

ISSN 1301-1197

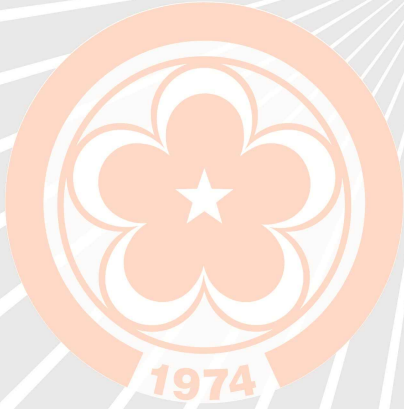


CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

CÜİFD
XVIII/1
2014



جامعة الجمهورية
مجلة كلية الإلهيات
سيواس / تركيا
XVIII/1 - 2014

Cumhuriyet University
Journal of Faculty of Theology
(CUJFT)

XVIII/1 - 2014

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

XVIII/I • 2014

ISSN 1301 – 1197

**Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi**

Sayı: XVIII/I-2014 ISSN: 1301-1197

Sahibi

Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Sabri Erturhan (Dekan)

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Sabri Erturhan (C.Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Alim Yıldız (C.Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Nevat Y. Aşkoğlu (C.Ü. İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Yusuf Doğan (C.Ü. İlahiyat Fakültesi), Doç. Dr. Mustafa Kılıç (C.Ü. İlahiyat Fakültesi), Yrd. Doç. Dr. Ömer Aslan (C.Ü. İlahiyat Fakültesi), Yrd. Doç. Dr. Yüksel Göztepe (C.Ü. İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Kamil Kömürcü (C.Ü. İlahiyat Fakültesi), Yrd. Doç. Dr. Dursun Ali Aykıt (C.Ü. İlahiyat Fakültesi).

Yayın Danışma Kurulu

Prof. Dr. Hüseyin Akkaya (Cumhuriyet Ü. Fen-Edebiyat Fak.), Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Selçuk Coşkun (Atatürk Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. B. Ali Çetinkaya (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Mehmet Erdoğan (Marmara Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Saffet Köse (Selçuk Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ali Yılmaz (Ankara Ü. İlahiyat Fak.), Doç. Dr. H. İbrahim Şimşek (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi).

Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Ahmet Hakkı Turabi, Prof. Dr. Alim Yıldız, Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Prof. Dr. Murat Yıldız, Prof. Dr. Ünal Kılıç, Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz, Doç. Dr. Hakan Yekbaş, Doç. Dr. Nuri Adıgüzel, Doç. Dr. Ömer Aslan, Yrd. Doç. Dr. Abdullah Kaya, Yrd. Doç. Dr. M. Fatih Genç, Yrd. Doç. Dr. Hasan Özalp, Yrd. Doç. Dr. İrfan Karaduman, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Demirtaş, Yrd. Doç. Dr. Rıza Bakış, Yrd. Doç. Dr. Sema Yılmaz, Yrd. Doç. Dr. Süleyman Pak, Yrd. Doç. Dr. Tuğrul Yürük, Yrd. Doç. Dr. Yusuf Yıldırım.

Editör

Yrd. Doç. Dr. Abdullah Pakoğlu

Adres

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-Sivas
ilahiyat@cumhuriyet.edu.tr
Tel: (0346) 219 12 15/16 Fax: (0346) 219 12 18

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Sekreteryaya

Burcu Demir

Basım Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date:

**Rektörlük Basımevi
Sivas, 2014**

İÇİNDEKİLER / INDEX

Editörden/Editorial/من رنس التحرير

Yrd. Doç. Dr. Abdullah PAKOĞLU _____ 3

Makaleler/Articles/مقالات

1. Müteşâbihu'l-Kur'an'la İlgili Bir Tasnif Önerisi ve Müteşâbihlik Üzerine Yapılan Dil Tartışmaları
A Classification Proposal on Muteshabihu'l Quran and Linguistic Discussions on Ambiguity
Yrd. Doç. Dr. Bilal DELİSER _____ 5-35
2. Osman Şems Efendi'nin Şiirlerinde Dînî ve Tasavvufî Muhteva
Osman Sems Efendi's Poems in Religious and Mystic Content
Yrd. Doç. Dr., Yusuf YILDIRIM _____ 37-64
3. Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler
The Relationships Between Images of God and Psychological Well-Being in University Students
Yrd. Doç. Dr., Beyazıt Yaşar SEYHAN _____ 65-97
4. İbn Haldun'un Mukaddime'sinde Mûsikî
Music in Ibn Haldun's Mukaddime
Yrd. Doç. Dr. Mehmet TRAŞCI _____ 99-115
5. Dinî Mûsikî Formu Olarak Salât ü Selâm Kültürü
Culture of Peace and Blessings as a Form of Religious Music
Dr. Fatih KOCA _____ 117-153
6. Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin "Şerhu Ahlâkı Adud" Adlı Eseri Bağlamında Siyaset Düşüncesi
Idea of Politics of Muneccimbasi Ahmed Dede from the Angle of Serhu Ahlaki Adud
Dr. Asiye AYKIT _____ 155-197

7. Nefis Nazariyesi Çerçevesinde Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Düşüncesi
Thought of Ethics of Fahreddin er-Razi in the Framework of Theory of Nafs
Dr. Asiye AYKIT _____ **199-225**
8. İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Arapça Lisans Dersleri Hakkındaki Görüşleri
-19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği-
The Department of Primary Culture of Religion and Ethics Education Students' Views About in Arabic Degree
-Example of 19 Mayıs University, Faculty of Theology-
Öğr. Gör. Mehmet Akif DEMİR _____ **227-242**
9. Tefsirde Mezhep Refleksli Aşırılık -İbn Furât Örneği-
The Extremism Based on Sect in Tafsir -İbn Furat Sample-
Dr. Sabuhi SHAHAVATOV _____ **243-255**

Çeviriler/Translations/ترجمات

10. Arap Kabileleri, Emevî Saltanatı ve Abbâsî İhtilali
Arab Tribes, the Umayyad Dynasty, and the 'Abbasid Revolution
Çev. Prof. Dr. Ali AKSU-Arş. Gör. Sena KAPLAN _____ **257-298**
11. Mantık Problemleri (Mesâil-i Mantıkiyye)
The Problems Of Logic (Mesâil-i Mantıkiyye)
Lat. ve Sad. Yrd. Doç. Dr. Kamil KÖMÜRCÜ _____ **299-314**
12. Muhtemel Mânâlardan Birisini Âyetin Siyâk (Bağlam)'ına Göre Tercih Hususunda Müfessire Düşen Görevler
Commentators to Duties about Choosing Possible Someone Meaning of the Verse According its Context
Yrd. Doç. Dr., Abdulkerim SEBER _____ **315-338**

EDİTÖRDEN

Kurulduğu 1996 yılından hemen sonra, ikinci sayısından itibaren hakemli olarak yayın hayatına devam eden Fakülte Dergimizin 18. Cilt 1. Sayısı ile araştırmacı ve ilgililerin huzurlarındayız.

Toplamda 12 makale ile çıkarttığımız bu sayımızda 9 telif, 3 te tercüme/latinize etme makale bulunmaktadır. Bua sayımıza katkı sağlayan tüm akademisyenlerimize teşekkür ediyor, bu duygu ve düşüncelerle gerek fakültemizden, gerekse diğer fakültelerden kıymetli akademisyenlerimizin çalışmalarını daha sonraki sayılarımızda görmeyi ümid ediyor, bu vesile ile çalışmalarınızda kolaylıklar ve başarılar diliyoruz.

Saygılarımızla...

*Yrd. Doç. Dr. Abdullah PAKOĞLU**
Editör

* CÜ İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
(apakoglu@cumhuriyet.edu.tr).

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, Cilt: XVIII, Sayı: 1

MÜTEŞÂBİHU'L-KUR'AN'LA İLGİLİ BİR TASNİF ÖNERİSİ VE MÜTEŞÂBİHLİK ÜZERİNE YAPILAN DİL TARTIŞMALARI

Bilal DELİSER*

Özet

Bu çalışmada Kur'an ilimlerinin başat konularından biri olan "Müteşâbihu'l-Kur'an", farklı bir yaklaşım ve tasnifle sunulmuştur. Bu yaklaşım bütünü görmemizde bize yardımcı olacak bir tasnifi içermektedir. Bu tasnifte müteşâbihât ile yeni bazı bilgiler yer alırken, pratik değeri olmayan ve Kur'an'ı anlamamızda ve bu konudaki bilgileri kullanmamızda usûl açısından bize yardımcı olmayacak veriler yer almayacaktır. Buna mukabil bu üçlü tasnif, tarihsel malumatları ve tartışmaları yerli yerine koymamıza yarayacak pratik bir tasniftir. Bu tasnifte, "Müteşâbihu'l-Kur'an"; 1. Literal/lafzi benzerlik 2. Al-i İmran, 3/7 ayeti bağlamında tartışılan müteşâbihlik 3. Allah'ın sıfatları çerçevesinde oluşan müteşâbihlik, olmak üzere üç temel başlık altında incelenecektir. Çalışmada gözden kaçan bazı yaklaşımlar okurların dikkatine sunulurken, konunun dilbilimsel, tarihsel ve sosyo-kültürel bir çerçevede anlaşılması yönünde çaba sarf edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Muhkem, müteşâbih, literal benzerlik, sıfat, antropomorfizm.

A Classification Proposal on Muteshabihu'l Quran and Linguistic Discussions on Ambiguity

Abstract

One of the dominant subjects of Quranic sciences, "Muteshabihu'l Quran" is presented in a different approach and classification in

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi,
bdeliser@gumushane.edu.tr/bilaldeliser@hotmail.com

this study. The approach contains a classification which will help us to see unity. The data having no practical value and not helping us understand Quran or use related information in terms of methodology will not take place in the classification while muteshabihat (ambiguity) and some new information will be involved. On the other hand, this triple classification is a practical one which will help us put historical information and discussions into place. In the classification, "Muteshabihu'l Quran" will be analyzed under three main titles as follow: 1. Literal similarity, 2. Muteshabihat (ambiguity) discussed within the context of the verse 3/7 in Al-i İmran (Surah), and 3. Muteshabihat formed within the scope of the attributes of Allah. In the study, some overlooked approaches will be brought to the attention of readers, and some efforts will be made for linguistic, historical and socio-cultural understanding of the subject.

Key Words: Muhkam, muteshabih, literal similarity, attribution, anthropomorphism

Giriş

Müteşâbihât konusu esas itibariyle "Müteşâbihu'l-Kur'an" adıyla Kur'an ilimlerinin konusudur. Ancak müteşâbihât kavramıyla kelimeler ve fıkıh ilmi de ilgilenmiştir. Müteşâbihu'l-Kur'an konusu, pek çok çalışmada tamamen Al-i İmran, 3/7 ayeti çerçevesinde tartışılmıştır. Bu bağlamda, Kur'an'ın bir kısmını muhkem diğer kısmının ise müteşâbih olduğuna hükmedilmiştir. Ve bu kavramlar birbirinin zıttı olarak işletilmiştir. Doğru olanın da bu olduğu tescillenmiştir. Müteşâbihât'tan kastedilenin de; anlaşılması için ciddi araştırma ve incelemeye ya da tefekküre ihtiyaç duyulan; birden fazla yoruma müsait olan; muğlak, izaha muhtaç bulunan ayet ve ayetler olduğu görüşü benimsenmiştir. Allah, söz konusu ayette, sonraki asırlarda anlaşıldığı şekliyle Kur'an'ın tamamını muhkem ve müteşâbih olarak iki temel kategoriye ayırmakta mıdır? Ayet böyle bir ayrımı vurgulamak için mi vahyedilmiştir? Yoksa başka bir şeye mi dikkatlerimizi çekmek istemektedir? Kaldı ki, ne bu iki kavramın tanımı, ne müteşâbihlerin ve muhkemlerin sayısı ne de hangi ayetler olduğu konusunda ittifak vardır. Kur'an, kendisinin bütünüyle hem muhkem hem de müteşâbih olduğunu söylemektedir.¹ Kur'an'ın bu söylemini dile getiren ayetlerin bu iki kavramın sonradan kazandığı anlamlarla örtüştüğünü söylemek oldukça zordur. Geçmişte muhkem ve müteşâbihe verilen anlamlar tefsir usulü kitaplarında, ansiklopedi maddelerinde hem de bazı

¹ Hud, 11/1; Zümer, 43/23.

modern çalışmalarda özetlenmiştir.² Bu makalede konu, tamamen tefsir usulüne katkısı açısından ele alınacaktır. Bu konuda Kelam'ın ve Fıkh'ın ürettiği terminolojinin detaylarına girilmeyecektir.³ Kanaatimizce bu konuda karışıklılığın sebeplerinden biri de farklı disiplinlerin tanımlarının tefsir usulü kitaplarında dercedilmiş olmasıdır. Bilindiği üzere mütesâbihât konusunda ne Rağıb'ın tasnifi⁴, ne de bu konuda anlatılan ma-

² Muhkem ve mütesâbihîten ne kastedildiği hususunda çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Bunların başlıcaları şunlardır: 1. Muhkem, mânaya delâleti başka beyana ihtiyaç duurmamaya- cak ölçüde açık. mütesâbih, mânası insanların tamamına veya birçoğuna kapalı ve ayrıca beyana muhtaç olan; 2. Muhkem tek manalı olup te'vile ihtiyaç duurmamayan, mütesâbih birden fazla mânaya ihtimalli olup kolayca anlaşılabilen; 3. Muhkem, kendisiyle ne kastedildiği delâletinin açıklığı sebebiyle veya te'vil yoluyla anlaşılabilen, mütesâbih, hurûf-ı mukattaa ve kıyamet vakti gibi mânası ancak Allah tarafından bilinen; 4. Muhkem farzları, helâl ve haramları, va'd ve va'di bildiren, mütesâbih kıssaları ve misalleri içeren; 5. Muhkem hem iman edilen hem kendisiyle amel olunan, mütesâbih amel olunmayıp sadece inanılan; 6. Muhkem mensuh olmayan veya kendisi neshetme konumunda bulunan, mütesâbih neshedilen; 7. Muhkem illeti akı idrak edilebilen, mütesâbih -namaz rekatlarının sayıları gibi- illeti bilinmeyen demektir. Bkz. Tuncay Başoğlu, *Muhkem Mad.*, TDİA, İst., 2006, XXXI/42. Bunların hepsi sonraki asırlarda muhkem ve mütesâbihe yüklenen anlamları içermektedir. Klasik tefsir usulü kitapları bu anlamların tamamını özetlemişlerdir. Bkz. Zerkeşî, Ebu Abdullah Muhammed b. Bahadır, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, (tah. Mustafa Abdulkadir Atâ), Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1988, II. 80-81. Muhkem ve mütesâbih kavramlarının anlamları için bkz.; M. Zeki Duman, *Kur'an'da Mütesâbihât*, Bilimname, IX, 2005/3, 17-27.

³ Fıkhî usûlünde, Muhkem' kelimesinin genel ve özel olmak üzere iki türlü kullanılış şekli vardır: 'Muhkem', özel anlamda kullanıldığı zaman mensûh olmayan kastedilir. Bu durumda bu ifade,-nâsîh ve mensûh bilginlerinin kullanmış olduğu terim olmaktadır. O hükmün nâsîh olup olmaması arasında ise fark yoktur. Onlar bu kelimeyi: 'Bu âyet muhkemdir'; 'Bu âyet mensûhtur' şeklinde kullanırlar. Genel anlamda kullanıldığı zaman bu kelime ile, açık ve vazîh olup mânâsının anlaşılması için bir başka şeye ihtiyaç göstermeyen şey kastedilir. 'Mütesâbih' ise, birinci kullanılış şeklinde 'mensûh' terimini karşılamaktadır. İkinci kullanılış şekline göre ise, lafzından ne murad edildiği anlaşılabilen anlamındadır. Araştırma ve düşünme yoluyla anlaşılabilir olup olmaması fark etmez. Bkz. Şâtîbî, El-Muvafakat, İslami İlimler Metodolojisi, Çev. Mehmed Eerdoğan, İz Yay. ist.,1999, III/79.

⁴ Rağıb el-İsfehani'nin mütesâbihât tasnifi ve kritiği için bkz.; M. Hayri Kırbaoğlu, *Mütesâbihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi*, I. Kur'an Sempozyumu (Bilgi Vakfı), Ankara 1994, s.365-367; Gelenek içerisinde muhkem ve mütesâbih hakkında seleften rivayet edilen görüşleri ve bu rivayetlerin tahlili için bkz. M. Said Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş Yay, İstanbul 1991, s.26-27; Ayrıca hem Rağıb'ın hem de Şâtîbî'nin tasnifi ve bu konuda tüm rivayet ve tartışmaları bir arada görmek için bkz. Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Mütesâbihleri Üzerine*, Birleşik Yay. İst. 1996, s. 35-112.

lumatlar, usul açısından yeterli bulunmaktadır. Bu çalışmada klasik usul kitaplarımızdan faydalanarak bütünü görmemize ve bu konuda anlatılanları yerli yerine koymamıza yarayacak bir tasnifi sunmaya çalışacağız. Bu vesile ile Müteşâbih konusunda nakledilen bilgileri kullanmamıza ve değerlendirmemize yardımcı olacak bir zemini bulmaya çalışacağız.

Müteşâbih konusunda gelenekteki anlayışları özetleyen çağdaş çalışmalar yapılmıştır.⁵ Ancak, müteşâbih kelimesinin asıl kök anlamı üzerinde durulup, bu anlam Kur'an ayetleri ile örneklendirilmemiştir. Araştırmacılar daha sonra oluşan müteşâbihin kapalılık ve bilinmezlik anlamında yoğunlaştıkları için okuyucu rivayetler arasında kaybolmakta ve konu sorun olarak zihinlerde kalmaya devam etmektedir. Bazı araştırmacılar ise müteşâbih kelimesinin kök anlamı üzerinde ısrarcı olmuşlar ve gelenek içerisinde oluşan anlayışlara ciddi tenkitler yöneltmişlerdir. Ne var ki bunlar da sonunda müteşâbih konusunu yalnızca, Al'i-İmran 3/7 ayeti bağlamında ele alarak, müteşâbih meselesini, farklı varlık alanları için kullanılan farklı dil olarak izah etmeye çalışmışlardır.⁶ Bazı araştırmacılar ise, Al'i-İmran 3/7 ayeti bağlamında ele alınan ve farklı varlık alanları için kullanılan farklı dil olarak izah edilen müteşâbih meselesini Kur'an dilinin sembolik yapısına teşmil ederek izah etmeye çalışmışlardır.⁷ Bir kısım araştırmacılarımız ise, bu konuda sorunun kaynağına işaret ederek, en azından ilgili ayetin tarihsel bağlamı içerisinde, anokranizme düşmeden anlamamıza yardımcı olacak çabalar ortaya koymuş-

⁵ Gelenek içerisinde muhkem ve müteşâbih hakkında seleften rivayet edilen görüşleri ve bu rivayetlerin tahlili için bkz. M. Said Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş Yay, İstanbul 1991, s.26-27; Ayrıca hem Rağıb'ın hem de Şatibi'nin tasnifi ve bu konuda tüm rivayet ve tartışmaları bir arada görmek için bkz. Muhsin Demirci, Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine, Birleşik Yay. İst. 1996, s. 35-112; Sahiron Syamsuddin, Âl-i imrân sure-si'nin 7. Ayetindeki *Muhkemât* ve Müteşâbihât'a *İlişkin Taberî ve Zemahşeri'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi*, Çev: Zülfikar Durmuş, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II (2002), Sayı: 3, s. 165-281; Celil Kiraz, *Mukâtil b.Süleyman'ın Muhkem ve Mütesâbih Anlayışı*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl: 2011/1, Sayı: 26, s. 95-109; Galip Türcan, *Mâturîdî'ye Göre Muhkem ve Müteşâbih Ayetler*, Milet ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, cilt 7, sayı 2, Mayıs – Ağustos 2010, s. 277-294; M. Zeki Durman, *Kur'an'da Müteşâbihât*, bilimname IX, 2005/3, 13-37.

⁶ Kırbaoğlu, *Müteşâbihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi*, s.365-367; Mehmet Paçacı, *Kur'an'da Dil Ve Varlık Alanları*, I. Kur'an Sempozyumu (Bilgi Vakfı), Ankara 1994, s.121-131;

⁷ Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yay., Ank., 206, s. 268-381.

lardır.⁸ Biz burada tüm anlatılanları göz ardı etmeden, önce mütesâbih kelimesinin kavramsal çerçevesi üzerinde duracak, daha sonra bu konuda bütünü görmemize yardımcı olacak bir tasnifle konunun anlaşılmasına katkı sunmaya çalışacağız.

Mütesâbih Kelimesinin Kavramsal Çerçevesi

Bazı kavramlar, Kur'an'ın bütününe doğru anlamak için merkezi bir öneme sahiptir. Bu kavramlardan biri mütesâbih, bir diğeri ise muhkem kavramıdır. Kur'an'ın tamamının anlaşılıp anlaşılmaması konusuna kadar ilerletilebilecek bir konunun tartışılmasına kaynaklık eden bu kavramlar, Kur'an'ın kendi bütünlüğü içerisinde anlaşılmadıkça ve tarih içerisinde sonradan kazandığı anlamlarla hareket edildiği müddetçe, her siyasi ve itikadi mezhep bu kavramlar üzerinden, Kur'an'ı kullanarak kendi düşüncelerine işlerlik kazandırma ve yüceltme gayreti içerisinde olmaya devam edeceklerdir. Kur'an'ı tamamına baktığımızda şöyle bir tablo ile karşılaşırız:

1. Kur'an'ın tamamı muhkemdir.⁹ 2. Kur'an'ın tamamı mütesâbihdir.¹⁰ 3. Kur'an'da bir kısım ayetler vardır muhkem, bir kısım ayetler de mütesâbihdir (ve dikkatli olunması gerekir.)¹¹

Muhkem, sözlükte, engel olmak anlamına gelmektedir. Hakime zulme engel olduğu için hakim denilmiştir. Atın serkeşlik yapmasını önlemek için ağzına takılan gеме “el-hakeme” denilmiştir. Ancak burada adl, ilim, hilm ve islah için engel olmak söz konusudur. El-Hukm, sağlam yaptı anlamındadır. Muhkem, sağlam kılınmış, sağlam yapılmış anlamındadır.¹² Kur'an'ın tamamı muhkemdir. Çünkü ona hiçbir batıl karışmamıştır.¹³ Hem lafız hem de mana yönünden ilahî kelam olması itiba-

⁸ Mustafa Öztürk, *Kur'an Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2011, s. 9-121.

⁹ 11/Hud, 1.

¹⁰ 43/Zümer, 23.

¹¹ 3/Âl-i İmran, 7

¹² Cevheri, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed, *Sıhah*, Tah. Emil Bedi'-Muhammed Nebil Tarifi, Daru'l- Kütübü'l- İlmîyye, Beyrut, 1999, V/1902; el-Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, I-VIII, Tahkik: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Samerrâî, Muesesetu'l-A'lemî, Beyrut 1998/1408, III, 66; er-Râğîb el-İsfehânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, Tahkik: Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kâlem, Beyrut 1997/1418, 248.

¹³ Taberi, Muhammed b. Cerir, *Camîu'l-Beyen an Te'vil-i Ayi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1983, XI/123; Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Mektebetü Dari't-Turas, Mısır t.siz., II/3.

riyle bütünüyle muhkemdir. Bütün yönlerden sağlamdır. Ayetler arasında katiben ve hiçbir şekilde tenakuz yoktur. ¹⁴ Curcânî (ö. 816/1413), muhkemin terim anlamını, murâdın, tebdil, tağyir, tahsis, te'vil ve nesh'ten uzak, sağlam olarak anlaşıldığı nas` diye belirlemektedir.¹⁵

Müteşâbih ise, şekil, renk, tat; adalet, zulüm... gibi keyfiyet bakımından birbirine benzeyen anlamındadır.¹⁶ Anlamları farklı olmakla birlikte görünüşte lafızların benzeşmesine müteşâbih denir. Örneğin Allah cennet meyvelerinin niteliklerini anlatırken¹⁷ bu tür bir benzerlikten söz etmiştir. Görünüşleri birbirine benzer fakat lezzetleri farklıdır.¹⁸ İki şeyin birbirine karşılıklı olarak ve eşit derecede benzemelerine teşâbüh, benzeyenlerden her birine müteşâbih denir ki, onlar birbirinden seçilemezler ve insan zihni onları birbirinden ayırt etmekten âciz kalır.¹⁹

Müteşâbih, sözlük anlamı itibariyle iki şeyin birbirine benzemesi ve bu benzerlikten doğan karışıklık ve iltibas manasını ifade eden²⁰"teşâbehe" fiilinden ism-i faildir. Kur'an'da müteşâbih olarak dört²¹, müteşâbihât şeklinde çoğul olarak bir yerde geçmektedir.²² Teşâbüh de, "tefâül" vezninde mastar bir kelimedir. Müteşâbih terim olarak ele alınırsa Kur'an'da nassın tefsirinin bir başka nasla lafız ve mana bakımından benzeşmesi²³ diye anlaşılabilir. Kur'an'da bu kelime mas-

¹⁴ Nisa, 4/82.

¹⁵ el-Curcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938, 181-182.

¹⁶ Râğıb, el-İsfahânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, Tahkik: Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kâlem, Beyrut 1996, s. 443

¹⁷ Bakara, 2/25.

¹⁸ *el-Burhan*, II, 80.

¹⁹ Bkz. Elmahlî, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İst., 1979, II/1037.

²⁰ Zemaşşeri, Muhammed b. Ömer, *Esasu'l-Belağa*, Tah. Muhammed Basil Uyunu's-Sûd, Daru'l- Kütübü'l- İlmiyye, Beyrut, 2010, I/493.

²¹ Bakara, 2/25, (وَبَيِّنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا) وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ الْأَعْنَابِ وَالزَّيْتُونِ وَالرُّمَّانِ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلِ وَالزَّرْعِ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونِ وَالرُّمَّانِ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ مَثَابِي تَفْسَعُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ)

²² Al-i İmran, 3/7, (وَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ)

²³ er-Râğıb el-İsfahânî, *Mufredât*, 249.

1. LİTERAL/LAFZİ BENZERLİK

1.1. Literal/Lafzî Benzerliğin Müteşâbih Olarak Adlandırılması

Kur'an aynı hakikatleri farklı ifadelerle ve lafızlarla tekrar tekrar sunmaktadır. Dil ve anlatım yönünden ayetlerin birbirine benzemesi tabii bir durumdur. Bu benzerlikler farklı şekillerde tezahür edebilir. Burada lafzî (şekilsel) müteşâbihlik tamamen kelimenin etimolojik yapısına bağlı kalınarak Kur'an ayetleri arasındaki biçimsel müteşâbihlik/benzerlik, kelimesinin ilk sözlük anlamına bağlı kalarak "iki şeyin birbirine benzemesi"²⁹ bağlamında ele alınmıştır. Bu bölümde konu edilen müteşâbih, lafzî bir benzerliktir. Müteşâbih, anlamları farklı olmakla birlikte görünüşte lafızların benzeşmesine denir. Örneğin Allah cennet meyvelerinin niteliklerini anlatırken³⁰ bu tür bir benzerlikten söz etmiştir. Ayetler arasında ortak benzerliklerden ayrılan yönler yine şekilsel açıdan incelenmiştir. Şekilsel müteşâbihi anlamak için anlamı bilmeye bir delile veya derin düşünmeye ihtiyaç yoktur. Klasik eserlerin bazılarında, mesela *el-İtkan*'da bile bu ayrımı gözden kaçırılmıştır. Çağdaş araştırmacılar müteşâbihin 'birbirine benzeme ve benzeşme' anlamını göz ardı edip, müteşâbihi; 'inceleme ya da tefekküre ihtiyaç duyulan', 'birden fazla yoruma müsait olan', 'muğlak ve izaha muhtaç ayetler'³¹ anlamında kullanmışlardır. Dolayısıyla sürekli olarak müteşâbih kavramına "kapalılık ve bilinmezlik" anlamı verilmiştir. Çağdaş araştırmacılardan bazıları ise lafzî (şekilsel) müteşâbihliği de bir yolunu bulup müteşâbihin sonraki asırlarda terimleşmiş anlamı olan "kapalılık ve bilinmezlik" kalıbına büründürebilmiştir.³²

Lafzî müteşâbih, Kur'an'ın dilsel bir hitap olması ve tüm muarızlarına karşı bir dil üstünlüğü sağlaması ve dile özgü tüm incelikleri bünye-

²⁹ Müteşâbih kelimesinin sözlük anlamı için bkz. Rağıb el-İsfehânî, *Müfredât*, tah. Safvan Adnan Davûdî, Daru's-Şâmiyye, Beyrut 1996, s.443-444; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II/1037; Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Beyan Yay, İstanbul 1986, s.54; M. Said Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş Yay, İstanbul 1991, s.26-27; Kırbasoğlu, *Müteşâbihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi*, s.364-365; Muhammed Aydın, *Kur'an'da Benzer Ayetlerdeki Anlatım Farklılıkları*, Değişim Yay, Adapazarı 2001, s.25.

³⁰ 2/Bakara 25.

³¹ Kırbasoğlu, *Müteşâbihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi*, s. 367.

³² Lafzî (şekilsel) müteşâbihin tanımı için krş. Muhammed Aydın, *Kur'an'da Benzer Ayetlerdeki Anlatım Farklılıkları*, s. 28.

sinde barındırması açısından bakılması kanaatimizce daha doğru bir yaklaşımdır. Lafzî mütesâbihlik Kur'an'ın bir belâgat/dil özelliği olarak algılanmalıdır.³³ Klasik alimlerimizden bazıları, lafzî mütesâbihliği "belâgat ilminde otorite, rusuh sahibi âlimlerin dışında kimsenin idrak edemeyeceği"³⁴ bir alan olarak görmemişlerdir.³⁵

Kur'an'ı-Kerim'de mütesâbihin sözlük anlamı olan "benzerlik"ten hareketle şekilsel benzerlikler el-Burhan'da "İlmu'l- Mütesâbih" ana başlığı altında incelenmiştir. Bu çeşit mütesâbihlik, mütesâbih tartışmalarına yeni bir boyut kazandıracak şekilde ayet örnekleriyle de somutlaştırılmıştır.³⁶

1.2. Müfred Lafızların Benzerliği İle Oluşan Mütesâbihlik

Ayet içerisindeki tek bir kelimenin veya terkip halindeki kelimelelerin Kur'an-ı Kerim'de farklı yerlerde ve değişik şekillerde gelmesiyle oluşan benzerliklere (teşabüh/mütesâbih) müfred lafızların benzerliği şeklinde isimlendirebiliriz. Bu benzerlikler sekiz madde halinde incelenmiştir.³⁷

1. Ayet başında olan bir lafzın/kelimenin başka bir ayette sonda gelmesi (tasdir) veya sonda olan kelimenin başka bir yerde başta gelmesi (raddü'l-acz ale's-sadr)

"وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً"³⁸

"وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا"³⁹

"وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ"⁴⁰

"وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى"⁴¹

³³ Bkz. *el-Burhan*, I. 146.

³⁴ M. Aydın, *a.g.e.*, s.28. Aydın, eserinde ez-Zerkeşî'nin özellikle ayırdığı mütesâbihteki inceliği fark edememiş gözükmektedir.

³⁵ *el-Burhan*, I. 146.

³⁶ Bk. *el-Burhan*, I. 145-200.

³⁷ Örnekler için bkz. *el-Burhan*, I. 147-168.

³⁸ 2/Bakara 58.

³⁹ 7/A'raf 161.

⁴⁰ 2/Bakara 62.

⁴¹ 22/Hacc 17. Diğer örnekler için bkz: 2/Bakara 120, 6/En'am 71, 3/Âl-i İmran 73; 2/Bakara 143, 22/Hacc 78; 2/Bakara 173, 5/Mâide 3; 2/Bakara 264, 14/İbrahim 18; 3/Âl-i İmran 126, 8/Enfal 10; 4/Nisa 135, 5/Mâide 8; 6/En'am 102, 40/Mü'min 62; 6/En'am 151, 17/İsra 31; 16/Nahl 14, 35/Fatır 12;

17/İsra 89, 18/Kehf 54; 17/İsra 96, 29/Ankebut, 52; 23/Mü'minûn, 83, 27/Neml, 68; 28/Kasas 20, 36/Yasin 20; 3/Âl-i İmran 40, 19/Meryem 8.

2. Aynı kökten olan bir lafzın harf veya kelime ilâvesi veya çıkarılması ile meydana gelen benzerlik.

“سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ”⁴²

“سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ”⁴³ Sevâün kelimesi vav ilavesiyle zikredilmiştir.

“وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ”⁴⁴

“وَلَكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ”⁴⁵ Bu ayette ise “kânû” kelimesi zikredilmemiştir.⁴⁶

3. Benzer lafızların cümle içerisinde değişik yerlerde takdim-te’hir yapılması

Bakara Suresi’nde “وَيُزَكِّيهِمْ” lafzı.

“... وَيُزَكِّيهِمْ وَالْحِكْمَةَ وَالْكِتَابَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ...”⁴⁷ ayetinde te’hir edilirken, Cuma suresinde;

“... وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ...”⁴⁸ ayetinde takdim edilmiştir.⁴⁹

4. Aynı lafzın değişik yerlerde marife-nekra formunda gelmesiyle oluşan benzerlik.

“... هَذَا الْبَلَدِ...”⁵⁰ ayetinde “beled” kelimesi nekra, “... هَذَا الْبَلَدِ...”⁵¹ ayetinde marifedir.

5. Bir Lafzın Değişik Yerlerde Tekil ve Çoğul Olarak Gelmesi.

“...لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً...”⁵²

“...لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ...”⁵³

“ma’dûdetun” lafzı ayetin birinde tekil gelirken diğerinde çoğul gelmiştir.

6. Lafızda Sadece Harf Değişikliği ile Oluşan Benzerlik

⁴² 2/Bakara 6.

⁴³ 36/Yasin 10.

⁴⁴ 2/Bakara 57.

⁴⁵ 3/Âl-i İmran 117. Diğer örnekler için bkz. 2/Bakara 23, 38, 185, 196, 193; 8/Enfâl 39; 3/Âl-i İmran 64; 5/Mâide 111; Daha fazla örnek için bkz. *el-Burhan*, I. 151-155.

⁴⁶ Diğer ayet örnekleri için bkz. 2/Bakara 38, 20/Tâhâ 123; 2/Bakara 174, 3/Âl-i İmran 77; 3/Âl-i İmran 184, 35/Fâtır 25; 6/En’am 117, 53/Necm 30; 11/Hûd 6, 14/İbrahim 9; 27/Neml 10, 38/Kasas 31.

⁴⁷ 2/Bakara 129.

⁴⁸ 62/Cuma 2.

⁴⁹ Diğer örnekler için bkz. 6/En’am 32; 47/Muhammed 36; 57/Hadîd 20; 7/Âraf 5, 29/Ankebût 64.

⁵⁰ 2/Bakara 126.

⁵¹ 14/İbrahim, 35. Diğer örnekler için bkz. 2/Bakara 61; 3/Âli İmran 112, 126; 8/Enfal 10; 41/Fussilet 36; 7/A’raf 200.

⁵² 2/Bakara 80.

⁵³ 3/Al-i İmran 24.

a) Atıf Harflerinin Aynı Lafızla Değişik Gelmesi.

“...يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا...”⁵⁴

“...وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا...”⁵⁵ ayetlerinde “külâ” lafzı birinde vav atıf harfiyle gelirken diğerinde fe atıf harfi ile birlikte zikredilmiştir.

b) Tek harfin dışında kelimedeki ortak benzerlik.

“...فَلَا يُخَفَّفْ عَنْهُمْ الْعَذَابَ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ...”⁵⁶

“...لَا يُخَفَّفْ عَنْهُمْ الْعَذَابَ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ...”⁵⁷ Aynı benzerlik Bakara 136 ve Âli İmran 84 ayetlerindeki ileynâ ve aleynâ kelimeleri ile oluşmuştur.⁵⁸

7. Ayette Bir Kelimenin Diğer Kelime Yerine Kullanılması. Tek Sözcük Değişikliği İle Meydana Gelin Benzerlik(Eş Anlamlı Lafızların Kullanılması)

Bazı ayetlerde, anlam birliğini bozmayacak şekilde bir sözcüğün yerine eş anlamlı başka bir sözcük getirilmiştir. Bunlar aynı zamanda Nezâir'e de örnek teşkil etmektedir.

“...يَلْ نَسْتَعِ مَا الْفَيْنَا عَلَيْهِ أَبَاءَنَا...”⁵⁹

“...يَلْ نَسْتَعِ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ أَبَاءَنَا...”⁶⁰

“...فَانبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا...”⁶¹ “...فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا...”⁶²

“...فَأَرْزَقَهُمَا...”⁶³ “...فَأَرْزَقَهُمَا...”⁶⁴ “...وَلَدٌ...”⁶⁵ “...غُلَامٌ...”⁶⁶ “...إِنْ تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُخْفَوْهُ...”⁶⁷ “...فَفَزَعٌ...”⁷⁵ “...جَعَلٌ...”⁷⁴ “...وَسَلَكٌ...”⁷³ “...جَاءَهَا...”⁷² “...أَتَاهَا...”⁷¹ “...رَجَعْتُ...”⁷⁰ “...رِيدْتُ...”⁶⁹ “...فَصَصِقٌ...”⁷⁶

⁵⁴ 2/Bakara 35.

⁵⁵ 7/A'raf 19. Diğer ayet örnekleri için bkz. 2/Bakara 58, 7/A'raf 161; 6/En'am 11, 27/Neml 69.

⁵⁶ 2/Bakara 86.

⁵⁷ 3/Âli İmran 88.

⁵⁸ İlgili örnekler için bkz. 2/Bakara 120, 145; 6/En'am 11, 27/Neml 69; 20/Tâha 128; 32/Secde 22, 26; 18/Kehf 57.

⁵⁹ 2/Bakara 170.

⁶⁰ 31/Lokman 21.

⁶¹ 2/Bakara 60.

⁶² 7/A'raf 160.

⁶³ 2/Bakara 36.

⁶⁴ 7/A'raf 20.

⁶⁵ 3/Âli İmran 47.

⁶⁶ 19/Meryem 20.

⁶⁷ 4/Nisa 149.

⁶⁸ 33/Ahzap 54.

⁶⁹ 18/Kehf 36.

⁷⁰ 41/Fussilet 50.

⁷¹ 20/Tâha 11.

⁷² 27/Neml 8.

⁷³ 20/Tâha 53.

⁷⁴ 43/Zuhruf 10.

⁷⁵ 27/Neml 87.

⁷⁶ 39/Zümer 68.

Nezâir konusuna da örnek olan yukarıdaki ayetleri metinleriyle birlikte incelediğimizde görülecek ki zikredilen kelimelerin içinde geçtiği ayet parçaları şekilsel olarak birbirine benzemektedir. Fark, sadece anlamı bozmayan müterâdif kelimelerin kullanılmasıdır. Kelimeleri müterâdifleriyle bilmek Kur'an'daki anlam bütünlüğünü yakalamak açısından ihmal edilemeyecek bir mevzudur.

8. Bir Lafzın Şeddeli (idğamlı) veya Şeddesiz (idğamsız) Gelmesi.

“وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ”⁷⁷

“...شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ...”⁷⁸

1.3. Ayet, Cümle ve Kelime Tekrarları ile Oluşan Müteşâbihlik

Kur'an-ı Kerim'de geçen tekrarlar, müteşâbihin benzerlik anlam alanıyla ilgili değer bir konudur. Bu bölüm de müteşâbihe kattığı anlam boyutu açısından önemlidir. Zira Kur'an-ı Kerim'de bazen bir kıssa, bazen bir ayet bütünüyle tekrar edilmiştir. Kur'an nazil olduğu dilin bütün inceliklerini en ince ayrıntısına kadar kullanmıştır. Dil açısından olduğu kadar, bir toplumun oluşmasını hedefleyen Kur'an vahyi açısından da tekrarlar belki de zaruri bir durumdur. Kur'an zihinlere yerleştirmek istediği bir hakikati veya vurgulamak istediği bir ifadeyi tekrarlamaktadır. Bu durumda Kur'an lafızları arasında tekrardan doğan şekilsel benzerlik oluşmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de kelimesi kelimesine aynen tekrar ederek müteşâbihlik oluşturan cümleler olduğu gibi lafızlar da vardır.⁷⁹Bunlar değişik sayılarda tekerrür ederek benzerlik oluşturmaktadırlar. Farkı sayılarda ve farklı surelerde tekrar eden benzer lafızlardan bazıları şunlardır: “أَوْلَمْ يَسْبِرُوا فِي الْأَرْضِ”⁸² “أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ”⁸¹ “وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَشْكُرُونَ”⁸⁰ “لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ”⁸³ “مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ”⁸⁵ “مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ”⁸⁴ “وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ”⁸³

⁷⁷ 4/Nisa 115.

⁷⁸ 59/Haşr 4. Diğer örnekler için Bkz. 6/En'am 42, 7/A'raf 94.

⁷⁹ Bütün örnekleri bir arada görmek için bkz. *el-Burhan*, I. 169-200.

⁸⁰ 2/Bakara 219, 266.

⁸¹ 10/Yunus 60, 27/Neml 73.

⁸² 2/Bakara 235, 3/Âli İmran 155. Diğer örneklerden bazıları için bkz. 43/Zuhruf 84, 51/Zariyat 30; 11/Hûd 27, 23/Mü'minûn 24. Bu maddeye örneklik oluşturan başka lafızlar için bkz. *el-Burhan*, I. 169-173.

⁸³ 30/Rum 9, 35/Fatır 44, 40/Mü'min 21.

⁸⁴ 2/Bakara 269, 3/Âli İmran 7, 14/İbrahim 52. Diğer örneklerden bazıları için bkz. 4/Nisa 95, 9/Tevbe 20, 61/Saff 11; 5/Mâide 8, 24/Nur 53, 59/Haşr 18; 3/Âli İmran 119, 5/Mâide 7, 31/Lokman 23; 13/Ra'd 38, 30/Rûm 47, 40/Mü'min 78. Bu maddeye örneklik oluşturan başka lafızlar için bkz. *el-Burhan*, I. 174-178.

⁸⁵ 10/Yunus 66; 22/Hacc 18; 27/Neml 87; 39/Zümer 68.

إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ⁸⁸ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ⁸⁷ وَمَعْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ⁸⁶ وَمَا يَبْنِيهِمَا⁹² السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا⁹¹ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ⁹⁰ فَمَنْ أَظْلَمُ⁸⁹ يُؤْمِنُونَ

2. ÂL-İ İMRAN SURESİ 7. AYETİ BAĞLAMINDA MÜTEŞÂBİHLİK : SOSYO-KÜLTÜREL ORTAMA AİT BİR OLGUYA VERİLEN EVRENSEL CEVAP

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

“Sana Kitâb’ı indiren O’dur. O Kitâb’ta bir kısım ayetler -ki bunlar Kitâb’ın anasıdır- muhkem, diğer bir kısım ayetler de mütesâbihdir. Kalplerinde bozukluk olanlar, fitne ve (kendi yaklaşımlarını destekleyen) te’vil isteyerek, Kitâb’ın mütesâbihlerinin peşine düşerler. Halbuki, onun te’vilini ancak Allah bilir. İlimde derinleşenler ‘ona inandık, hepsi Rabb’imizin katındandır’ derler. Ancak akıl sahipleri düşünür.”⁹³

Bu ayet, tefsir literatüründe teolojik, linguistik, gramatik açılardan üzerinde en çok durulan ayetlerden biridir. Ayette pek çok kavram geçmektedir. Kitap, ümmü’l-kitap, muhkemat, mütesâbihât, zeyğ, fitne, te’vil, râsihûn, ulu’l-elbab. Ayet, bu kavramların ne anlamlara geldiği, harufu mukataanın mütesâbihle ilişkisi ve anlamının bilinip bilinemeyeceği meselesi, genel anlamda mütesâbihâtın yorumu meselesi ve atıf vav’ı dahil bir çok konuyla ilişkili olarak tartışılmış ve yorumlanmıştır.⁹⁴ Bizim teklifimiz, tüm bu kavramlara, ki bu kavramlar filolojik tahlilleri içerse bile, soyut ve hayattan ve dış dünyadan bağları koparılmış kav-

⁸⁶ 5/Mâide 17-18; 38/Sâd 10; 43/Zuhruf 75. Başka örnekler lafızlar için bkz. *el-Burhan*, I. 179-184.

⁸⁷ 8/Enfal 4, 74; 22/Hacc 50; 24/Nûr 26; 34/Sebe’ 4.

⁸⁸ 4/Nisa 59; 5/Mâide 92; 24/Nur 54; 47/Muhammed 33; 64/Teğabun 12. Örneklik oluşturan başka lafızlar için bkz. *el-Burhan*, I. 185-186.

⁸⁹ 6/Enam 99; 17/Nahl 79; 27/Neml 86; 29/Ankebût 24; 30/Rum 37; 39/Zümer 52.

⁹⁰ 6/En’am 144, 157; 7/A’raf 37; 10/Yunus 17; 15/Kehf 15; 39/Zümer 32. Örneklik oluşturan başka lafızlar için bkz. *el-Burhan*, I. 187-188.

⁹¹ 2/Bakara 221; 14/İbrahim 25; 28/Kasas 43, 46, 51; 44/Duhân 58; 39/Zümer 27.

⁹² 19/Meryem 65; 26/Şuarâ 24; 37/Saffât 5; 38/Sâd 10, 66; 43/Zuhruf 85; 44/Duhan 7. Daha fazla örnek için bkz. *el-Burhan*, I. 169-200.

⁹³ 3/Âl-i-İmran 7.

⁹⁴ Bkz. Sahiron Syamsuddin, Âl-i imrân suresi’nin 7. âyetindeki Muhkemât ve Mütesâbihât’a İlişkin Taberî ve Zemahşerî’nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi, Çev: Zülfikar Durmuş, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II (2002), Sayı: 3, s. 265-279; Duman, agm., s. 35-37.

ramlar olarak ele alınamayacağı, ayetin tarihsel ve sosyo-kültürel bağlamı olarak zikredilen nüzul sebepleri dikkate alınarak yaklaşılması yönündedir.

Bu ayet hakikaten Kur'an'daki ayetlerin tamamını muhkem ve müteşâbih olarak iki temel kategoriye mi ayırmaktadır? Böyle bir iddia ile mi inmiştir? Ayetin Nüzul sebebi olarak rivayet edilen bilgiler, ne kadar desteklemektedir bu iddiayı? Eğer bu taksim müsellem ise bu ayetlerin hangileri olduğu Kur'an'da açık olarak belli midir? Yahut, Hz. Peygamber tarafından Kur'an'ın muhkem ve müteşâbihleriyle ilgili açıklamalar var mıdır? Yoksa bu tartışmalar güncel olarak fırkaların zuhuruyla mı çıkmıştır? Bu taksimi doğru kabul edecek olursak bu konuda sağlıklı ve tutarlı bir usûl konulabilecek midir? Yahut konulmuş mudur? Yoksa bu iki kavram tarih boyunca mezheplerin ve fırkaların-özellikle müteşâbih kavramı-kendi yorumlarına işlerlik kazandırmak için bir enstrüman olarak mı kullanılmıştır? Bu ve benzeri soruları uzatmak mümkündür. Öyleyse burada yapılması gereken ayeti kendi bağlamında ve tarihsel şartları da dikkate alarak yeniden incelemek olmalıdır.

Bilindiği üzere Kur'an, Arap edebiyatının en zirve noktasında duran ilahî bir kelamdır. Kur'an indiği toplumun dilini kullanırken aynı zamanda o toplumun edebiyatını dolayısıyla dilini de çok yüksek bir seviyeye taşımıştır.⁹⁵ Edebiyat-toplum ilişkisinde temel yapıcı kategori dil'dir. Sosyokültürel ortam içinde oluşan, toplumun temel eksenini belirleyen dil, edebiyatın da ana malzemesidir. Bir sosyo-kültürel ortamın ürünü, toplumun mücessem bir hali olarak dil, doğrudan edebiyata etki etmektedir. Dil ile iş gören edebiyat, dil'in oluşturulduğu, geliştirildiği, zenginleştirildiği, değiştirildiği sosyo-kültürel ortam içinde kendini gerçekleştirmesiyle toplumla temel bir bağ kurmaktadır.

Bu anlamda edebiyat, sosyo-kültürel ortama ait bir gerçekliktir. Edebiyat, kendi bağlamında oluşan ilişkiler ortamına (edebiyat ilişkileri) bakıldığında, toplumun bütünlüğü ile ilgili olmaktadır. Edebiyatın sosyolojik imkânı, temelde edebiyat-toplum ilişkisini kurcalamak ve her iki alan arasında kopmaz bağların mevcudiyetini dile getirmektir. Edebiyat doğrudan toplumsal gerçekliği ve toplum olaylarını anlatmasa dahi toplumsal yapı ile ilgili olmak, ondan etkilenmek durumundadır. Çünkü

⁹⁵ Kur'an'ın Arap dili ve edebiyatına etkisinin boyutlarını görmek için bkz. Ahmet Suphi Fırat, *Arap Edebiyatı ve Tarihi*, Edebiyat Fak. Basımevi, İst., 1996, s. 111-114 .

edebiyatın oluştuğu, geliştiği ve anlatıldığı ortam tamamıyla toplumdur. Edebiyat ile toplum arasında kurulacak bir ilişki iki faydayı doğurur. Edebiyattaki bir tavır ve durum doğrudan toplumsal gerçekliğe işaret edebilir, toplumsal gerçekliğe isnat kabul edilebilir. İkincisi ise, toplumsal ortamın edebî metni anlamada yardımcı olması. Doğrudan bir fayda ve işlev beklentisi olmadan dahi edebiyatın toplumla iç içe olduğunu kabul etmek gerekmektedir.⁹⁶

Dil ortamında gelişen edebiyat, dilin ifade ettiği, gizlediği, sembolize ettiği tüm anlam haritasına açılmak durumunda kalmıştır. Bu da dil ile konuşan toplumun edebiyata içkin hale gelmesine yol açmıştır. O halde, edebiyatın sosyolojik imkânı, dil bağlamında da bir gerçeklik boyutuna sahip olmakta ve edebiyatın sosyolojik analizde önemli bir alan olduğunu öne sürmektedir. Edebiyat ile konuşmak ve yorumlamak bu anlamda toplumsal ortamı solumak ve gözlemlemektir.⁹⁷

Edebiyat, oluşum ve gerçekleşme aşamalarında salt estetik ve edebî kaygıların öne çıkmasıyla görünürlük kazanmasının yanında toplumsal, siyasal, dinsel, ideolojik bilgi gövdelerinin de bir yerinde bulunmak, o yerin önemli bir aktörü olmakla da görünürlük kapanmaktadır. Bir anlamda hayatın akıp gittiği toplumsal ortamın oluşturulmasına katkıda bulunmaktadır. Salt estetik çerçevesine oturtulan edebiyatın aslında değişik anlam haritalarının oluşumunda da etkin olduğu gözlemi yapılabilmektedir. Edebiyat bunu hem yansıtma yapabilmesiyle, hem anlatma-aktarma yönüyle hem de oluşturma vasfıyla sağlayabilmektedir.

Edebiyat, his ve değerlerin bir yansıması olarak, hem farklı toplumlarda ortaya çıkan değişim derecelerini hem de bireylerin sosyal yapı içindeki sosyalleşme biçimlerini ve bireylerin bu deneyimlere verdikleri cevabı işaret eder. Bu anlamda edebiyat, insanın sosyal güçlere karşı cevabını yansıtan en etkili sosyolojik barometrelerden biri olmaktadır. Kâh psikolojik gerilim ve sorunlardır, kâh birey-toplum uyumsuzluğu kâh devasa sosyal meselelerdir.⁹⁸

Bu ayete yukarıda resmedilen sosyo- kültürel ve sosyo-edebi çerçevede resmedilen bilgiler ışığında baktığımızda, Kur'an'ın bu ayeti acaba toplumsal hangi, itikadi, siyasal, kültürel veya sosyal olayla ilişkilidir? Bu sorunun cevabını sosyo-kültürel yapıyı ve tarihsel bağlamı bize yansı-

⁹⁶ Alevler, Köksal, *Edebiyat Sosyolojisi*, Hece Yay., Ank., 2012, s. 11.

⁹⁷ Alevler, *age.*, s. 12.

⁹⁸ Alevler, *age.*, s. 12.

tan nüzul sebebi olarak verilen rivayetlere bakarak verebiliriz. Bizce sosyo-kültürel bağlam ihmal edilerek veya görmezden gelinerek sonraki asırlarda kazandığı anlamlar üzerinden yürütülen tartışmalar ayetin anlaşılmasını daha karmaşık bir hale getirmiştir.

Mukatil b. Süleyman (150/767), Âl'i-imrân Sûresi'nin ilk ayetlerinin, Hz. İsa'nın ulûhiyyetini iddia eden Necran hıristiyanları hakkında nâzil olduğunu söylemektedir. Yedinci âyeti ise Yahudilerle ilişkilendirerek yorumlamaktadır. Ona göre, bu âyette müteşâbih âyetlerin te'viline sarıldığı bildirilen kişiler Yahudilerdir. Yahudiler, Kur'ân'da bulunan hurûf-ı mukattaalardan bazılarını duyunca, bu harflerin Ebced hesabına göre neye takabül ettiğini; buradan hareketle de Hz. Peygamber'in ümmetinin hâkimiyet süresini hesaplamaya çalışmışlardır.⁹⁹ Yine Mukâtil, te'vîl kelimesinin farklı anlamlarını sıralarken, Yahudilerin Ebced hesabıyla Hz. Peygamber'in ümmetinin hâkimiyet süresini hesaplamaya çalıştıklarını; bunun üzerine Yüce Allah'ın, "Onun (mütesâbihlerinin) te'vîlini yalnızca Allah bilir!" ifadesiyle kastedilenin, "Hz. Peygamber'in ümmetinin hâkimiyet süresinin, yalnızca Allah tarafından bilinmesi; aynı şekilde bu hâkimiyetin kıyamet gününe kadar süreceği ve Yahudilerin yeryüzünde bir daha hâkimiyet kuramayacağı gerçeğinin de yalnızca Allah tarafından bilinebileceği gerçeği" olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁰ Görüldüğü gibi Mukatile göre ayetin nüzulüne konu olan kişiler Yahudiler ve onların tutumlarıdır. Meâni'l- Kur'an yazarı el-Ferra (207/823) da وَأَخْرُ وَمُنْتَشَاهَاتُ ifadesini, surenin başındaki hurufu mukattadan hareketle cümmele hesabıyla ümmetin ömrünü hesap eden Yahudilerle ilişkilendirerek tefsir etmiştir.¹⁰¹

Ayetin nüzulüne dair farklı rivayetler mevcuttur. Bir rivayete göre, aralarında Ebû Yâsir b. Ahtab'ın da bulunduğu bir grup Yahudi Hz. Peygamber'in huzuruna gelerek surelerin başında bulunan, elif-lâm-mîm, elif-lam-sad, elif-lam-mim-ra, elif-lam-ra gibi mukataa harflerinin cümmele (ebced) hesabındaki sayısal değerinden hareketle Hz. Muhammed'in ve Ümmetinin ömrü, yaşama süresi hakkında fikirler ileri sürmüşler,

⁹⁹ Mukatıl, *Tefsiru Mukatıl b. Süleyman*, Tah. Ahmet Ferit, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, I/156-158. I/28-31.

¹⁰⁰ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vucûh ve'n-Nezâir*, (Tahkik: Ali Özek), İlmî Nesriyat, İst., 1993, s. 42.

¹⁰¹ El-Ferra, Ebu Zekeriyya b. Ziyad ed- Deylemi, *Meâni'l- Kur'an*, Tah. Ahmet Yusuf Necati, Daru'l- Mısıriyye, Mısır, 1989, 1/190.

ayet bunun üzerine nazil olmuştur.¹⁰²Taberi'nin rivayetine göre ayette "kalplerinde eğrilik bulunanlar" da Yahudilerdir.¹⁰³

Başka bir rivayete göre, ayetin nüzul sebebi: Necran Hristiyanlarından bir grup, Hz. Peygamber'e gelerek, Kur'an'da İsa hakkında geçen "Allah'ın kelimesi ve O'ndan bir ruh olduğu" ifadelerine de dayanarak, İsa'nın ilah olduğunu iddia etmeleridir. Necran heyeti, Hz. İsa hakkında, Hz. Muhammed'le tartıştıklarında şöyle demişlerdi; " İsa Allah'ın kelimesi ve O'ndan bir ruh değil midir? Allah Rasulü, "evet" deyince, onlar; "bu cevap bize yeter" dediler. Bunun üzerine bu ayet nazil olmuştur.¹⁰⁴

Ayetteki ifadelerin her biri aslında sosyo-kültürel ve tarihsel bağlamda yapılan tartışmalara cevap niteliğindedir. Ve ayet bu bağlamda okunmalıdır. Fahreddin er-Razi (606/1210) bu konuda ayeti ve tarihsel tartışmaları yerli yerine koymamıza yarayacak şu bilgileri vermektedir: Surenin ikinci ayetinde yer alan " hayy ve kayyum" tavsifi Mesih'in ne ilah ne de Allah'ın oğlu olduğuna işaret etmektedir. "Sana Kitâb'ı indiren O'dur. O Kitâb'ta bir kısım ayetler -ki bunlar Kitâb'ın anasıdır- muhkem, diğer bir kısım ayetler de mütesâbihtir..." ayeti de, Hristiyanların Kur'an'da, " İsa Allah'ın ruhu ve kelimesidir."¹⁰⁵ Şeklindeki tavsife tutunmalarına bir cevaptır.¹⁰⁶ Razi bu açıklamanın kelimcilerin söyledikleri bütün şeylerden çok daha faydalı olduğunu ve daha iyi sonuç verdiğini söylemektedir.¹⁰⁷

Âl-i İmrân suresinin bilhassa 1-8, 18-20, 35-61. Ayetlerindeki muh-teva Necran Hristiyanlarıyla ilgili rivayette anlatılan olayın gerçek sebeb-i nüzul olduğuna işaret etmektedir. Çünkü söz konusu ayetlerde ilkin Allah'ın ulûhiyette eşsiz ve ortaksız olduğu (tenzîh-i ilâhî) bildirilmekte, ardından Tevrat ve incil'in yanı sıra Kur'an'ı da Allah'ın gönderdiği belirtilmekte, ayrıca Kur'an'daki kimi ayetlerin muhkem, diğer bir takım ayetlerin mütesâbih olduğundan söz edilmektedir. Bu bağlamda, yalnızca mütesâbihlerin te'viliyle meşgul olanlar, kalplerinde hakikati kabulden yan çizme eğilimi bulunan kimseler olarak nitelendirilmektedir. 35-61. ayetlerde ise Hz. İsa'nın gerçek kimliği hakkında

¹⁰² Taberi, Camiu'l-Beyan an Te'vil-i Ayi'l-Kur'an, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1983, III/ 177.

¹⁰³ Taberi, *Tefsir, aynı yer*

¹⁰⁴ Razi, *Tefsir-i Kebir/Mefatihul-Gayb*, (çev.Komisyon), Akçağ Yay., Ankara, 1989, VI/155.

¹⁰⁵ 4/Nisa 171.

¹⁰⁶ Razi, *Tefsir*, VI/14.

¹⁰⁷ Razi, *Tefsir*, aynı yer.

detaylı sayılabilecek bilgiler verilmekte, bu arada her ikisinin de Allah tarafından yaratılmış olması hasebiyle Adem ile İsa arasında benzerlik kurulmakta ve son olarak Kur'an'da anlatılan gerçeklere rağmen Hz. İsa'nın kimliği hakkında tartışacak olanlara Hz. Peygamber'in lanetleşme teklifinde bulunması emredilmektedir.¹⁰⁸

Hız. Peygamberden gelen rivayetlere de baktığımızda, müteşâbih ayetler üzerindeki tartışmaların ilk dönemlerden itibaren mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü muhkem ve müteşâbih ayetlere ilişkin tartışma Hz. Peygamber ve sahabe döneminde yaşanmamış olsa tartışmanın sınırlanmasına ilişkin vurgu Kur'an düzeyinde ele alınmazdı. Bu konuda usûl kitapları Hz. Peygamberden ve sahabeden gelen pek çok rivayete yer vermiştir. Hz. Aişe sahabenin ilgili konudaki tutumunu gösterecek nitelikte, müteşâbih ayetlere tabi olmak isteyen ve onları diline dolayan kimselerden uzak durulması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁰⁹ Hz. Aişe'nin bu tavrı bir yana, Hz. Ömer, Medine'ye gelen ve Kur'an'ın müteşâbihleri hakkında soru soran Abdullah b. Sabiğ adlı kişiyi şiddetli bir şekilde döver ve geldiği yere dönmesine izin verir. Ebu Musa'l- Eş'ari'ye de bir mektup yazarak hiçbir Müslüman'ın bu kişiyle konuşmamasını ister.¹¹⁰ Yine Hz. Ömer'in bu konuda şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Öyle bir zaman gelecek ki insanlar, Kur'an'ın müteşâbihleri hakkında sizinle münakaşa edeceklerdir. O zaman Rasûlullah'ın sünnetiyle mukabelede bulunarak onlardan sakının. Çünkü Hz. Peygamberin sünnetini yaşayanlar Kur'an'ı en iyi bilenlerdir." ¹¹¹ Böylece Hz. Ömer, müteşâbih ayetlerin te'vilini en şiddetli şekilde reddeden ve bu te'vil ile ilgilenenleri toplumdandan dışlayan kimsedir. Ayrıca müteşâbih ayetleri te'vil etmek isteyen kimselerin ileride daha da çoğalacağını öngören Hz. Ömer, bunun için önemli sayılabilecek bir tavsiyede de bulunmuş ve müteşâbih ayetlerin te'vili ile uğraşan kimselere Hz. Peygamber'in Sünnet'i ile karşılık vermek gerektiğini, dini en iyi bilen kimselerin Sünnet ehli olduğunu ifade etmiştir.¹¹²

Burada hem Hz. Aişe, hem de Hz. Ömer'in dikkat çektiği husus, Kur'an'ın müteşâbihleriyle meşgul olmanın Müslüman'ca bir tavır olma-

¹⁰⁸ Öztürk, *age.*, s., 109.

¹⁰⁹ Suyuti, *el-İtkan*, III/6.

¹¹⁰ Suyuti, *el-İtkan*, III/7-8.

¹¹¹ Suyuti, *el-İtkan*, III/8.

¹¹² Türcan, *agm.*, s. 279.

dığı, bir sapma olduğu ve asla sünnetle bağdaşmadığıdır. Ayete geçen "zeyğ" ve "fitne" kelimeleri Kur'an'ı Kerim'in hiçbir yerinde Müslümanların bir vasfı olarak kullanılmamıştır. Tam aksine bir sonraki ayette Müslümanlara, hidayete erdikten sonra "zeyğ"e düşmemeleri için dua öğretilmekte ve aynı zamanda uyarılmaktadırlar.¹¹³ İlgili ayetin nüzul sebepleri ile ilgili olarak zikredilenler her iki sahabenin kaygılarıyla örtüşmektedir. Ayet, Yahudilerin veya Hristiyanların şahsında Ümmeti Muhammed'e bir uyarı ve evrensel bir cevap teşkil etmektedir.

Âl-i İmrân suresinin tevhid ve tenzih-i ilâhîyle başlaması Hristiyanların Hz. İsa hakkındaki uluhiyet iddialarına bir reddiye niteliğindedir. Dolayısıyla muhkem-mütesâbih konusuyla ilgili ayeti içeren pasaj da dâhil surenin baştan itibaren en az üçte birlik kısmının nüzul sebebi Necranlı Hristiyan heyetin Hz. İsa'nın uluhiyeti üzerine tartışmalarıdır. Binaenaleyh, 7. ayette geçen "mütesâbih" ve "te'vil" kavramları da Hz. İsa'nın Allah'ın kelimesi ve O'ndan bir ruh olması gibi sıfatlarıyla ilgilidir. Bu bağlamda te'vil, bilindik anlamda bir yorum faaliyetine değil, İsa'nın anılan sıfatlarıyla ilgili ayetlerin medlullerine ilişkin son sözü söyleme iradesine ve/veya konuyla ilgili ayetlerin gerçek mana ve mahiyetini belirleme iddiasına delalet eder. Sözelimi, Hz. İsa'nın "Rab" ya da "Efendi" anlamında kullandığı "Baba" tabirine, inkarnasyon ve teslis doktrinlerini olumlayan bir anlam yüklemek ve/veya İsa'nın Allah'tan bir ruh (ruhun minh) ve kelime (*kelime-tuh*) olduğunu bildiren Kur'an ifadelerini¹¹⁴ -ki bu ifadelerin geçtiği Nisa suresi 171. ayeti çok kesin bir dille teslisi reddetmektedir. İsa'nın uluhiyetine hamletmek mütesâbihin te'vili demektir. Bu çerçevede ayetteki "fitne" kelimesi de İsa'nın teolojik kimliği konusunda çizmeyi aşmak, ölçüyü kaçırmak gibi bir mana ifade etmektedir.¹¹⁵ Şu halde teslis, Elmalılı'nın deyişiyle, "Nasraniyye'nin bir akide-i mahsusası değil, mütesâbihâta ittiba ile ictihad edilmiş bir akide-i munharifesidir ki bundan dolayı Nasara İncil'in nususuna ehemmiyet vermezler de ruhunu terviç ediyoruz diye İncil nüshalarını her zaman tecdit ve tebdil ederler ve mütemadiyen mütesâbihâtıyla oynarlar."¹¹⁶

¹¹³ Âl-i İmrân, 3/8; Kapleri eğrilğe meyleden topluluklar Müslümanların dışında kalanlardır. Bkz. Saff, 61/5; Tevbe, 9/118

¹¹⁴ Nisa, 4/171.

¹¹⁵ Öztürk, *age.*, s., 110 .

¹¹⁶ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İst., 1979, II/1025.

Âl-i İmrân 3/7. ayette sözü edilen "müteşâbihlerin te'vili", masum, makul ve makbul bir anlama-yorumlama çabası değil, Hristiyanlığın Hz. İsa ile ilgili metaforik-alegorik ifadelerin zahirî ve dolayısıyla yanlış yorumu üzerine inşa edilmiş bir inanç sistemine atıfta bulunduğu hatırdan çıkarılmamalıdır. İncil'deki Allah için baba, İsa için oğul gibi mecazi ifadeler -ki bu ifadelerin Kur'an'daki karşılıyını müteşâbihlerdir- zahirî manaya hamledilmekte ve dolayısıyla müteşâbihlerin te'viliyle teslis doktrini ortaya çıkmış olmaktadır.¹¹⁷

Anlatılanlardan da anlaşıldığı üzere, Kur'an'ın genel muhtevası içerisinde müteşâbihâtan anlaşılan şey, mecazi ifadelerin varlığı ve bu konuda Hristiyan¹¹⁸ ve Yahudilerin¹¹⁹ düştüğü duruma düşülmemesi. Dolayısıyla, eğer biz, Kur'an'ın her ifade, cümle ve ibaresini zahiri/literal anlamıyla alarak onun mecaz, istiare, temsil olması ihtimalini göz ardı edersek ilahî vahye aykırı hareket etmiş oluruz. Kur'an'ı-Kerim'i, lafzıyla ve manasıyla edebî mucize kabul edip, edebî sanatları ve dil inceliklerini görmezden gelerek Kur'an'a yaklaşmak, ya ilkesizliğin ve metotsuzluğun, yahut her itikadi veya siyasi mezhebin kendi doktrinini metot olarak benimsediğinin göstergesidir.

3. ALLAH'IN SIFATLARI BAĞLAMINDA MÜTEŞABİHLİK: TEŞBİHİ – TEMSİLİ DİL

Bazı usul bilgileri huruf-u mukattaayı müteşâbihlerden sayarken bazıları saymamıştır.¹²⁰ Bu durum göz önüne alındığında aslında mü-

¹¹⁷ Öztürk, *age.*, s., 111.

¹¹⁸ Hem tahrif hem de dini metinleri anlama eksikliğinin en elverişli örneği Hristiyanlık ve bu dinin peygamberini nasıl tanıya dönüştürdüğü veya tanrının nasıl insan bedeni giyerek yeryüzüne indiği ve bu anlayışın tarihsel arka planı için bkz. Nadim, Macit, Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili, Beyan Yay., İst.,1996, s.101-103.

¹¹⁹ Kitabı Mukadeste geçen Tanrı'nın ok çekmesi ve güreşmesi gibi ifadelerin katı teşbih anlayışı içerisinde değerlendirilmesi. Bkz. Macit, *age.*, s. 104-106; Kitab-ı Mukaddes'le mukayese edildiğinde Kur'an'ın, Allah'ı anlatan insan-biçimci ifadeleri (antropomorfisms) ve insan duygularını ona atfetmeyi (antropopathisms) oldukça ihtiyatlı kullandığı anlaşılmaktadır. Bkz. Baljon, J. M. S., *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, Çeviri: Mevlüt, Erten Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: VIII / 1, Haziran-2004, s. 293-301.

¹²⁰ Suyuti, fevatihu's-suver'i ve huruf-u mukattaa'yı müteşâbihâtan sayarken, Bkz. Suyuti, *İtkan*, III/21; Zerkeşi, huruf-u mukattaa'yı müteşâbihât konusunda ele almamıştır. O huruf-u mukattaa'yı ve fevâtihi's-suver'i Kur'an'ın i'câzı bağlamında ele almış ve değerlendirmiştir. Zerkeşi, müteşâbihâtın bilinebilirliğini savunur. Ona göre ilimde rusuh sahibi kimseler müteşâbih ayetlerle anlatılmak isteneni bilir. Müteşâbih ayetler konusunda

teşâbihâtın aşağı yukarı tamamı Allah'ın sıfatları bağlamında tartışıldığı görülür. Müteşâbihât bir anlamda Allah hakkında konuşmaya başlanıldığına problem olarak ortaya çıkmaktadır.

Tarih içerisinde, Allah'ın sıfatları ile ilgili varid olan müteşâbih ayetler konusunda üç temel görüş ortaya çıkmıştır.

Birincisi, bu konudaki ayetler zahirleriyle anlaşılmalı diyen Allah'ın zat ve sıfatlarını diğer varlıklara benzeten herhangi bir tenzihte bulunma gereği duymayan müşebbihe.¹²¹

İkincisi, Allah'ı zatına lâıyk olmayan şeylerden tenzih ederek bu ayetleri te'vil etmeyen, işin mahiyetini ancak Allah bilir, diyen selef-i salihin.

Üçüncüsü, Allah'ın zatına lâıyk olacak ve Arap diline uygun düşecek şekilde nas'lar te'vil edilmeli diyen halef'in görüşü.¹²²

Huruf-u mukattaa'yı¹²³ saymazsak, Allah'ın sıfatları bağlamında ele alınan müteşâbih kavramlar şunlardır: Yed¹²⁴, ayn¹²⁵, vech¹²⁶, sâk¹²⁷, cenb¹²⁸, fevk¹²⁹ gibi sözcüklerle, Allah'a nispet edilen gelmek(câe ve etâ)¹³⁰, gitmek(zehebe)¹³¹ kurulma, kaplama, oturma (istiva)¹³², gibi fiillerdir.¹³³

yapılan te'vil, Allah'ın zatı hakkında cisim veya bir şeye benzeme gibi konuşulması imkânsız delillerden olması, sözün gerçek anlamında anlaşılmasını engelleyen unsurlar nedeniyle te'vile hamlinin vacip olmasıdır. Zira mecaz, Arapların yabancı olmadığı bir dil unsurudur. Bkz. Zerkeşi, *el-Burhan*, II/91; Zerkeşi Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili ifadeleri mecaz kullanımlar olarak değerlendirmektedir.

¹²¹ Dinî anlamda Allah'ı diğer varlıklara zat, sıfat ve fiilleri açısından benzeten fırkaların tümü müşebbihe olarak adlandırılmaktadır.

¹²² Ayrıca bu ayrımlar için bkz. Nureddin es-Sabûnî, *Maturudîye Akaidi*, (çev: Bekir Topaloğlu), Diyanet İşleri Bşk. Yay, Ankara 1995, s.70; Konuyla ilgili tartışmalar için bkz; Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev: Ethem Ruhi Fıçlalı), Umran Yay, Ankara 1981, s.308-310.

¹²³ Huruf-u mukataa hakkında İslam düşüncesinde oluşan yaklaşımlar ve bunlarla ilgili değerlendirmeler için bkz. Yavuz, *age.*, s. 374-381

¹²⁴ 38/Sâd75; 48/Fetih10; 39/Zümer 67.

¹²⁵ 20/Tâhâ 39; 54/Kamer 14; 52/Tûr 48.

¹²⁶ 28/Kasas 88; 55/Rahman 27; 76/İnsan 9; 92/Leyl 20.

¹²⁷ 68/Kâlem 42.

¹²⁸ Zümer, 39/56.

¹²⁹ En'am, 6/18; Nahl, 16/50; 7/A'raf 127

¹³⁰ 89/Fecr 22; 6/En'am 158.

¹³¹ 5/Mâide/24.

¹³² 20/Tâhâ 5.

¹³³ Bu kavramların anlamları ve geniş izahları için bkz. Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*, s. 160-171

Allah'ın "el" (*yed*), "yüz" (*vech*), "göz" (*ayn*) gibi bir takım zatî nitelikleri ile, gelmek(câe ve etâ), gitmek(zehebe) ve "kurulma, kaplama, oturma" (*istiva*) gibi fiilî niteliklerine benzer nitelemelerin öteki teistik dinlerin kutsal kitaplarında da geçtiğini biliyoruz. Bu ifadeler yine kelimenin kök anlamından uzaklaşmadan söyleyecek olursak Tanrı'nın kendisini tanıtırken birtakım benzetmelere başvurduğu gerçeğini yansıtmaktadır.¹³⁴

Tanrı hakkında teşbîhî (anthropomorphic) bir dil kullanılıp kullanılmayacağı konusunda hem İslam düşünce tarihinde, hem de Hıristiyan ve Yahudî düşünce tarihinde uzun tartışmalar olmuştur.¹³⁵

İslam düşünce tarihinde, Selefiye ve ona yakın bir düşünce çizgisine sahip olanlar Allah'ın nitelikleri konusunda Kur'an ve hadislerde geçen nitelemeleri "teşbih", "teklif", "ta'tîl" ve "tahrif etmeksizin; yani Allah'ın sıfatlarını yaratıkların niteliklerine benzetmeksizin; yani Tanrı hakkında kullandıkları sözcükleri İnsanlar hakkında kullandıklarıyla aynı anlamda mı yoksa farklı anlamda mı kullandıklarını sorgulamaksızın, öğrendikleri gibi kabul etmişlerdir. Onlar, Allah'ın niteliklerinin nasıl olduğu konusunda yorum yaparak, şu veya bu şekilde bir belirlemeye gitmedikleri gibi, bunları olumsuzlama veya inkar yoluna da sapmamışlardır. Tanrı hakkında kullanılan terimlerin sözlük anlamlarını bozmaksızın, olduğu gibi kabul etmişlerdir. Ancak, Tanrı ile O'nun yarattığı olan insan arasındaki sonsuz farkı göz önünde bulundurarak, burada herhangi bir benzetmeye de gitmemişlerdir.¹³⁶

Doğrusu teşbîhî, yani insanî nitelikleri dile getiren bir dil kullanmaksızın, Tanrı hakkında konuşmak mümkün değildir. Tanrı hakkında böyle teşbîhî (anthropomorphic) bir dil kullanmak zorunda oluşumuz, bunun mantikî sonucu olarak antropomorfizme kapı aralanacağı endişesi taşıyan bazı düşünür ve ilahiyatçıları, O'nun hakkında ancak olumsuz veya sembolik bir dil kullanabileceğimiz düşüncesine götürmüştür. Şüphesiz olumsuz ve sembolik dil konusunda da ciddi güçlükler vardır.¹³⁷

¹³⁴ Allah'ın sıfatları bağlamında ele alınan bu müteşâbih kavramların Kelam ekolleri içerisinde nasıl anlaşıldıkları ve tartışıldıklarının geniş izahları için bkz. Macit age., s 67-196.

¹³⁵ Bkz. Macit, age., s.13-24.

¹³⁶ Turan, Koç, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri, Tarihsiz, s. 49.

¹³⁷ Koç, age., s. 50 ; Allah'ın birliği(Tevhid) konusuna son derece önem veren Mutezile, Allah'a hiçbir şeyin benzetilemeyeceğini ifade eden ayetlerden yola çıkarak, sıfatları inkar etmiş(ta'til) veya Allah'ın zatıyla aynı olduğunu savunmuştur. Mutezile'nin, Allah'a olumlu hiçbir nitelik atfedilemeyeceği şeklindeki bu yaklaşımı, aşırı tenzihci bir görüş

Teşbîhî dil söz konusu olduğunda, önemli olan, kaçınılmaz ve bir yerde haklı nedenlere dayanan antropomorfizm ile, böyle bir mecburiyet bulunmayan antroposentrizm arasında bir ayırım yapmaktır. Bilindiği gibi, antroposentrizm insanı merkeze koyan ve onu başka her şeyin ölçüsü kılmaya çalışan bir yaklaşımdır. Tanrı hakkında bu anlamda, yani antroposentrik bir dil kullanmanın ortaya çıkaracağı güçlükler apaçık ortadadır.¹³⁸

Öte yandan, katı bir antropomorfizme saplanıldığında da yine ciddi problemlerle karşılaşırız. Günlük dilden aldığımız terimleri kaba sözlük anlamlarıyla, yani harfi harfine Tanrı'ya atfetmenin savunulacak hiçbir yanı yoktur. Böyle biri dille çizilecek Tanrı tasvirinin İslam'ın ulûhiyet anlayışıyla değil, olsa olsa eski Yunan Tanrı telakkisi ile bir ilgisi olabilir. Zaten, sözgelimi İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan Mücessime veya Müşebbihe gibi mezheplerin başarılı olamayışları ve ciddi bir düşünce olarak kabul edilmeyişleri, katı antropomorfik Tanrı telakkisinin kendi içinde barındırdığı bu zaafardan dolaydır.¹³⁹ Katı ve kaba teşbîhî dil teistik dinlerin Tanrı anlayışını ifade etmede bütünüyle yetersiz ve

olarak değerlendirilmiştir. (Koç, age., s. 55); Sembolik dilin anlam alanı ise, gerçekçi ve temsilî dilin anlam alanının tam karşısında, zaman zaman onunla asimetrik bir yerde bulunmaktadır. Sözgelimi, Nuh ve Tufan kıssasını, gerçekçi ya da analogik/temsilî dil, tarihi ve olgusal çerçevesine oturtmaya çalışırken, sembolik dil bunu, fiilen vuku bulmuş tarihi bir olay olarak görme eğiliminde değildir. (Koç, age., s.90)

¹³⁸ Aynı yer

¹³⁹ Müşebbihe'nin bir kısmı Allah'ın Zatı'm insana benzetirler. Nitekim Ali (r.a)'ye ilah diyen ve onu Allah'a benzeten *Sebeiyye*, Allah'ın organlarının varlığını, nurdan bir insan olduğunu kabul eden, veçhi dışında her tarafının yok olacağına inanan *Beyâniyye*, Allah'ın organlarının harf şeklinde olduğunu söyleyen *Muğiriyye*, kendilerini rable-rine benzeten *Mansûriyye*, Allah'ın önderlerine hulul ettiğine inanan *Hulûliyye*, Allah'ın her güzel yüzde bizzat göründüğüne inanan ve o kişiye secde eden *Hulmâniyye*, Allah'ın değişik şekillere girerek görüldüğünü savunan *Mukâniyye* gibi fırkalar bunlardandır. Ayrıca küfre düşseler bile Kur'an'ın hükümlerinin zaruretini itiraf eden *Hişâmiyye*, *Yunûsiyye*, *Habitiyye*, diğer taraftan küfürle suçlanmayan *Ehl-i Sufi ve Hadis'e* eşit derecede yakın gözüken *Kerrâmiyye*, ne olursa olsun, bir şey eğer hadis rivayetleri içinde yer almışsa, her ne kadar Allah'ı antropomorfik tavsir etse de açıkça kabul eden, böylesi metinleri kendisi için dayanak olarak kabul eden *Haşâviyye* de *müşebbihe* tanımı içine alınmaktadır. Bkz. Macit, age., s. 113

kusurludur. O bakımdan, bu konuda, ılımlı antropomorfizm diyebileceğimiz temsilî dil öğretisi geliştirilmiştir.¹⁴⁰

Kur'an'ın teşbîhî dili kendine özgüdür ve kendi dil mantığı içerisinde kalınarak anlaşılmalıdır. Aslında tek Tanrı inancına dayalı herhangi bir din ve teorik sistem Tanrı'nın bilinebileceğini ve hakkında olumlu yüklemeler kullanabileceğimizi kabul etmek durumundadır. Antropomorfizme (müşebbihe) yol açacağı düşüncesiyle suçlanan teşbîhî dil, dini açıdan mutlaka Tanrı'nın sonradan olanlara benzediğini iddia etmek gibi; mantık açısından da eğer Tanrı hakkındaki düşüncelerimiz muhtevastından boşaltılmak istenmiyorsa bir yerde kaçınılmaz olmaktadır. Yani insanların teşbîhî terimler kullanmaksızın Tanrı'dan söz etmeleri mümkün değildir.¹⁴¹

Allah insanın bu sınırlılığını ve imkanını bildiği için kendisini sıfatlarıyla insanlara anlatmaktadır. Anlatırken de insanların kavram dünyalarından seçtiği özel kelimelerle bunu gerçekleştirmektedir.

İşte bu noktada dilin teolojik kullanımı ile ilgili mantık açısından güven arz eden bir başka iddialı görüş ortaya çıkmaktadır. Antropomorfizm ile agnostisizme karşı ciddi bir alternatif olarak ileri sürülen bu görüşe göre, tek anlamlılıkla çokanlamlılık arasında bir "kesişme alanı" söz konusudur, ve dilin teolojik kullanımı dayanağını işte bu alanda bulmaktadır. Yani olağan tecrübenin ötesindeki aşkın varlığı anlatmak için, teoloji, bildiğimiz sıradan sözcükleri bir bakıma özel bir biçimde kullanmaktadır. Burada yapılması gereken iş, dilin dinî ve teolojik bir biçimde kullanılmasının dinî olmayan kullanılıştından nasıl türetildiğini göstermektir. Bunun ilahiyat geleneğindeki yaygın şekli, terimin özgün anlamının Tanrı için kullanılması mümkün olmayan kısmını atmak geri kalan kısmını ise teolojiye bırakmaktır. Doğrusu, "esirgeyen", "bağışlayan" ve "bilen" gibi nitelikleri Tanrı'ya biz veririz ve O'nu kendi niteliklerimizle nitelendiririz. Tanrı hakkında kullandığımız terimler, zorunlu olarak, gücümüzün yettiği ve ifadelerimizin erişebileceği şeyi dile getirir. Bunun böyle olmasının nedeni terimleri bildiğimiz dünyadan almamızdır. Bu durum ifadede antropomorfizm (*teşabüh*)'i gerektirir. O halde, benzerliğin ortadan kaldırılması için bize düşen bilinen dünyayı çağrıştıran ve ona işaret eden anlamın olumsuz kılınmasıdır. Ama her şeyden önce,

¹⁴⁰ Koç, *age.*, s. 90.

¹⁴¹ Koç, *age.*, s. 63-64.

Tanrı (İlk) hakkında kullanılan terimlerin, bize göre, üstünlük ve yetkinlik bakımından çevremizdeki en üstün varlıklara işaret eden isimler olması gerekir. Ancak, İlk hakkında kullanılan isimler üstünlük ve yetkinlik bakımından çevremizde bulunan (hatta en üstün) varlıklar için kullanıldıklarında işaret ettikleri şeye işaret etmezler. Tersine bu sözler İlk kendi mahiyetine özgü bir yetkinliğe işaret ederler. Daha açık söyleyecek olursak, Tanrı hakkında kullandığımız terimler (*esma*) gerçekte O'nun isimleri değil, anlayışlarımızı yükselten (*yukarribu*) sözlerdir. "Zihin", diyor Maturidî, "bu isimlerden, Allah'ın münezzehe olduğu anlamlar anladığından, olumlu bir ifadenin hemen arkasından olumsuz bir ifade gelir. Bu bakımdan, Tanrı hakkında konuşmak olumsuz içinde olumlu ve olumlu içinde olumsuz bir dille olur. İşte dilin bu şekilde kullanılmasına genel olarak analogik dil denmektedir. Yani tenzihi dille teşbîhî dil arasında bir "orta durum" dili.¹⁴²

Dilin olumsuz kullanımıyla olumlu kullanımı arasında bir başka anlam düzeyi olduğu iddiasına dayanan analogik dil, teolojide iki çetin soruya cevap temin eden bir kuram olarak görülmektedir. Bunlardan birincisi, tecrübelerimize dayalı olarak sonlu şeylerden elde ettiğimiz kavramlarla "aşkın" ve her şeyden münezzehe olan Tanrı hakkında nasıl anlamlı ifadelerde bulunduğumuz sorusudur; İkincisi ise yaratıklardan yola çıkarak Yaratanın mahiyeti hakkında nasıl çıkarımda bulunduğumuzdur.¹⁴³

Genel olarak analogi/temsili/mecazi dil, nisbeten iyi bilinen bir nesneden elde edilen bir kavramın nisbeten bilinmeyen bir şeye uygulanmasında kullanılan isnat yöntemi veya benzer türler şeklinde sınıflandırılabilir varlıklar arasındaki bir bağlantı (relation) diye tanımlanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle iki şey arasında ilgili oldukları arka plana göre meydana gelen bir benzeşmedir (teşabüh), veya çok genel anlamda ele alındığında eski bir kelimeye yeni hünerler öğretme sanatıdır. Her hangi bir analoginin dayandığı benzerlik çeşidi benzeyenlerde bulunan soyutlanabilir bir özdeş niteliğe indirgenebilen şeydir. Buna göre, Tanrı hakkındaki ifadeler söz konusu olduğunda; analogi birbirinden tamamen farklı olan Tanrı ile sonlu varlıklar arasında, en azından bir tane soyutlanabilir bir özelliğin (varlık benzerliği) ya da bağlantının bu-

¹⁴² Koç, *age.*, s. 67-68.

¹⁴³ Koç, *age.*, s. 68.

lunduğunu kabul etmemizi gerektirir. Analogik dil kuramı birbirinden büsbütün farklı olan bu iki varlıktan birine uygulanabilen terimlerin, aynı değil ama analogik olarak, öteki varlıkla da ilgisi olacak şekilde kullanılabileceğini savunmakta ve yukarıda sözünü ettiğimiz çıkmazdan kurtulabileceğimizi ileri sürmektedir. Tanrı, her ne kadar bizim için erişilmez ve aşkın olsa da bütünüyle bilinmez değildir. Dolayısıyla Tanrı hakkında kullandığımız terimlerin 'tekanlamlı' olduğunu söylememiz mümkün değil ama bunlar "çok anlamlı" da değildir.¹⁴⁴

İki nesneyi karşılaştırmada kullandığımız analogiyi (benzetme-teşbih) teolojide kullandığımızda, karşımıza Tanrı ve âlem (Tanrı'dan başka her şey) gelecektir. Kullandığımız dilin Tanrı hakkında hiçbir bilgi vermeye yetmeyeceği söylendiği zaman agnostisizm ortaya çıkacaktır. Tanrı'ya ait bütün ifadelerimizin, insana ait ifadelerimiz gibi bir karşılığı olduğu söylene bu kez de teşbihe düşülecektir. Bu durumda analoginin farklılık ve benzerlik arasında orta yolu bulmaya çalıştığı ve Tanrı'ya dair ifadelerimize geçerlilik kazandırmayı hedeflediği söylenebilir.¹⁴⁵

Gayb âlemi/metafizik alan da diyebileceğimiz saha, insan tecrübesinin sınırlarının ötesinde bir âlem olduğuna göre vahyin kelimelerinin, lafız ve anlamlarıyla duyular âleminden alınması gerekmektedir. Doğrudan anlatılmasının bizim açımızdan mümkün olmadığı konu veya bilgilerin bizim dünyamızdan ödünç alınan kelime ve kavramlarla bize birtakım sanatlar kullanılarak aktarılması müteşâbihi oluşturmaktadır.¹⁴⁶

Kur'an dili, teşbih, mecaz, istiare, gibi birtakım dil sanatlarına başvurur. Bu dil sanatlarının kullanılması anlatımı daha güçlü, daha dinamik kılmaktadır, insanların zihinlerine de manayı daha etkili ve kalıcı bir şekilde yerleştirmektedir. Bu tür anlatımlar sayesinde her seviyedeki insan kendi kavrayışı nispetinde anlama katılabilmektedir.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Koç, *age.*, s. 69; Teolojik dilin temsilî/analogik bir biçimde kullanılış yöntemi İslam dünyasında Maturûdi ve Farabi tarafından ortaya atılmış, Hristiyan ilahiyatında Thomas Aquinas tarafından daha derli toplu ifade edilmiştir.

¹⁴⁵ Şaban Ali Düzgün, , *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay, Ankara, 2005, s.62.

¹⁴⁶ Tuğba Günel, *Müteşâbih' Kavramının Kelam Literatüründeki Anlam Ve Değeri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Kelam) Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2011, s.76.

¹⁴⁷ Günel, *age.*, s.75.

Sonuç

Öncelikli olarak, mütesâbihlik tamamen kelimenin etimolojik yapısına bağlı kalınarak Kur'an ayetleri arasındaki biçimsel mütesâbihlik/benzerlik, kelimesinin ilk sözlük anlamına bağlı kalınarak "iki şeyin birbirine benzemesi" bağlamında ele alınmalıdır. Bu anlamda lafzî mütesâbihlik, Kur'an'ın dilsel bir hitap olması ve tüm muarızlarına karşı bir dil üstünlüğü sağlaması ve dile özgü tüm incelikleri bünyesinde barındırması açısından bakılması kanaatimizce daha doğru bir yaklaşımdır. Lafzî mütesâbihlik, Kur'an'ın bir belâgat/dil özelliği olarak algılanmalıdır.

Mütesâbih konusu nüzul döneminden sonraki asırlarda itikadi, siyasi sosyal ve olayları nedeniyle yanlış şekillenmiştir. Meselenin insanların kendi zihin dünyalarını yansıtma temeline temel aldıkları bir alan haline gelmesiyle, sonuçta Kur'an'ın içinde anlaşılmayan yerlerin bulunduğu iddia edilmiş ve bu alan üzerinden sonu gelmez tartışmalar başlatılmıştır. Özellikle, Al'i- İmran, 3/7 de, Kur'an ayetlerinin muhkem ve mütesâbih olarak iki temel kategoride ve birbirlerinin zıddı olarak yapılandırıldıkları söylenemez. Tarihsel veriler ve ayetin bağlamı böyle bir anlamaya müsaade etmemektedir. Burada bahsedilen mütesâbihi ve bunun te'vilini ayetin tarihsel ve kendi iç bağlamında anlamak durumundayız.

Kur'an'a ve ilahi mesaja karşı çıkan, başlangıçta onu kabul etmeyen, onu tesirsiz hale getirmek için uğraşan ve aynı zamanda Kur'an'ın ilk hitap çevresini oluşturan müşrik Araplar bile Kur'an'ın; anlaşılabilir, kapalı, ne dediği, ne demek istediği belli olmayan ayet gruplarından oluşan bir kitap olduğunu iddia edememişlerdir. Allah'ın insanlara yönelik hitabının açık ve anlaşılabilir olduğu beyan edilmiş ve tarihsel belgelerin de teyit ettiği üzere, ilahi hitabın nazil olduğu dönemde dil düzeyinde kayda değer bir anlama sorunu yaşanmamıştır. Nitekim konuyla ilgili rivayet malzemesinde birkaç münferit örnek dışında sahabilerin de Kur'an'ı dilsel düzeyde anlamadıklarına ilişkin hemen hiçbir veri mevcut değildir.¹⁴⁸

Hız Peygamberin rehberliğinde, İslâm toplumunun genişleyip geliştiği, Kur'an ve Sünnetin hareket düsturu kabul edildiği ve toplumun ruhî açıdan olduğu kadar dış görünüş açısından da İslâmî kurallara bütünüyle teslim olduğu, kendisine yüklenileni yerine getirmede kusur

¹⁴⁸ Mustafa Öztürk, "Kur'an ve Anlama Sorununun Mahiyetine Dair", *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak-Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları*, Ankara Okulu Yy., Ankara, 2007s.17-18.

etmediği ve inancın, kendisini toplumsal karakterde net bir biçimde gösterdiği bir tarihsel dönemden bahsetmek mümkün görünmektedir. Ne var ki hicri 1. yüzyılda peygamber (s.a.v)'in rihletine birlikte İslâm toplumunda ortaya çıkan ihtilaflar, özellikle Osman (r.a)'nın şehid edilmesinden itibaren ilk ihtilaflar göndermeler yapılarak hız kazanan iç çatışmalar hem İslâm toplumunu çözülmeye hem de itikâdi farklılaşmaya sürüklemiştir.¹⁴⁹

Müslüman bilginlerin meydana gelen olayları Kur'ân ve Sünnet açısından değerlendirmeye girişi, iman ve zühd evreninden akidede düşünme ve ondan çeşitli anlamlar çıkarma evrenine geçen toplumda, her fırkanın kendi duruşunu açıklama bağlamında Kur'ân'ı okuması, akidede farklılaşmanın bir sebebi olduğu gibi, buna bağlı olarak Kur'ân'in dili de bu farklılaşmada ikinci derecede rol oynamıştır. Kur'ân'ın ayetlerinde aradıklarını bulamadıklarında ya da görüşlerini destekleyici dayanak göremediklerinde ayetlerin gerçek anlamlarından sapmak veya yorumlamak, duruşu açıklamak için farklı anlam elde etmek bir yöntem haline getirilmiştir....Eğer Kur'âni sözcelerden iki veya daha çok anlam çıkarmak mümkün olmaz ise bu defa söz konusu terimlerin müteşâbih/kapalı olduğunu ileri sürmekle yetinmeyi tercih etmişlerdir.¹⁵⁰ Netice itibarıyla, Sonraki dönemlerde, Hz. Ömer'in işaret ettiği gelişmeler Müslümanlar tarafından yaşanmış ve itikadî ayrışmalar muhkem-müteşâbih ayet tespitine ilişkin farklı yaklaşımlar üzerinden gerçekleşmiştir. Bütün itikadî mezhepler kendi temel yaklaşımlarını Kur'an'ın desteklediği iddiası ile ortaya çıkmış ve bu bağlamda mezhebî tutumlarını dayandırdıkları kendi görüşlerine uygun düşen ayetlere muhkem, muhalif olan ayetlere de müteşâbih ayet adını vermişlerdir.¹⁵¹ Bu tavır önemli ölçüde müteşâbihin bağlamından koparılarak istismar edilmesini beraberinde getirmiştir.

Allah'ın sıfatları bağlamında ele alınan müteşâbihlik, Tanrı hakkında teşbîhî bir dil kullanılıp kullanılamayacağı konusunda odaklanmaktadır. Teşbîhî, yani insanî nitelikleri dile getiren bir dil kullanmaksızın, Tanrı hakkında konuşmak mümkün değildir. Yed, ayn, vech, sâk, cenb, fevk gibi kavramlar gerçekte, Allah'ın bilinmezliğinin bir bilinir

¹⁴⁹ Macit, *age.*, s. 97-98

¹⁵⁰ Macit, *age.*, 98

¹⁵¹ Suyuti, *el- İtkan*, III/31, Mesela, Cebriyye mezhebinde olanlar, En'am suresi 25. ayetine dayanırken, Kaderiyye mezhebinde olanlar bunları küfürle itham ederek, Fussilet suresi 5. ayeti ve Bakara suresi 88. ayetlerini delil olarak ileri sürmüşlerdir.

şeye benzetilerek belli bir ölçüde açıklanır hale getirmenin bir yoludur. Doğrudan anlatılmasının bizim açımızdan mümkün olmadığı konu veya bilgilerin bizim dünyamızdan ödünç alınan kelime ve kavramlarla bize birtakım sanatlar kullanılarak aktarılması kaçınılmazdır ve bu durum mütesâbih kavramının kök anlamından kopmadan mütesâbih konusunu oluşturmaktadır.

Kaynakça

- ALEVLER, Köksal, Edebiyat Sosyolojisi, Hece Yay., Ank., 2012.
- AYDIN, Muhammed Kur'an'da Benzer Ayetlerdeki Anlatım Farklılıkları, Değişim Yay., Adapazarı, 2001.
- BALJON, J. M. S., Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili, Çeviri: Mevlüt, Erten, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: VIII / 1, Haziran-2004.
- BAŞOĞLU, Tuncay, "Muhkem" TDİA, İstanbul, 2009.
- CEVHERİ, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed, Sıhah, Tah. Emil Bedi'- Muhammed Nebil Tarifi, Daru'l- Kütübü'l- İlmiyye, Beyrut, 1999.
- CÜRCÂNÎ, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, et-Ta'rifât, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, Allah, Tabiat ve Tarih, Lotus Yay, Ankara, 2005.
- DEMİRCİ, Muhsin, Kur'an'ın Mütesâbihleri Üzerine, Birleşik Yay. İstanbul, 1996.
- DUMAN, M. Zeki, Kur'an'da Mütesâbihât, Bilimname, IX, 2005/3
- ELMALILI, Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979.
- FERÂHÎDÎ, Ebû Abdirrahman Halil b. Ahmed, Kitabu'l-Ayn, I-VIII, Tahkik: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Samerrâî, Muessesetu'l-A'lemî, Beyrut, 1998.
- EL-FERRA, Ebu Zekeriyya b. Ziyad ed- Deylemi, Meâni'l- Kur'an, Tah. Ahmet Yusuf Necati, Daru'l- Mısriyye, Mısır, 1989.
- FIRAT, Ahmet Suphi Arap Edebiyatı ve Tarihi, Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul, 1996.

- GÜNAL, Tuğba, Müteşâbih' Kavramının Kelam Literatüründeki Anlam Ve Değeri, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Kelam) Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2011.
- KIRBAŞOĞLU, M. Hayri Müteşâbihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi, I. Kur'an Sempozyumu (Bilgi Vakfı), Ankara, 1994.
- KİRAZ, Celil Mukâtil b.Süleyman'ın Muhkem ve Mütesâbih Anlayışı, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl: 2011/1, Sayı: 26.
- KOÇ, Turan, Din Dili, Rey Yayınları, Kayseri, Tarihsiz.
- MACİT, Nadim, Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili, Beyan Yay., İstanbul, 1996.
- MUKATİL, b. Süleyman, Tefsiru Mukatil b. Süleyman, Tah. Ahmet Ferit, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- , el-Vucûh ve'n-Nezâir, (Tahkik: Ali Özek), İlmî Nesriyat, İstanbul, 1993.
- ÖZTÜRK, Mustafa, Kur'an Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011.
- , "Kur'an ve Anlama Sorununun Mahiyetine Dair", Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak-Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları, Ankara Okulu Yy., Ankara, 2007.
- PAÇACI, Mehmet Kur'an'da Dil Ve Varlık Alanları, I. Kur'an Sempozyumu (Bilgi Vakfı), Ankara 1994.
- RÂĞİB, el-İsfehânî, Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an, Tahkik: Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kâlem, Beyrut, 1996.
- RAZİ, Fahreddin, Tefsir-i Kebir/Mefatihü'l-Gayb, (çev.Komisyon), Akçağ Yay., Ankara, 1989.
- ŞÂTİBÎ, El-Muvafakat, İslami İlimler Medodolojisi, Çev. Mehmed E Erdoğan, İz Yay. İstanbul, 1999.
- ŞİMŞEK, M. Said Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele, Yöneliş Yay, İstanbul 1991
- SAHİRON, Syamsuddin, Âl-i imrân suresi'nin 7. Ayetindeki Muhkemât ve Müteşâbihât'a İlişkin Taberî ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin

- Analitik Bir İncelemesi, Çev: Zülfikar Durmuş, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II (2002).
- SABÛNÎ, Nureddin, Maturudîye Akaidi, (çev: Bekir Topaloğlu), Diyanet İşleri Bşk. Yay., Ankara, 1995.
- SUYÛTÎ, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an, Mektebetü Dari't-Turas, Mısır, Tarihsiz.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerir, Camiu'l-Beyen an Te'vil-i Ayi'l-Kur'an, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1983.
- TÜRÇAN, Galip Mâturîdî'ye Göre Muhkem ve Müteşâbih Ayetler, Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, cilt 7, sayı 2, Mayıs – Ağustos 2010.
- ÜNAL, Ali, Kur'an'da Temel Kavramlar, Beyan Yay, İstanbul, 1986.
- YAVUZ, Ömer Faruk, Kur'an'da Sembolik Dil, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2006.
- YAZIR, Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979.
- ZEMAHŞERÎ, Muhammed b. Ömer, Esasu'l-Belağa, Tah. Muhammed Basil Uyunu's-Sûd, Daru'l- Kütübü'l- İlmiyye, Beyrut, 2010.
- ZERKEŞÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Bahadır, el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an,(tah. Mustafa Abdulkadir Atâ), Daru'l-Fikr, Beyrut, 1988.
- WATT, Montgomery, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, (çev: Ethem Ruhi Fiğlalı), Umran Yay., Ankara, 1981.

OSMAN ŞEMS EFENDİ'NİN ŞİİRLERİNDE DÎNÎ ve TASAVVUFÎ MUHTEVA

Yusuf YILDIRIM*

Özet

19. asır Türk şiirinin önemli bir şairi olan Osman Şems Efendi, şairliğinin yanı sıra yaşadığı dönemin önemli bir mutasavvıfıdır. O, gençliğinde Nakşibendiyye ve ardından Halvetiyye tarikatlerinden başladığı seyr ü sülûkünü KÂdiriyye'den tamamlayarak bu tarikatın Enveriyye kolunu tesis etmiştir. Yaklaşık 7000 beyit tutarında olan şiirlerini tasavvufî düşüncelerini aktarmak amacıyla kaleme alan Osman Şems Efendi için diğer konular ikinci derecede önemlidir. Bu makalede Osman Şems Efendi'nin şiirlerinde dile getirdiği dinî ve tasavvufî dikkat çeken bazı hususlara değinilecek ve onlardan örnek beyitler sunulmak suretiyle şairin düşünce dünyası hakkında bazı tespitlerde bulunulacaktır. Bunun yanında şairin kimliği ve edebî şahsiyeti hakkında da bilgiler sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Osman Şems Efendi, klasik Türk edebiyatı, tasavvuf, dîvân

Osman Sems Efendi's Poems in Religious and Mystic Content

Abstract

Osman Sems Efendi is one of the important poets in XIX. century Turkish poetry. Besides being a poet, he was one of the important sufi (mystic) in that period. Osman Sems Efendi started his mystic path (seyr u suluk) through joining to the Naqshbandiyya and Khalwati order while he was youth, then fulfilled it in the Qadiriyya order and founded the branch of Enveriyye in this tariqa (sufi path). Osman Sems Efendi aimed to transfer his mystical

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

thoughts through amounting to about 7000 couplets and according to him the other issues are of secondary importance. In this article, it will be mentioned to Osman Sems Efendi's poems which he expresses his religious and mystical thoughts and some observations will be tried to put forward about his ideas through given some examples from his couplets.

Key Words: Osman Sems Efendi, Classical Turkish Literature, mysticism, Divan

A. Osman Şems Efendi'nin Hayatı ve Edebî Şahsiyeti

1. Hayatı

Asıl adı Osman Nûreddin olmakla birlikte *Fatîn Tezkiresi*'nde ismi Osman Nûrî şeklinde geçmektedir.¹ İlk zamanlarda şiirlerinde "Nûrî", daha sonraları ise "güneş" anlamına gelen "Şems" mahlaslarını kullanmıştır. Dîvânda az olmakla birlikte Nûrî mahlası ile yazdığı şiirler de vardır. Şair, mahlas değişikliğine gitmesinin sebebinin şu beytinde belirtir:

Pertev-i zâtından ey Şems itdiğim-çün iktibâs
Yâdigâr aldım bu ismi Şemsi-i Tebrîz'den

Dîvân, 511/5²

Osman Şems Efendi'nin doğum tarihi ve yeri konusunda kaynaklar görüş birliği içerisindedirler. Buna göre, 1 Rebiulâhir 1229 (23 Mart 1814) Çarşamba günü İstanbul Hocapaşa Mahallesi'nde dünyaya gelmiştir.³ *Sefîne-i Sâfi*'de kaynak gösterilmeden Üsküdar'da doğduğuna dair başka bir rivayetin olduğu kayıtlıdır.⁴

Ey Şems irer nisbetimiz âl-i Resûl'e
Mensûb-ı penâ-gâh-ı der-i dâr-ı emânız

Dîvân, 327/7

beytine bakılırsa, Osman Şems'in nesebi Hz. Peygamber'e kadar gitmektedir. Şairin, bazı kaynaklarda künyesinin önünde "Seyyid" ifadesinin bulunması bunu

¹ Fatîn Dâvud, *Hâtîmetü'l-eş'ar*, (haz. Ömer Çiftçi) Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., TY., s.421.

² Manzumelerin sonunda verilen şiir ve beyit numaralarında tarafımızdan hazırlanan çalışma esas alınmıştır. (bkz. Yusuf Yıldırım, *Osman Şems Efendi, Hayatı, Eserleri ve Dîvânı, Metin-İnceleme-Tahlil*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2013.)

³ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 171; Hüseyin Vassâf, "Osman Şems Efendi", *Mahfil Mecmuası*, sy. 28, Safer 1341, s.87; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, II, 154; Ahmed Sâfi, *Sefîne-i Sâfi*, İslam Araştırmaları Ktp., nr. 050247 (Fotokopi nüsha), XI, 1324; İbnülemin M. Kemal İnal, *S.A.T.S.*, s.1796; Nihat Azamat, "Osman Şems Efendi", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 473.

⁴ Ahmed Sâfi, *Sefîne-i Sâfi*, XI, 1324.

doğrulmaktadır. Meselâ; *Sefîne-i Evliyâ*'da künyesi "eş-Şeyh es-Seyyid Osmân Nûreddîn Şems el-Üveysî el-Kâdirî Hazretleri"⁵ şeklinde geçmektedir. Ayrıca hem kendisinin hem de babasının mezar taşında yer alan ifadeler de şairin seyyidliğine işaret etmektedir.

Ailesi hakkındaki bilgiler, kaynaklarda geçen birkaç cümle ve mezar taşlarında bulunan yazılardan ibarettir. Babası Muhasebe Nezâreti Esham Kalemi memurlarından Hoca Emin Efendi diye meşhur Seyyid Muhammed Efendi'dir. Hoca Emin, Halvetiyye şeyhi Kuşadalı İbrahim Efendi Hazretleri'ne intisap ederek 23 yıl inziva hayatı yaşamış ve 18 Zilhicce 1277 (27 Haziran 1861) tarihinde 83 yaşında iken⁶ vefat etmiştir. Kabri Üsküdar Karacaahmet mezarlığında Osman Şems'in kabrinin de bulunduğu aile kabristanındadır. Annesinin ismi Şerîfe Fâtıma Hanım'dır. Annesi 1291 (1874) senesinde vefat etmiştir. Kabri Karacaahmet Mezarlığı'nda eşinin yanındadır.

Osman Şems'in evliliği konusunda en geniş bilgi *Son Asır Türk Şairleri*'nde verilmektedir.⁷ Buna göre Osman Şems üç kere evlenmiş; ilk evliliğinden iki kız çocuğu dünyaya gelmiştir. Kimliği konusunda bilgi bulunmayan bu hanımıyla geçimsizliği sebebiyle ayrılmak durumunda kalan Osman Şems, ikinci evliliğini Safranbolulu Âişe Hanım'la yapmıştır. Şairin uzun bir süre birlikte olduğu ve ahlakından memnun kaldığı Âişe Hanım 1297 (1880)'de vefat etmiş, bunun üzerine de vefatından birkaç yıl önce hizmetini görmesi için müridlerinden birinin yaşlı annesiyle evlenmiştir. Osman Şems'in evlendiği bu son hanımın şahsiyeti hakkında da kaynaklarda hiçbir kayıt bulunmamaktadır. Aile mezarlığında bu hanımlardan yalnızca Âişe Hanım'ın kabri vardır.

Kaynaklara göre Osman Şems'in Enîse, Fâtıma Servet ve Sadberg adlarında üç kızı vardır. Fatma Servet Hanım Bâb-ı Ser-askerî Rûzname'si Ketebe-si'nden Ömer Lutfî Efendi'nin zevcesidir. Hâmile iken 1276 (1859) senesinde vefat eder. Karnındaki çocuk hâlâ hayatta olduğundan definden sonra iki gün boyunca mezarı başında beklenir. Kızı Enîse Hanım ise 20 Muharrem 1280 (7 Temmuz 1863) tarihinde çok küçük yaşta iken verem hastalığından vefat eder.

Diğer bir kızı da Sadberg Hanım olup o da genç yaşta vefat etmiştir. Osman Şems Efendi, vasiyeti üzerine kendisinden önce vefat eden bu kızının mezarına defnedilmiştir. Bu yüzden Sadberg Hanım'ın aile kabristanında müstakil bir mezar taşı bulunmamaktadır. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*'da Sadberg Hanım'ın Osman Şems'in manevî kızı olduğunu ve aynı zamanda Osman Şems'in

⁵ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 171.

⁶ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 171.

⁷ İbnülemin M. Kemal İnal, *S.A.T.Ş.*, s.1800.

halifesi Şükrü Şihâbeddin Efendi'nin eşi olduğunu yazmaktadır.⁸ Nihat Azamat da *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'ndeki "Osman Şems" maddesinde bu bilgiyi aynen tekrar etmektedir.⁹ Ancak başka kaynaklarca desteklenmeyen, Şükrü Efendi'nin Osman Şems'in damadı olduğu ile ilgili bilginin yanlış olduğunu düşünüyoruz. Zira yukarıda belirtildiği gibi Osman Şems, kendisinden önce vefat eden bu kızının mezarına defnedilmiştir ve dolayısıyla aile mezarlığında Sadberg Hanım'a ait müstakil bir mezar taşı bulunmamaktadır. Aynı hazîrede Sadberg adında başka bir hanımın daha mezarı vardır ki o da Osman Şems'in halifesi Şükrü Efendi'nin eşidir. Şükrü Efendi'nin hanımın mezar taşında bulunan Osman Şems'e ait manzum kıt'ada, onun Osman Şems'in kızı olduğu ile ilgili bir işaret bulunmamaktadır. Dolayısıyla Hüseyin Vassâf'ın verdiği bu bilginin dikkatsizlikten kaynaklanan bir yanlışlık olduğunu söylemek mümkündür.

Osman Şems'in tahsil hayatına nerede başladığı ve hangi hocalardan ders aldığı konusunda kaynaklarda neredeyse hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Yalnızca *Sefîne-i Evliyâ*'da geçen "...tahsîl-i ibtidâide bulunup, te'mîn-i maîşet fikriyle, alâ-rivâyetin Hocapaşa'da tütün ticâretiyle iştigâl ve maa-hazâ yine bir taraftan tahsîle devam etmişlerdir."¹⁰ ifadelerine bakılırsa şairin medrese eğitimi aldığı anlaşılır. Bu ifadelerden ayrıca eğitim gördüğü medresenin, ticaretle uğraştığı Hocapaşa Mahallesi'ne yakın bir yerde olduğu da tahmin edilebilir.

Osman Şems'in şiirlerine göz gezdirildiğinde onun Arapça ve Farsça şiir yazacak kadar bu dilleri iyi bildiği ve ayrıca İslamî ilimlere vakıf olduğu anlaşılmaktadır. *Son Asır Türk Şairleri*'nde Osman Şems Efendi'nin Arapça ve Farsça bilgisi ile alâkalı şunlar kayıtlıdır: "Edebiyat-ı Fârisîye'ye bi-hakkın vâkıf olduğu gibi Arab lisânındaki âsârdan da hakkıyla istinbât-ı mânâ ederdi. Hattâ Ziyâ Paşa, Osman Efendi'nin kerâmetine kânî olmam lâzım gelse kendinin Arapça okuduğunu bilen olmadığı halde hepimizden iyi Arapça bilmesinden dolayı kânî olurum, dermiş."¹¹

Osman Şems'in eğitimi ile ilgili son olarak Kemal Edip Kürkçüoğlu'nun değerlendirmelerini kaydetmek gerekir: "Osman Şems'in, bir yandan zamanında mümkün olanı elde etmek, diğer yandan da kendini yetiştirmek suretiyle gerekli tahsili görmüş, zâtî kabiliyetini geliştirmiş olduğuna şiirleri şahittir ve dostluk kurduğu zevâtın ona gösterdikleri saygı başlıca burhandır."¹² Bu bilgiye göre,

⁸ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 189.

⁹ Nihat Azamat, a.g.mad., XXXIII, 473.

¹⁰ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 173.

¹¹ İbnülemin M. Kemal İnal, *S.A.T.Ş.*, s.1800.

¹² Kemal Edib Kürkçüoğlu, *Osman Şems Efendi Dîvânı'ndan Seçmeler*, İstanbul 1996, s.12.

kaleme aldığı şiirleri ve dostlarının kendisine gösterdiği ilgi, Osman Şems'in eğitimi konusunda önemli bir ipucudur.

Osman Şems bir süre Hocapaşa'da tütüncülük işiyle uğraşmıştır. Tütüncülük yaptığı sırada bir yandan da vaktini boş geçirmeyerek ilim tahsiline devam etmiştir.¹³ Tütün sattığı dükkân âriflerin toplanma merkezi haline gelmiştir. Cömertliğinden dolayı dükkânına gelenlere bedava tütün verdiği ve bu yüzden sermayeyi tükettiği söylenir. Hatta birgün dükkânına gelen Bektaşî bir derviş, gördüğü bu cömertlik karşısında Osman Şems'e dükkânını ne zaman açtığını sorar. "İki üç ay evvel" açıldığı cevabını alınca derviş: "Dükkânı üç ayda kapatırsan, zararlar kapatırsın. Altı ayda kapatırsan, sermayeyi tüketirsin. Bir sene devam edersen, sermayen kadar borca girersin." diye Osman Şems'e ikazda bulunmuştur. Osman Şems Efendi sonradan "Altı ayda sermayeyi tükettim." diyerek dervişin haklı çıktığını söylemiştir.¹⁴

Tütüncü dükkânını kapattıktan sonra bir süre Maliye Kalemî'ne devam eden Osman Şems, 1261 (1845) yılında Bedesten'de Mübâyaa Kitâbeti'ne memur olarak tayin olunur.¹⁵ Darphane-i Âmire Arayıcıbaşılık görevinde de bulunan şair, buradan yüz kuruş maaşla emekliye ayrılır.¹⁶ Namık Kemal, Osman Şems'in yetmiş yaşlarında yani yaklaşık olarak 1299 (1881-82) senesinde Darphane-i Âmire'den emekliye ayrıldığını bildirmektedir.¹⁷ Osman Şems'in bir süre Sadrazam Âlî Paşa ile birlikte Dîvân-ı Hümâyûn Kalemî'ne devam ettiği belirtilse de¹⁸ onun kadim dostlarından eski dâhiliye müsteşarı Celâl Bey'in oğlu Ali Fuad Bey, bu söylentiye İbnülemin Mahmud Kemal'e şu şekilde anlatır:

"Osman Şems [Efendi] Ali [Paşa] ile Dîvân Kalemînde bulunmadı. Hocapaşa Mahallesi'nde komşuluk ettiler. Paşa, Dîvân'da iken Efendi, Maliye'de idi. Ali [Paşa] "Osman Efendi, sen Maliye'yi terk et. Babîâli'ye devam et, temeyyüz edersin. Maliye aklâmı, esnaf yeridir." diyerek Babîâli'ye devam için

¹³ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 173.

¹⁴ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 173. Bu anekdot *Son Asır Türk Şairleri*'nde Ali Fuad Bey'den naklen verilmektedir. (bkz. İbnülemin M. Kemal İnal, *S.A.T.Ş.*, s.1797) İbrahim Alâattin Gövsa, Osman Şems'in tütüncü dükkânını sekiz dokuz ay işlettiğini bildirmektedir. (bkz. İbrahim Alâattin Gövsa, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, İstanbul, 1945-1946, s.367.)

¹⁵ Fatîm Dâvud, *a.g.e.*, s.421.

¹⁶ Ahmed Sâfi, *Sefîne-i Sâfi*, XI, 1324. Kızları Enîse ve Servet Hanım'ların mezar taşları üzerindeki "Darphane-i Âmire Arayıcıbaşısı Derviş Osman Şems..." ifadesinden anlaşılacağı üzere kızların vefat tarihleri olan 1859 (1276) ve 1863 (1280) tarihlerinde bu görevde bulunmuştur.

¹⁷ Necmeddin Halil Onan, *Namık Kemal'in Tâlim-i Edebiyat Üzerine Bir Risalesi*, Ankara 1950, s.34.

¹⁸ Hüseyin Vassâf, "Osman Şems Efendi", *Mahfil Mecmuası*, sy. 28, Şevval 1341, s.87-88. Hüseyin Vassaf, mecmuanın 36. sayısında İbnülemin'in nakline dayanarak bu yanlışlığı düzeltmiştir.

teşvik eylediğini kendinden işittim. Seyr ü sülûk devresi olduğu için Babiâlî'ye değil, beyt-i âliye gitmekten bile mütevakkı idi..."¹⁹

Osman Şems Efendi bir süre sonra Üsküdar'da Nalçacı Halil Efendi Dergâhı yakınındaki evinde 1300 (1882-83) senesine kadar inziva hayatı yaşamış ve orada insanları irşat etmekle meşgul olmuştur. Bu inziva hayatından sonra Bursa'ya giden Osman Şems Efendi, burada on sekiz gün kalmıştır. Ardından İstanbul'a dönerek halifesi Şeyh İzzî Efendi'nin Üsküdar'da Debbaglar Mahallesi'ndeki evinde on sekiz gün geçirecek tekrar Bursa'ya dönmüştür. 1306 (1888) senesine kadar ara sıra İstanbul'a gidip tekrar Bursa'ya geri dönmek suretiyle zaman geçirmiştir. Osman Şems'in Bursa'ya gidiş sebebi kaynaklarda farklı şekillerde yorumlanmıştır. Hüseyin Vassâf, bu seyahatin manevî bir işarete göre gerçekleştiğini ve orada nice ölü gönülleri dirilttiğini söylerken,²⁰ *Sefîne-i Sâfi*'de Osman Şems'in Bursa'ya zorunlu olarak gönderildiği ve sonradan bundan terhis edildiği ifade edilir.²¹ Ancak *Son Asır Türk Şairleri*'nde Osman Şems'in Ali Fuad Bey'e gönderdiği 1 Zilhicce 1303 (31 Ağustos 1886) tarihli mektubun suretine yer verilmiş ve orada şair, "Bursa seyahati bahsine gelince ne zehâb-ı devletleri gibi ihvân-ı bâ-safanın harekât-ı nâ-becâsına mebnî ve ne bütün bütün terk-i vatan etmek cihetine mübtteni olmayup dâ'îferi dâimâ zuhûrâta tebâiyetle imrâr-ı zaman etmekde olduğum misillü bu defâ dahi mübtelâ olduğum emrâz-ı sadriyenin istişfâsı emrinde "سافروا تصحوا" emr-i nebevîsinin zuhûruna tâbi olarak Bursa şehri kadîminin bir köşesinde neşîmengâh-ı mekân ederek" diyerek Bursa'ya yapmış olduğu seyahatin sebebini, çekmiş olduğu göğüs hastalığı olarak bildirmiştir.²² 1306 (1888) senesinde İstanbul'a dönüş yapan Osman Şems, bir süre Tunusbağı civarında kiraladığı bir evde oturmuş, ardından taşındığı İhsaniye Mahallesi'ndeki evinde hayatının sonuna kadar yaşamıştır.²³

Dîvânda yer alan "Ey vâsıta-i 'âbid ü Ma'bud-ı Te'âlâ" mısraı ile başlayan 27 beyitlik na'ta göre Osman Şems Efendi, hac yolculuğu yapmış ve Medine-i Münevvere'yi ziyaret etmiştir. Ancak bu yolculuğun ne zaman yapıldığı ile ilgili kaynaklarda bilgiye rastlanamamıştır. Muhtemelen Osman Şems, şeyhi Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin Şam'da ikamet ederken, İstanbul'dan gelen mürid-

¹⁹ İbnülemin M. Kemal İnal, *S.A.T.Ş.*, s.1797.

²⁰ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 176-177.

²¹ Ahmed Sâfi, *Sefîne-i Sâfi*, XI, 1324.

²² İbnülemin M. Kemal İnal, *S.A.T.Ş.*, s.1798.

²³ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 177; İbnülemin M. Kemal İnal, *S.A.T.Ş.*, s.1798. *Sefîne-i Evliyâ*'da Osman Şems'in, vefatı sırasında Üsküdar Selimiye Mahallesi'nde bir evde oturduğu kayıtlıdır. (bkz. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, s.178.)

leriyle birlikte 1262 (1846) tarihinde yaptığı hac ziyaretine²⁴ kendisi de katılmıştır. Ravza-i Mutahhara'nın sanatlı bir şekilde tasvirinin yapıldığı bu şiirde Osman Şems, uzun zamandır çektiği bir sıkıntının, Hz. Peygamber'in kabrinin ziyaret edilmesiyle hallolduğunu şöyle dile getirmektedir:

Bir derde ki ben düşmüş idim hayli zamandır
Olmazdı benim derdime bir kimse devâ-sâ
Gördüm seni çün meşhediñe geldim irişdim
Buldum seni bu türbede hayyen u kadîrâ
Oldum kerem-i luţfuñla bir lahzada mazhar
Buldum yeni bir rûh vücudumda ser-â-pâ

Dîvân, 41/18-20

Kaynakların çoğuna ve mezar taşında yazılı olan kayda göre Osman Şems, 18 Cemaziyelâhir 1311 (27 Aralık 1893) tarihinde vefat etmiştir. Hüseyin Vassâf, Şems'in 18 Cemaziyevvel 1310 (8 Aralık 1892)'da vefat ettiğini, Osman Şems'in halifesi Sadeddin Efendi'den duyduğunu söylemektedir.²⁵ Kabri Üsküdar'da, Horasanlı derviş Karaca Ahmed Sultan Türbesi'nin karşı tarafında ve az aşağısında bulunmaktadır. Vasiyeti üzerine kendisinden önce vefat eden kızı Sadberg Hanım'ın mezarına defnedilen Osman Şems'in kabri demir parmaklık içinde ve üstü açıktır. Baş tarafındaki mermer mezar taşının üzerine Kâdirî gülü ve onun altına Üveysî tacı işlenmiştir. Ayak taşında ise herhangi bir yazı bulunmamaktadır. Mezar taşında:

“Ecille-i ricâl-i Kâdiriyye'den ve Üveysî-meşreb es-Seyyid eş-Şeyh 'Oşmân Nüreddin Şems Efendi Hâzretleri'nin kabri-şerifleridir. Sinn-i şerifleri 82, târîh-i velâdetleri, 1229 fi-ğurreti Rebî'uş-şânî yevm-i çehârşenbe. İrtihâlleri 1311, 18 Cemâziye'l-âhîr yevm-i çehârşenbe.” ifadesi bulunmaktadır.

Şairin vefatına Üsküdarlı Talat şu tarihi düşmüştür:

Rihletinde Mevlevî Tal'at didi târîhîni

Eyledi 'Oşmân Efendi 'azm-i dergâh-ı beķâ (h. 1311)²⁶

2. Eserleri

Osman Şems'in kaynaklarda *Şem-i Şebistân*, *Kenzü'l-ma'ânî* ve *Âdâbü'l-mürîd fi-sohbeti'l-murâd* isimli mesnevîleri ile dîvânı olmak üzere toplam dört eserinden bahsedilmektedir. Kütüphanelerde *Âdâbü'l-mürîd* ve *dîvân* dışındaki eserlerin nüshalarına şimdiye kadar rastlanmamıştır.

²⁴ Nihat Azamat “Kuşadalı İbrahim Efendi” *DİA*, İstanbul 2002, XXVI, 469.

²⁵ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 178.

²⁶ *Hazîne-i Fünûn Mecmuası*, sy. 42, (Mart 1312), s.248-249.

İsmi yalnızca *Osmanlı Müellifleri*'nde geçen *Şem'-i Şebistân*, mesnevî nazım şekliyle yazılmış tasavvufî bir eserdir. Adı geçen kaynakta eserin ismi yanlışlıkla *Şem' u Şebistân* şeklinde geçmektedir.²⁷ Kütüphanelerde herhangi bir nüshasına rastlayamadığımız bu eserin muhtevasını, eserin yazma nüshasını gördüğünü söyleyen Kürkçüoğlu'ndan öğrenmekteyiz. Ona göre eser, Osman Şems'in dîvânının da bulunduğu *Külliyât*'ta yaklaşık seksen sayfa kadardır.

‘Aşk ile **Şem'-i Şebistân**'am bugün
Mihr ile Şems-i dıraşşânam bugün
İhtizâz ile yanar zîkr eylerem
Şâhid-i maşşûd râzın söylerem

mısralarının sık sık tekrar edildiği eserin yazım tarihi, eserin sonundaki “Şem'-i Şebistân-i mâ” terkininin ebced hesabıyla gösterdiği 1264 (1848)'tür.²⁸ Bu tarih, aynı zamanda Osman Şems'in Abdürrahim-i Ünyevî hazretlerine intisap ettiği yıllara denk gelmektedir. Yukarıdaki mısralardan eserin, aruzun *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbıyla yazıldığı anlaşılmaktadır.

Kütüphanelerde nüshası bulunmayan *Kenzü'l-ma'ânî* hakkında kaynaklarda da bilgi yoktur. *Osmanlı Müellifleri*'nde sadece isminden bahsedilen²⁹ eserin muhtevası ile ilgili bilgiler, detaylı olmamakla birlikte Kürkçüoğlu'nun *Seçmeler* adlı eserinde bulunmaktadır. Buna göre eser, uzun kasidelerle başlayan ve mesnevî ile biten tasavvufî bir eserdir. Kasidelerin bulunduğu birinci kısım yirmi üç sayfadan müteşekkildir. Bu bölüm 1 Muharrem 1283 (16 Mayıs 1866)'te bitirilmiştir. Asıl mesnevînin bulunduğu kısım ise beş sayfadan meydana gelmekte ve bitiş tarihi 21 Muharrem 1300 (2 Aralık 1882)'dür.³⁰

Âdâbü'l-mürîd fi-Sohbeti'l-murâd adlı mesnevî nazım şeklindeki eser, tasavvuf erbabının uymaları gereken âdâb ve erkândan, şeyhe ve ihvâna karşı takınmaları gereken kurallardan bahsetmektedir. Mesnevînin adını ve yazılış sebebini Osman Şems Efendi, eserin mensur mukaddimesinde “müştâkân-ı dîdâr-ı şâhid-i maksûd olan mürîd-i edîbe teshîl-i tahsîl-i matlûb için lâzım ve vâcib olan âdâb u erkânın teberrüken sûret-i mesnevîde beyân ve tafsîline ibtidâr olunup *Âdâbü'l-mürîd fi-Sohbeti'l-murâd* tesmiye olundu.”³¹ sözleriyle açıklamaktadır. Bu ifadelere göre şair, Allah'ın cemaline müştak olan müridlerin, taleplerine kolay bir şekilde kavuşmalarını sağlayacak olan âdâb ve erkânın beyan edildiğini ve bu yüzden de eserin isminin, *Âdâbü'l-mürîd fi-sohbeti'l-murâd*

²⁷ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 271.

²⁸ Kemal Edib Kürkçüoğlu, *Seçmeler*, s.43.

²⁹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 271.

³⁰ Kemal Edib Kürkçüoğlu, *Seçmeler*, s.43.

³¹ İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 235/2, s.162.

olarak belirlendiğini söylemiştir. Mensur mukaddimenin sonunda yer alan “Bir mürşid-i kâmilin lüzûmu ve anın alâmâtı ve icmâlen terceme-i hâlâtı ve ol cevher-i azîzü’ş-şânı arayup bulmanın ve idrâk etmenin de’b u tarîki beyânı mukaddimâtıyla onsekiz âdâbı müstemil bir yâdigârcık ihvân-ı mü’minîn-i tarîkate vedîa kılındı.”³² sözleriyle de hem yazılış sebebine temas eder, hem de eserin tarîkate girenlere bir hediye olduğunu belirtir.

Eserin yazılış tarihi ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Ancak Kürkçüoğlu *Seçmeler*’de bununla alakalı olarak yaptığı incelemede eserin, Osman Şems’in kemal devrinin mahsûlü olduğu tahmininde bulunur.³³

Üç bölümden oluşan eser, üç sayfalık mensur bir mukaddime ile başlar. Besmele, hamdele ve salveleden sonra bu bölümde, “sırât-ı müstakîm”e talip olanların öncelikle şerâite uygun hareket etmeleri hatırlatıldıktan sonra bir mürşid-i kâmile intisap ederek kendi benliklerinden vazgeçmeleri lazım geldiği dile getirilir.

Mensur mukaddimenin ardından “Der-lüzûm-ı mürşid-i kâmil”, Ta’rif-i mürşid-i ekmel”, “Âdâb-ı marifet-i mürşid-i ekmel” başlıklarından oluşan manzum mukaddime bölümü yer alır. 45 beyitten oluşan bu bölümde mürşid-i kâmilin gerekliliği, tarifi ve onu tanımanın âdâbı hakkında bilgiler bulunur. 18 başlıktan oluşan üçüncü bölümde ise eserin asıl yazılış sebebi olan müridin mürşidine karşı takınması gereken âdâb ve kurallardan bahsedilmektedir. Bu bölüm 154 beyittir. Eser toplam 199 beyitten oluşmaktadır. *Âdâbü’l-mürîd* hakkında Selami Şimşek tarafından bir makale yayımlanmıştır.³⁴

Osman Şems Efendi *Dîvân*’ının biri yurtdışında olmak üzere toplam 10 nüshası vardır. Bu nüshalar klasik bir dîvânda bulunması gereken sıralamaya uygun değildir. Kimi nüshalarda şiirler tamamen karışık durumdadır. En fazla manzumeyi içeren Osman Ergin 1801 numaralı nüsha (OE1) için, şiirlerin alfabetik olması ve bazı yerlerde türlere göre sıralanmış olması hasebiyle kısmî bir tertipten bahsedilebilir. Dîvânda klasik Türk şiiri nazım şekillerinden mesnevî (5 adet), müstezâd (3 adet), kaside (30 adet), gazel (600 adet), musammat (43 adet), kıt’a (53 adet), tarih (7 adet), şarkı (1 adet), ilâhî (2 adet) ve müfred (4 adet) kullanılmıştır. Gazellerin çoğu âşıkâne ve tasavvufî olmakla birlikte rintçe söylenmiş olanları da vardır. Sayısı yaklaşık yedi bin beyti bulan *Dîvân*’da tasavvufî muhteva eserin neredeyse tamamında kendini gösterir.

³² İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 235/2, s.164.

³³ Kemal Edib Kürkçüoğlu, *Seçmeler*, s.44.

³⁴ Selami Şimşek, “Osman Şems Efendi’nin Âdâbü’l-mürîd fî-sohbeti’l-murâd Adlı Mesnevîsinin Tahlili” *Turkish Studies, International Periodical For Languages Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 4/7 Fall 2009, s.538-592.

3. Edebi Şahsiyeti

Osman Şems Efendi'nin edebî şahsiyeti kaynaklarda genellikle tasavvufî şahsiyeti ile birlikte değerlendirilmiştir. Şairin “şair mutasavvıflar” veya “mutasavvıf şairler” arasında mı sayılması gerektiği sorusunu soran Kemal E. Kürkçüoğlu, “Şiirlerinin tedkikinden edindiğimiz kanaate göre onda üstün şairlikten gelen engin bir tebliğ kudreti bulunmasaydı tasavvuf yönü bir mazmunlar, remizler, tabirler ve istihlâhlar yığımindan ibaret kalırdı. Bununla beraber üstün şairlikten gelen engin tebliği kudreti yanında çevresinin ona gösterdiği zamanın hala devam ettirdiği hürmetten de anlaşılacağı üzere Osman Şems'in manevî şahsiyeti de edebî şahsiyeti kadar ehemmiyeti haizdir.” değerlendirmesinde bulunarak onun edebî ve tasavvufî cephesinin birlikte ele alınmasının gerekliliği üzerinde durur.³⁵ Hüseyin Vassâf ise şairi, *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde “Şuarâ” faslında değerlendiren Bursalı Mehmet Tahir'i şu sözlerle eleştirir: “Bursalı Tahir Efendi'nin *Osmanlı Müellifleri*'nde müşârün ileyhi şuarâ faslına yazmasını hoş görmedim. Hazret-i Şeyh şâir olmakla beraber, irfânen daha yüksek bir mertebededir. Müteahhirîn-i meşâyihin mümtâzı, urefâ-yı asrın ser-efrâzıdır, makâmât-ı âliyye sâhibdir.”³⁶ Görüldüğü gibi Hüseyin Vassâf, Osman Şems'in tasavvufî şahsiyetinin, edebî kişiliğinin önünde olduğunu belirtir.

Osman Şems Efendi'nin vefatından yaklaşık kırk yıl önce neşredilen *Hâtîmetü'l-eş'âr* adlı tezkiresinde Fatîn Dâvud, “muhibb-i âl-i abâ bir şâir-i şî'r-âşinâ”³⁷ ifadesini kullanarak şairin, şiirden anlayan biri olduğuna ve şiirlerinin muhteva bakımından genellikle Ehl-i Beyt muhabbetiyle yazıldığına vurgu yapar. Fatîn, bu değerlendirmesinin ardından şairin “Nurî” mahlası ile kaleme aldığı “Gül-zâr-ı vaşla zîb-i gül-i encümen diken/ Deşt-i firâka lâle vü sünbül çemen diken” matlalı manzumesini örnek olarak verir.

Şairin kırk bir beyitten oluşan “gönülden gönüle” redifli şiirini “hazine-i irfân”³⁸ olarak tanımlayan Ahmed Sâfi, kullandığı “kudret ve selâset-i şî'riyyeleri...”³⁹ ifadesiyle Osman Şems'in şiirlerinin, akıcı olmanın yanında mânâ bakımından da kudretli olduğuna işaret etmektedir. Aynı manzumeyi “vahdet-i vücûda dâir pek mühim hakâyıkı câmi'dir” sözleriyle öven Hüseyin Vassâf, “Hz. Osman Şems, bu encümenin [Encümen-i Şuarâ] medâr-ı zîneti olacak derecede, nazımda da mevki sâhibi olduğuna şüphe yoktur. Demek ki

³⁵ Kemal Edib Kürkçüoğlu, *Seçmeler*, s.24.

³⁶ Hüseyin Vassâf, “Osman Şems Efendi”, *Mahfil Mecmuası*, sy. 32, (Cemâdiye'l-âhir 1341), s.147.

³⁷ Fatîn Dâvud, *Hâtîmetü'l-eş'âr*; (haz. Ömer Çiftçi) Kültür ve Turizm Bakanlığı yay., TY, s.421.

³⁸ Ahmed Sâfi, *Sefîne-i Sâfi*, XI, 1332.

³⁹ Ahmed Sâfi, *a.g.e.*, s.1337.

Cenâb-ı Şeyh'in kemâlâtı o zaman bile takdir olunmaya başlanılmıştır.⁴⁰ demektir. Süleymaniye Kütüphanesi Kemal Edib Kürkçüoğlu Bölümü 10 numaralı nüshanın sonundaki tercüme-i halde Vassâf, şair için “aşk-ı ilâhî cidden galeyan idüp bu sâyede âteşin sözler söylemeye başlamış.”⁴¹ diyerek şiirlerinin ilâhî aşkla yazıldığının altını çizer. *Cerîde-i Sûfiyye*'deki makalesinde de Vassâf, “mürettep, ve pek âşıkâne ve mutasavvifâne ve o mertebe şâirâne dîvânı vardır.”⁴² diyerek yine Şems'in şairliğini tasavvufî yönüyle birlikte ele alır. Aynı yazar *Sefîne*'de Osman Şems'in dîvânının baştan sona ilâhî hakikatlerle dolu ve engin bir deniz olduğunu da belirtmektedir.⁴³

İbnülemin Mahmud Kemal de, “Âlem-i edebiyatta da makâmı âlidir. Eşâr-ı bediâsını -bilerek- tedkik edenler, şuârânın ser-âmedânından olduğunu itiraf ederler.”⁴⁴ diyerek Osman Şems'in sanat bakımından birinci derece şairler arasında olduğunu belirtir. İbnülemin gibi mübalağadan kaçınan ve devrin hemen bütün şairlerini yakından tanıyan bir ismin Osman Şems hakkında böyle bir değerlendirmede bulunması, Şems'in edebî cephesi hakkındaki tereddütleri bir nebze azaltabilir. Ayrıca “döne döne” ve “gönülden gönüle” redifli şiirleri örnek veren İbnülemin, şairin Fars Edebiyatının yanında Arapça eserlere de vakıf olduğunu belirtir.

Kemal Edib Kürkçüoğlu ise Osman Şems'in, şeyhliğinin şairliğine mâye, şairliğinin de şeyhliğine sâye olduğunu, hem şairlerin hem de âriflerin takdir edecekleri beyitleri yazan bir şair olduğunu, az olmakla beraber Farsça ve Arapça şiirler de yazdığını ve bu şiirlerin yazıldıkları dillerin selikasına uygun ve mânâca dolgun olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵

Yukarıda verilen değerlendirmelerden Osman Şems'in, şiirden anlayan bir şair olduğu, şiirlerinin âşıkâne ve mutasavvifâne tarzda yazıldığı, şiirlerinin mânâca dolgun olduğu ve devrin ileri gelen bir şairi olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.

B. Osman Şems Efendi'nin Şiirlerinde Dînî ve Tasavvufî Muhteva

Bu bölümde dîvânda şairin belirgin bazı dînî ve tasavvufî düşüncelerini aksettiren hususiyetleri belirteceğiz.

⁴⁰ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 176.

⁴¹ Süleymaniye Ktp., Kemal Edib Kürkçüoğlu Böl., nr.10, s.166.

⁴² Hüseyin Vassâf, “Şeyh Osman Şems Efendi Hazretleri”, *Cerîde-i Sûfiyye Mecmuası*, sy. 75, (18 Muharrem 1332), s.286-287.

⁴³ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 195.

⁴⁴ İbnülemin M. Kemal İnal, *S.A.T.Ş.*, s.1799.

⁴⁵ Kemal Edib Kürkçüoğlu, *Seçmeler*, s.11-22.

1. Tasavvuf

Şiirlerini, düşüncelerini anlatmak amacıyla kaleme alan Osman Şems'in dîvânında en belirgin tema hiç şüphesiz tasavvuttur. Hüseyin Vassâf'ın, "Dîvân-ı şerîfleri ser-â-pâ hakâyıkla mâlîdir. Bazı yerlerinde rumûz ile mertebe-i zevklerinden haber vermişlerdir. Hele mersiye-i mufassalaları sırf ilhâm ile yazılmış bir bedî'a-ı garrâdır."⁴⁶ diye nitelediği Osman Şems için tasavvuf dışındaki konular ikinci derecede önemlidir. Vahdet-i vücûd felsefesine gönülden bağlı olan Osman Şems, şiirlerinin birçoğunda çeşitli vesilelerle bu düşünceye yer verir. Ona göre vücûd-ı mutlak olan Hak bir aynaya benzer; bütün mevcudat o aynadan kabiliyeti nisbetinde tecellî eder.

Allah aynı zamanda bütün cihanı aydınlatan güneşe teşbih edilir; O'nun dışındaki varlıklar ise O'nun zatını gösteren birer aynadır. Ancak yazının mânâyâ engel olması gibi aynalar da Hakk'ın vechini görmeye perde olurlar. Zaten cihanı aydınlatan güneşi gerçek anlamda vasf etmek de mümkün değildir. Bütün eşya Allah'ın ilim sıfatının suretleridir; cihan ise o şerif ilmin tahsil edildiği bir mektep görevi görür. Hak'la vahdet bulmanın yolu, temiz bir kalple ibadet etmek, aşk şarabıyla sarhoş olup "niçin" ve "nasıl" sorularından uzak durmak, selim bir kalp bularak bâkî olmayan mal ve makam hirsından kurtulmak, zevk vermeyen sözleri terk ederek iddia davasından vazgeçmek, sükut etmek, taklid içinde kalmadan uygunsuz hareketlerden uzak durmak ve masivayı terk etmekle gerçekleşir.

Hak yolunun yolcuları olan âşıklar, O'nun zatını en iyi yansıtan varlıklardır. Hakk'ın vahdetini müşahade eden âşıklar, diğer varlıkları Allah'tan müstakil varlıklar olarak görmezler. Ancak Hak ile tevhid olmak, yalnızca O'nun vücûdunda fenâ bulmakla olmaz; âşığın yapması gereken şey (farz) bir mürşide bağlanmak ve şeriate uymaktır. Bir mürşide bağlanmak aynı zamanda insanı cehaletten kurtarmaya da vesile olur. Hasta olan dervişin tabibi, gerçek bir mürşittir; hastalığın ilacı şeriat, tarikatler ise bu ilacın satıldığı dükkândır. Şiirlerde kâinatın yaratılışının sebebi de, mutasavvıf şairlerin çoğunda görüldüğü gibi aşk ile açıklanır. Mutlak varlığın, sahili olmayan bir denize benzetildiği beyitlerde mevcudatın varlığına serap bile denemeyeceği belirtilir. Çünkü büyük denizlerde serap bulunmaz; dolayısıyla mevcudatın varlığı O'na nisbetle yok hükmündedir:

Vücûd-ı vahdet-i muḥlaḳda yoḳ vehm-i vücûd ey **Şems**
Ki deryâ-yı muḥiṭ-i bî-kerân üzre serâb olmaz

Dîvân, 324/9

⁴⁶ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 190.

Osman Şems'e göre tasavvufî makamların amacı Allah ile bütünleşmektir. Eğer gidilen yolun sonunda vahdet gerçekleşmeyecekse, hallere ve makamlara da ihtiyaç yoktur. Hakk'ın varlığında fanî olan kişi, bütün tasavvufî makam ve halleri geride bırakır ve artık onlara ihtiyaç hissetmez. Fena makamına ulaşan kişi için vücûb-îmkân ve kıdem-hâdis ayırımı kalmaz. Fena makamını anlatırken sık sık "şem ve pervâne" metaforundan yararlanan şaire göre pervâne, mumun ateşinde kendi varlığından ve benliğinden geçerek o ateş saçan mumla bütünleşmiştir. Yine aşkla çıkılması gereken vahdet yolunun meşakkatlerle dolu olduğunu ifade eden şair, bülbülün güle duyduğu derin muhabbetten dolayı dikenlerle arkadaş olmasını örnek vererek, aynı zamanda "Gülü seven dikenine katlanır." atasözüne de telmihte bulunur.

Tasavvuf yolunda yürümenin aşkla mümkün olabileceğini, ancak bunun yanında ibadetlerin de aksatılmaması gerektiğini belirten Osman Şems'e göre Allah yolunda en hayırlı olan kul, ibadetlere düşkün olan takva ehlidir. Takva ehli, ihsan rütbesinde "ebrar"lar olarak anılırlar. Takva ehli olanlar yalnızca "zühd" yolunda yürüyerek gerçek kul olmaya layık olamazlar; gerçek kul olmak, ibadetlerin "havf" ve "haşyet"le yapılmasıyla mümkün olabilir. Ancak "takva" da tek başına Allah'a yakınlık için yeterli değildir; takvanın yanında "aşk" da gereklidir. Takva ile aşkı birleştirenler asıl, "merd-i Huda" (Allah adamı) olurlar. Bu kişiler aşk ve muhabbetle doludur ve ibadetlerini buna göre yaparlar. İşte gerçek kul olan bu topluluğa "aşk ehli" denir. Aşk ehli olan insanlar, ezeli sevgilileri olan Allah'ın visaliyle mecnun olduklarından dolayı her zaman tevhid şarabının etkisiyle sarhoş gezerler. İki dünyanın mutluluğundan, şan, şöret ve makam hırslarından geçerek aşk cinneti geçirenlerin önderi olan bu insanlar öyle bir fakra erişirler ki, ellerinde ne din, ne takva, ne de ar ve namus kalır. "Mevt-i hakikî" ile benliklerini mahv ettikleri için insanların nefretini kazanmalarına karşılık Allah'ın da o derece sevgisine mazhar olurlar. Dolayısıyla gerçek mümin olmanın yolu, vahdet yolunu gözetmekle birlikte şeriatî başının tacı yapmak ve nefsi de ayaklar altına almaktır. Çünkü aşk ile nefsine cihad açarak ibadetin önemini kavrayanlar asla şeytana uymazlar:

Vahdet-i Hakk'ı gözet başına şer' i tâc it
Al ayak altına nefsi aña uyma zinhâr

Dîvân, 159/16

Üç büyük tarikatten, yani Nakşibendiyye, Halvetiyye ve Kâdiriyye'den istifade etmiş olan Osman Şems Efendi, şiirlerinde bu tarikatlerin isimlerini de zikreder. Bu şiirler seyr u sülûkte yaşadığı manevî hallerle ilgili ipuçları vermesi açısından da önemlidir. Hak ile beka bulmanın seyr u sülûk ile mümkün olacağını; seyr u sülûkün de aşkla ve gerçek bir mürşide bağlanmakla mümkün olduğunu

nun üzerinde duran şair, “tevbe, sabır, havf, recâ, verâ, zühhd, fakr, tevekkül, halvet, uzlet, hayret, rızâ” gibi makam ve hallerden çeşitli mecaz, teşbih ve telmihler kullanarak bahseder. Bunlardan başka “vahdet-kesret, bekâ-fenâ, tecellî, hayret, temâşâ, zâhir-bâtın, gayb, esrâr, terk, ferâgât, istiğnâ, melâmet, selâmet, marifet, irfân, ârif, nefis” vb. tasavvufî kavramlar da şiiirlerde çeşitli vesilelerle sık sık kullanılır.

Dîvânda İbrahim Edhem, Bahâeddîn Nakşîbend, Hallâc-ı Mansûr, Bâyezîd-i Bistâmî, Şems-i Tebrîzî, Nesîmî, Ebubekir Şîblî, Külhanî-i Layhar, Hakîm Senâî, Feridüddîn-i Attâr, Mevlânâ, Muhyiddîn-i Arabî, Sadreddîn Konevî, Abdülkâdir-i Geylânî, Veysel Karânî, Ma'rûf-ı Kerhî ve Zünnûn-ı Mısrî gibi tasavvuf büyüklerinin isimleri de zikredilir:

Edhem ki fedâ eyledi dîrsin bu cihânda
Tâc ile serîri vu cihânî idüp ‘uzlet

Dîvân, 73/4

Saňa besdir temâşâ-yı cemâl-i nûr-ı Hâk ey **Şems**
Bahâ 'e'd-dîn gibi seyr-i cemâl-i pür-behâdan geç

Dîvân, 97/10

Alup ‘Attâr ile Hallâc behre ebruvânından
Birisi tîğden geçmiş birisi dâra yaşlanmış

Dîvân, 350/4

Cismini kıldı Nesîmî kâdem-i ‘aşka bisât
‘İhn-ı menfûş gibi atdı Hüseyn-i Hallâc

Dîvân, 96/2

Lây-h̄âr-ı himemi Külhanî-i pîr-i münîr
Cür‘ a-çîn-i hikemi merd-i Senâ 'î-i Beşîr
Cür‘ ası feyz-i dem-i şems-i muqâddes-me'vâ

Neş 'esi rûh-fezâ câzibe-i Mevlânâ

Tâ ki Manşûr-ı Hudâ-pervere çar-çûbe-i dâr

Berg-i sebzi 'ıtır-cfşân-ı dimâğ-ı 'Attâr

Dîvân, 43/9-11

Şair, aynı zamanda şeyhi olduğu Kâdiriyye tarikatının kurucusu Abdülkâdir-i Geylânî hakkında ikisi kıt'a (*Dîvân*, 151, 302), biri kaside (*Dîvân*, 153) formunda toplam üç manzume kaleme almıştır. Bu manzumelerde ondan bâz-ı eşheb, gavs-ı muazzam, şeh-bâz, hem-râz-ı İsrâfil, Süleyman peygamberin hükümüne malik, evliyaların gavsı ve rehberi, bekâ ikliminin sultanı, telkin ettiği zikirlerle aşk hastalarına yeni bir ruh, zamanın imamı, sünnetlerin ihya edicisi gibi çeşitli sıfatlarla bahseder. Adı geçen kasidenin fahriye bölümünde Osman

Şems, şairliğiyle övünmediğini; ancak Abdülkadir-i Geylanî gibi bir insanı övdüğü için kendisiyle gurur duyduğunu belirtir:

Mübâhât eylerem andan ki memdühüm olan sulţan
Cenâb-ı pîr-i ‘ Abdü’l-ķâdirü’l-Cilî gibi erdir

Dîvân, 153/45

Şair, şiirlerinde kendisinden bir süre istifade edip tasavvufî terbiyeyi aldığı şeyhi İbrahim-i Halvetî'nin de adını zikreder. Medhiye türünde yazdığı “Benefşe” redifli 61 beyitlik kasidede, velayet bahçesinin İbrahim’i, mürşid-i azam, Cebrail’in, ismini duyduğunda saygıdan kanatlarını açarak saygı duyduğu zat, gavs-ı muazzam, irfan bahçesinin gülü, mânâ bahçesine giden yolun mürşidi şeklinde tavsif ettiği şeyhi, değer olarak öylesine büyüktür ki, hükmüyle gülü dikene, dikenini de menekşeye çevirir:

Bir zât-ı kader-ķadr u ķazâ-ķükmdür ol kim
Ėükmi ile gül Ėâr olur Ėâr benefşe

Dîvân, 579/30

Dîvânda ismini andığı diğer bir şeyhi de, kendisinden seyr u sülûkünü tamamlayarak hilafet almaya muvaffak olduğu Abdürrahîm-i Ünyevî’dir. Şems, şeyhi hakkında üç şiir (*Dîvân*, 661, 672, 736) yazar. Bunlardan biri vefat tarihi için yazdığı tarih manzumesidir. Bu manzumelerde kendisinden mağfîret burcunun güneşi, saadet zirvelerinin ayı, Allah’ın dostunun ilmî varis, gizli ilimlerin sırdaşı, Kâdiriyye’nin muazzam bir mürşidi, âlim, ârif, bekâ mülkünün ve fenâ ikliminin şahı şeklinde bahseder:

Silk-i pāk-i Ėâdirî’niñ bir mu‘azzam mürşidi
Pîr-i menzil Ėâzret-i ‘ Abdürrahîm-i Ünyevî

Dîvân, 736/1

Şair, bir münâcaatının sonunda kendisinin Abdürrahim-i Ünyevî’ye hayırlı bir halife olması için Allah’a dua eder:

Ėâ‘âtña ‘ âlemdede beni eyleyüp irşâd
Ėayrû’l-Ėalef-i ‘ Abd-i Rağîm eyle İlâhî

Dîvân, 655/5

2. Allah

Osman Şems Efendi, değişik nazım formlarıyla Allah hakkında tevhid ve münâcaat, Hz. Peygamber için na‘t, diğer din büyükleri için medhiyeler, özellikle Hz. Hasan ve Hüseyin için mersiyyeler yazmış; bu manzumelerde dînî ve tasavvufî kültür, duygu ve düşüncelerini zarif bir üslup ve estetik bir tarzda yansıtmayı başarabilmiş bir şairdir. Yazdığı tevhidlerde Allah’ın isim ve sıfatlarını zikrederek özellikle kudret, ilim, celâl ve cemâl vb. sıfatlarının yeryüzündeki

tecellîlerinden bahseden şair, çoğu zaman bu manzumelerinde vahdet-i vücûd anlayışını aksettirir.

Bu manzumelerde Allah; “Âhir, Âlim, Bâtin, Celâl, Cemâl, Evvel, Gaffâr, Ganî, Hâfız, Hak, Hallâk, Hayy, Hudâ, Hudâvend, İlâh, Kâbız, Kâdir, Mevlâ, Muhyî, Mumît, Mun’im, Muksit, Muzill, Rabbü’l-enâm, Rabbü’l-âlemin, Rabb-i Âzîm, Rabb-i Ekber, Rahmân, Rahîm, Rezzâk, Settâr, Vâhib, Yezdân, Zâhir” vb. isim ve sıfatlarla anılır. Allah’ın kadîm, bâkî, ezeli ve ebedî oluşu, yaratıcılıkta eşi ve benzerinin olmayışı, her şeyin kendisine muhtaç olması gibi fikirler anlatılırken sık sık âyet ve hadislerle telmihlerde bulunulur.

Şairin yazdığı münâcaatlarda ise sanat endişesinin bir yana bırakılarak samimî bir kulun doğrudan Allah’a yönelişinin verdiği duygulu bir üslubun izlerini bulmak mümkündür. Münâcâtlarda Allah’ın bağışlayıcılığını ifade eden “Gaffâr, Rahîm, Settâr, Kerîm” vb. isimlerin özellikle kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca bu tür şiirlerde şairin ruhunda korku ile ümidin çarpışmasından doğan heyecan ve yüksek lirizm göze çarpmaktadır. Aşağıya aldığımız münâcaat türünde yazılmış gazel, şairin Allah’a yakarırken takındığı ruh halini ve samimî bir müminin mutlak varlık karşısındaki aciziyetini göstermesi bakımından güzel bir örnektir:

Yâ Rab nevâ-yı ‘aşk ile bir âh vir baña
 Feyz-i nesîm-i âh-ı şeh-er-gâh vir baña
 Mânend-i Yûsuf oldum esîr-i çeh-i belâ
 Bârî diyâr-ı ‘aşkda bir câh vir baña
 Ser-geşte-hâl-i deşt-i beyâbân-ı fûrkatem
 Mihmân-serây-ı hâzretiñe râh vir baña
 Faqr u fenâda tās-ı gedâ itme destimi
 Zevk-i ğinâ-yı kalb-i şehen-şâh vir baña
 Şems-i şikeste-hâtır-ı derd-i tegâfülem
 Kalb-i selîm ile dil-i âgâh vir baña

Dîvân, 19

3. Melekler

“Ferişte, melek, kerrûbî, melâik, hûr, hûr-ı ‘în, kudsiyân, sürûş” gibi çeşitli isimlerle zikredilen melekler, beyitlerde genellikle memdûhu ve sevgiliyi övmek maksadıyla kullanılır. Sevgili ya da memdûh, çoğu zaman güzelliği itibariyle meleğe benzetilirken bazen de ahlak ve huyundan dolayı teşbih konusu yapılır. “Melek-hûy” ve “melek-haslet” bu anlamda kullanılan terkiplerdendir. Meselâ;

Bu cemâl ile seni Hâk bilür âdem diyemem
 Sen meleksin bu edâ vaşf-ı mişâl oldı saña

Dîvân, 33/7

beytinde şair, sevgilisini, güzelliği açısından meleğe benzetirken; İsmail Hakkı ismindeki bir derviş için yazdığı tarih manzumesinde ise memdûhunun ahlak ve huyundan dolayı meleklerle benzetir:

Bir melek-ħaşlet idi dervîş u dil-rîş idi kim
Tekye-i merkezden olmuş idi nâ'îl himmete

Dîvân, 742/4

Halk arasında yaygın olarak söylenen, şeytanın olduğu yerde meleğin bulunmayacağı düşüncesini dile getirdiği aşağıdaki beyitte Osman Şems Efendi, sevgilisini meleğe teşbih ederken rakîbi de şeytana benzetmiştir:

Rakîbiñ meclisinde idemez ârâm cânânım
Melek ırmaz meşeldir her zamân şeytân yanında

Dîvân, 585/4

Her kaçan işrâke tîr-endâz olurdu ğâziyân
Zann olurdu kim iner ħâke melâ'ik leşkeri

Dîvân, 657/42

beytinde ise müşriklerle yapılan savaşlarda, Müslümanların yardımına koşan melekler konu edilir.

Aşağıdaki beyitte şair, Hz. Hüseyin'in mezarını tavaf eden meleklerden bahseder:

‘ Aceb mi meşhed-i pâki meţâf-ı kudsiyân olsa
Ki tāk-ı âsitânı ‘ arş-ı a‘ lâya ber-â-berdir

Dîvân, 150/2

Cebrâîl: Dîvânda ismi en çok zikredilen melek, Cebrail'dir. Cebrâ'îl-i zü'l-cenâh, Cibrîl, Cibrîl-i Emîn, Ruhu'l-kuds, Rûhu'l-emîn, Rûh-ı Kudsi, vb. isimlerle anılan Cebrail, beyitlerde Hz. Hüseyin'in beşiğini sallaması, cehennem ehli üzerine tenezzül etmemesi, kanatlı olması, mirac gecesi Sidre-i Müntehâ'dan öteye geçememesi, vahiy meleği olması, makamının yüksek olması, Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı sırada ona yardım teklifinde bulunması gibi çeşitli açılardan ele alınır:

Ümîd itmez i'âne merd olan Cibrîl'den daħi
Ĥalîlu'llâh'a âteş anî için lâle-zâr oldı

Dîvân, 664/4

Çande bilsün sâlik-i Refref-süvârîñ seyrini
Sidreden geçmez öte Cibrîl-i vâlâ-şân henüz

Dîvân, 328/8

Bu sırrı duydum ol Cibrîl-i vahy-âver ħaşemden kim
Kelâm-ı mu'cizi mu'cizdir i'câz-ı Mesîhâ'dan

Dîvân, 477/20

Lânesinden eylerem ma‘nâ-yı Cibrîl’i şikâr
Şâh-bâl-i ‘aşk ile hem-seyr-i bâz-ı eşhebem

Dîvân, 452/2

Azrâil: Eceli gelenlerin ruhunu kabzetmekle görevli melek olan Azrâil’in ismi beyitlerde üç kez geçmektedir. Aşağıda verilen ilk iki beyitte Azrâil’den, sevgilinin gamzesi ile irtibatlandırılarak bahsedilir. Üçüncü beyitte ise şair, ruhunu almak için Azrâil’in, kendisinden niyazda bulunduğunu belirtir:

Ķabza-ı Ķudrettedir ancak tereddüd yoĶsa kim
‘Azra’îl elbet ider ‘arz-ı temennâ gamzeñe

Dîvân, 606/2

Ķamze-i çeşmiñ ki şemşir-i müsellemdir baña
Zahm-ı süz-ı tîĶ-i ‘Azrâ’îl mübremdir baña

Dîvân, 42/1

Mevt bir avuç türâb için ne nâz eyler baña
Ben Ķayât-ı maĶzam ‘Azrâ’îl niyâz eyler baña

Dîvân, 15/1

Mikâil: Dîvânda, isminden bahsedilen diĶer bir melek de Mikâil’dir. Hadislerde tasvir edildiĶi şekle uygun olarak rızık ve rahmet meleĶi olarak Şu beyitte gezer:

‘Atâ-yı rızĶ-ı maĶsûm eyler İbrâhîm u Mikâ’îl
Alup gencine-i Ķaybiyye-i **nahnü Ķasemnâdan**

Dîvân, 477/83

İsrâfil: Kıyametin kopmasını ve âhiret hayatının başlamasını haber vermekle görevli olan İsrâil, beyitlerde üç defa geçmektedir. Her üç beyitte de Sûr’a üfleme görevi ile alakalı olarak adından bahsedilir. Aşağıdaki beyitte Hz. Peygamber’in, rahmet olarak gönderildiĶinin altını çizen şair, İsrâfil’i, insanları ve cinleri Hz. Peygamber’in açtığı lütuf ve rahmet bayraĶı altında toplayan şahıs olarak telakki eder:

Oldı İsrâfil bir gül-bâng-keş dîvânîña
Râyet-i luĶfuñda maĶşûr olmaĶa ins u perî

Dîvân, 657/29

4. Kitaplar

Dîvânında kutsal kitaplardan Tevrât ve Kur’ân’ı zikreden şair, Tevrât’tan;
ÇıĶardıñ Mûsî’yi Tûr’a virüp Tevrât ile süre
BaĶırdıñ taĶları nûra göremezsın ĶiĶâb nedir

Dîvân, 301/6

beytinde bahseder. Tevhid türünde yazılan şiirde şair, Allâh’a hitaben, Hz. Musâ’yı Tûr daĶına çıkardığını ve kendisine Tevrât’ı verdiĶini belirtir. Ayrıca

beyitte geçen “süre” tabirinden de Allah’ın, Hz.Mûsâ’ya verdiği kırk günlük süre⁴⁷ kastedilmektedir.

Şiirlerde geçen kutsal kitaplardan biri de son semavî kitap olan Kur’ân’dır. Kitâbullâh, Kur’ân-ı Mübîn, mushaf, Kelânullâh, kitâb-ı rahmeten li’l-âlemîn, kitâb-ı âsumânî, ümmü’l-kitâb vb. isimlerle zikredilir. Beyitlerde Kur’ân’ın, Allah’ın kitabı olduğu ve bundan sonra kitap gelmeyeceği, ondan daha i’câzlı bir kitabın yazılmadığı, Hz. Peygamber’in konuşan bir Kur’ân olduğu, Kur’ân’dan ayrılmanın insanı dalâlete düşüreceği, Kur’ân’ın nüzülüyle birlikte Arapların en fasihlerinin bile o mucize karşısında dilsiz hale düştükleri ve sâlikin elinde Kur’ân’dan başka kitabın olmayacağı ifade edilmektedir. Bu isimler beyitlerde bazen sevgilinin güzelliği, kaşı, yanağındaki ayva tüyleri, kâkülleri ve yanakları için benzetme unsuru olarak kullanılır:

Cemâliñ muşhafından olmazam bir lahza rû-gerdân
Dalâletdir kitâb ehline çün Kur’ân’dan ayrılmak
Dîvân, 385/4

Göriccek zîb-i cemâliñ ey beşîr
‘Aklıma âyet-i Kur’ân geldi
Dîvân, 719/2

Şair, sözlerinin Kur’ân’dan geldiğini ve dolayısıyla onları can kulağı ile dinlemek gerektiğini de belirtir:

Güş-ı cân ile işit îmân idüp kıl i’ tîkâd
Mağz-ı Kur’ân’dan hemîşe sözlerim bil bî-ñilâf
Dîvân, 365/19

Bir sevâd-ı noқта-i sırr-ı süveydâyam ki ben
Câmi’-i sırr u nihân-ı mağz-ı Kur’ân’dır sözüm
Dîvân, 476/21

Aşağıdaki beyitte geçen “dört kitâb” ifadesinden, dört peygambere gönderilen dört kitap (Tevrât, Zebûr, İncil ve Kur’ân-ı Kerîm) kastedilir. Beyitte sevgilinin yüzü yine mushafa benzetilir:

Muşhaf-ı hüsnüñ görenler nâr-ı ‘aşkıñla tamâm
Dört kitâbıñ koymayup nâm u nişânın yağıdılar
Dîvân, 250/5

5. Âyetler

Osman Şems Efendi, bazen telmihte bulunmak, bazen de kısmî ya da tam iktibas etmek suretiyle dîvânında birçok âyete yer verir. Sûre isimlerini genellikle teşbih unsuru olarak kullanmış; bunları sevgilinin kaşı, yüzü, yanağı ya da

⁴⁷ Bkz. A’raf 7/142.

boyuna benzetmiştir. “Vücūduñ bir kitāb-ı āsumānī yā Resūla’llāh” mısraı ile başlayan gazelde peygamberin kaşları mektupların başına yazılan Besmele’ye, güzelliği Fâtiha sûresine (seb’ü’l-mesânî), kırmızı dudakları Kevser sûresine, ağzı Nûn ve’l-Kalem âyetine, yanakları ve’d-Duhâ ve’l-Leyl âyetine, gözleri Tâhâ sûresine, saçları Leyletü’l-kadr âyetine, sözleri Nebe’ sûresine, dişleri ve’n-necm âyetine, elleri Mülk sûresine, adımları İsrâ sûresine, nefesi Rahmân sûresine ve kalbi Yâsîn sûresinin mânâlarına benzetilir.

Beyitlerde kullanılan âyetler şunlardır⁴⁸: aḥsen-i taḳvīm (Tîn, 95/4), arz-ı miḥād (Nebe’, 78/6), ‘aynāni tecriyān (Rahmân, 55/50), berd ü selam (Enbiyâ, 21/69), bismi’llāh (Neml, 27/30), dâllen fe-hedâ (Duhâ, 93/7), elem neṣrah (İnşirâh, 94/1), eş-şu‘arâu yettebi‘uhumü’l-ğāvün (Şuarâ, 26/224), faşle’l-ḥitâb (Sâd, 38/20), fe‘tebirü yâ üli’l-ebşâr (Haşr, 59/2), ḥabīran ve başirâ (İsrâ, 17/17), ḥablün mesed (Tebbet, 111/5), hâzihi cennätü ‘adn (Tâhâ, 20/76), hel etâ (İnsân, 76/1), hel min mezîd (Kâf, 50/30), ḥulḳ-ı ‘azîm (Kalem, 68/4), ḥuz bi-yedî (Sâd, 38/44), imâmen li’n-nâs (Bakara, 2/124), innâ fetehnâ (Fetih, 48/1), innemâ ursilte illâ rahmeten li’l-‘âlemîn (Enbiyâ, 21/107), *İrci’i* (Fecr 89/28), kâf u nûn (Yâsîn, 36/82), ḳâbe ḳavseyn (Necm, 53/9), ḳâbe kavseyni ev-ednâ (Necm, 53/9), ke-lemḥin bi’l-başar (Kamer, 54/50), kün fe-kân (Yâsîn, 36/82), len terâ (A’râf, 7/143), leṭamesnâ (Yâsîn, 36/66), leyle-i esrâ (İsrâ, 17/1), leyle-tü’l-ḳadr (Kadir, 97/1), mâ evḫâ (Necm, 53/10), mâ-zâğa’l-başar (Necm, 53/17), mecma‘a’l-baḫreyn (Kehf, 18/60), meseḫnâ (Yâsîn, 36/67), naḫnū ḳasemnâ (Zuhruf, 43/32), nârun ḫuṭame (Hümeze, 104), nûn u ḳalem (Kalem, 68/1), nûrun ‘alâ-nûr (Nûr, 24/35), rahmeten li’l-‘âlemîn (Enbiyâ, 21/107), seb‘-i şidâd (Nebe’, 78/12), seb‘u’l-meşânî (Hicr, 15/87), seḳâhüm rabbühüm (İnsân, 76/21), şemme vechullâh (Bakara, 2/115), sübhâne’l-lezî esrâ (İsrâ, 17/1), süble’s-selâm (Mâide, 5/16), şemsü’ḳ-ḳuḫâ (Şems, 91/1), ṭâhâ (Tâhâ, 20/1), ṭahhir beytinâ li’ṭ-ṭâ’ifin (Hacc, 22/26), tenzile’l-‘azîz (Yâsîn, 36/5), ‘urve-i vüṣḳâ (Bakara, 2/256), va’llâhu muḫîṭun (Bakara, 2/19), ve’d-ḳuḫâ (Duhâ, 93/1), ve’d-ḳuḫâ ve’l-leyl (Duhâ, 93/1), ve’l-tefeti’s-sâḳu bi-sâḳ (Kıyâme, 75/29), ve’n-necm (Necm, 53/1), yâ leytenî küntü türâb (Nebe’, 78/40), yevme’l-ḫisâb (Sâd, 38/26), yevme tüblâ (Târk, 86/9), yevmü’d-dîn (İnfitâr, 82/17).

Muḳavves kaşlarıñ ser-nâme-i ṭuḡrâ-yı **bismi’llāh**

Cemâliñ süre-i **seb‘u’l-meşânî** yā Resūla’llāh

Dîvân, 561/2

Nâzenin-i Ḥâzret-i Raḫmân kim oldı anıñ

Şânına münzel kitâb-ı **rahmeten li’l-‘âlemîn**

Dîvân, 478/9

⁴⁸ Ayetler beyitlerde geçtiği şekilde verilmiştir.

Cennet-i firdevsi eylerdi **ke-lemhîn bi'l-başar**

Âteş-i nîrân-ı qahrîñ virse ger ebrûna çîn

Dîvân, 478/46

Olma eş'âr-ı hevâyî ile şeytâna qarîn

Didi Hâk **eş-şu'arâ yettebi'uhumu'l-ğavûn**

Dîvân, 479/8

Sâkinân-ı her dü-'âlem sîr-i h'ân-ı şefkatiñ

İnnemâ ursilte illâ rahmeten li'l-'âlemîn

Dîvân, 491/4

6. Peygamberler ve Hz. Peygamber

Dîvânda peygamberlerin isimlerini de zikreden Osman Şems; Hz. İdrîs'i, terziliği ve vefatından önce göğe yükselmesiyle; Hz. Nûh'u, kendisine inananlarla birlikte yaptığı gemiye binerek tufandan kurtulmasıyla; Hz. İbrahim'i, Nemrud tarafından ateşe atılması sonucu ateşin gül bahçesine dönmesi ile, oğlu İsmail'i Allah yolunda kurban etmekten geri durmaması ve Allah'ın dostu anlamına gelen "Halîlullah" olmasıyla; Hz. İsmail'i, babası Hz. İbrahim tarafından Allah yolunda kurban edilmek istenmesiyle; Hz. Yakûb'u, oğlu Yusuf'u kaybetmenin verdiği derin acıdan gözlerini kaybetmesi ve evinin hüzüne gark olmasıyla; Hz. Yusuf'u, güzelliğin ve namusun sembolü olması, kanlı gömleğinin babasına verilmesi, pazarda köle olarak satılması, zindana atılmasıyla vb. telmihlerle; Hz. Eyyûb'u, sabrın timsali olmasıyla; Hz. Mûsâ'yı, Tur dağında Allah'ın tecellisine mazhar olması, Allah'la konuşmasından dolayı kendisine verilen "Kelîm" sıfatıyla, esasının büyük bir yılana dönüşmesi ve elini göğsüne sokup çıkarınca elinin bembeyaz bir nura (yed-i beyza) dönüşmesi mucizesiyle; Hz. Hızır'ı, âb-ı hayatı bularak ölümsüzlüğe kavuşmasıyla; Hz. Dâvûd'u, güzel bir sese sahip olmasıyla; Hz. Süleyman'ı, koca bir saltanatın başında olması, cinlere ve rüzgara emir verme yetkisine sahip olması, parmağında taşıdığı yüzüğü sayesinde kuşların kendisine boyun eğmesi ve karıncalarla konuşma mucizesiyle; Hz. İsâ'yı, dünyaya babasız gelmesi, ölüleri diriltme ve körleri tedavi etme mucizesi ve göğe yükselmesiyle anarak şiirlerinde bu isimlerin hayat hikayelerine telmihlerde bulunur:

Yed-i beyzâ-yı Mûsâ hayret-efzâ olmasun zîrâ

Şikâf-ı çehre-i mehle müşârun bi'l-benânsın sen

Dîvân, 541/5

Sökdi kabâ-yı gül-şen-i İdrîs'i rûzigâr

Eglenmez oldı hulle-i 'adni söken diken

Dîvân, 545/2

Ben o mestem ki leb-i cân-bağş-ı ‘İsâ’dan geçer
Berhemenler nüş iderse cür‘a-i cām-ı lehim

Dîvân, 452/5

Çalup Ya‘kûb-veş ben külbe-i fûrkatde ser-gerdân
Elimden yâr-i Yûsuf-rüy-ı gül-pîrâhenim gitmiş

Dîvân, 341/3

Kaside, gazel, murabba, tahmis gibi nazım şekilleriyle yazdığı na’larda ise Peygamberimizi Ahmed, Mahmud, Mustafa gibi isimleriyle anan şair, bu manzumelerinde genellikle onu methetmeye gücünün yetmediğini ifade eder; çünkü Peygamberimiz yüksek ahlak sahibi olarak Allah’ın övdüğü kişidir. Özellikle, biri kıt’a diğerleri gazel formunda yazılmış 14 adet “yâ Resûla’llâh” redifli şiirlerinde Peygambere duyduğu sevgiyi açık bir şekilde dile getirir. Na’lerde Hz. Peygamber’in isim ve sıfatları, âlemlere rahmet, kâinatın efendisi, peygamberlerin şâhı, Allah’ın habîbi ve en mükemmel insan oluşu, Allah’la kul arasında vasıta ve Allah’a ulaştıran bir rehber olması, mucizeleri, güzel vasıfları, örnek ahlâkı âyet ve hadislerle dayanılarak ifade edilirken; şiirlerin sonunda genellikle şair, günahkârlığını itiraf ederek Peygamberin kendisine şefâatte bulunmasını ister. Şiirlerde Peygamberimiz zaman zaman âlemi aydınlatan güneşe benzetilirken, âlemin onun nuruna muhtaç olduğu dile getirilir. Ayrıca bu tür şiirlerde peygambere duyulan hasretin ruhunda açtığı derin yaraya da dikkati çeken Osman Şems, klasik şiirin bütün söz ve belagat kurallarını kullanarak şairlikteki ustalığını samimî ve açık bir üslupla gösterme imkânı bulur. Bu samimî ifadelerin yer aldığı beyitlerden bazıları şunlardır:

Firâkıñla perîşân oldı hâlim yâ Resûla’llâh
Yaman oldı bu hâl-i pür-melâlim yâ Resûla’llâh
Ne mümkün evc-i câh-ı vaşlıña murğ-ı dile pervâz
Ser-i kûyuñda bir işkeste-bâlem yâ Resûla’llâh
Der-i ihsâniña lâyıq degildir bu yüzi qara
Ümîd-i şefqatiñdir hasbihâlim yâ Resûla’llâh
Cemâliñ iştîyâk-ı rü’yetidir fikret-i rûzum
Şaçıñ sevdâsıdır şâm u leyâlim yâ Resûla’llâh
Dirîğ itme vişâliñ Nûri-i şeydâ-yı ‘aşkıñdan
Beyâbân-ı gam-ı hecriñde nâlem yâ Resûla’llâh

Dîvân, 562/1-5

Âh itmezsın baña bir nîm-nigâh iltifât
Kûşe-i nisyânda qaldım haste vü bî-hod hârâb
Vâh kim hecriñle yandım sînem oldı dâğ dâğ
Dîde giryân u ciger biryân u dil pür-iztırâb

Hasret-i rüyuñla âh eyler yanar kan ağlaram
Al şâla girdi çeşmim gözyaşım la' l-i müzâb
‘ Aşık-ı dil-ğasteyem terk idebilmem nâleyi
‘ Arz-ı dîdar eyle li 'llâh at cemâlînden niğâb
‘ Aşkın öyle yakdı cismim dökdi yaşım kim müdâm
Ğabrim üzre nâbit eyler lâle-i pür-dâğ-ı âb
Yâ Resûla'llâh meded kıl Şems-i dil-âvâreñem
Âsiñânında olam luţfuñla şâd u kâm-yâb

Dîvân, 45/ 61-66

7. Dört Halife ve Ehl-i Beyt

Şair, dört halifeyi öven şiirler de yazmıştır. “Envâr-ı nübüvvet ki Muğammed'le celîdir” diye başlayan medhiyede dört isim de aynı mısra içinde zikredilerek; Hz. Ebu Bekir'in sıdkıyla dinî yapının müessisi, Hz. Ömer'in adaletiyle şeriatin hâkimi, Hz. Osman'ın Kur'an'ın hafızı, Hz. Ali'nin de “ilm-i yakîn” memleketinin kapısı olduğundan bahsedilir:

Şıdkıyla mü'essis birisi bünye-i dîne
‘ Adliyle biri hâkim olup şer' -i metîne
Hâfız biri gencîne-i Ğur'an-ı Mübîn'e
Bâb oldu biri memleket-i ' ilm-i yakîne
Ser-halka-i aşhâb ki ol çâr velîdir
Bü Bekr ü ' Ömer Hâzret-i ' Oşmân u ' Alî'dir

Dîvân, 148/IV

Şairin dört halife hakkında yazdığı medhiyede dikkati çeken hususlardan biri de halifelerden hiçbirinin inkar edilemeyeceği ve hepsine gereken saygının gösterilmesi konusudur:

Bu yâr-i çehârîñ birin inkâr idemezsin
İnkâr ider iseñ eger kâr idemezsin
Gül-zâr-ı Muğammed gülünü hâr idemezsin
Allâh u nebî yârini ağıyâr idemezsin
Ser-halka-i aşhâb ki ol çâr velîdir
Bü Bekr ü ' Ömer Hâzret-i ' Oşmân u ' Alî'dir

Dîvân, 148/VI

Dîvânda Hz. Ali için biri kaside, diğeri müseddes nazım şekliyle yazılmış iki adet medhiye vardır. Manzumelerde “Murtazâ, ' Aliyyü'l-Murtazâ, bü'l-Ğasan, bü-Türâb, İlyâ, Şîr-i Merdân-ı Resûl-i Müctebâ, Hazret-i Şîr-i Hudâ, Haydar-ı Kerrâr” gibi çeşitli isim ve sıfatlarla anılan Hz. Ali için, savaş meydanlarının Haydar-ı Kerrâr'ı, Peygamber'in damadı, Allah yolunda yapılan cihadda elinde Zülfikar kılıcını taşıyan, Hayber kalesinin kapısını açan, Bedir ve Huneyn

savaşlarında kâfirleri katleden, hakikatin nuru, evliyalar serveri, veliler nuru, Allah'ın Peygamber'inin yâri, âşıklara şefkatli, Peygamber'in kardeşi, Hak yolunun rehberi, kevser ırmağının sâkisi, Kur'ân'ın sırrı, parmağı kâfirleri katleden, İslam dininin en büyük imamı, hilafet makamının sonu, Allah'ın arslanı, pehlivan, güçlü hükümdar, ümmetin aciz insanlarına reis, dert ehline derman, velayet ikliminin padişahı şeklinde bahsedilir:

Sensin ol şîr-i Hüdâ kim dîn-i pâk-i Aḥmed'i
 Eyledi bâzû-yı zûruñla mü'eyyed Kibriyâ
 Şanıñı tebcîl için 'arş üzre yazmışdır Hüdâ
 Eyyede'llâhu Te'âlâ Aḥmeden bi'l-Murtażâ

Dîvân, 1/20-21

Ser-ḥalka-i cem' iyyet-i ebrâr 'Alî'dir
 Derd ehline dermân-ı vefâ-dâr 'Alî'dir
 Sulṭân-ı selâṭin-i kerem-kâr 'Alî'dir
 İḳlîm-i velâyetde cihân-dâr 'Alî'dir
 Dervâze-i gencîne-i esrâr 'Alî'dir
 Maḥbûb-ı Hüdâ Ḥâzretine yâr 'Alî'dir

Dîvân, 149/I

Bunların yanında yazdığı Kerbelâ mersiyesiyle de tanınan Osman Şems Efendi'nin dîvânında bu muhtevaya sahip yaklaşık 390 beyit adedinde onbeş manzume vardır. Kendisini “çâker-i âl-i 'abâ”, “çâker-i âl-i nebî-i müctebâ”, “da'vâ-zen-i hubb-i neseb-i âl-i 'abâ”, “muhibb-i hânedân-ı enbiyâ” olarak tanımlayan Şems, bu nev'i şiirlerde Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit düşmesinin ızdırabını ve ona karşı duyduğu sevgiyi açık bir şekilde dile getirmiştir. Onu şehid edenlere de lânet okuyarak onlara karşı nefreti tekrarlamayı dile getirmekten sakınmamıştır. Hz Hüseyin'in kanının, ümmetin günahlarına kefaret olduğu ve kıyamet günü kendisinin günahkârlara şefaati olacağı, şehit düştüğü yerin meleklerin tavaf ettiği bir mekân olduğu gibi fikirler bu tür şiirlerde sık sık ifade edilir. Bu mersiyelelerin en önemli özelliği, herhangi bir beklenti içinde yazılmadıklarından, oldukça samimî bir ruh halini yansıtmalarıdır. Yazdığı mersiyelelerden bazılarının bestelenerek tekkelerde okunduğu da bilinen⁴⁹ Osman Şems Efendi, “Bugün mâh-ı Muḥarrem vaqt-i mâtemdir şafâ olmaz” mısraı ile başlayan 51 bentlik muhammes nazım şekliyle yazdığı meşhur mersiyesinde⁵⁰ klasik

⁴⁹ Bünyamin Çağlayan, *Kerbela Mersiyeleleri*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1997. s.28.

⁵⁰ Manzume, Üsküdar Rifâ'i Dergâhı şeyhi Hayrullah Taceddin Efendi tarafından 1327 (1909) yılında neşr edilmiştir. (Osman Şemsî Efendi, *Mersiyye-i Cenâb-ı Seyyidü's-Şühedâ* (nşr. Şeyh Hayrullah Taceddin Efendi), Uhuvvet Matbaası, İstanbul 1327.) Ayrıca manzumenin yeni harflere ak-

şiiirin bütün söz sanatlarından yararlanarak Kerbelâ hadisesini, son derece lirik ve trajik bir üslûpla gözler önüne serer. Örnek olarak manzumenin ilk bendini aşağıya alıyoruz:

Bugün mâh-ı Muḥarrem vaḳt-i mâtemdir şafâ olmaz
Fürûğ-ı dîde-i giryân ğamdan rüşenâ olmaz
Göñül âyînesinde gerd-i mâtemden cilâ olmaz
Derûn içre ḥüzünden ğayrı şüret rû-nümâ olmaz
Muḥibb-i âle bu mâtem gibi derd ü belâ olmaz

Dîvân, 305/I

Aşağıdaki bentte güzellikte Hz. Yusuf'a denk, Kerbelâ'da, düşmanları tarafından hunharca şehid edilmesiyle de Allah yolunda kurban edilmek istenen Hz. İsmail'e sırdaş olduğuna işaret edilen Hz. Hüseyin'in, günahkârlara şefâatçi ve cennet nehirlerinin sâkisi olduğu belirtilir:

Ḥüseyn-i Müctebâ tâc-ı ser-i merdân-ı dil-âgâh
‘Adîl-i Yûsuf-ı Ken‘ân u sırdaş-ı Zebîḥu’llâh
Şusuzlukla olup ser-mest-i şahbâ-yı şehâdet âh
Şeff‘-i ümmet ü sâkî-i enhâr-ı cinân oldı

Dîvân, 677/VII

Osman Şems'in dîvânda bahsettiği diğer bir isim de Hz. Hasan'dır. Şiirlerde Hz. Peygamber'in torunu olduğu vurgulanan Hz. Hasan'm, güzel bir ahlaka sahip olduğu, kendisine verilen zehirle şehit edildiği ve cennet gençlerinin sultanı olduğu belirtilmektedir:

Ḥasan kim maẓhar-ı ḥulk-ı ‘azîm idi cihân içre
Giyüp aġu ile tâc-ı şehâdet bağiyân içre
Olup sulṫân-ı şübbân-ı bihişt ol gül-sitân içre
Daḫi rûz-ı kıyâmetde şeff‘-i ‘âşiyân oldı
Ki ya‘nî ferḳadân-ı âsumân-ı maşriḳ-ı envâr
Ḥüseyn ile Ḥasan iki gülüñdür bâğ-ı Zehrâ'dan

Dîvân, 677/VI

“Hüseyin ile Hasan” redifli gazelinde ise, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da kılıçla, Hz. Hasan'ın ise zehirlenerek şehit edilmesini,

Âh kim ḳurbân-gâh-ı Kerbelâ-yı ‘aşḳda
Sîne-çâk u ḥün-feşân oldı Ḥüseyn ile Ḥasan

tarımı Selami Şimşek tarafından gerçekleştirilmiştir. (Selami Şimşek, “Bir Gönül Tekkesi Şeyhi Seyyid Nureddin Şems ve Mersiyye-i Cenâb-ı Seyyidü’ş-Şühedâ’sı”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 26, Erzurum 2004, s.119-148; Mehmet Arslan-Mehtap Erdoğan, *Kerbelâ Mersiyeleeri*, Ankara 2009, s.679-689.)

Kim biri tığ u biri zehr ile oldılar şehîd
Hân mân-süz-ı cinân oldı Hüseyn ile Hasan
Divân, 492/5-6

beyitleriyle dile getiren şair, bu hadiselerden duyduğu üzüntüyü samimi bir dille ifade ederken başka bir beyitte de Hz. Peygamber'den bu iki torununun hürmetine kendisine yardımcı olmasını ister:

Hüseyn ile Hasan'çün dest-gîr ol iki 'âlemde
Bırakma çâkeriñ **Şems**'i firâk içre figân üzre
Divân, 575/30

Şiirlerde ismi zikredilen Ehl-i Beyt üyelerinden biri de Peygamberimizin kızı Hz. Fâtıma'dır. Genellikle Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'in annesi ve Hz. Ali'nin eşi olması dolayısıyla adından bahsedilen Hz. Fatıma'nın, fazilet açısından Hz. Aişe'den üstün olduğu belirtilir. Zira o, nübüvvet nurunun kaynağı olan Hz. Peygamber'in kızıdır.

O Zehrâ-yı Betül'ün haqqı kim nür-ı nübüvvetden
Olup tâli' müreccahtır fazîletde Humeyrâ'dan
Divân, 477/192

Diğer bir şiirde ise Hz. Fâtıma, kıyamet gününde oğlu Hz. Hüseyin'in kanlı gömleğini elinde tutmuş olarak oğlunu şehit edenleri Allah'a şikâyet etmesi ve yapılan zulmün karşılığını istemesi dolayısıyla konu edilir. Şiirde Hz. Fâtıma'nın yakarışı kendi ağzından şu şekilde verilir:

Diye kim yâ Rab Hâbîb-i Ekrem'iñ cân-pâresin
İtdiler şusuz şehîd erbâb-ı hızlân yâ Hüseyn
Hem benim oğlum gözüm nûrı Hüseyn'e zulm idüp
Eylediler bağrımı fûrkatle biryân yâ Hüseyn
Diye hem olmuş iken gehvâre-dârı Cebra'îl
Kıldılar ol cism-i pâki hâke yek-sân yâ Hüseyn
İsterem dâdın o mazlûmuñ bugün bu 'arşada
Nice bir yaqsun derûnum nâr-ı süzân yâ Hüseyn
Divân, 493/26-29

Sonuç

İbnülemin'in "Âlem-i edebiyatta da makâmı âlîdir. Eşâr-ı bediâsını - bilerek- tedkik edenler, şuârânın ser-âmedânından olduğunu itiraf ederler."⁵¹ ifadeleriyle tanımladığı Osman Şems Efendi'nin edebî şahsiyetini kaynaklar genellikle tasavvufî şahsiyeti ile birlikte ele alırlar. Meselâ, Kemal Edib Kürkçü-

⁵¹ İbnülemin M. Kemal İnal, *S.A. T.Ş.*, s.1799.

oğlu şairi, “şeyhliği şairliğine mâye, şairliği de şeyhliğine sâye”⁵² şeklinde tanıtarak şiirlerindeki tasavvufî tarafa vurgu yapar. Osman Şems Efendi, başta Molla Câmî, Fuzûlî ve Rûhî-i Bağdâdî olmak üzere hem kendisinden önce hem de kendi devrinde yetişen birçok şaire nazire yazarak bu alanda başarılı örnekler vermiştir. Kaleme aldığı nazireler, onun özellikle önceki şairlerin dîvânlarını okuduğunu, incelediğini ve bazılarını beğendiğini gösterir.

Şiirlerini, tasavvufî düşüncelerini aktarmak amacıyla kaleme alan Osman Şems'in dîvânında en belirgin tema hiç kuşkusuz tasavvuftur. Onun için tasavvuf dışındaki konular ikinci derecede önemlidir. Osman Şems, değişik nazım şekilleriyle Allah hakkında tevhid ve münâcaat, Hz. Peygamber için na'at, din büyüklüğü için medhiyeler, özellikle Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin için mersiyeler yazmış; bu şiirlerinde dinî ve tasavvufî kültür, duygu ve düşüncelerini zarif bir üslûp ve estetik bir tarzda yansıtmayı başarabilmiş bir şairdir.

Kaynakça

- AHMED Sâfi, *Sefîne-i Sâfi*, İslam Araştırmaları Kütüphanesi (İSAM) nr. 050247, (Fotokopi nüsha).
- ARSLAN, Mehmet-ERDOĞAN, Mehtap, *Kerbela Mersiyeleri*, Grafiker Yayınları, Ankara 2009.
- AZAMAT, Nihat, “Kuşadalı İbrahim Efendi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2002, XXVI, 468-470.
- AZAMAT, Nihat, “Osman Şems Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, XXXIII, 473-475.
- BURSALI Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. II, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333.
- ÇAĞLAYAN, Bünyamin, *Kerbela Mersiyeleri*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1997.
- FATÎN Dâvud, *Hâtimetü'l-eş'ar*, (Haz. Ömer Çiftçi) Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara TY.
- GÖVSA, İbrahim Alâattin, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, Yedigün Neşriyat, İstanbul, 1945-1946.
- Hazîne-i Fünûn Mecmuası*, sy. 42, (Mart 1312), s. 248-249.
- HÜSEYİN Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâ-ı Esrâr*, (Hazırlayanlar. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz), Kitâbevi Yayınları, İstanbul 2006.
- HÜSEYİN Vassâf, “Osman Şems Efendi”, *Mahfil Mecmuası*, sy.28, Safer 1341.

⁵² Kemal Edib Kürkçüoğlu, *Seçmeler*, s.11-22.

- HÜSEYİN Vassâf, “Osman Şems Efendi”, *Mahfil Mecmuası*, sy.29, Rebîulevvel 1341.
- HÜSEYİN Vassâf, “Osman Şems Efendi”, *Mahfil Mecmuası*, sy.32, Cemaziyelevvel 1341.
- HÜSEYİN Vassâf, “Osman Şems Efendi”, *Mahfil Mecmuası*, sy.36, Şevvâl 1341.
- HÜSEYİN Vassâf, “Şeyh Osman Şems Efendi Hazretleri”, *Cerîde-i Sûfiyye*, sy.75, 18 Muharrem 1332.
- HÜSEYİN Vassâf, “Şeyh Osman Şems Efendi Hazretleri”, *Cerîde-i Sûfiyye*, sy.78, 10 Safer 1332.
- HÜSEYİN Vassâf, “Şeyh Osman Şems Efendi Hazretleri”, *Cerîde-i Sûfiyye*, sy.79, 18 Safer 1332.
- HÜSEYİN Vassâf, “Şeyh Osman Şems Efendi Hazretleri”, *Cerîde-i Sûfiyye*, sy.82, 9 Rebîulevvel 1332.
- İNAL, İbnülemin Mahmud Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, Dergah Yayınları, İstanbul 1988.
- KÜRKÇÜOĞLU, Kemal Edip, *Osman Şems Efendi Dîvânı’ndan Seçmeler*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1996.
- ONAN, Necmeddin Halil, *Namık Kemal’in Tâlim-i Edebiyat Üzerine Bir Risalesi*, Millî Eğitim Basımevi. Ankara 1950.
- OSMAN Şemsî Üsküdarî, *Mersiye-i Cenâb-ı Seyyidü’ş-Şühedâ*, (Haz. Şeyh Hayrullah Taceddin Efendi), Uhuvvet Matbaası, İstanbul 1327.
- ŞİMŞEK, Selami, “Bir Gönül Tekkesi Şeyhi Seyyid Nureddin Şems ve Mersiye-i Cenâb-ı Seyyidü’ş-Şühedâ’sı”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy.26, Erzurum 2004, s. 119-148.
- ŞİMŞEK, Selami, “Osman Şems Efendi’nin Âdâbü’l-mürîd fi-sohbeti’l-murâd Adlı Mesnevîsinin Tahlili” *Turkish Studies, International Periodical For Languages Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 4/7 Fall 2009, s. 538-592.
- YILDIRIM, Yusuf, *Osman Şems Efendi, Hayatı, Eserleri ve Dîvânı, Metin-İnceleme-Tahlil*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2013.

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE TANRI TASAVVURU VE PSİKOLOJİK İYİ OLMA HALİ ARASINDAKİ İLİŞKİLER

Beyazıt Yaşar SEYHAN*

Özet

Bu makalenin amacı, üniversite öğrencilerinin Tanrı tasavvuru ile psikolojik iyi olma hali arasındaki ilişkileri incelemektir. Araştırma, Sivas Cumhuriyet Üniversitesinin beş (İlahiyat, Edebiyat, Eğitim, İ.İ.B.F. ve Mühendislik) fakültesinde okuyan toplam 672 öğrencinin katılımı ile yapılmıştır. Cinsiyet değişkeninde olumlu-olumsuz Tanrı tasavvuru ile arasında fark görülürken psikolojik iyi olma hali ile fark bulunmamıştır. Kız öğrencilerin olumlu Tanrı tasavvuru anlamlı olarak erkek öğrencilerden daha yüksek iken olumsuz Tanrı tasavvuru daha düşüktür. Sınıf değişkeni açısından öğrencilerin olumlu-olumsuz Tanrı tasavvurunda anlamlı fark yoktur. Hem kız hem erkek öğrencilerin olumsuz Tanrı tasavvurları olumlu Tanrı tasavvurlarına göre psikolojik iyi olma halini daha yüksek yordamaktadır. Araştırmada olumsuz Tanrı tasavvurunun psikolojik iyi olma halini yordaması, bilimsel yazınla genellikle paralellik arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Olumlu Tanrı Tasavvuru, Olumsuz Tanrı Tasavvuru, Psikolojik İyi Olma Hali, Üniversite Öğrencileri

The Relationships Between Images of God and Psychological Well-Being in University Students

Abstract

The purpose of this article is to examine the relationship of the students in university between images of God and psychological well-being. The Research, is made with the participation of (total) 672 students, studying at five faculties (Theology, Humanities, Education, Economics and Administrative Sciences, and Engineering) of Sivas Cumhuriyet University. There was the difference between negative-positive images of God and the gender variable whereas there was no difference between the gender and psychological well-being. When the positive images of God of the girls is higher than boys, the negative images of God of the girls and is lower than

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi ABD. mail: beyazit-seyhan@hotmail.com

boys . In terms of class variable, there was no significant difference in the positive and negative images of God between the Students. Both male and female students' negative images of God than positive images of God is predicted of psychological well-being. In the study, predicting of negative idea of God to psychological well-being, usually are in parallel with scientific papers.

Key Words: Positive Image of God, Negative Image of God, Psychological Well-Being, University Students

Giriş

Tanrı tasavvuru ile pek çok konu arasındaki ilişki din psikolojisinde araştırmaya değer konulardandır. Her dönem ve mekânda Tanrı inancı veya din gerçeği ile karşılaşmış olup insanlar hayatlarının anlamı ile paralel olarak çeşitli Tanrı tasavvurları geliştirmişlerdir. "Homo sapiens sapiens olan insan kendini aşmaya muktedir hatta buna mahkûm olan tek varlık olup" (Doksat, 2011) hayatını inşa etmek adına tasavvur yeteneğine de sahiptir. Dinlerin ve felsefi öğretilerin insanlara sunduğu Tanrı tasavvurlarını bireyin içselleştirmenin yanı sıra kendi bakış açısı ile Tanrı'yı tasavvur eden her insan kendine mahsus öznel/subjektif bir Tanrı tasavvuru geliştirebilir.

Din psikolojisinde Tanrı tasavvuru hakkında bireylerin öznel anlayışları genellikle olumlu (pozitif) ve olumsuz (negatif) Tanrı tasavvurları veya algıları olarak iki kategoride ele alındığı görülür (bkz. Benson ve Spilka, 1973; Mehmedoğlu, 2011; Güler, 2007). Olumsuz bir Tanrı tasavvuruna inanan birey için bu durum sağlıklı bir durum arz edebilir. Çünkü Tanrı'yı cezalandıran olarak algılayan bireyin kendine ilişkin atıfları ve suçluluk duyguları olumsuz bir işlev gösterebilir (Güler, 2007:2). Olumsuz Tanrı tasavvuruna karşılık olumlu Tanrı tasavvuru, birey için baş etme stratejisi olarak görülmesi veya olumlu Tanrı tasavvuru bireyin psikolojik sağlığına veya iyi olma haline olumlu katkı sağlayıp sağladığı araştırılması gerekebilir. Bu yüzden bu çalışmada ilk olarak Tanrı tasavvuru hakkında teorik bilgiler sunulacak olup daha sonra pozitif psikoloji ekolü içinde yeniden ele alınan psikolojik iyi olma hali kavramı üzerinde durulacaktır. Araştırma nicel yöntem içinde sürdürüleceği için anket tekniği ile üniversite öğrencileri üzerinde Tanrı tasavvuru ve psikolojik iyi olma hali arasındaki ilişkiler araştırılacaktır. Böylece özellikle yurt içindeki din psikolojisi sahasında olumlu veya olumsuz Tanrı tasavvurları ile psikolojik iyi olma hali arasındaki ilişkiler hakkında bir çalışmanın literatürdeki eksikliği giderilmeye çalışılacaktır.

1. Tanrı Tasavvuru

Tanrı'ya inanan insanlar, tek düze bir yapı içinde inanmamaktadırlar. Aynı Tanrı'ya inananlar yalnızca imanlarının kuvvetliliği açısından değil, Tanrı'ya inanmanın mahiyetinin nasıllığı açısından da birbirlerinden çok farklıdırlar. Bu farklılık Tanrı'dan değil insandan kaynaklandığı düşünülür. Çünkü farklılık aslında insanın algılama şekline göre var olmaktadır. Birçok dini veya felsefi görüşlere bakıldığında, insanlar Tanrı'yı, Tanrı'nın gerçek mahiyeti gibi değil, sadece insanî terimlerle düşündüğü veya tecrübe edildiği gibi tanımlayabilmektedirler. Kısacası, Tanrı doğrudan tecrübe edilmediği ve görülmediği için, inananlar kendi kültür ve dinlerinin anlayışlarına göre Tanrı kavramına veya tasavvuruna sahip olurlar (Merwe, Eeden ve Deventer, 2010: 1).

Günümüz Türkçe psikoloji sözlüklerinde tasavvur diye bir maddeye rastlanılmamıştır. Ancak tasavvur yerine temsil (representation) veya imaj (image) kavramları tasavvur kavramına benzer anlamlar içermektedir. Tasavvur kavramına yakın bir anlamı olan imaj ve temsil kavramları hakkında Budak (2009) şu anlamları vermektedir:

İmaj (image): "Görsel bilgilerin zihinsel temsili, dış uyarıcılar olmaksızın hatırlanan daha önceki bir duyu yaşantısının benzeri veya kopyası; gerçekte olmayan bir şeyin zihinsel resmi, bir izlenim, hayal gücünün yarattığı bir fikir; bir insanın, kurumun, grubun vs. insanlar üzerinde bıraktığı genel izlenimdir" (Budak, 2009: 380). Temsil: "Zihinde olayları, olguları ve nesnelere temsil eden, sembolleştiren veya onların yerini alan kavram, imaj veya düşünce; onlara ilişkin bellek izleridir. Biliş psikolojisinde zihnin nesnelere doğrudan kazanmadığı, söz konusu nesnelere temsil ettiği düşünülen fikirler ve imajlar aracılığı ile kavradığı kabul edilir. Bu haliyle temsil oldukça öznel bir süreçtir ve bireysel yaşantıya dayalı olarak toplumsal bir bağlamda şekillenir" (Budak, 2009: 712).

Yavuz'a (1983: 159) göre de tasavvur, "ruhsal güçler veya duyuşsal uyarılarla zihinde önceden oluşan herhangi bir nesnenin, olayın, fiilin ya da bir kavramın istekli olarak yeniden özel bir biçimde şekillenmesi, canlanması, anlam kazanması veya hatırlanmasıdır". Bu haliyle tasavvur öznel bir süreçtir ve bireysel tecrübeye dayalı olarak toplumsal bir bağlamda şekillenir. Dinî tasavvur ise, dinî kavramların, dinî olayların ve nesnelere zihinde canlandırılması, şekillendirilmesidir. Tanrı tasavvuru da, bireylerin küçük yaşlarından itibaren zekâ gelişimlerine, edinmiş

oldukları bilgi ve yaşantılarına, yetişme ve düşünüş tarzlarına ve bağlı oldukları dinin inanç esaslarına göre Tanrı'yı zihinlerinde canlandırmaları, biçimlendirmeleri ve anlamlandırmaları olarak tanımlanabilir (Mehmedoğlu, 2010).

Din psikolojisinde, Tanrı kavramı (God concept) ile Tanrı tasavvuru (God image; God representation) arasında ayırım yapma yönünde güçlü bir eğilim bulunduğu görülmektedir. Tanrı kavramı, bilişsel veya teolojik Tanrı anlayışına göndermede bulunurken; Tanrı tasavvuru, bireyin Tanrı'yı duygusal olarak tecrübe etmesidir. Tanrı tasavvuru ile Tanrı kavramı birbirinden farklı kavramlar olduğu gibi Tanrı tasavvuru ile Tanrı algısı birbirinden farklıdır. Tasavvur sadece zihinsel bir içerik, bir fikir veya bir his değil, Rizzito'ya göre (1980: 122) insanın sembolize etme kapasitesi sayesinde, Tanrı adı altında bir zat vasıtasıyla bir araya getirilmiş olan bireyin hayatından alınmış yaşantısal düzeylerin tümüne atıfta bulunmadır (akt. Mehmedoğlu, 2011: 29). Tanrı kavramı/algısı büyük oranda kişinin Tanrı hakkında ne düşündüğü ve ne öğrendiği ile alakalı olup daha çok bilişsel düzeydedir. Tanrı olduğuna inanılan varlığa ilişkin duygusal tecrübe anlamındaki Tanrı tasavvurunun içeriği ise öncelikle duygusal temellidir. Bu duygu bilinçdışı bir süreç olarak genellikle Tanrı kavramından ayrımlaşmamış bir şekilde devam eder. İnsanlara Tanrı hakkında bilgiye dayalı herhangi bir soru yöneltildiğinde, Tanrı tasavvurlarından ziyade Tanrı kavramı/algısı çerçevesinde konuşurlar. Fakat yurt içi çalışmaların bazılarında "Tanrı algısı" terimi "Tanrı kavramı" teriminden daha kapsamlı bir boyutta yer alır. Tanrı algısını, bireyin Tanrı hakkındaki sadece bilişsel düzeyini değil aynı zamanda duygusal düzeyini de kapsadığını düşünenler vardır (bkz. Güler, 2007). Bu konu hakkında algı (perception) kavramının sözlük anlamı da bu düşüncüyü destekleyebilir. Budak'a göre (2009: 42) algı;"en genel anlamı ile duyu organları vasıtası ile alınan uyarıcıların tutarlı, anlamlı bir bütünlük oluşturacak şekilde örgütlenmesiyle, analiziyle, yorumuyla ve senteziyle ilişkili -duyu uyarıcılarının alıcılarına ulaşmasından, algılanan şeyin tanınmasına, farkına varılmasına, kavranmasına, vb. kadar geçen fiziksel, nörolojik, fizyolojik, bilişsel ve duygusal- süreçlerin tamamıdır". Güler'e göre (2007: 6) "Tanrı algısı bireyin Tanrı'yı nasıl algılayıp, nasıl gördüğü ile alakalıdır. Bireyin zihninde oluşturduğu Tanrı imgesidir. Tanrı algısı bireyin Tanrı'ya yönelik tüm atıfları, duygu ve düşünceleridir. İnanan

veya inanmayan her insanın zihninde Tanrı ile ilgili bir şeyanın olduğu düşünülebilir".

Algının bu geniş tanımı bireyin Tanrı'yı algılaması ile tasavvur etmesi arasında bir ayrımın olmadığını düşündürebilir. Ancak bu konu hakkında aynı görüşte olmayan uzmanlar da bulunmaktadır. Tanrı algısı kavramını daha çok Tanrı kavramı (concept of God) olarak düşünenler yurt içindeki bazı uzmanlar bulunmaktadır (bkz. Mehmedoğlu, 2011; Yıldız, 2007). Tanrı tasavvuru ve Tanrı algısı büyük oranda birbirlerini etkileyerek gelişirler. Çünkü bilişsel veya duygusal bilinçli veya bilinçdışı süreçler birbiri üzerinde doğrudan veya dolaylı olarak etkide bulunur (Mehmedoğlu, 2011: 31). Certel'e göre insanın bir şeyi tasavvur etmesi veya onu zihninde canlandırması için her zaman onu doğrudan algılamış olması gerekmez. Bazen herhangi bir obje ya da olayla ilgili olarak sahip olduğu bilgilerden hareketle kişi, daha önceden algıladığı benzer olay ve objelerin izlenimleri çerçevesinde zihninde bir canlandırma yapabilir yani imaj oluşturabilir. Mesela, ressam tariflerden hareketle suçlunun robot resmini çizmesi, dindarın Kuran'daki cennet tasvirlerinden hareketle zihninde cenneti canlandırması bu türden birer tasavvurdur (Certel, 2003: 98).

Tanrı tasavvuru veya imgesi (image of God; God representation) kavramına, din psikolojisi için yeni bir zemin olarak adlandırılan (Kirkpatrick, 2013: 207) "Evrimsel Psikoloji" anlayışı ile bakıldığında bireyin "Homo Religious" olarak adlandırılması ayrıca bu yeni akım insan beyininde bir "Tanrı modülünün" var olabileceğini (Kirkpatrick, 2013) düşündürürse Tanrı tasavvuru veya imgesi bireyde sadece dışsal bir algı sonucu ortaya çıkmayabilir. Birtakım uzmanlar tarafından bu sebepten dolayı Tanrı algısı yerine Tanrı tasavvuru veya imajı kavramlarını kullanmak daha uygun görülebilir. Buna bazı dinlerin kutsal kitaplarının argümanları da destek olabilir. Zira Kitab-ı Mukaddes'te insanın Tanrı'nın suretinde (imajında) yaratılması diğer varlıklardan ziyade insanoğlunun Tanrı'ya daha yakın ve daha benzer olduğunu düşündürebilir (bkz. Tekvin 1: 26/27).

Sadece Kitab-ı Mukaddes değil İslam dininde de Tanrı tasavvurunun insana fitraten verildiğine dair yorumlara rastlarız. Mesela, İslam

dinin kutsal kitabı olan Kuran-ı Kerim'de Araf Suresinin 172. ayetinin¹ tefsiri hakkında Elmalılı 'ya göre -ve onun gibi düşünen bazı müfessirlerin genel kanaati- şöyledir: *"Her insanın bizzat kendi varlığıyla ve cinsinin varlığıyla Rabbin varlığına ve birliğine şahitlik etmekte oluşu, insanın kendi varlığının Rabbin varlığına delil oluşudur. Henüz bu şahitliği kendisi aklı ve dili ile yapmamış olsa bile, bizzat yaratılışıyla bunu deruhte etmiş oluşudur. Bir başka deyişle insanlar için Allah'ı tanıma, Rabbin birliğine inanma, hakka boyun eğme meselesi, yalnızca bilimsel delillerle elde edilecek sırf nazari bir bilgi meselesi olmayıp, kendi fitratında yaratılıştan var olan ve iç gözlem denilen kendi içini duyma ve genel olarak kendisinin kendisi olduğunu tanıma şuuru ile birlikte kendi varlığında, daha doğrusu varlığının özünde gerçekleşmiş olan kesin bir tanımadır"*.

İnsanda Tanrı tasavvuru nasıl oluşur? Bu soruya çeşitli cevaplar aranmış ve çocukluk döneminde Tanrı tasavvurunun gelişiminin nasıl olduğuna dair çeşitli görüşler psikoloji tarihi içerisinde vardır. Freud'un "biyolojik baba ile kutsal baba kavramları arasındaki ilişkiye dayandırma" düşüncesi ile birlikte "Nesne İlişkileri Kuramı" psikanaliz ekolü içindeki bu görüşlerdendir. "Nesne İlişkileri Kuramı" Freud'un bu konu hakkındaki bazı düşüncelerinin eksik olduğunu düşünen Klein (1993), Winnicott (1971), Sullivan (1925) ve Fairbairn (1952) gibi bazı araştırmacılar tarafından geliştirilmiştir. Bu kurama göre çocuklukta zihnin dışsal bir nesneden içsel bir tasarım oluşturmasının esasına dayanır. Çocuk herhangi bir kavramı içselleştireceği zaman o kavramla ilgili bir nesne ile ilişki içinde olabilir. Buradaki nesne çocuğun dışındaki her şey olabilir. Bu nesnelere ilişki içinde olan birey için dini kavramlar da geçmişte yaşadığı ilişkilere göre şekillenen kavramlardır (Yıldız, 2007: 19). Bu kuramın savunucularına göre Tanrı tasavvuru da bireyin diğer tasavvurları ve tecrübelerinin sentezinden oluşmakta olduğundan özellikle bireyin çocukluk döneminde başta ebeveyn olmak üzere diğer nesnelere ilgili ilişkisi araştırmaya değer görünmektedir. Batıdaki Tanrı tasavvurları üzerindeki çalışmaların bir kısmında baba kaynaklı veya yansıtılmalı Tanrı tasavvuruna ulaşılmışken (Beit-Hallahmi ve Argyle, 1975), bazı çalışmalarda ise anne kökenli veya yansıtılmalı Tanrı tasavvurlarına dayalı

¹ Araf 172. Ayet: "Hani Rabbin Adem oğullarından zürriyetlerini çıkarıp kendilerini nefislerine şahit tutmuş, Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (demişti). Onlar da "Evet Rabbimizsin şahit olduk" demişlerdi. (İşte bu şahitlendirme) Kıyamet günü, bizim bundan haberimiz yoktu" dememeniz içindi.

çalışmalar vardır. Mesela, Rizzuto'ya (1974) göre, Tanrı tasavvurunun izlenebilir ilk bileşeni anne yüzüdür. Tanrı tasavvuru, çocuklukta sürekli olarak gelişir. Buna göre Batı'daki çalışmalarda Baba ve anne imajına dayalı çalışmalara rastlanmaktadır.

Bilişsel gelişim kuramcısı Piaget'e göre ise Tanrı imajı veya temsili sadece yetişkinler için geçerli olmayıp çocukluk döneminde işlem öncesi dönemle başlayıp somut işlemler dönemi ile noktalanmış bilişsel gelişme evresinde de tasavvur dönemi oluşabilir. Piaget, çocuğun bu dönemde nesnelere ve yaşantılara büyük ölçüde sembollerin yardımıyla zihinsel olarak tasavvur etme yeteneği kazanmaya başladığını varsaymıştır (Budak, 2009: 713).

Tanrı tasavvuru çocuklukta anne-baba ve yakın çevre tarafından rol-model alma (taklit) yoluyla gelişirken yetişkinlikte ise bu durum daha kompleks bir hal aldığını gösterir. Yetişkinin hayatındaki bazı olaylar bu tasavvurun gelişmesine etki edebileceği gibi Tanrı hakkındaki öğretim veya dini uygulama ve davranışlar hatta dini otoriteler ve mezhepsel öğretiler Tanrı tasavvurunun bireydeki gelişimine yön verebilir (Goldman, 1964; Thackeray, 2000: 43; akt. Yıldız, 2007: 10). Bireylerin özellikle ergenlik dönemi ile birlikte antropomorfik düşüncelerin azalması bunun yerine varsayımlı ve mantıksal düşünce sonucu soyut ve sembolik terimler içinde Tanrı'yı düşünmesi (Yıldız, 2007: 92) ilerleyen yaş dönemlerindeki Tanrı ile olan ilişkisini ortaya koyar. Tanrı tasavvuru, kişinin çocukluğundan itibaren, zekâ gelişimine, bilişsel süreçlerle edinmiş olduğu bilgi ve yaşantısına göre, Tanrı'yı zihninde canlandırması, biçimlendirmesi ve anlamlandırması şeklinde tanımlanabilir (Peker, 1993: 51).

Tanrı tasavvuru felsefi açıdan da inceleme konusu olmuştur. Din felsefesinde Tanrı tasavvurlarıyla ilgili çeşitli bilgiler yer almaktadır. Buna göre din felsefesi açısından beş çeşit Tanrı tasavvuru bulunur. Bunlardan biri, Tanrı'yı insan şeklinde, insanın sahip olduğu özelliklere sahip olan ancak insandan daha güçlü bir varlık olarak tasavvur eden "Antropomorfizm"dir. Deizm ise bütün âlemi yaratan bir Tanrı vardır ancak yarattıktan sonra âlemin işleyiş düzenine karışmamaktadır. Diğer bir Tanrı tasavvuru ise Teizm'dir ki Teizm; Tanrı âlemden ayrı "âlemler üstü bir varlıktır". Tanrı insanlar üzerinde mutlak hâkimiyet, âlemin kontrolü ve yöntemi yine Allah'tadır. Panteizm ise Allah ile âlemi bir aynı sayan, Allah'ın âlemden ayrı ve müstakil bir şahsiyeti olmadığına inanılır. Çift kutuplu teizm de denilen Pan-enteizm ise Allah'ın bu âlemden bağımsız

ve değişmeyen bir zatının olduğunu kabul etmekle birlikte Tanrı'nın "oluşan bir tabiatı" da vardır. Bu oluşan tabiatı âlemdeki süreç içerisinde meydana gelmektedir (Aydın, 1987: 138-161).

Tanrı tasavvuru ile ilgili yapılan ampirik ilk çalışmalara baktığımızda ebeveyn imajına bağlı olarak gelişen Tanrı tasavvurları incelenmiştir. "Tanrı imajı yüceltilmiş baba imajına dayalıdır" denencesini ilk defa araştıran Nelson ve Jones (1957) olmuştur. Onların araştırmasında Tanrı skorları ile baba skorları arasında anlamlı ilişki bulunamamıştır. Ancak Tanrı skorları ile anne skorları arasında da anlamlı ilişki vardır (akt. Mehmedoğlu, 2011: 51). Nelson ve Jones'in (1957) araştırmasının yöntemine benzer olarak Strunk (1959) tarafından da bir çalışma yapılmış ancak sonuçlar Tanrı'nın anne imajından ziyade baba imajına daha çok benzediğini göstermiştir (akt. Mehmedoğlu, 2011: 51). Vergote ve diğerleri, bireylerin Tanrı, anne ve baba tasavvurları arasındaki ilişkileri ölçmek üzere sistematik bir çalışma yaparak 18 özellik anneye 18 özellik babaya ait olarak örnekleme yöneltilmiştir. Araştırmaya katılanların kendi Tanrı tasavvurlarının büyük bir kısmı anne imajından ziyade baba imajına daha çok benzediğini düşünmüşlerdir (1969).

Ebeveyn imajı kökenli Tanrı tasavvurları ile ilgili çalışmalardan başka Tanrı tasavvuru ile diğer değişkenler arasındaki ilişkiye dair çalışmalar da yapılmıştır. Benson ve Spilka (1973) Tanrı tasavvuru ile özsaygı ve denetim odağı arasındaki ilişkiyi araştırmışlardır. Araştırmacılar katılımcıların "kontrol odağı ile öz-saygıya" dayalı bir Tanrı seçeceğini hipotez olarak ele aldılar. Tanrı tasavvuru iki yolla ölçüldü. Birincisi, "seven" ve "kontrol" eden Tanrı tasavvurlarını yansıtmak üzere tasarlanan 13 maddelik semantik ölçek ve ikincisi "reddedici ve kabul edici" özelliğe sahip iki kutuplu ölçekle Tanrı tasavvurları ölçüldü. Sonuç olarak pozitif Tanrı tasavvuru ile pozitif benlik-imajı arasında ilişki bulunduğu görülmüştür (Benson ve Spilka, 1973: 297-310).

Godin (1975) 14-16 yaş arasındaki Fransız ve Kanadalı öğrenci grubu üzerinde bir araştırma yapmıştır. Araştırmasında katılımcıların üç farklı şekilde tasavvur ettiklerini ortaya koymuştur. Buna göre ilki otoriter boyut, ikincisi yakınlık ve duygu yüklü içsel boyut ve üçüncü boyut ise soyut, fikir, doktrin, düşünce ve sorun gibi içeriklerle ifade edilen dışsal bir Tanrı tasavvurudur (akt. Mehmedoğlu, 2011: 54). Rizzuto (1979), klinik gözlem ve deneyim sürecinde, Tanrı/Aile Anketi olarak isimlendirilen bir ölçek geliştirilmiştir. İki bölümden oluşan ölçeğin ilk

bölümü insanların Tanrı ile ilişkilerini anlamak için ikinci bölümde ise aile kökenlerini belirlemek üzere açık uçlu sorular cümleler bulunmaktadır. Rizzuto'nun geliştirdiği bu ölçeğe, karışıklığı, puanlama süresi ve düşük geçerlilik puanları nedeniyle birtakım eleştiriler getirilmiştir (akt. Mehmedoğlu, 2011: 56).

Lee ve Early (2000: 229-239), Tanrı tasavvuru değişkeni ile yurt dışında yapılan çalışmaları tarayarak teorik olarak beş farklı konu gurubu tanımlamışlardır. Buna göre, a) Tanrı tasavvurunun gelişimi, b) Belirli bir Tanrı tasavvuruna sahip olmanın kişisel etkisi, c) Kişisel faaliyete karşı ilahi faaliyetin etkisi, d) Nesne ilişkileri gelişimi, e) Tanrı tasavvurunun belirli dışsal değişkenlere etkisi (akt. Mehmedoğlu, 2010:61).

Yurt içinde Tanrı tasavvuru ile ilgili yapılan çalışmalar sadece din psikolojisi sahasında değil din eğitimi sahasında da yapılmış ama özellikle sayı bakımından yurt dışındaki çalışmalardan daha az olduğu bilinmektedir. Türkiye'de 7-12 yaş aralığındaki çocuklar üzerinde Tanrı tasavvuru hakkında en erken çalışmalardan biri Yavuz tarafından yapılmıştır (1983). Yavuz'a göre çocukların Allah tasavvurları genelde gerçekçi olup gelişim dönemlerinin özelliklerine istinaden bazılarında egosantik ve antropomorfik tasavvurlar da bulunur.

Sıfat tarama listesi ile Tanrı hakkında üniversite öğrencilerine yönelik çalışmasında Bacanlı (2002), Tanrı'nın olumlu özelliklerinin öğrenciler tarafından daha çok tercih edildiği ve olumsuz özelliklerinden olan cezalandırıcı olma özelliğinin ise hiç tercih edilmediğini belirtmiştir. Bu durum da Bacanlı'ya (2002: 159-171) göre Tanrı'yı korkulan değil daha sevilen olarak tasavvur ettiklerini göstermektedir.

Öcal (2004), okul öncesi ve ilköğretimdeki (yaş: 4-10) çocukların Tanrı tasavvurlarını incelemiştir. Buna göre dört, beş ve altı yaşlarındaki çocuklar Tanrı'yı masallardaki kahramanlar olarak tasavvur ettikleri görülürken sekiz, dokuz ve on yaşlara doğru çevreden öğrenilen Tanrı'nın sıfatlarına doğru bir anlatım tarzı oluşmaktadır.

Yapıcı (2004), serbest çağrışım tekniği ile üniversite öğrencilerinin Allah ve kutsal kavramları hakkında neler düşündüklerini ortaya koymak için bir çalışma yapmıştır. Buna göre öğrencilerin çoğunluğu Tanrı hakkında olumlu bir tasavvura sahip oldukları görülmüş ve gençler Allah'ı kendilerine öğretilen teolojik bağlamda zati ve subuti sıfatları ile düşünmekte ve tasavvur etmektedirler.

Yurdağül Mehmedoğlu (2005), beş ve altı yaş arasındaki çocukların dini duygularının nasıl geliştiğine dair bir çalışma yapmıştır. Somut zeka döneminde ve işlem öncesi bilişsel gelişimde olan bu çocuklar Tanrının yoktan var etme veya her yerde hazır ve nazır olma vasfını algılayamamakla birlikte Tanrının görülememesi veya her şeye gücünün yetmesi gibi teolojik düşünceleri fiziksel gerçeklikler olarak algılamaktadırlar.

Kuşat'ın (2006), 14-18 yaş ergenlerin Tanrı tasavvurunun nasıl olduğuna dair bir araştırması vardır. Ergenlerin Tanrı'nın daha merhametli, yaratıcı, bağışlayıcı ve her şeyin sahibi olduğuna daha çok katılırlarken, Tanrı için öç alıcı, istediği gibi davranan, cezalandırıcı gibi özellikleri ise daha az düşünmektedirler. Erkekler ile kızlar arasında tasavvur çeşitleri açısından da fark vardır. Buna göre kızlar Tanrı'nın daha koruyucu ve yakın olduğunu, erkekler ise güçlü ve cezalandırıcı özelliklerini düşünmektedirler.

Yıldız (2007) ise Piaget'nin bilişsel kuramını esas alarak yedi ile on beş yaş arası çocuklar üzerinde Tanrı tasavvurunu araştırmıştır. Buna göre Yıldız (2007), 7 ile 11 yaş arasındaki çocukların Tanrı hakkındaki düşünceleri Piaget'nin bilişsel gelişim kuramına uygun olarak somut ve antropomorfik düzeyde ortaya çıkarken, 12 ve 15 yaş arası çocukların Tanrı tasavvurları ise daha az somut ve daha zayıf antropomorfik bir düşünce tarzı içinde geliştiğini bulgulamıştır.

Güler (2007), yetişkin örnekleminde Tanrı algısı ise benlik algısını araştırmada ele almıştır. Buna göre olumlu benlik algısına sahip bireylerin Tanrı algısı açısından da olumlu Tanrı algısına sahip olduğu görülmüştür. Ayrıca Güler (2007) korkulan Tanrı algısına sahip bireylerin günahkârlık duygusunu daha fazla hissettiklerini bulgulamıştır.

2. Psikolojik İyi Olma Hali

Psikolojik iyi olma hali, İlkçağ filozoflarından itibaren konuşulan bir kavram olan "iyi olma/oluş" kavramına dayanmakta olup pozitif psikoloji akımının üzerinde sıkça durduğu kavramlardan biri haline gelmiştir. Sağlık kavramının tanımındaki değişikliğe istinaden "iyi olma" kavramı, "iyilik halini" yani beden, akıl ve ruhun birbirini tamamladığı bütüncül bir bakış açısı olup bedensel, zihinsel ve ruhsal bütünleşmenin sağladığı sağlıklı bir yaşam biçimini ifade eder (Timur, 2008). Pozitif psikoloji akımı içinde -sağlık tanımında da geçen- iyilik hali kavramından ortaya çıkan ve şekil olarak birbirine benzer ama içerik olarak farklı iki

kavram ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi, bireylerin yaşam doyumlarına ve olumlu-olumsuz duygulanmalarına ilişkin genel bir değerlendirmesi anlamına gelen "öznel iyi olma" kavramıdır (Diener, 1984; akt. Timur, 2008). İkincisi ise bireyin mutluluk ve yaşam doyumunun daha yüksek, sinirsel bozukluk belirtilerin daha düşük olduğu bir yaşam tarzına sahip olma anlamına gelen "psikolojik iyi olma" kavramıdır (Deci ve Ryan, 2008; Cirhinlioğlu, 2010; Timur, 2008).

İlkçağ felsefesindeki "hazcılık" kavramına dayandırılan "öznel iyi olma" (subjective well being) kavramı bireydeki olumlu duygulanım varlığının olması ancak olumsuz duygulanımın ise olmaması anlamına da gelebilir. Buna karşılık İlkçağ düşünce geleneğinde yer alan "eudaimonism" anlayışına dayanan "psikolojik iyi olma" (psychological well being) kavramı ise pozitif psikoloji akımı içinde ele alınan diğer bir kavramdır. Psikolojik işlevselcilik anlamına da gelen "Eudaimonia", kişinin gerçekleştirmesinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan durum, insanın nihai ve en yüksek hedefi olarak gerçekleştirme ve mutluluk hali (Cevizci, 2002: 384) düşüncesinden pozitif psikoloji akımı içinde "psikolojik iyi olma" hali ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı bireyin o andaki iyi veya kötü olma durumuna işaret edebilen "öznel iyi olma" hali ile benzer gibi gözüke de içerik olarak farklı olan "psikolojik iyi olma" hali belli bir âna veya anlık belirtilere işaret etmezken, bireyin tüm yaşamını kapsayan bütüncül bir kavramdır (Ryff, 1989). Bu yüzden Batılı bilim insanları "psikolojik iyi olma" kavramı üzerinde çalışırken çok boyutlu olarak ele almışlardır².

Psikolojinin felsefeden ayrılıp ayrı bir bilim dalı haline gelmesinden Martin Seligman'ın önderliğinde kurulan pozitif psikoloji akımına kadarki süreçte psikoloji bilminde yapılan -özellikle psikanaliz ekolü içindeki- çalışmaların birçoğu bireylerin iyi olma halini belirlemek için psikopatolojik ölçütlere başvurmuş ve bu araştırmaların önemli bir bölümü de bireyin mutsuzluğuna, patolojisine ve sorunlarına odaklanmıştır (Diener ve Seligman, 2002; Seligman ve Chickzentmihalyi, 2000; akt. Akın, 2008). Yani birçok psikolog, özellikle pozitif psikoloji akımına ka-

² Psikolojik iyi olma hali kavramını çok boyutlu ele alan bazı bilim insanları şunlardır: Coan'a (1974) göre yeterlik, ilişkisellik, içsel uyum, yaratıcılık ve kendini aşkınlık olmak üzere beş boyut iken, Ryff (1989), "psikolojik iyi olma" kavramını özerklik, çevresel hâkimiyet, öz gelişim, olumlu ilişkiler kurma, yaşam amaçları ve kendini kabul şeklinde altı boyutta ele almıştır.

dar, psikolojik sağlığı değerlendirmek için bireyin olumlu işlevlerini değil, depresif yönlerini gösteren olumsuz işlevlerini ölçmekteydiler (Christopher, 1999; Ryff, 1995; akt. Akın, 2008).

Pozitif psikoloji akımı ile birlikte -başta Batıda- insanın olumlu yönleri ile ilgili çok çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bu araştırmaların bir kısmı din psikolojisindeki bazı kavramların psikolojik iyi olma hali ile ilişkileri üzerindedir. Mesela, dindarlık ile psikolojik iyi olma hali arasındaki ilişkiler araştırılmış ve dindarlığın veya inançlılığın psikolojik iyi olma hali üzerinde olumlu ya da olumsuz belirleyici bir role sahip olup olmadığı konusunda çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Dini, patolojik bir durum olarak ele alan Freud ve Ellis (Seyhan, 2013) gibi kuramcılar hariç -Allport ve Jung gibi düşünen- din psikolojisi alanının birçok uzmanı ise dinin veya dini tutumun psikolojik sağlığı veya iyi olmayı güçlendirdiğini ileri sürerler (bkz. Idler, 1987; Worthington, vd., 1996; Hackney ve Sanders, 2003; Koenig, 2004; Larson, vd., 1992; Bergin, 1983; Ellison, 1991; Cirhinlioğlu, 2006; Seyhan, 2013; Erdoğanca Korkmaz, 2012; Eşkiöğlu, 2011; Köylü, 2010). Koenig'e (2004: 1195) göre dindarlık ile ruh veya beden sağlığını inceleyen 2000 yılından öncesine ait 700 çalışmadan yaklaşık 500'ünün (%71) din ile ruh ve beden sağlığı arasında olumlu bir ilişkinin var olduğunu ortaya koymaktadır (akt. Köylü, 2010: 7).

Tanrı tasavvurları ile psikolojik iyi olma veya sağlıkla ilgili çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Çalışmaların çoğunda pozitif Tanrı tasavvuru ile sağlık veya iyi olma hali arasında pozitif ilişkiler ortaya çıkmışken negatif Tanrı tasavvurları ile negatif ilişkilere genellikle literatürde rastlanılır. Özellikle negatif Tanrı tasavvuru ruh sağlığı ile doğrudan ilişki içindedir. Bireylerde Tanrı tasavvurları ne kadar negatif ise ruh sağlığı da o kadar bozuktur (Murken, 1998; akt. Mehmedoğlu, 2011). Ayrıca kişisel değerler, öz saygı, depresyon ve bireysel Tanrı algısı üzerinde yapılan bir çalışmada negatif Tanrı tasavvurunu öz yetkinlik negatif yönde depresyon ise pozitif yönde yordamaktadır (Greenway, Milne ve Clarke, 2003). Palyatif tedavi alan kanser hastaları üzerinde Tanrı tasavvurları ile baş etme stratejilerinin araştırıldığı çalışmada ise kişisel veya bilinmeyen Tanrı imajlarından ziyade, kişisel olmayan Tanrı imajı (zati özelliklere sahip olan Tanrı imajı) Belçikalı palyatif kanser hastalarında baş etme stratejilerini daha uygun yordadığı görülmüştür (VanLaarhoven, vd. 2010). Seven Tanrı imajı ve hayatın anlam duygusu hakkındaki araştırmada ise en önemli ve dikkat çekici sonuç, seven Tanrı imajı ile

hayatın anlamı arasındaki ilişkinin çok tutarlı ve sağlam olmasıdır (Strope, Draper ve Whitehead, 2012). Merwe, Eeden ve Deventer'ın (2010) hayatın anlamı ve iyi olmanın bir kaynağı olarak Tanrı inancı üzerinde psikolojik bakış açısı hakkında yaptıkları çalışmada katılımcıların Tanrı kavramları yani Tanrı inançları, inanç sistemleri tarafından bezenmiş hayatlarının anlaşılmasına ve Tanrı imajlarını tecrübe etmelerine katkı sağlamaktadır. Bununla birlikte Tanrı kavramı, bireylerin psikolojik iyi olma hallerini ve anlam arayışlarını da çerçevlendiriyor.

Yurt dışındaki bu çalışmalara ek olarak, yurt içinde de benzer çalışmalar görülmektedir. Buna göre Yapıcı (2007) tarafından üniversite öğrencileri üzerinde ruh sağlığı ve din hakkında bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada Allah ile içsel temas kuran, O'na sığınan, O'na dayanan, O'nu hatırlayan üniversite gençlerinin ruh sağlığının kendileri gibi olmayanlara göre daha iyi düzeyde olduğu bulunmuştur. Ayrıca güçsüzlüğünün, çaresizliğinin ve acizyetlerinin farkında olup Allah'tan yardım ve destek isteyen üniversite gençlerinin, günlük hayatta karşılaştıkları stres, depresyon ve umutsuzlukla daha rahat başa çıkabildikleri ve intihar ihtimallerinin daha düşük olduğu tespit edilmiştir (Yapıcı, 2007).

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırmanın Amaçları

Bu araştırmanın en önemli amacı nicel yöntem kullanılarak Tanrı tasavvuru ile ilgili yurt içinde din psikoloji sahasında yapılan araştırmalara katkı sağlamaktır. Yurt içindeki Tanrı tasavvuru çalışmaları içinde psikolojik iyi olma hali ile ilgili bir çalışmanın olmaması böyle bir araştırmanın gerekliliği göstermektedir. Bu yüzden Tanrı tasavvurları ile bir başka değişken arasındaki ilişkinin incelenmesi gerekmekte olup bu çalışma bu amaca hizmet verecektir.

Ayrıca araştırma üniversite öğrencileri üzerinde sosyo-demografik (sınıf, fakülte, cinsiyet gibi) değişkenler dikkate alınarak olumlu-olumsuz Tanrı tasavvuru ile psikolojik iyi olma hali arasındaki ilişkiyi incelemeyi amaçlamaktadır. Bu araştırma bu değişkenler açısından da olumlu-olumsuz Tanrı tasavvurları ile psikolojik iyi olma hali arasındaki ilişkileri incelemeyi hedefleyerek Türkiye'de din psikoloji alanındaki Tanrı tasavvurları çalışmalarına katkı sağlayabilir. Bu araştırmanın bir diğer amacı da üniversite öğrencilerinde cinsiyet özellikleri dikkate alınarak olumlu-olumsuz Tanrı tasavvurlarından hangilerinin, psikolojik iyi olma halini negatif veya pozitif yönde yordayıp yordamadığını tespit etmektir.

Araştırmanın Problemleri

Bu araştırmada cevap aranmaya çalışılacak problemler şunlardır:

-Birçok araştırmada kadınların dini tutum veya dindarlıklarının erkeklerden daha yüksek olduğu bilinmektedir. Acaba -inansın inanmasın- her bireyde bulunan olumlu veya olumsuz Tanrı tasavvuru ile psikolojik iyi olma hali kız ve erkek öğrencilerde nasıldır?

-Bu araştırmaya katılan kız öğrencilerin olumlu ve olumsuz Tanrı tasavvurları erkek öğrencilerden anlamlı olarak daha yüksek midir?

-Ayrıca kız öğrenciler ile erkek öğrencilerin psikolojik iyi olma hali arasında fark var mıdır?

-Araştırmaya katılan öğrencilerin diğer sosyo-demografik değişkenlerden olan sınıf ve fakülte değişkenleri ile olumlu-olumsuz Tanrı tasavvurları arasında fark var mıdır?

-Son olarak, araştırmaya katılan öğrencilerin cinsiyet değişkeni dikkate alındığında olumlu-olumsuz Tanrı tasavvurları psikolojik iyi olma halini yordamakta mıdır?

Araştırmada Kullanılan Veri Toplama Araçları

Araştırmada Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Ölçeği olmak üzere iki veri toplama aracı kullanılmıştır. Bu iki ölçek hakkında aşağıda teferruatlı bilgiler verilecektir.

1. Tanrı Tasavvuru Ölçeği: Beşli Likert tipi ölçek olarak hazırlanan Tanrı Tasavvuru ölçeği Mehmedoğlu tarafından geliştirilip bilim dünyasına kazandırılmıştır. Ölçeğin geliştirilme sırasında yapılan faktör analizi sonucunda, Tanrı tasavvuru ile ilgili olan 76 maddenin iki ana faktör altında toplanmıştır. Bu faktörlerden birincisi pozitif Tanrı tasavvuru iken diğeri negatif Tanrı tasavvurudur. Pozitif Tanrı tasavvuru da kendi içinde 9 alt boyuttan, negatif Tanrı tasavvuru da 2 alt boyuttan oluşmuştur. İki üst faktörü oluşturan toplam 11 alt boyut Tanrı tasavvurunu oluşturan boyutlar olarak ele alınmaktadır (Mehmedoğlu, 2011: 183).

Tanrı Tasavvuru Ölçeğinin yapılan iç tutarlılık analizi ölçeğin iç tutarlılığının yüksek olduğunu ortaya koymaktadır (KMO: ,915; p=,000; Varyans %61,597; Cronbach Alfa= ,8933). Mehmedoğlu'na (2011) göre bu sonuçlar ölçeğin kendi içinde yüksek tutarlılığa sahip olduğunu ve aynı niteliği ölçtüğünü dolayısı ile ölçeğin güvenilir olduğunu göstermektedir (s.183).

Araştırmada ise bu ölçeğin kısa formu ölçeği geliştiren Mehmedoğlu tarafından izin alınarak kullanılmıştır. Ölçeğin negatif ve pozitif

ana boyutlarının içindeki on bir alt boyutlardan bazı maddeler alınarak 33 maddelik kısa form kullanılmıştır. Kısa form lu ölçeğin iç tutarlılık analizleri yeter düzeyde olduğu görülmüştür (KMO=.916; $p=,000$; Varyans %50,814; Cronbach Alfa= ,771).

2. Psikolojik İyi Olma Hali Ölçeği: Ryff tarafından geliştirilen Psikolojik İyi Olma Hali Ölçeği Türkçeye birçok araştırmacı tarafından adapte edilmiştir (bkz. Cenkseven, 2004; Cirhinlioğlu, 2006; Akın, 2008). Bu araştırmada psikolojik iyi olma hali ölçeğinin Akın (2008) tarafından Türkçeye uyarlanan 6 alt boyut içinde yer alan 42 maddelik kısa formu kullanılmıştır. Ölçeğin orijinali altı alt boyut ve 84 maddeden oluşmaktadır. Orijinal formunda ölçeğin güvenirlik kat sayıları özerklik alt ölçeği için .86, çevresel hakimiyet alt ölçeği için .90, öz-kabul alt ölçeği için .93, diğerleri ile olumlu ilişkiler alt ölçeği için .91, yaşam amaçları alt ölçeği için .90, bireysel gelişim için .74 olarak bulunmuştur.

Psikolojik İyi Olma Hali Ölçeğinin uzun formu Akın tarafından Türkçe'ye adapte edilmiştir. Uzun formunun Türkçe'ye adapte edilmesi 791 üniversite öğrencisinden elde edilen verilere uygulanan açımlayıcı faktör analizi ile olup KMO örneklem uygunluk kat sayısı .766 ve Barlett χ^2 değeri 52619,744 olarak bulunmuştur³ (Demirci, 2012: 580).

Araştırmada kullanılan kısa formun adapte edilmesinde doğrulayıcı faktör analizlerine baş vurulmuştur. Altı boyuttan oluşan kısa form lu Psikolojik İyi Olma Ölçeği'nin doğrulayıcı faktör analizi oldukça uygun değerlere sahip olduğunu göstermektedir ($\chi^2=2689,13$, $df=791$, $p=0,00000$, RMSEA=.048, NFI=.92, NNFI = 94, CFI=.95, IFI= .95, RFI=.92, GFI=.90, ve SRMR=.048). Kısa form lu Psikolojik İyi Olma Ölçeğinin iç tutarlılık kat sayısı .87'dir. Ortalama madde skorları ile %27'den yüksek ve %27'den düşük faktör skorları arasındaki tüm farklılıklar anlamlı bulunmuştur. Tüm bu sonuçların 42 maddelik kısa Psikolojik İyi Olma Hali Ölçeği'nin

³ Ölçeğin iç tutarlılık kat sayısı, Cronbach alfa iç tutarlılık güvenirlik kat sayıları ölçeğin bütünü için .93, özerklik alt ölçeği için .91, çevresel hakimiyet için .94, bireysel gelişim için .90, diğerleri ile olumlu ilişkiler için .89, yaşam amaçları için .96, öz-kabul için .87 olarak hesaplanmıştır. Test tekrar test yöntemi ile dört hafta ara ile 178 öğrenciye yapılan uygulamada test-tekrar test güvenirlik katsayıları özerklik alt ölçeği için .78, çevresel hakimiyet alt ölçeği için .95, bireysel gelişim alt ölçeği için .97, diğerleri ile olumlu ilişkiler alt ölçeği için .86, yaşam amaçları alt ölçeği için .90, öz-kabul alt ölçeği için .97 olarak hesaplanmıştır (Akın, 2012: 580-582).

geçerlik ve güvenilirliğinin istatistiksel anlamda yeterli olduğunu göstermektedir⁴ (Akın ve diğ., 2012).

Araştırmanın Denenceleri

Araştırmada test edilecek denenceler şunlardır:

a) Birinci sınıf öğrencilerin olumlu Tanrı tasavvuru üst sınıfların olumlu tanrı tasavvurundan anlamlı olarak daha yüksektir.

b) Kız ve erkek öğrencilerin psikolojik iyi olma halinden aldıkları puanlar arasında anlamlı fark yoktur.

c) Kız öğrencilerin olumlu Tanrı tasavvuru erkek öğrencilerin olumlu tanrı tasavvurundan anlamlı olarak daha yüksek iken olumsuz tanrı tasavvuru anlamlı olarak daha düşüktür.

d) İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin olumlu tanrı tasavvuru diğer fakülte öğrencilerinden anlamlı olarak daha yüksek iken olumsuz tanrı tasavvuru anlamlı olarak daha düşüktür.

e) Cinsiyet açısından erkek öğrencilere göre kız öğrencilerin olumsuz tanrı tasavvuru psikolojik iyi olma halini daha yüksek oranda yordamaktadır.

Örneklem

Araştırmanın örneklemini Cumhuriyet Üniversitesinin çeşitli fakültelerinde okuyan 672 lisans öğrencisinden oluşmaktadır. Örneklem 432'si (%64,3) kız öğrenci, 240'ı (%35,7) erkek öğrencidir. Araştırmaya katılan öğrencilerin 118'i (%17,6) İlahiyat Fakültesinde, 188'i (%28) Eğitim Fakültesinde, 126'sı (%18,8) Edebiyat Fakültesinde, 109'u (%16,2) İktisat Fakültesinde, 131'i (%19,5) Mühendislik Fakültesinde okumaktadır. Araştırmanın sınıf değişkeninde birinci sınıflar 92 (%13,7), ikinci sınıflar 187 (%27,8), üçüncü sınıflar 193 (%28,7), dördüncü sınıflar 200 (%29,8) öğrenciden oluşmaktadır.

Araştırmanın Varsayımları ve Sınırlılıkları:

Bu araştırmanın temel varsayımları ve sınırlılıkları şunlardır:

1. Araştırma, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat, Edebiyat, Eğitim, İ.İ.B.F ve Mühendislik fakültelerinde okuyan lisans öğrencileri üzerinde yapılmıştır. Örneklemi oluşturan lisans öğrencilerinin anket formuna verdikleri cevaplardan elde edilen veriler ile sınırlı olup öğrencilerin anket formuna içtenlikle doğru cevap verdikleri var sayılmaktadır.

⁴ Bu araştırmada da benzer sonuçlar bulunmuştur. Mesela, psikolojik iyi olma hali ölçeğinin genelindeki Cronbach Alfa iç güvenilirlik kat sayısı .91 bulunmuştur. Dua tutumu ölçeğinin genelinde de Cronbach Alfa iç güvenilirlik kat sayısı .93'tür.

2. Ayrıca araştırma eğitim öğretimin devam ettiği 2013 Aralık ayında yapılmış olup bu zaman dilimi ile sınırlıdır. Söz konusu zaman dilimi uygun olduğu varsayılmıştır.

3. Araştırma, nicel yöntem ve anket tekniği ile sınırlıdır. Araştırmada kullanılan nicel yöntem ve anket tekniği örneklem üzerinde araştırma yapmaya yeterli olduğu varsayılmaktadır.

4. Araştırmanın örneklem grubu da evreni temsil etme yeterliliğine sahip olduğu varsayılmıştır.

İşlem:

Araştırmadaki anket maddeleri örnekleme bizzat kendi sınıf ortamlarında uygulanmıştır ve araştırmaya gönüllülük esasınca katılanlar uygulamayı tek başlarına yapmışlardır. Araştırmada elde edilen veriler SPSS 16.0 istatistik paket programında araştırmacı tarafından değerlendirilip söz konusu verilerin analizi yapılmıştır.

BULGULAR

Araştırmada ilk olarak tüm değişkenlerin kendi aralarındaki ilişkiye bakmak için, sosyo demografik değişkenler ile olumlu-olumsuz Tanrı tasavvuru ve psikolojik iyi olma hali arasındaki ilişkiyi gösteren korelasyon tablosu oluşturulmuştur. Buna göre psikolojik iyi olma hali olumlu Tanrı tasavvuru ile pozitif ($r=,239$; $p<,01$); olumsuz Tanrı tasavvuru ile negatif yönlü ilişki içindedir ($r=-,390$; $p<,01$). Cinsiyet değişkeni ile olumlu Tanrı tasavvuru negatif ($r=-,108$; $p<,01$) olumsuz Tanrı tasavvuru ile $p<,05$ düzeyinde pozitif ($r=,094$) yönlü ilişki içinde bulunmuştur. Olumlu Tanrı tasavvuru ile sınıf ve fakülte değişkenleri arasındaki ilişki negatif (sırası ile $r=,059$; $p<,01$; $r=-,158$; $p<,01$) yönlü ilişki içindedir (bkz. Tablo-1).

Tablo-1 Değişkenler Arası Korelasyon Tablosu

		Cinsiyet	Sınıf	Fakülte	Olumlu Tanrı İ.	Olumsuz Tanrı İ.	Psk. İyi O.H.
Cinsiyet	r	1					
Sınıf	r	-,021	1				
Fakülte	r	,187(**)	,177(**)	1			
Olumlu Tanrı Tasv.	r	-,108(**)	-,059(**)	-,158(**)	1		
Olumsuz Tanrı Tasv.	r	,094(*)	-,046	,080(*)	-,167(**)	1	
Psk. İyi Olma Hali	r	-,062	,039	-,080(*)	,239(**)	-,390(**)	1

* $p<,05$. ** $p<,01$.

Araştırmaya katılan öğrencilerin kız ve erkek öğrencilerin olumlu-olumsuz Tanrı tasavvuru ile psikolojik iyi olma hali açısından alınan puanların karşılaştırılması için t-Testi yapılmıştır. Kız öğrencilerin olumsuz Tanrı tasavvuru ($X=19,09$), erkek öğrencilerin puanlarından daha düşük iken olumlu Tanrı tasavvuru ($X=92,42$) erkek öğrencilerin puanlarından daha yüksek bulunmuştur. Kız ve erkek öğrencilerin puanları arasındaki fark $p<,05$ düzeyinde anlamlılık vardır. Psikolojik iyi olma hali açısından kız öğrencilerin ortalama puanı ($X=206,63$) erkek öğrencilerin puanından ($X=203,02$) daha yüksek olsa da puanlar arasında anlamlı fark görülmemektedir ($p>,05$).

Tablo-2 Olumlu-Olumsuz Tanrı Tasavvuru ile Psikolojik İyi Olma Halinin Cinsiyet Değişkeni Açısından Karşılaştırılması

Değişkenler	Cinsiyet	N	X	Ss	t	Sd	p
Olumsuz Tanrı İnancı	Kadın	432	19,09	6,607	-2,363	2670	,019
	Erkek	240	20,51	7,812			
Olumlu Tanrı İnancı	Kadın	432	92,42	10,544	2,618	3669	,009
	Erkek	239	89,74	13,718			
Psk. İyi Olma Hali	Kadın	432	206,63	26,949	1,547	2670	,122
	Erkek	240	203,02	30,032			

Sınıf değişkeni açısından öğrencilerin olumlu-olumsuz Tanrı tasavvurlarına bakıldığı zaman öğrencilerin aldıkları puanlar arasındaki farklar anlamlılığın $p>,05$ düzeyinde olduğu görülmektedir. Ayrıca alınan puanlara ilişkin Tukey HSD Testi neticesinde olumlu-olumsuz Tanrı tasavvurunda sınıfların aldıkları puanlar arasında fark çıkmamıştır (bkz. Tablo-3).

Tablo-3 Olumlu ve Olumsuz Tanrı Tasavvurunun Sınıf Değişkeni Açısından Karşılaştırılması (ANOVA, Tukey HSD Testi)

Tanrı Tsv.	Sınıflar	N	X	Ss	sd	F	p	Fark	
Olumsuz Tanrı Tasavvuru	Birinci	92	20,5652	7,35042	3	1,018	,384	yok	
	İkinci	187	19,3583	7,11918	668				
	Üçüncü	193	19,8653	7,61047	671				
	Dördüncü	200	19,135	6,37731					
	Toplam	672	19,6027	7,088					
Olumlu Tanrı Tasavvuru	Birinci	92	92,9783	11,30883	3	,967	,408	yok	
	İkinci	187	91,5294	12,32329					667
	Üçüncü	192	91,6771	11,62232					670
	Dördüncü	200	90,5	11,80324					
	Toplam	671	91,4635	11,8331					

Araştırmaya katılan beş fakültenin öğrencilerinin Tanrı tasavvurundan aldıkları puanlar tek yönlü varyans (ANOVA) analizine tabi tutulmuş olup olumlu-olumsuz Tanrı tasavvuru puanları arasında $p<,05$ düzeyinde anlamlılık çıkmıştır. En yüksek olumlu Tanrı tasavvuruna İlahiyat Fakültesi öğrencileri ($X=94$) alırken en düşük puanı ise Mühendislik Fakültesi öğrencileri ($X=88,47$) almıştır. Buna ek olarak en düşük olumsuz Tanrı tasavvuruna İlahiyat Fakültesi öğrencilerinde ($X=18,033$) görülürken en yüksek olumsuz Tanrı tasavvuru puanına ise Mühendislik Fakültesi öğrencilerinde çıkmıştır ($X=20,687$). Olumlu-olumsuz Tanrı tasavvuru puanlarında fakülteler arasında var olan anlamlı farkın hangi gruplar arasındaki farklılardan kaynaklandığını saptamak için Tukey HSD Testi yapılmıştır. Buna göre olumsuz Tanrı tasavvurunda İlahiyat Fakültesi ile Mühendislik Fakültesi öğrencileri arasında fark elde edilmiştir. Olumlu Tanrı tasavvurunda ise İlahiyat Fakültesi ile Edebiyat ve Mühendislik fakülteleri arasında fark vardır (bkz. Tablo-4).

Tablo-4 Olumlu-Olumsuz Tanrı Tasavvurunun Fakülteler Açısından Değerlendirilmesi (ANOVA, Tukey HSD Testi)

Tanrı Tsv.	Fakülteler	N	X	Ss	sd	F	p	Fark
Olumsuz Tanrı Tasavvuru	a) İlahiyat	118	18,033	4,890	4 667 671	2,615	,034	a-e
	b) Eğitim	188	20,159	7,947				
	c) Edebiyat	126	19,261	6,466				
	d) İktisat	109	19,431	5,672				
	e) Mühendislik	131	20,687	8,717				
	Toplam	672	19,602	7,088				
Olumlu Tanrı Tasavvuru	a) İlahiyat	118	94	9,103	4 666 670	5,551	,001	a-c a-e
	b) Eğitim	188	93,292	11,288				
	c) Edebiyat	126	89,539	12,533				
	d) İktisat	108	91,379	10,388				
	e) Mühendislik	131	88,473	14,164				
	Toplam	671	91,463	11,833				

Araştırmanın amaçları doğrultusunda, cinsiyet açısından olumlu-olumsuz Tanrı tasavvurunun psikolojik iyi olma halini yordayıp yordamadığını saptamak amacıyla basit regresyon analizi uygulanmıştır (bkz. Tablo-5). Analiz sonucunda elde edilen bulgular Tablo-5'te verilmiştir. Buna göre kız öğrencilerin olumsuz Tanrı tasavvuru psikolojik iyi olma halini %17 oranında açıkladığı yani kız öğrencilerde psikolojik iyi olma hali %17 oranında olumsuz Tanrı tasavvuruna bağlı olarak negatif yönde şekillendiği bulunmuştur ($R^2=,17$; $R=-,412$; $p<,05$). Erkek öğrencilerin olumsuz Tanrı tasavvuru ise psikolojik iyi olma halini yaklaşık olarak %13 oranında negatif açıkladığı diğer bir ifadeyle erkek öğrencilerde psikolojik iyi olma hali yaklaşık olarak %13 düzeyinde olumsuz Tanrı tasavvuruna bağlı olarak şekillendiği görülmüştür ($R^2= ,125$; $R=-,353$; $p<,05$).

Olumlu Tanrı tasavvuru ise kız öğrencilerde %6 düzeyinde psikolojik iyi olma halini pozitif olarak yordamakta yani olumlu Tanrı tasavvuru kız öğrencilerin psikolojik iyi olma halini %6 oranında pozitif olarak açıklamaktadır ($R^2=,063$; $R=,251$; $p<,05$). Erkek öğrencilerin olumlu Tanrı tasavvuru ise erkeklerde psikolojik iyi olma halini %5 oranında pozitif olarak açıklarken erkeklerin psikolojik iyi olma halindeki değişimin %5'i olumlu Tanrı tasavvuruna bağlı olarak şekillendiği görülmüştür ($R^2=,046$; $R=,215$; $p<,05$).

Regresyon katsayılarının anlamlılığına ilişkin F Testi sonuçlarına göre kız öğrencilerin olumsuz Tanrı tasavvuru ($F_{(1; 430)}=87,885$; $p<,05$) ile

erkeklerin olumsuz Tanrı tasavvuru ($F_{(1; 238)}=33,93$; $p<,05$) psikolojik iyi olma hali üzerinde negatif yönde anlamlı bir yordayıcı olduğu belirlenmiştir (bkz. Tablo-5). Aynı şekilde regresyon katsayıların anlamlılığına ilişkin F Testi sonuçlarına göre kız öğrencilerin olumlu Tanrı tasavvuru ($F_{(1; 430)}=29,029$; $p<,05$) ile erkeklerin olumlu Tanrı tasavvuru ($F_{(1; 238)}=11,495$; $p<,05$) psikolojik iyi olma hali üzerinde pozitif yönde anlamlı bir yordayıcı olduğu belirlenmiştir (bkz. Tablo-5).

Tablo-5 Cinsiyet Açısından Olumlu-Olumsuz Tanrı Tasavvuru-nun Psikolojik İyi Olma Halini Yordamasına İlişkin Regresyon Analizi

Değişkenler	Cinsiyet	B	S Error	R	R ²	F	P
Olumsuz Tanrı Tasavvuru	Kadın	238,721	3,622	-,412(a)	,17	87,885	,001
		-1,68	,179				
	Erkek	230,868	5,115	-,353(a)	,125	33,93	,001
		-1,358	,233				
Olumlu Tanrı Tasavvuru	Kadın	147,232	11,096	,251(a)	,063	29,029	,001
		,643	,119				
	Erkek	160,777	12,625	,215(a)	,046	11,495	,001
		,472	,139				

(a) Bağımlı Değişken: Psikolojik İyi Olma Hali

TARTIŞMA

Bulgular bölümünde olumlu-olumsuz Tanrı tasavvuru ile psikolojik iyi olma hali arasındaki ilişkiye bakıldığında olumsuz Tanrı tasavvuru ile psikolojik iyi olma hali arasında negatif, olumlu Tanrı tasavvuru ile pozitif yönlü bir ilişki bulunmuştur. Buna göre öğrencilerin olumlu Tanrı tasavvurları artarken psikolojik iyi olma hali artmakta iken, olumsuz Tanrı tasavvurları artarken psikolojik iyi olma hali de azalmaktadır. Bu durum bilimsel yazında yapılan bazı çalışmalarla uyumludur (bkz. Murken, 1998; Mehmedoğlu, 2011: 42; Yapıcı, 2007). Olumsuz Tanrı tasavvuruna sahip olan birey inandığı dini gelenek içinde kendisine öğretilen Tanrı kavramına karşı kuşkucu, güvensiz, çelişkili yaklaşabilir. Tanrı kavramına ilişkin ortaya çıkan bu durum, bireyin, hayatına anlam katan dini düşüncelere ve Tanrı tasavvurlarına karşı farklı bir anlayış içinde olmasına da yol açabilir. İnanç tarzlarında ortaya çıkan çelişki bireyin psikolojik iyi olma halini olumsuz yönde etkileyebilir (Seyhan, 2013; 2012; Ekşioğlu, 2011). Hatırlanacağı üzere, teorik kısımda bilişsel düzeyi ifade eden Tanrı kavramı ile Tanrı tasavvuru farklı kavramlar olsa da Tanrı tasavvurunun oluşmasında Tanrı kavramının da etkisi olmaktadır.

Araştırmada cinsiyet ile olumlu-olumsuz Tanrı tasavvuru ve psikolojik iyi olma hali arasındaki ilişki için t-Testi yapılmıştır. Buna göre kız öğrencilerin olumlu Tanrı tasavvuru erkek öğrencilerden anlamlı olarak daha yüksek iken olumsuz Tanrı tasavvurları anlamlı olarak daha düşük bulunmuştur. Bu durum kız öğrencilerin Tanrı tasavvurunda daha olumlu (pozitif) olduğunu göstermektedir denilebilir. Kadınların dindarlıklarının -özellikle duygu boyutu- erkeklerden daha yüksek olduğunu gösteren çalışmalar dikkate alındığında, Tanrı tasavvuru da dindarlıkla ilişkili olduğu için olumlu Tanrı tasavvurunun kız öğrencilerde erkeklerle göre daha yüksek çıkması makuldür. Bilimsel yazında da benzer bulgular elde edilmiştir. Üniversite öğrencileri ile yapılan çalışmalarda Tanrı'ya inanma ve Tanrı'ya yakınlık hissetme (Low & Handal, 1995) ve dini inançların gücü açısından (Poulson, vd., 1998) kız öğrenciler erkek öğrencilere göre daha yüksek puan almışlardır. Amerikalı ergenlerde yapılan bir çalışmaya göre de kız öğrenciler Tanrı'ya yakın olma hissi, dua etme sıklığı ve dinin yaşamdaki önemine ilişkin dindarlık boyutunda erkeklerden daha yüksek ortalama puan almışlardır (Nelsen & Potvin, 1981). Ayrıca Tanrı kavramı ve tasavvurunda kadınların duygusal içerikli tasavvurlarının yani bakıp gözetken, şifa veren, koruyan özelliklerinin erkeklerle göre bariz bir şekilde bulunduğu dair birçok çalışma Batı literatüründe rastlanır (bkz. Nelson, vd., 1985; Roberts, 1989; Larsen & Knapp, 1964; akt. Mehmedoğlu, 2011: 208). Buna karşılık Batı literatüründe erkeklerin Tanrı'yı daha güçlü, intikam alıcı, kontrol edici olarak algıladıkları bulunmuştur (bkz. Krejci, 1998; Foster & Babcock, 2001; akt. Mehmedoğlu, 2011: 209).

Türkiye'de gerçekleştirilen bir çalışmada da 14-18 yaş arası ergenlerden kızların Allah'ın seven koruyan sıfatlarından daha yüksek alırlarken, erkekler Allah'ın güçlü ve cezalandırıcı özelliklerinden daha yüksek almışlardır (Kuşat, 2006). Mehmedoğlu (2011) tarafından yapılan çalışmada da birçok olumlu (pozitif) Tanrı tasavvuru alt boyutlarından kadın katılımcılar daha yüksek aldığı görülür. Mehmedoğlu, bu durumu, araştırmasına katılan katılımcılardan kadınların erkeklerden daha yüksek dindarlık puanına sahip olmalarına bağlamaktadır (2011: 210). Bu açıdan bakılırsa bu araştırmada da kız öğrencilerin dindarlıklarının daha yüksek olmasından dolayı olumlu Tanrı tasavvurundan yüksek, olumsuz Tanrı tasavvurundan ise düşük almışlardır denilebilir.

Bilimsel çalışmaların bazılarında kadınların dindarlık ve olumlu Tanrı tasavvurlarının daha yüksek olması psikanalitik bakış açısından Oedipus kompleksi ile ilişkilendirilebilir. Freud'a göre "Tanrı her durumda babaya göre biçimlendirilmiştir" ve erkek çocuk anneye yönelik duygularından dolayı bir rakip olarak gördüğü babadan hem korkmakta hem de aşırı sevgi ve saygı duymaktadır (Palmer, 1997; akt. Cirhinlioğlu & Ok, 2011: 125). Bu durum erkeklerde Tanrı ile çelişkili bir ilişkiye sahip olmasına yol açmaktadır. Öte yandan kız çocukları cinselliklerinin sevgi nesnesi olduğu için babalarına yönelik olumlu duygulara sahip olabilir. Tanrı ile bu duyguları olan bir kadının Tanrı'ya daha olumlu ve bağlı olması beklenebilir (Batson, vd., 1993). Psikanalitik yorumlara modern psikoloji tarihi içinde getirilen birçok eleştiri (Schultz & Schultz, 2007: 621-626) dikkate alındığında kadın ve erkekler arasındaki Tanrı tasavvurunda görülen farklılıkların psikanalitik yorumlardan ziyade kişisel, biyolojik, duygusal ve bireysel farklılıklar üzerinde yoğunlaşmakta fayda vardır. Din psikologları arasında popüler olan bu yaklaşım (Cirhinlioğlu ve Ok, 2011: 126), kadınlar ile erkekler arasında duygular açısından farklılıkların olduğunu dikkate almaktadır. Ayrıca kadınların bağımlı kişilik, erkeklerin ise daha bağımsız kişilik özelliğine sahip olduğu da bilinmektedir (Kashima, vd. 1995; Triandis, vd., 1995; Verkuyten & Mason, 1996). Böylece araştırmalarda dini duyguları daha yüksek olan ve bağımlı kişilik özelliği kuvvetli olan kadınların dine yönelimleri de fazla olacağı için dinden daha fazla psikolojik destek almak kadınların özelliği olarak görülebilir (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975). Ayrıca kadınların daha az risk alma durumlarının olduğunu düşünen Miller & Hoffman gibi (1995) araştırmacılara göre erkekler risk alma konusunda toplum tarafından daha fazla eğitildikleri düşünüldüğünde erkeklerde dini konularda riskli düşünce ve davranışlar daha sık görülebilirken, kadınların dini konularda ve Tanrı kavramında riskli düşünce ve davranışlarda bulunmaları erkeklere göre daha az beklenebilir.

Kısacası, kadınların erkeklerden neden daha fazla dindar olduğuna dair ileri sürülen yorumlardan bir kısmı olumlu Tanrı tasavvurunda kız öğrencilerin neden anlamlı olarak daha yüksek aldığına dair yorumlar için de dile getirilebilir. Ancak bu yorumlar içinde psikanalitik görüşün yorumlarının olumlu-olumsuz Tanrı tasavvuru hakkında daha zayıf olabileceği bu araştırmamızda yapılan ANOVA ve basit regresyon analizleri çerçevesince söylenebilir.

Araştırmada fakülteler arasında olumlu-olumsuz Tanrı tasavvuru açısından farkın olup olmadığı araştırılmıştır. Yapılan tek yönlü varyans analizi sonucu olumsuz Tanrı tasavvurundan en düşük ortalama puana İlahiyat Fakültesi öğrencileri almıştır. Yine olumlu Tanrı tasavvuru İlahiyat Fakültesi öğrencilerinde anlamlı olarak en yüksek çıkmıştır. Fakültelerin aldıkları puanlar arasındaki fark da olumlu Tanrı tasavvurunda İlahiyat ile Edebiyat ve Mühendislik arasında bulunmuşken, olumsuz Tanrı tasavvurunda ise İlahiyat ile Mühendislik fakülteleri arasında çıkmıştır. Diğer fakültelerin kendi aralarında fark çıkmamıştır. Bu durum alınan dini eğitimin Allah hakkında olumlu ve olumsuz bir düşünceye sahip olmada etkili olduğunu düşündürmektedir. Bu yüzden yukarıdaki psikanalitik yorumun bu çalışmada çok fazla önemli bir yorum olamayacağını düşündürmektedir. Çünkü öğrencilerin aldığı dini eğitim onların Tanrı kavramlarını etkileyip Tanrı tasavvurlarının şekillenmesinde önem arz etmektedir denilebilir. Ayrıca sınıf düzeyleri arasında anlamlı farkın olmaması da bu yorumu güçlendirebilir. Çünkü bazı çalışmalarda birinci sınıfların dindarlık düzeyleri veya dua tutumları daha yüksek iken son sınıflara doğru bu değişkenlerde psiko-sosyal etkilerden dolayı bir düşüş görülürken (bkz, Seyhan, 2013; Çapcıoğlu, 2008), Tanrı tasavvurunda böyle bir düşüşün bu çalışmada görülmemesi "öğrencilerin Tanrı tasavvurlarının daha ziyade Tanrı kavramları açısından şekillendiği" söylenebilir. Bu yüzden öğrencilerin Tanrı kavramları çoğu kez bilişsel düzeyde olup öğrencilerde Tanrı kavramının bilişsel düzeyinde değişikliklerin oluşmamasından dolayı sınıflar arasında fark çıkmamıştır denilebilir.

Sonuç olarak, sınıflar arasında fark olmaması ve fakülteler değişkeninde İlahiyat Fakültesinin öğrencilerin aldıkları puanlar bazı fakülteler arasında fark oluşturması araştırmaya katılan öğrencilerin Tanrı tasavvurlarının oluşumunda bilişsel düzeylerin de etkili olduğunu çağırılmaktadır.

Araştırmada yapılan basit regresyon analizinde olumsuz Tanrı tasavvuru kız öğrencilerde %17; erkek öğrencilerde ise %13 oranında psikolojik iyi olmayı açıkladığı görülür. Ancak olumlu Tanrı tasavvuru ise kız öğrencilerinde %6; erkek öğrencilerde ise %5 oranında psikolojik iyi olma halindeki değişiklikleri açıklamaktadır. Bu durumda olumsuz Tanrı tasavvurunun olumlu Tanrı tasavvurundan daha yüksek düzeyde psikolojik iyi olma halini hem kız hem erkek öğrencilerde açıklaması göstermektedir ki psikanalitik yorumlar çerçevesince yapılan yorumlar bu araş-

tırma için çok geçerli görünmemektedir. Çünkü psikanalitik yorumlar açısından erkeklerde görülen Odipus kompleksinin tersine, erkeklerin olumsuz Tanrı tasavvurunun daha yüksek olmasına rağmen (bkz. Tablo-2), psikolojik iyi olma halindeki değişim, olumsuz Tanrı tasavvuru açısından kız öğrencilere göre erkek öğrencilerde daha düşük açıklanmaktadır. Hâlbuki Odipus kompleksi çerçevesince geliştirilen psikanalitik yorumlara göre düşünülseydi, olumsuz Tanrı tasavvuru daha yüksek olan erkek öğrencilerin psikolojik iyi olma halindeki değişimin açıklanma oranının da kız öğrencilerden daha fazla olması beklenebilirdi. Fakat böyle bir bulgu olmadığı için öğrencilerdeki Tanrı tasavvurlarının oluşmasında bilişsel, duygusal -yani bireysel- farklılıkların ve psikosozyal etkenlerin rol oynadığı söylenebilir. Ayrıca *kız öğrencilerin hem olumlu hem olumsuz Tanrı tasavvurları psikolojik iyi olma halini erkeklere göre daha yüksek oranda açıklıyor olması kız öğrenciler ile erkek öğrenciler arasındaki bireysel ve psikosozyal farklılıklara işaret etmektedir* denilebilir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Tanrı tasavvuru ile psikolojik iyi olma hali arasındaki ilişkileri Cumhuriyet Üniversitesi öğrencileri örneklemini üzerinde incelenmiştir. Bu araştırmanın amaçları arasında, üniversite öğrencilerinin olumlu-olumsuz Tanrı tasavvurlarını ve psikolojik iyi olma hallerini cinsiyet, fakülte, sınıf gibi değişkenlerle ilişkilerini ortaya çıkarmaktır. Ayrıca kız-erkek öğrencilerde olumlu-olumsuz Tanrı tasavvurunun psikolojik iyi olma halini ne oranda açıklayıp açıklamadığını tespit etmek yer almaktadır.

Araştırmaya Sivas Cumhuriyet Üniversitesinin (İlahiyat, Eğitim, Edebiyat, İ.İ.B.F. ve Mühendislik gibi) çeşitli fakültelerinde okuyan 672 üniversite öğrencisi katılmıştır. Araştırmada ölçme araçları, Mehmedoğlu (2011) tarafından geliştirilen Tanrı Tasavvuru Ölçeği ve Ryff'in geliştirip Akın ve diğ. (2012) tarafından Türkçeye kazandırılan -kısa formlu- Psikolojik İyi Olma Hali Ölçeği kullanılmıştır.

Araştırmanın yöntem kısmında oluşturulan denenceler, bulgular bölümünde test edilmiş ve çoğunlukla desteklenmiştir. Araştırmanın bulgular kısmında ilk olarak tüm değişkenlerin kendi aralarındaki ilişkisinin yönüne bakmak için korelasyon tablosu oluşturulmuştur. Bu korelasyon tablosunda olumlu Tanrı tasavvuru ile psikolojik iyi olma hali arasında pozitif; olumsuz Tanrı tasavvuru ile negatif yönlü ilişki bulunmuştur. Yani *öğrencilerin olumlu Tanrı tasavvuru arttıkça psikolojik iyi olma*

hali artmakta iken, olumsuz Tanrı tasavvuru artarken psikolojik iyi olma hali düşmektedir. Değişkenlerin kendi aralarındaki ilişkilerinin yönünü ortaya koyduktan sonra cinsiyet, sınıf ve fakülte değişkenleri ile olumlu-olumsuz Tanrı tasavvuru ve psikolojik iyi olma hali arasında t-Testi, ANOVA gibi çeşitli analizler yapılmıştır (bkz. Tablo-2; Tablo-3 ve Tablo-4).

Buna göre cinsiyet değişkeni ile olumlu-olumsuz Tanrı tasavvuru ve psikolojik iyi olma hali arasındaki ilişkilere bakıldığında kız öğrenciler erkeklere göre, olumlu Tanrı tasavvurunda anlamlı olarak daha yüksek, olumsuz Tanrı tasavvurunda ise anlamlı olarak daha düşük ortalama puan almışlardır. Kız öğrenciler ile erkek öğrenciler arasında olumlu-olumsuz Tanrı tasavvuru arasındaki bu ilişki psikanalitik yorumlardan ziyade kadın-erkek arasındaki dindarlık farklılıklarına getirilen bireysel ve psiko-sosyal nedenlere daha çok uymaktadır. Çünkü fakülte değişkeni açısından İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin aldıkları sonuçlar cinsiyet değişkeninde alınan sonuçlar ile benzeşmekte olduğu için -bilişsel düzeyde- *din eğitiminin verildiği bir fakültede olumlu Tanrı tasavvuru daha yüksek, olumsuz Tanrı tasavvuru ise daha düşük olduğu için kız ile erkek öğrenciler arasındaki Tanrı tasavvurlarının anlamlı çıkması bireysel ve psiko-sosyal nedenlere daha çok dayanmaktadır* denilebilir. Ayrıca sınıf değişkeni açısından öğrencilerin *olumlu-olumsuz Tanrı tasavvurlarında anlamlı farkın olmaması öğrencilerin Tanrı tasavvurlarının -literatürde bilişsel düzeyi ifade eden- Tanrı kavramından da etkilendiğini göstermektedir* denilebilir. Araştırmanın yöntem kısmında oluşturulan denence test edilerek, bilimsel literatürün büyük bir kısmıyla uyumlu olarak, bu çalışmada da psikanalitik değil de bireysel ve psiko-sosyal yorumlara dayalı olarak, *kız öğrencilerin olumlu Tanrı tasavvuru erkelerden daha yüksek iken olumsuz Tanrı tasavvurları ise daha düşüktür sonucuna* ulaşılmıştır. Yine aynı şekilde kız ve erkek öğrenciler arasında çeşitli psiko-sosyal nedenlerden dolayı, psikolojik iyi olma hali arasında farkın olmaması da önceki bilimsel literatürle benzer bir sonuçtur (bkz. Ryff, 1989; Ryff, 1995; Seyhan, 2013; Cirhinlioğlu, 2006).

Araştırmanın en önemli sonuçlarından biri de kız ve erkek öğrencilerin olumlu-olumsuz Tanrı tasavvurlarının onların psikolojik iyi olma hallerini yordamasıdır. Araştırmanın yöntem kısmında oluşturulan *"cinsiyet açısından erkek öğrencilere göre kız öğrencilerin olumsuz Tanrı tasavvuru psikolojik iyi olma halini daha yüksek oranda yordamaktadır"* denencesi bulgular bölümünde test edilmiştir. Basit regresyon analizine göre kız öğrenci-

lerin olumlu ve olumsuz Tanrı tasavvurları erkeklere göre daha yüksek bir oranda psikolojik iyi olma halini açıklaması yukarıda bahsedilen psikanalitik yorumlardan ziyade bireysel ve psiko-sosyal yorumların bu araştırma için daha önemli olduğunu göstermektedir. *Bununla birlikte hem kız hem erkek öğrencilerin olumsuz Tanrı tasavvurlarının olumlu Tanrı tasavvuruna göre psikolojik iyi olma halini daha yüksek bir oranda yordadığı görülmüştür* (bkz. Tablo-5). Buna göre öğrencilerdeki Tanrı tasavvurundaki olumsuz bir durumun oluşması psikolojik sağlıkta daha belirgin olarak ortaya çıkmaktadır denilebilir.

Araştırmanın bu sonuçları doğrultusunda bu konu hakkında yapılacak araştırmalara çeşitli öneriler verilebilir. Bu araştırma nicel bir araştırma olduğu için, öğrencilerin olumlu-olumsuz Tanrı tasavvuru ile psikolojik iyi olma halini anlamaya yönelik konu hakkında daha anlamacı yaklaşım içinde nitel araştırmaya başvurulabilir. Yurt içinde yapılan Tanrı tasavvurları ve psikolojik iyi olma hali çalışmalarının çoğunluğu nicel yöntemlere dayanmaktadır. Üniversite öğrencileri üzerinde yapılacak nitel çalışmalar, yapılan nicel çalışmaların yorumlarına katkı sunabilir. Ayrıca olumlu-olumsuz Tanrı tasavvuru ile psikolojik iyi olma hali arasındaki ilişkiler sadece üniversite gençliği üzerinde değil tüm yaş evrelerini kapsayacak şekilde genişletilebilirse bu çalışmanın sonuçları yapılacak çalışmalarla karşılaştırılabilir. Farklı yaş evreleri ile yapılan Tanrı tasavvurları ile psikolojik iyi olma hali arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmalarının sonuçları, bu araştırmanın sonuçları ile paralellik arz ederse, *"kız öğrencilerin olumsuz Tanrı tasavvurunun psikolojik iyi olma halini erkek öğrencilere göre daha yüksek oranda yordamasının nedeni olarak -psikanalitik nedenler yerine- bireysel farklılıklar ve psiko-sosyal nedenlere bağlı olduğu"* yorumu daha da güçlenebilir.

Kaynakça

- Akın, A. Demirci, İ., Yıldız, E., Gediksiz, E., & Eroğlu, N. (2012). *"The Short form of the Scales of Psychological Well-being (SPWB-42): The Validity and Reliability of the Turkish Version"*. Paper presented at the **International Counseling and Education Conference, (ICEC 2012)**, May, 3-5, İstanbul.
- Akın, A. (2008). **Psikolojide ve Eğitimde Kullanılan Güncel Ölçme Araçları**, (ed. Ahmet Akın), Ankara: Nobel Yayınları.

- Aydın, M. (1987). **Din Felsefesi**, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- Bacanlı, H. (2002). **Psikolojik Kavram Analizleri**, İstanbul: Nobel Yay.
- Batson, C. D., Schoenrade, P. A., & Ventis, W. L. (1993). **Religion and the Individual. A Social Psychological Perspective**. New York: Oxford University Press.
- Beit-Hallahmi, B. & Argyle, M. (1975). "God as Father Projection: The Theory and the Evidence", **British Journal of Medical Psychology**, 48, 71-75.
- Beit-Hallahmi, B. & Argyle, M. (1997). **The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience**. London: Routledge.
- Benson, P. ve Spilka, B. (1973). "God Image As a Function of Self-esteem and Locus of Control", **Journal for the Scientific Study of Religion**, 12, 297-310.
- Bergin, A. E. (1983), "Religiosity and Humanistic Values", **Journal of Consulting and Clinical Psychology**, 48, 95-105.
- Budak, S. (2009). **Psikoloji Sözlüğü**, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Certel, H. (2003). **Din Psikolojisi**, Ankara: Andaç Yayınları.
- Christopher, J. C. (1999). "Situating Psychological Well-Being: Exploring Cultural Roots of Its Theory and Research", **Journal of Counselling and Development**, 77(2),141-152.
- Cirhinlioğlu, F. G. & Ok, Ü. (2011). "Kadınlar mı Yoksa Erkekler mi Daha Dindar?", **Journal of World Turken**, 3(1), 121-141.
- Cirhinlioğlu, F. G. (2006). **Üniversite Öğrencilerinde Utanç Eğilimi, Dini Yönelimler, Benlik Kurguları ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi, SOSBE.
- Cirhinlioğlu, F. G. (2010). **Din Psikolojisi**, Ankara: Nobel Yay.
- Çapcıoğlu, İ. (2008), **Sosyo-Politik Tutumlar ve Dindarlık İlişkisi (İlahiyat Fakülteleri Örneği)**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SOSBE.
- Deci, E. L. & Ryan, R. M. (2008). "Hedonia, Eudaimonia, And Well-Being: An Introduction", **Journal of Happiness Studies**. 9, 1-11.
- Demirci, İ. (2012). "Psikolojik İyi Olma Hali Ölçekleri", **Psikoloji ve Eğitimde Kullanılan Güncel Ölçme Araçları**, (ed. A. Akın), Ankara: Nobel Yayınları.

- Diener, E. & Seligman, M. (2002). "Very Happy People". **Psychological Science**, 13, 81-84.
- Diener, E.(1984). "Subjective Well-being". **Psychological Bulletin**. 95(3), 542-575.
- Doksat, M. K. (2011). **Neden Psikanaliz**, İstanbul: Sokak Kedisi /Omnia Yayınları.
- Ekşioğlu, H. (2011), **İnanç veya Dünya Görüşüne Sahip Olma Tarzı ile Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler**, (Yayınlanmamış Yük. Lisans Tezi), Sivas: Cumhuriyet Üniv. SOSBE.
- Ellison, C.G. (1991), "Religious Involment and Subjective Well-Being", **Journal of Health and Social Behavior**, 32, 80-99.
- Elmalılı, H. Y. (1992). **Hak Dini Kur'an Dili**, 10,(1), İstanbul: Azim Dağıtım.
- Erdoğruca Korkmaz, N. (2012). **Bağlanma, İnsan-Allah İlişkisi ve Psikolojik İyi Olma**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniv. SOSBE.
- Fairbairn, W. R. D. (1952). **An Object-Relations Theory of the Personality**. New York: Tavistock Publication.
- Foster, R.A. & Babcock, R.L. (2001). "God As A Men Versus God As A Woman; Perceiving God As A Function of the Gender of God and the Gender of the Participant", **The International Journal for The Pscyhology of Religion**, 11(2), 93-104.
- Godin, A. (1975). "Words of Man-Word of God", **Lumen Vitae**, 30, 55-88.
- Goldman, R. (1964). **Religious Thinking from Childhood to Adolescent**, London: Routledge and Kegan Paul.
- Greenway, P., Milne, L. C. & Clarke, V. (2003), "Personality Variables, Self-Esteem and Depression and Individual's Perception of God", **Mental Health Religion & Culture**, 6(1), 45-58.
- Güler, Ö. (2007). **Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkârlık Duygusu (Yetişkin Örneklem)**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniv. SOSBE.
- Hackney, C. H. & Sanders, G.S. (2003). "Religiosity and Mental Health: A Meta-Analysis of Recent Studies", **Journal for Scientific Study of Religion**, 42 (1), 43-55.
- Idler, E.L. (1987), "Religious Involment and the Health of the Elderly: Some Hypothesis and An Initial Test". **Social Forces**, 66(1), 226-238.

- Kashima, Y., Yamaguchi, S., Kim, U., Choi, S., Gelfand, M. J. & Yuki, M. (1995). "Culture, Gender, and Self: A Perspective from Individualism-Collectivism Research". **Journal of Personality and Social Psychology**, 69, 925-937.
- Kirkpatrick, L.A. (2013). "Evrimsel Psikoloji: Din Psikolojisi İçin Yeni Bir Zemin", (çev. Z. Ağılkaya), **Din ve Maneviyat Psikolojisi**, Ankara: Phoenix Yayınları.
- Klein, M. (1993). **Çocukken Başlar İsyan**, (çev. Y. Öner), İstanbul: Era Yay.
- Koenig, H. G. (2004). "Religion, Spirituality, and Medicine: Research Findings and Implications for Clinical Practice". **Southern Medical Journal**, 97 (12), 1194-1200.
- Köylü, (2010). "Ruh ve Beden Sağlığı ile Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi", **On Dokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 28, 5-36.
- Krejci, M. J. (1998). "Gender Comparisons of God Schemas: A Multidimensional Scaling Analysis", **The International Journal for The Psychology Religion**, 8(1), 57-66.
- Kuşat, A. (2006). "Ergenlerde Tanrı Tasavvuru", **Dindarlığın Sosyopsikolojisi**, (ed. Ünver Günay, Celaledin Çelik), Adana: Karahan Kitabevi, 113-156.
- Larsen, L. & Knapp, R. H. (1964). "Sex Differences in Symbolic Conceptions of Diety", **Journal of Projective Techniques and Personality**, 28, 303-306.
- Larson, D. B., Sherrill, K. A., Lyons, J. S., Craigie, F. C., Thielman, S. B., Greenwold, M. A. & Larson, S. S. (1992). "Associations Between Dimensions of Religious Commitment and Mental Health Reported in the American Journal of Psychiatry and Archive of General Psychiatry". **The American Journal of Psychiatry**, 149 (4), 557-559.
- Lee, C. & Early, A. (2000). "Religiosity and Family Values: Correlates of God-Image In a Protestant Sample", **Journal of Psychology and Theology**, 28(3), 229-239.
- Low, C.A. & Handal, P.J. (1995). "The Relationship Between Religion and Adjustment to College". **Journal of College Student Development**, (36), 406-412.
- Mehmedoğlu A.U. (2011). **Tanrıyı Tasavvur Etmek**, İstanbul: Çamlıca Yay.

- Mehmedoğlu Y. (2005), **Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci**, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Merwe, E. K., Eeden, C. & Deventer, H.J.M. (2010). "A Psychological Perspective on God-Belief as a Source of Well-Being And Meaning", <http://www.hts.org.za>, 66(1), 1-10.
- Miller, A. S., & Hoffmann, J. P. (1995). "Risk and Religion an Explanation of Gender Differences In Religiosity". **Journal for the Scientific Study of Religion**, 34, 63-75.
- Murken, S. (1998). **Gottesbeziehung und Psychische Gesundheit: Die Entwicklung Eines Modelles und Seine Empirische Überprüfung**, Münster: Waxmann.
- Nelsen, H. M. & Potvin, R. H. (1981). "Gender and Regional Differences in the Religiosity of Protestant Adolescents", **Review of Religious Research**, 22, 268-285.
- Nelson, H.M., Cheek, N.H. & Au, P. (1985). "Gender Differences In the Images of God", **Journal for The Scientific Study of Religion**, 24, 396-402.
- Nelson, H.M. & Jones, E.M. (1957). "An Application of Q-technique to The Study of Religious Concepts", **Psychological Reports**, 33, 293-297.
- Thackeray, A. M. (2000). **Children's Relational Perceptions of God**. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), The Florida State Univ. College of Human Sciences.
- Öcal, M. (2004). "Okulöncesi ve İlköğretim Çağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 13(2), 59-80.
- Palmer, M. (1997). **Freud and Jung on Religion**. London: Routledge.
- Peker, H. (2000), **Din Psikolojisi**, Samsun: Aksiseda Matbaası.
- Poulson, R. L., Eppler, M. A., Satterwhite, T. N., Wuensch, K. L. & Bass, L. A. (1998). "Alcohol Consumption, Strength of Religious Beliefs and Risky Sexual Behavior in College Students". **Journal of American College Health**, 46, 227-232.
- Rizzuto, Ana-M. (1980), "The Psychological Foundations of Belief In God", In **Toward Moral and Religious Maturity**, (ed. C. Brusselmans), Morristown, NJ: Silver Burdett.
- Rizzuto, Ana-M. (1974), "Object Relations and the Formation of the Image of God", **British Journal of Medical Psychology**, 47, 83-99.

- Rizzuto, Ana-M. (1979). **The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study**, Chicago: Chicago University Press.
- Roberts, C.W. (1989). "Imagining God: Who is Created in Whose Image?", **Review of Religious Research**, 30, 375-387.
- Ryff, C. D. (1989). "Happiness is Everything, or it? Explorations on The Meaning of Psychological Well-Being". **Journal of Personality and Social Psychology**, 57(6), 1069-1081.
- Ryff, C. D. (1995). "Psychological Well-Being In Adult Life". **Current Directions In Psychological Science**, 4(4), 99-104.
- Schultz, D. & Schultz, S. E. (2007), **Modern Psikoloji Tarihi**, (çev. Yase-min Aslay), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Seligman, M. & Chickzentmihalyi, M. (2000). "Positive Psychology: An Introduction", **American Psychologist**, 55, 5-14.
- Seyhan, B.Y. (2012). "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Diğer Fakülte Öğrencileri ile İnanç Tarzları, Denetim Odağı ve Psikolojik İyi Olma Hali Açısından Karşılaştırılması", **Sivas Cum. Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 16(2),533-571.
- Seyhan, B.Y. (2013). **Üniversite Öğrencilerinin İnanç Tarzları, Denetim Odağı ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi SOSBE.
- Stroope, S., Draper, S. & Whitehead, A.L. (2012). "Images of A Loving God and Sense of Meaning In Life", **Soc. Indic Res.** 111, 25-44.
- Strunk, O.R. (1959). "Perceived Relationships Between Parental and Deity Concepts", **Psychological Newsletter**, 10, 222-226.
- Sullivan, H.S. (1925). "The Oral Complex", **Psychoanalytic Review**, 12, 13-38.
- Timur, S. M. (2008). **Boşanma Sürecinde Olan ve Olmayan Evli Bireylerin İyi Oluş Düzeylerini Etkileyen Faktörlerin İncelenmesi**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Eğt. Bil. Enst.
- Triandis, H. C., Chan, D. K. S., Bhawuk, D. P. S., Iwao, S. & Sinha, J. B. P.(1995). "Multimethod Probes of Allocentrism and Idiocentrism". **International Journal of Psychology**, 30, 461-480.
- VanLaarhoven, H., Schilderman, J., Visser, K., Verhagen, C., & Prins, J. (2010). "Images of God in Relation to Coping Strategies of Palliative Cancer Patients", **Journal of Pain and Symptom Management**, 40(4), 495-501.

- Vergote, A., Tamayo, A. Pasquali, L. Bonami, M. Pattyn & Custers, A. (1969). "Concept of God and Parental Images", **Journal for The Scientific Study of Religion**, 79-87.
- Verkuyten, M. & Mason, K. (1996). "Culture and Gender Differences in the Perception of Friendship by Adolescents". **International Journal of Psychology**, 31, 207-217.
- Winnicott, D. W. (1971). **Playing and Reability**, London: Tavistock Publications.
- Worthington, E. L., Kurusu, T. A., McCullough, M. E. & Sandage, S. J. (1996). "Empirical Research on Religion and Psychotherapeutic Processes and Outcomes: A 10 Years Review and Research Prospectus". **Psychological Bulletin**, 119, 448-487.
- Yapıcı, A. (2004). "Allah ve Kutsal Kavramlarının Çağrıştırdıkları Anlamalara Sosyo- Psikolojik Bir Bakış: Çukurova Üniversitesi Örneği", **Değerler Eğitimi Dergisi**, 2(7-8), 169-206.
- Yapıcı, A. (2007). **Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık**, Adana: Karahan Kitabevi.
- Yavuz, K. (1983). **Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Yıldız, M. (2007). **Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi**, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları.

İBN HALDUN'UN *MUKADDİME*'SİNDE MÛSİKÎ

Mehmet TIRAŞCI*

Özet

İbn Haldun'un Mukaddime adlı eserinde mûsikî ile alakalı bazı tarihî ve teknik bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca o, eserinde mûsikîye dair müstakil bir başlık da ayırmıştır. Burada mûsikî sanatı ve tarihî hakkında bilgi vermiş, ayrıca o döneme ait bazı çalgıları da incelemiştir. Eserin mahiyeti gereği İbn Haldun, mûsikînin topluma olan yansıması ve toplumdaki mûsikîden yansıyanları konu edinmiştir. XIV. yüzyılda te'lif edilmiş bu eser birçok konuda önemli tarihî bilgiler içermektedir. Bu makale ile Mukaddime taranarak mûsikî ile alakalı bilgiler incelenmiş ve İbn Haldun'un mûsikî düşüncesi ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Çalgı, İbn Haldun, Mukaddime, Mûsikî, Sanat

Music in Ibn Haldun's Mukaddime

Abstract

Mukaddime, written by İbn Haldun, includes some historical and technical information about music. In this study, he also separated a private part about music. In this part, he gives information about art and history of music, additionally studied on some instruments belonging to his time. He studied effects of community and music in community as the content of the work requires this. The study that was written in fourteenth-century includes some important historical knowledge. In this article, some information on music is analyzed by reviewing Mukaddime and İbn Haldun's views on music are presented.

Key Words: Instrument, Ibn Haldun, Mukaddime, Music, Art

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk Din Mûsikîsi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Giriş

1. Hayatı ve Eserleri

İbn Haldun, 27 Mayıs 1332'de Tunus'ta dünyaya gelmiştir. Burada erken yaşta ilim hayatına başlamış, 1348'de veba salgınında annesi, babası ve hocalarının bir kısmını kaybetmiştir. Bu salgından sonra Fas'a giden hocaları ile gitmek istediye de Tunus'ta kalarak ilim hayatına devam etmeyi ve burada bazı idari görevler yapmayı tercih etmiştir. Fakat daha sonra Fas, Endülüs ve Mısır gibi ülkelerde eğitimine devam etmiş, gittiği yerlerde müderrislik yaparak birçok talebe yetiştirmiştir.¹

Hayatının büyük bölümünü Kuzey Afrika'da geçirmiş, ilmî hayatının yanında siyasetle de çokça meşgul olmuş, bu sebeple yer yer sürgünlere ve hapslere maruz kalmıştır.² 17 Mart 1406'da Kahire'de Nasr Kapısı karşısındaki Sûfiye kabristanında defnedilen İbn Haldûn'un kabrinin yeri bugün bilinmemektedir.³

Tarih, sosyoloji, felsefe, siyaset ve diğer ilmi disiplinlerdeki müstesna yeri ile meşhur olan İslam âlimi İbn Haldûn'un eserleri kısaca şöyledir:

- *Lübâbü'l-Muhassal fî Usûli'd-Dîn*: 1351'de tamamladığı eseri, Fahreddin Râzî'nin (ö. 1210) *el-Muhassal* isimli eserinin kısaltılmış şeklidir.

- *Şifâü's-Sâil li-tezhîbi'l-Mesâil*: İbn Haldûn'a ait olduğu şüpheli olan bu eser, tasavvufa girmek isteyen birinin, bir şeyhe bağlanmasının zorunlu olup olmadığı ile ilgilidir. *Mukaddime*'den önce yazıldığı tahmin edilmektedir.

- *Kitâbü'l-İber ve Divânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fî Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Aşârahüm min Zevî's-Sultânî'l-Ekber*: Eser bir dünya tarihi niteliği taşımaktadır. Üç kitap ve yedi ciltten meydana gelmektedir. Birinci kitap geniş bir önsöz ve giriş mahiyeti taşımaktadır. Bu sebeple daha sonra bu kitaba *Mukaddime* denilmiştir.

2. İbn Haldun'un *Mukaddime*'si

Yukarıda bahsedildiği gibi İbn Haldun'un *Mukaddime*'si; *Kitâbü'l-İber ve Divânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fî Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Aşârahüm min Zevî's-Sultânî'l-Ekber* isimli eserinin birinci cildine verilen isimdir. *Mukaddime*, sosyo-kültürel analizleri ile çokça rağbet

¹ Süleyman Uludağ, "İbn Haldun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, XIX, 538-543.

² Şerif Mardin, "İbn Haldûn", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sa. 15, 2006, s. 3.

³ Uludağ, *a.g.e.*, s. 541.

görmüş ve *el-İber'*den ayrı olarak daha sonradan neşredilmiş ve okutulmuştur.

Mukaddime'nin anlaşılması için anahtar kavram "umran"dır. Eserin temel konusunu oluşturan toplumbilimi, bu kavram üzerinde şekillenmektedir. Umran İlmi: İnsan toplumunu ve ona arız olan halleri, bu hallerin zorunlu sonuçlarından ibaret olan tarihi ve bu tarihin hakikatini konu edinmektedir. Bu ilmin amacı insanları taklitten kurtarıp daha önce olmuş bitmiş olanla daha sonra olacak olanın anlaşılması konusunda ona bir bakış açısı kazandırmaktır.⁴

İbn Haldun, *Mukaddime* isimli eserinin beşinci bölümünde ki, "Geçinme ve onun kazanç ve sanatlar biçimindeki çeşitlerine ve bütün bu hususlara arız olan hallere dairdir. Burada halli gereken bir takım meseleler mevcuttur." başlığında mûsikîye yer vermiştir. Mûsikî, onun tesiri ve tarihi gibi meseleler üzerinde durulmuş, eserin sosyo-kültürel özelliği ve açıklanan umran ilmi çerçevesinde, mûsikînin devletlerdeki yeri ve konumu da incelenmiştir.

Mukaddime'de mûsikî konusundaki müstakil bu başlığın haricinde de yer yer mûsikîye dair bilgiler bulunmaktadır. Mûsikî nazariyatı ile ilgili bilgiler oldukça sınırlıdır. Genel çerçevede şu konulara değinilmiştir: Sesler ve aralarındaki uyum, mûsikînin yapısı ve hükmü, ondan hâsil olan lezzet ve bunun tesiri, raks ve usûl vurma, bir sanat dalı olarak mûsikî, devlet mûsikîsi, çalgılar ve mûsikî tarihi.

3. İbn Haldun Döneminde Mûsikî

İbn Haldun'un vefatı 1406 olduğuna göre, onu XIV. yüzyıl mûsikî çalışmaları içinde değerlendirmek gerekir. Bu dönemde nazarî manada en etkili isim Safiyyüddîn olmuştur.⁵ Hatip el-Erbilî (ö. 1331), Şehâbetin Abdullah Sayrafî (ö. 1344), Cemâleddîn Abdullah el-Mardinî (ö. 1378) ve Kutbuddîn Mahmud Şirâzî (ö. 1317) XIV yüzyılın önemli birkaç nazariyatçısıdır. Ömrünün yaklaşık kırk yılını bu yüzyılda geçiren Merâğî'yi de bu çağın önemli isimlerinden sayabiliriz.⁶

İbn Haldun'un bu isimlerden özellikle de Safiyyüddîn'den etkilenmediğini söyleyebiliriz. Fakat nazarî bilgilerin sınırlı olması sebebiyle bu etkinin oldukça az olduğunu da ifade edelim. İbn Haldun'un eseri ince-

⁴ Tahsin Görgün, "İbn Haldûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIX, 543.

⁵ Nuri Özcan, *Türk Mûsikîsi Tarihi (MÜİF Basılmamış Ders Notları)*, İstanbul 2001, s. 14.

⁶ Diğer isimler için bkz. Henry George Farmer, *The Sources of Arabian Music*, E. J. Brill, Leiden 1965, s. 1-68.

lendiğinde kendi çağdaşlarından ziyade eski ve özellikle Arap mûsikî eserlerinden etkilendiği ortadadır.

İleride de ifade edeceğimiz gibi, İbn Haldun'un çalışmasını orijinal kılan eserindeki nazarî bilgiler değil; mûsikînin toplumdaki yeri, hangi şartlarda olgunlaşacağı, nasıl gerileyeceği ve mûsikînin insan psikolojisi üzerindeki etkisi gibi bazı açıklamalarıdır. Buna bir örnek verecek olursak; mûsikînin İslam öncesi ve sonrası durumunu tarihsel olarak ele almak yerine İbn Haldun, bunları ortaya çıkaran sebepler üzerinde durmuş ve mûsikînin toplumsal hadiseler karşısındaki ilerleyişini incelemiştir.

A. MUKADDİME'DE SANATLAR VE GELİŞİMİ

İnsanoğlunu diğer canlılardan ayıran tek özellik akıl değildir. Din olgusu ve estetik yargısı gibi başka özellikler de insana ait hususlardır.⁷ Bu yargıya dikkat çeken İbn Haldun, ilim ve sanatı, insanı diğer canlılardan ayıran özelliklerden saymıştır. Aklın neticesi olan bu hususlarla insan, diğer canlılardan daha üstün hale gelir.⁸

İbn Haldun'a göre sanat; herhangi bir husustaki amelî ve fikrî melekelerden ibarettir. Meleke ise belli bir fiilin arka arkaya tekrarlanmasından hâsil olan kökleşmiş bir sıfattır. Bir çırağın sanatta hüner kazanmasının ölçüsü, üstadının melekesi ile ölçülür. Dolayısıyla insanın bir sanatta ilerlemesi, öncelikle iyi bir hocası olmasına bağlıdır.⁹

Sanatların bazıları basit, bazıları ise mürekkeptir. Zarurî ihtiyaçlardan doğan sanatlar basit, kemalî ihtiyaçlardan doğan sanatlar ise mürekkeptir. Sanatlar yavaş yavaş kemale ererler. Ancak zamanla ve nesillerle gelişirler. Çünkü eşyanın kuvveden fiile çıkması aniden olmaz. Bu sebeple küçük yerleşim yerlerinde basit sanatlara rastlanır. Sanatlar hadâret (şehirlilik) ilerlediğinde ve refah arttığında kuvveden fiile çıkar.¹⁰

Her ne kadar insana özgü bir durum olsa da bir sanatta meleke kazanan birinin başka bir sanatta meleke kazanması nadiren görülür. Çünkü sanat, o kişinin boyasına işler ve fıtratı haline gelir. Bu fıtrat kökleştiğinde de diğerine uyum sağlamak zorlaşır. İki sanatta da kâmil olan yok değildir. Fakat bu çok nadir bir durumdur.¹¹

⁷ Özcan, *Türk Din Musikisi Ders Notları*, MÜİF Basılmamış Ders Notları, İstanbul 2001, s.3.

⁸ İbn Haldun, *Mukaddime* (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1982, I, 658.

⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 939.

¹⁰ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 940.

¹¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 947-948.

1. Sanatın Çeşitleri

İbn Haldun sanatları üçe ayırır: İster zarurî olsun ister olmasın, geçime mahsus olan sanatlar, insanın özelliğini teşkil eden düşünceye mahsus olan ilim ve sanatlar, siyasete mahsus olan sanatlar; demircilik, marangozluk ve emsali olan sanatlar birinci kısımdadır. İkinci kısım sanatlar ise istinsah ve ciltleme suretiyle kitaplarla alakalı zahmetleri üstlenmek manasına gelen sahafılık, mûsikî, şiir, ilim ta'lim etmek ve bunun benzeri sanatlardır. Üçüncü kısım olan sanatlar ise, askerlik ve emsali gibi olan sanatlardır.¹²

Bu manada mûsikî, şiir, ciltçilik ve ilim ta'lim etmek gibi sanatlar geçinme ile ilgili olmayıp insanın ruhanî tarafına hitap eder. Çünkü diğer sanat çeşitleri, devlet ve toplum hayatının devam edebilmesi için gerekli olan hususlardandır.

2. Sanatların Gelişimi

İnsanlar sanatlara ve ilimlere, kendisini diğer hayvanlardan ayıran fikir sayesinde sahip olurlar. Gıda maddeleri hayvaniyet ve besleyici kuvvet cinsindedir ve zarurîdir. Dolayısıyla bu ihtiyacı karşılayamayan veya bunu karşılamak için tüm ömrünü harcayan kişilerden sanat üretmesi beklenmez. Bu manada İbn Haldun, sanatların gelişmesi için insanın temel ihtiyaçlarını karşılaması gerektiğini ifade eder. Aksi halde insan, zarurî ihtiyacı dururken aklını çalıştırmayı ve estetik yargı meydana getirmeyi başaramaz. Dolayısıyla sanatın gelişmesi öncelikle buna bağlıdır.¹³

"Marifet iltifata tabidir" mucibince İbn Haldun, sanatın gelişimi için halk ve özellikle devletin ilgi ve alakasını zarurî görür. Çünkü insan, emeğinin bedava harcanmasına razı olmaz. Bir sanat ilgi görmüyorsa, insanlar tarafından onu öğrenmeye kast ve azm oluşmaz. Bunun sonucunda o sanat terk edilir. Sanatın revaç bulma sebeplerinden biri de devlettir. Devletin verdiği destek, halkın verdiğienden daha önemli ve geliştiricidir. Zîrâ devlet erkânının verdiği destek aynı zamanda maddî destek demektir. Bu da insana kazanç sağlar.¹⁴

Sanat için gerekli olan bir diğer şart ise daha önce bahsedildiği gibi şehirliliktir. Şehirde maddî imkânların yüksek olmasının yanında, aynı zamanda o sanatla ilgilenen ustaların bulunması da kolaydır. Örneğin;

¹² İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 940.

¹³ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 941-942.

¹⁴ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 944-945.

İslam öncesi Araplarda bedevîlik hâkim olduğu için sanatlardan da yok-sundular. İslam'dan sonra sınırların genişlemesi ve şehirlilik ile diğer kültürlerden etkilenmişler ve böylece sanatta ilerlemişlerdir.

B. MÛSİKÎ ANLAYIŞI

İbn Haldun'a göre mûsikî, yüksek seviyeye ulaşmış, zaruri ihtiyaç safhasını aşarak lüks ihtiyaç mertebesine varmış bulunan ve varlıklar içinde yaşayan toplumlarda bulunur. Çünkü bu sanata, bütün zaruri ihtiyaçlarını tamamlamış; maişet, ev ve diğer konularla ilgili önemli hususları tatmin eden kimseler lüzum görürler. Bu sanata talip olan kişi, bütün kaygılarda uzak olmalıdır.¹⁵

1. Mûsikî Sanatı

İbn Haldun'a göre mûsikî; sesler arasındaki nispetlerden (oranlardan) ibaret olup, onlardaki güzelliği kulaklara izhar eden, büyük hükümdarlarla münasebet tesis etmeye, üns ve halvet meclislerinde bulunmaya sebep olan bir sanattır.¹⁶

Bu sanat, muntazam nispetler üzerine takti¹⁷ olunan seslerle, vezinli şiirlerin ahenkli besteler haline getirilmesinden ibarettir. Bu takti' sırasında bir gam meydana gelir ve böylece nağme (günümüzdeki ifadeyle makam) ortaya çıkar. Sözü edilen nağmeler, birbirine nispet edildiğinde belli bir armoni oluşur, ahenk ve uyumdan kulağa lezzet hâsıl olur.

Mûsikî ilminde sesler arasında bahsedildiği gibi bir tenasüp (uyum) vardır. Bunlar; bir ses, yarım ses, çeyrek ses, beşte bir ses veya bir sesin on birde bir parçası olan ses olabilir. Bunlar, kulağa ulaştığında bahsedilen farklardan dolayı basit halden çıkarak mürekkep hale gelirler. Mürekkep seslerin hepsi kulağa hoş gelmez. Bunlardan kulağa hoş gelenlerin, bir takım hususi terkipleri vardır. Mûsikî ilminde ehil olanlar¹⁸ bunları tespit etmişler ve bunların üzerinde durmuşlardır.¹⁹

¹⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 988.

¹⁶ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 949.

¹⁷ Takti': Manzumeyi vezin parçalarına göre ayırıp okumak. Bkz. Ferit Devellioğlu, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983, III, 386.

¹⁸ Burada kastedilen mûsikî ilminde ehil olup bunları açıklayanların başında Safiyyüddin Urmevî gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Nuri Uygun, *Safiyyüddîn Urmevî ve Kitâbü'l-Edvâr'ı*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1999.

¹⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 983.

2. Mûsikî Kabiliyeti

İbn Haldun'a göre sesler arasındaki uyumdan, yani; tenasüpten doğan mûsikînin insanlardaki tabiiyeti iki çeşittir. Bunların birincisi; ne bir sanata ne de bir talime muhtaç olmadan birçok kimsenin tabiatında bulunur. Dolayısıyla bu kimselerin icra ettiği mûsikî, irticalî (spontane) şekildedir. Daha çok kulağa dayanır. Örneğin; Kur'an okuyucularının (kurrâların) birçoğu bunlardandır. Bunlar Kur'an okudukları zaman tıpkı bir mûsikî aleti (mizmar) gibi seslerine güzel bir ahenk verirler. O yüzden icra ve ifadelerindeki güzellikten ve nağmelerdeki tenasüpten haz alır ve dinleyicileri neşelendirirler.

Diğeri ise terkipten yani bestelerden meydana gelir. İcradan farklı bir yetenek olan bu kabiliyette, kimse birbirine müsavî (eşit) değildir. Fakat bu kabiliyete sahip olmak da kişinin icra etmesi için kendisine yardım etmez. Yani; mûsikî icra etmek ayrı, onu bestelemek ayrı birer yetektir.²⁰

3. Mûsikî, Raks ve Makamlara Göre Usûl vurma

İbn Haldun, mûsikî, raks ve makamlara göre usûl vurmaya, faydalı sanatlardan insan emeğinin mahsulü olanların en büyüklerinden sayar. Buna örnek vererek Arap şâirlerin hamasî duygularla yazdıkları şiirleri beste ile söylemeleri ve ortaya çıkan mûsikî ile (sanki) dağları yerinden oynattıklarından bahseder. Bu mûsikî ile ölümü göze alması beklenmeyen kişiler bile canını feda edecek hale gelirler. İşte bu çeşit mûsikîye de "tâzûgâit" denir.²¹

4. Mûsikîden Hâsıl Olan Lezzet ve Onun Tesiri

İbn Haldun, lezzeti; ruhun kendisine münasip şeyleri idrak etmesi ile ortaya çıkan his olarak tarif eder. Ruha ters düşen şeyler ise onun için acıklı olur. Örneğin; tatların mülayim olanı, keyfiyeti itibariyle tat alma hassasının mizacına uygun olanıdır. Dokuma duyusunda da durum aynıdır. Kokuların uygun olanı ise kalpte bulunan buhar şeklindeki ruhun mizacına münasip düşenidir. Görünen bir şey, maddesi sebebiyle kendisinde mevcut olan hat ve şekillerdeki tenâsüp itibariyle hususi maddesinin gerektirdiği kemâl derecesindeki tenâsüp ve vaziyetin haricine çıkmıyorsa bu, idrak sahibi için münasip olur. O yüzden onun münasebetini idrak eden nefis haz alır.²²

²⁰ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 987.

²¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, I, 659-660.

²² İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 985.

İnsan için kemali idrak etmeye en münasip ve en elverişli olan şey bizzat kendisinin insanî şeklidir. O yüzdendir ki insanın hatlarında ve sesindeki cemali ve hüsnü idrak etmesi, fitratına en uygun idraklerden olmuştur. Onun için her insan fitratı gereği, görülür ve işitilir cinsten olan güzeli arzu eder. İşitmeye ve dinlemeye mevzu olan hususlardaki güzellik ise seslerin mütenâfir²³ (uyumsuz) değil, mütenâsip (mülayim, uyumlu)²⁴ olanlarıdır.²⁵

Bunun izâhı şöyledir: Seslerin pestlik, tizlik, yumuşaklık, sertlik, titreklilik ve sıkışıklık (yoğunluk) gibi özellikleri vardır. Bunların güzel olmalarını icap ettiren husus aralarında mevcut olan tenasüptür. Hâlihazırda bulunan bir sestem, onun zıddına veya misline aniden geçilmez, belki tedrici olarak geçilir. Sonra aynı şekilde tekrar geri dönülür. İki sesin arasına, her ikisinden farklı olarak bir üçüncü sesin girmesi şarttır. İkinci olarak ses parçaları arasında bir tenasüp temin etmelidir.²⁶

Tam bir sestem onun yarısına veya üçte birine veya onun belli bir parçasına geçilir. Mûsikî sanatının üstadı olan kişilerin tespit ettikleri münasip geçiş esaslarına göre hareket edilir. Bu sanatın üstatları olan zevatın anlattıkları gibi; keyfiyetleri itibariyle sesler, belli bir tenâsüp üzerine olursa mülayim ve hoş olur.²⁷

İşte nefis, bu hoş ve mülayim sada ve nağmeyi dinlediği zaman bir ferahlık ve neş'e bulur. Bu suretle ruhun mizacında bir neşve, bir sermestlik hâsıl olur. Bu neşve sebebiyle de zor olan şeyler ona kolay gelir. İçinde bulunduğu hal itibariyle canını feda edecek hale gelir. Mûsikînin insan üzerindeki tesiri böyledir. Fakat mûsikî, yalnızca insanlara tesir etmez. Bu gerçeğe vurgu yapan İbn Haldun, hayvanların bile bu durum-

²³ Mûsikî, sesler arasındaki uyumun insana verdiği zevk ve huzur olup, duyguların da bu uyumlu seslerle anlatılmasıdır. Seslerin bu şekilde uyumlu olarak dizilmemesi sonucu ortaya çıkan hoşlanılmayan seslere "mütenafir sesler" denir. Safiyyüddin Urmevî, İbn Haldun'dan önce bu seslerden bahsetmiş. Buna ek olarak mütenafir seslerin sebeplerini eseri *Kitâbü'l-Edvar*'da incelemiştir. Bkz. Uygun, *a.g.e.*, s. 153-154.

²⁴ Mülayim ses; seslerin uyumlu olarak dizilmesi sonucu ortaya çıkan ahenkli melodilere denir.

²⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 986.

²⁶ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 986-987.

²⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 987.

da olduğunu belirtir.²⁸ Develerin maval²⁹ ve terânelerden (hudâ³⁰), atların ise ıslık ve haykırırlardan etkilendikleri bilinmektedir.³¹

Mûsikîde olduğu gibi sesler arasında da tenâsüp (ahenk) bulunursa tesir artar. Bu gibi şeyleri dinleyenlerde ne gibi hallerin meydana geldiği bilinen bir husustur. Bundan dolayı Arap olmayan milletler, muharebe meydanlarında davul ve trampet gibi mûsikî aletlerini kullanmışlardır. Elllerinde mûsikî aletleri bulunan bando heyeti ordu içinde bulunan sultanın etrafını kuşatırlar. Çaldıkları marşlarla canlarını feda etmeleri için kahramanların gönüllerini tahrik ederler.³²

5. Devlet Mûsikîsi

Bir umrandaki sanatlar içinde en son olarak mûsikî ortaya çıkar. Çünkü mûsikî kemalîdir. Sadece hanedanlıkların zevk ü safa dönemlerinde ortaya çıkar. Umranın gerilemesi ve harap olmaya yüz tutması ile de yine ilk defa onun sonu gelir.³³

Bilindiği gibi sultanlığın, azâmet ve ihtişamının gerektirdiği bir takım şiarları vardır. Bu şiarları İbn Haldun şöyle sıralar: Bayrak ve sancak açmak, davul çalmak, zurna ve boru öttürmek kabilinden olan çalgılar (saz, sazkâr, sazkârzâr, âlet-i leşker). Aristo bunlardaki sırrın, savaşta düşmanı korkuttuğunu *Kitâbü's-Siyâset (Politics)* isimli eserinde belirtir. Çünkü korkunç seslerin insan üzerinde dehşetli tesiri vardır.³⁴

İbn Haldun devrindeki Frenk topluluklarında bulunan devlet mûsikîsi hakkında da bilgi verir. Buna göre, Endülüs'teki Frenk millet-

²⁸ Müziğin yalnız insanları değil hayvanları da etkilemesi düşüncesine Grek döneminde de rastlamak mümkündür. Bkz. Cavidan Selanik, *Müzik Sanatının Tarihsel Serüveni*, Doruk Yayıncılık, Ankara 1996, s. 19.

²⁹ Dilimizde maval okumak; aldatmak, kandırmak gibi manalara gelse de Arapça olarak çölde deve güderken okunan tegannî anlamındadır. Devellioğlu, *a.g.e.*, II, 422.

³⁰ Huda: Arap mûsikîsinin cahiliye dönemindeki ilk formlarındandır. Deve sürücüleri ve hayvan çobanlarının kullandıkları bu form basit melodilerden oluşuyordu. İlk huda örneğinin Mudar b. Nizar'a dayandığı konusunda bilgiler mevcuttur. Ahmet Hakkı Turabi, "İlk Dönem İslam Dünyasında Mûsikî Çalışmalarına Bir Bakış, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sa. 13-14-15, İstanbul 1997, s. 226-227; Henry George Farmer, *A History of Arabian Music to The XIIIth Century*, Burleigh Press, Londra 1929, s. 14; Bahriye Üçok, "İslam'da Mûsikî Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1967, XIV, 83, Turgut Yahşi, *Mufaddal b. Seleme'nin Kitâbü'l-Melâhî ve Esmâihâ Adlı Eserinin İncelenmesi*, MÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2013, s. 2.

³¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, I, 659.

³² İbn Haldun, *a.g.e.*, I, 659.

³³ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 992.

³⁴ İbn Haldun, *a.g.e.*, I, 658.

lerden Galler'de havaya doğru uzanan az sayıda bayraklar bulunur. Bunların yanında tanbur ve boru gibi vurularak ve üflenerek kullanılan telli ve üflemeli çalgılar vardır. Savaş alanında bunlar usûl ve kaidesine göre çalınır.³⁵

Müslümanlar ise dinin başlangıç zamanında mûsikîden sakınmışlardır. Mûsikînin hükümlerini reddetmekle kalmayıp onu hakir görmüşlerdir. Durum böyle sürüp giderken iktidar güçlendi ve müslümanlar dünyanın ziynetine ve ni'metine itibar etmeye, köklü medeniyete sahip İran ve Bizans'tan gelen mevalilerle içli dışlı olmaya başladılar. Bu mevaliler onlara, öncükilerin tutmuş oldukları yolları gösterdiler. Müslümanlara bunlardan ilk tesir eden ve güzel buldukları şeyler çalgılar oldu.³⁶

6. Mûsikînin Hükümü

İbn Haldun, *Mukaddime*'de mûsikînin hükümü konusunda kapsamlı bir açıklama yapmaz. Yalnızca tegannî ile Kur'an okunması hakkındaki fikhî meselelerden bahsedip Hz. Peygamber devrinden örnekler verir. Buna göre, İmam Mâlik tegannî ile Kur'an okunmasını caiz görmemiş, İmam Şâfi ise buna cevaz vermiştir. Fakat burada tegannîden maksat, mûsikîdeki sanatlı melodiler değildir. Çünkü mûsikî ile tegannî etmenin kendisinin mahzurlu olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur.³⁷

Hangi şekilde olursa olsun tegannî sanatı, Kur'an ile uyuşmaz. Çünkü kıraat ve eda, tecvid kaideleri ile tespit edilen bir miktar belli seslere ihtiyaç gösterir. Harflerin uzatılması veya kısaltılması ile ilgili kaideler mevcuttur. Diğer taraftan mûsikî melodileri de muayyen miktardaki belli seslerden meydana gelir. İkisinden birinin tercih edilmesi mecburiyeti hâsıl olması halinde ise ikisinden birine itibar edilecek ve diğeri ihlal edilecektir. Bu sebeple mûsikî kaideleri ile kıraat kaideleri bağdaşmaz. Dolayısıyla her şeyden evvel Kur'an tilavetinin nazar-ı dikkate alınması gerekir.³⁸

Şu halde mûsikî melodileri ile Kur'an kıraatinde muteber olan edâ, hiçbir şekilde te'lif edilemez (bestelenemez). Caiz olan kişinin kendi doğal sesi ile Kur'an okumasıdır. İmam Mâlik'in söylediği de bundan iba-

³⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, I, 662.

³⁶ İbn Haldun, *a.g.e.*, I, 660.

³⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 987.

³⁸ İbn Haldun, serbest melodilerin Kur'an'a uygulanmasının mümkün olmadığını kastediyor. Bunun da ihtilaf edilmeden caiz görülmediğini belirtiyor. Gerçekten de İslam tarihinde hiçbir zaman böyle bir uygulama yapılmamıştır.

rettir. Çünkü Kur'an, ölümü ve ondan sonrasını hatırlamak üzere, huşû ve hudû ile dinlenmelidir. Onu okumanın gayesi, güzel sesler idrak etmek değildir. Hz. Peygamberin (s.a.v.), Ebû Mûsâ el-Eşârî'ye: "*Sana Dâvud'un (a.s.) mizmarından bir mizmar verilmiştir.*"³⁹ demesinden maksat mûsikî melodileri değildir. Bundan maksat sesteki güzellik, kıraatteki edâ, harflerin telaffuzlarındaki ve mahreçlerindeki açıklık-seçikliklerdir.⁴⁰

C. MÛSİKÎ TARİHİ

Mukaddime'de genel olarak (ayrıntıya girmeden) Arap mûsikî tarihine dair bilgiler verilmiştir. Cahiliye dönemi, İslam'dan sonra, Emevîler devri ve Abbasîler devri mûsikîsi hakkında şunlar belirtilmiştir:

1. İslam'dan Önce Araplarda Mûsikî

İslamdan önce Arap olmayan devletlerde mûsikî, coşkun bir deniz gibiydi. Hükümdarlar bu sanata düşküdü. Hatta İran hükümdarları bu sanatta mahir kimselere ihtimam gösterir, onlara hânedanda özel bir yer ayırırdı. Hükümdarların düzenlediği tören ve toplantılarda hazır bulunur, onlara çalgı çalarlardı.⁴¹

Araplar başlangıçta sadece şiir sanatı ile meşgul oluyorlardı. Şiir vücuda getirmek için kelimeleri eşit parçalar halinde birbirine terkip ederlerdi. Araplar şiire fazlaca düşkünlük göstermiş, şiiri şereften bir parça saymışlardı. Ancak Araplar şiirden başka bilhassa mûsikînin şuuruna varamamışlardı. Çünkü o zaman henüz mûsikî ilmini meslek edinmemişlerdi. Galip ve hâkim meslekleri bedâvet ve göçebelikti.⁴²

Daha sonraları deve çobanları develerini sürerken ve boş vakitlerinde sahrada ve ıssız yerlerde tegannîde bulunmuşlar, sesleri ile terennümde bulunmuşlardır. Şiir terennüm etmeye "tegannî" ismini vermişlerdir. İslamdan sonra ise tehlil veya bir kıraat nev'ini terennüm edince buna da "tağbir" ismini vermişlerdir. Ebû İshak Zeccac⁴³, bu çeşit teren-

³⁹ El-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî (Tahrir: Abdullah Feyzi Kocaer)*, Hüner Yayınları, Konya 2004, s. 676.

⁴⁰ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 988.

⁴¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 988-989.

⁴² İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 989.

⁴³ Tam ismi İbrâhim bin Sırrî bin Sehl'dir. Camcılık yaptığı için Zeccac lakabı verilmiştir. Nahv, tefsir ve lûgat alimidir. Bağdat'ta 923'te vefât etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Bekr b. Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâu'z-Zemân (Tahkik: Muhammed Abdurrahman el-Mûraşî)*, Dâru İhyâe't-Terâse'l-Arabî, Beyrut 1997, I, 49.

nümlere bu ismin verilmesinin sebebi olarak; "Bâkî" manasına gelen "gâbir" yani ahiret ahvalini hatırlatmasını vurgulamıştır.⁴⁴

2. İslam'dan Sonra Araplarda Mûsikî

Araplar ğinâlarındaki nağmeler arasında ekseriya basit ve sade bir tenasüp vücuda getirmişler, buna da "sinâd" demişlerdir. Bununla raks edilir, def ve mizmarla söylenen marşlarla yürünürdü. Böylece neşelenirler ve düşünceli olma halleri hafiflerdi. Buna "hezec" (hoş avaz ve terennüm) derlerdi. Bütün basit terennümler, iptidâî mahiyetteki mûsikî melodilerinden ibaret olup, eğitim görmeyen insan tabiatının onları hissetmesi ve sezgi ile kavraması uzak değildi.⁴⁵

İslam'ın zuhurundan sonra Araplar sınırlarını genişlettiler ve Arap olmayan sultanlıkları ele geçirdiler. İlk zamanlarında bedâvet ve darlık itibariyle sade ve gösterişsiz yaşadılar. Boş zamanlarında dinî ve maişet itibari ile menfaati dokunmayan şeylerden kaçındılar. Bundan dolayı mûsikîyi bir derece ihmal ettiler. Onlara göre sadece Kur'ân'ı nağme ile okumak ve adetleri olan şiiri terennüm etmek zevkli idi.⁴⁶

Fakat sonra gitgide daha müreffeh hale geldiler. Çünkü birçok memleketin malı ve servetini ele geçirdiler. O vakit gösterişli bir hayat yaşama, zarif bir çevre ile düşüp kalkma ve boş zamanlarının tadını çıkarma durumuna geldiler. İran ve Bizans ülkelerinden gelen muğannîler, Hicaz diyarında toplandılar. Bunların hepsi ud, tanbur, erğanûn ve mizmar çaldılar, bildikleri melodileri Arap şiirlerine uyarladılar. Medine'de Neşîd el-Fârisî, Tuveys ve Abdullah b. Cafer'in kölesi Sâib Hâsir gibi sanatkârlar zuhur ettiler. Bunlar Arap şiirlerini bestelediler ve şöhretleri her tarafa yayıldı. Sonra İbn Süceyc ve onun emsalleri gibi kimseleri yetiştirdiler. Mûsikî sanatı, Abbasîler zamanında İbrahim Mehdî, İbrahim Mevsilî, oğlu İshak ve onun oğlu Hammad elinde kemâl derecesine ulaşmaya kadar tedricen ilerledi. Abbasîler zamanında Bağdat'ta mûsikî öyle ilerledi ki şöhreti zamanımıza kadar ulaştı.⁴⁷

Abbasîler oyun ve eğlenceye özel bir ilgi duydular. Bir takım raks aletleri edindiler. Özel kıyafetler giyip, özel şarkı ve türküler bestelediler. Böylece özel bir mûsikî ve şiir türü ortaya çıktı. Raks eden kadınlar eyerli ata benzeyen ve ağaçtan yapılmış "kürrec" denilen figürleri kullandılar.

⁴⁴ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 989-990.

⁴⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 990.

⁴⁶ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 990.

⁴⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 990-991.

Raks edenler bu suretle üzerine binilmiş atları temsil ettiler. Bu gibi gösteriler oyun eğlence, düğün, ziyafet, bayram ve boş vakit geçirme zamanlarında icra edildi.⁴⁸

Yine bu devirde Musulluların Ziriyab isimli gulamları, ğınâyı ve çalgıyı onlardan öğrenmiş ve bu hususta maharet kazanmıştı. Buradaki sanatkârlar, onu çekemediklerinden kendisini mağribe gönderdiler. Ziriyab, Endülüs emiri I. Hakem bin Hişam bin Abdurrahman'a (796-822) intisap etti. Emir ona gayet alaka gösterdi. Hediyeler, arpalıklar ve tahsisat takdim etti. Hanedanlık mensupları ve nedimler arasında ona ayrı bir yer ayırdı. Mülûk-i Tavâif zamanına kadar nakledile gelen Endülüs'teki mûsikî sanatı ondan miras kaldı. Sonra bu sanat İsbiliye'ye geçerek orada bir umman gibi çoştı. Sonra oradan (Akdeniz'in) İfrikiye gecesine ve mağribe intikal etti. Çünkü oradaki bolluk oradan Kuzey Afrika illerine dağıldı. Umranı gerilemiş ve hânedanlıkları dağılmış olduklar halde hala burada o sanattan dökülenler vardır.⁴⁹

D. ÇALGILAR

Mukaddime, te'lif edildiği çağın çalgıları hakkında bilgiler içermektedir. İbn Haldun, bu çalgıların, müzikal nağmelerdeki ahenk ve cansız maddelerden hâsıl olan diğer bir takım seslerin takti' edilmesiyle de vücuda getirilebildiğini belirtir. Bu maksatla hazırlanan çalgı aletlerine ya vurularak ya da üflenerek bu sesler elde edilir. Bunların, şebbâbe, zulâmî, bûk, berbat, rebab ve kanun gibi bir takım çeşitleri vardır.⁵⁰ İbn Haldun, çalgıları üflemeli ve vurmali olarak tasnif ederek şöyle sıralar:

1. Üflemeli Çalgılar

a. Şebbâbe (Ney): Bu çalgı içi boş bir kamıştan yapılır. Bu çalgı, kamışın üzerinde belirli delikler açılmak suretiyle üflenen nefesi düzgün (akortlu) ses haline getirir. Her iki eldeki tüm parmaklar bahsedilen delikler üzerine bilinen bir tarzda konularak icrâ edilir. Bu suretle onda mevcut olan sesler arasında belli nispetler ortaya çıkar. Aynı şekilde uygun olan nağme ile üflendiğinde kulakta bir haz meydana gelir. Bu hazın sebebi de bahsedilen armoni yani uyumdur.⁵¹

⁴⁸ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 991.

⁴⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 991-992.

⁵⁰ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 983-984.

⁵¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 984.

b. Zulâmî: Bir çeşit mizmardır. Bu da kamyş şeklinde olup ağaçtan yapılır. Ağacın iki tarafı yontulur. Ney gibi içi boş olsa da muntazam bir yuvarlaklığı yoktur. İki parçadan meydana gelir ve ney gibi üzerinde belirli sayıda delikler bulunur. Faklı olarak ucuna bir düdük takılarak üflenir. Ses bu vasıta ile çalgının içine girer ve nağmeleri keskin bir şekilde dışarı çıkarır. İcrâ, parmakların hareketi ile vuku bulur.⁵²

c. Bûk (Trompet): Çağın en iyi çalgı aleti olduğu belirtilen bûk (trompet)'in, uzunluğu bir arşın kadar olup, bakırdan imal edilir. Baştan sona gittikçe genişler. Son noktadaki açıklığı el ayası kadardır. Ucu kesik kalem gibi yamuktur. Ucuna takılan küçük bir düdük (dil) ile üflenir. Bu düdük nefesi çalgıya iletip kalın ve kaba bir ses çıkarmasına vesile olur. Bunda da belirli sayıda delikler bulunur. Bu deliklerden çıkan nağmeler parmakların hareketi ile değişir.⁵³

2. Vurmalı Çalgılar

Bunların hepsinin de içi boştur ve bir kısmı yarım küre gibidir. Örneğin; berbat ve rebab böyledir. Diğerleri ise yamuk dörtgen şeklindedir.⁵⁴

a. Kanun: Çalgının yüzeyine belli sayıda teller yerleştirilmiştir. Bu teller kanunun baş tarafına yerleştirilen oynak bir çiviye tutturulur. Bu çivinin çevrilmesi suretiyle ihtiyaç nispetinde tellerin gerilmesi veya gevşetilmesi temin edilir. Sonrasında teller ya mızrapla ya da kavisin iki ucu arasında ve tellerin üzerinden geçen diğer bir telle çalınır. Daha evvel bu tele mum veya kündür sürülür. Mızrap veya telin hafif bir suretle çalgı üzerindeki tellerden geçirilerek veya bir telden diğer tele nakledilerek seslerin ortaya çıkması sağlanır. Aynı zamanda sol elin parmakları bütün telli çalgılarda olduğu gibi tellerin uçlarına vurarak veya teli kaşıyarak bir ahenk meydana getirir. Bu suretle haz veren mütenasip sesler ortaya çıkar.⁵⁵

b. Dümbelek: Prinçten imal edilir ve bir çomakla vurularak çalınır. Aynı şekilde çomaklar birbirine vurularak da çalınır.⁵⁶

c. Kös: Büyük davuldur. İbn Haldun, kösten bahsederken, Türklerin ordularında bu sazı bulundurmakta aşırıya gittiklerinden bahseder.

⁵² İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 984.

⁵³ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 984.

⁵⁴ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 984.

⁵⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 984-985.

⁵⁶ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 985.

Ayrıca bütün emir ve komutanların bunu edinmeleri mübah görülür ve buna "kûsât" (kös, mehter) derler.⁵⁷

Sonuç

İbn Haldun'un *Mukaddime*'si, insan toplumu ve ona arız olan halleri konu edinen sosyo-kültürel bir eserdir. Mûsikî ve diğer ilimler hakkındaki bilgiler de bu bakış açısıyla incelenmiştir. Dolayısıyla *Mukaddime*'de edvar eserlerinde alışık olduğumuzdan farklı bir anlatım söz konusudur. İbn Haldun bir mûsikî nazariyatçısı değildir. Bu sebeple de eserinde mûsikî hakkında teknik bilgiler bulunmamaktadır.

Makamlara göre usûl vurmanın çok mühim olduğundan bahsedilse de usûllerin isimleri ve vuruş şekilleri hakkında *Mukaddime*'de bilgiye rastlanmaz. Aynı şekilde makam isimleri de bulunmaz.

Herhangi bir sanatta ilerlemenin ölçüsü, o sanatta mahir bir hocaya dayanır. Bu tabir insan emeğinin inkâr edilmesi manasına gelmez. Tam tersine ilimlerin silsile yoluyla ilerlediği düşünülürse, hocanın (öğreticinin) insan üzerindeki katkısı daha iyi anlaşılır. Ayrıca bir sanatta ilerlemek için meleke haline gelene kadar çalışılması da gerekmektedir.

Sanatların gelişmesi için temel şart, toplumun zaruri ihtiyaçlarını karşılamış olmasıdır. Bu gerçeğe vurgu yapan İbn Haldun, sanatların gelişmesi için ayrıca devlet desteğinin gerekli olduğunu vurgular. Devlet desteğinin maddi imkânlar doğurmasından yola çıkılarak ifade edilen bu görüşün, günümüzde belirtilen sanatın sanat olabilmesi için karşılık beklenmemesi gerektiği görüşüyle çeliştiği açıktır. Fakat bir sosyolog olarak İbn Haldun'un yaptığı bu çıkarımın da toplumda yabana atılmadığı söylenebilir. Çünkü verilen desteğin insanları teşvik etmesi ve insanın menfaate karşı olan meyli inkâr edilemez.

İbn Haldun, ses sanatı olarak tarif ettiği mûsikînin, insan üzerindeki tabiatını değerlendirirken onu iki kategoriye ayırır. Oldukça orijinal olduğunu düşündüğümüz bu görüşe göre mûsikî sanatı yalnızca icradan ibaret değildir. Beste yapmak da mûsikî ile ilgili bir kabiliyettir. İyi bir icracının iyi bir bestekâr olması beklenmeyeceği gibi, iyi bir bestekârın da iyi bir icracı olması beklenemez. Bazen her ikisi de bulunurken bazen de ikisi de bir insanda bulunmayabilir.

⁵⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, I, 662.

Mukaddime'de mûsikînin canlılar üzerindeki tesiri önemli bir mevzudur. Sosyo-kültürel bir eser olarak bu tesir sayesinde sıradan insanların bile canlarını feda edecek kadar etkilendiği konusu vurgulanıyor. Öyle ki mûsikî, yalnızca insanları etkilemekle kalmıyor, hayvanlara da tesir etmesiyle onların da ruhlarında lezzet hâsıl olmasına sebep oluyor. Bu konuda maval örneği verilmektedir.

Kanaatimizce eksik kalan bir konu; mûsikînin hükmüdür. İbn Haldun gibi bir İslam âliminin bu konuda net cümleler kurması daha güzel olabilirdi. Bu konu da hadislerden örnekler verilip yalnızca Kur'ân'ın teğannî ile okunmasının caiz olduğu vurgulanmıştır. Hâlbuki yukarıda bahsi geçtiği gibi mûsikînin sanatlar arasındaki yeri, onun insana verdiği lezzet, ancak gelişmiş medeniyetlerde bulunacak kadar elit olması ve çalgılar hakkında bu kadar açıklama yapması, bu konuda menfi bir tavır takınmadığının göstergesidir.

Bir başka husus ise, eserde çalgılar tasnif edilirken isimleri zikredildiği halde yaylı çalgıların ayrı bir başlık halinde açıklanmamasıdır. *Mukaddime*'de yalnızca üflemlî çalgılar ve vurmali çalgılar tasnif edilmiştir. Kanaatimizce İbn Haldun yaylı çalgıları da gövdelerinin benzerliği sebebiyle vurmali çalgılar olarak düşünmüş olabilir.

Kaynakça

- El-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî (Tahric: Abdullah Feyzi Kocaer)*, Hüner Yayınları, Konya 2004.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983, c. II, III.
- Ebû Bekr b. Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâu'z-Zemân (Tahkik: Muhammed Abdurrahman el-Mürâşî)*, Dâru İhyâe't-Terâse'l-Arabî, Beyrut 1997, c. I.
- Farmer, Henry George, *A History of Arabian Music to The XIIIth Century*, Burleigh Press, Londra 1929.
- _____, *The Sources of Arabian Music*, E. J. Brill, Leiden 1965.
- Görgün, Tahsin, "İbn Haldûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XIX.
- İbn Haldun, *Mukaddime (Haz. Süleyman Uludağ)*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, c. I-II.
- Mardin, Şerif, "İbn Haldûn", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sa. 15, 2006.

- Özcan, Nuri, *Türk Din Musikisi Ders Notları*, MÜİF Basılmamış Ders Notları, İstanbul 2001.
- _____, *Türk Mûsikîsi Tarihi (MÜİF Basılmamış Ders Notları)*, İstanbul 2001.
- Selanik, Cavidan, *Müzik Sanatının Tarihsel Serüveni*, Doruk Yayıncılık, Ankara 1996.
- Turabi, Ahmet Hakkı, "İlk Dönem İslam Dünyasında Mûsikî Çalışmalarına Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sa. 13-14-15, İstanbul 1997, s. 225-248.
- Uludağ, Süleyman, "İbn Haldun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, XIX, 538-543.
- Uygun, Mehmet Nuri, *Safiyüddîn Urmevî ve Kitâbü'l-Edvâr'ı*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1999.
- Üçok, Bahriye, "İslam'da Mûsikî Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1967, c. XIV.
- Yahşi, Turgut, *Mufaddal b. Seleme'nin Kitâbü'l-Melâhî ve Esmâihâ Adlı Eserinin İncelenmesi*, MÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2013.

DİNÎ MÛSİKÎ FORMU OLARAK SALÂT Ü SELÂM KÜLTÜRÜ*

Fatih KOCA**

Özet

Salâ ve salavât formu cami mûsikîsinin en önemli formlarından biridir. Makalede bu formlardan salât ü selâmın tarihsel süreci çalışılmıştır. Dinî bir emir olan salât ü selâmın Hz. Peygamber'den bu yana sosyal hayatta nasıl bir uygulama alanı bulduğu konusu işlenmiştir. Hz. Peygamber ve ondan sonraki dönemler de dâhil günümüze kadar bir tarih analizi yapılarak salâ ve salavât formunun kültürel manada toplumda nasıl yer edindiği belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Mûsikî, Salâ, Salavât, Cami Mûsikîsi, Tekke Mûsikîsi, Minâre

Culture of Peace and Blessings as a Form of Religious Music

Abstract

Salas and Salavats are one of the most important forms of Sufi and Mosques music. This study examines and analyses the historical processes of salât ü selâm form. It looks through how Salatü Selam (Salutes for the Prophet) has found a place of practice in social life Muslims since the time of Prophet Muhammad). It further indicates that how Sala and Salavat forms have made a cultural meaning in society by doing a short historical analysis including the time of Prophet and onwards.

Key Words: Islamic History, Islamic music, Sala and Salavat, Sufi music, Dervish lodge music, Mosques music, Minaret

* Bu makale 2013 yılında Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Ünal Kılıç danışmanlığında Fatih Koca tarafından hazırlanan İslam Tarihi ve Medeniyetinde Salâlar ve Salavâtlar (Anadolu Örneği) başlıklı doktora tezinin ikinci ve üçüncü bölümlerinden derlenerek hazırlanmıştır.

** Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk Din Mûsikîsi ABD Öğretim Görevlisi.

Giriş

Lügatte istiğfâr, Allah'tan rahmet,¹ duâ, ta'zîm (büyütme, hürmet ve ikram),² îlâm, ihbâr, bildirme, namazın vaktini cemaate önceden haber verme,³ ibadet etmek, başışlanma dilemek ve yalvarmak,⁴ ateşe tutmak, kızartmak⁵ anlamlarına gelen "Salât" kelimesi, aslen "Namaz" ibadetinin Arapça karşılığıdır.⁶ Salât teriminin Hıristiyanlıktan alınma, Arapça olmayan bir kelime olduğu da belirtilmiştir.⁷ Yahudilerin ibadet yerleri anlamına da gelen salât⁸ kavramının "duâ ve istiğfâr" anlamlarının yanında "cehennem, devam etmek, uylukları hareket ettirmek" anlamlarında kullanıldığına da işaret edilmiştir.⁹ "Kutsamak, desteklemek ve seyirci kalmamak,¹⁰ ilgi",¹¹ gibi anlamlara da gelen salât, genel manada duâ anlamında kullanılmıştır.

Kur'ân-ı Kerim'de Salât ü Selâm

Ahzâp sûresinin 56. âyetinde "Şüphesiz Allah ve melekleri Peygam-

¹ Muhammed b. Mukram İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's- Sadr, "صلاة" mad. Beyrût (t.y.), XIV, 464; İbnü'l-Cevzî, *Ahbâru'n-Nisâ (Kadımlar Kitabı)*, (Terc. Yusuf Ziyaoğlu), Şûle Yay., İstanbul 2000, s. 23.

² Mevlüt Sarı, *el-Mevârid Arapça-Türkçe Lügat*, Bahar Yay., İstanbul 1982, s. 877; Ahmet Nedim Serinsu, "Ahzâb Sûresi 56. Âyeti Çerçevesinde Hz. Peygamber'e Salât ü Selâm Getirmenin Anlamı", *Dinî Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2001, S. 10, IV, 121-139; Cahit Eriş, *Seçilmiş Salavâtlar*, Gülhane Yay., İstanbul 2011, s. 41.

³ Hüseyin Kazım Kadri, *Türk Lügati*, İstanbul 1942, III, 320.

⁴ Komisyon, *el Mu'camü'l-Vasit*, Çağrı Yay., İstanbul, 1990, s. 552; M. Kamil Yaşaroğlu, "Namaz", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 350.

⁵ Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî el-Mukri', *el-Mısbâhu'l-Münîr*, Mektebetu Lübnan, Beyrût 1987, s. 132; İbrahim Medkûr, Mustafa Hicâzî, *el-Mu'cemu'l-Vecîz*, Şeriketu'l-Îlânâtu'ş-Şerkiyye, Mısır 1400/1980, s. 369; Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*, DİB Yay., Ankara 2008, IV, 397.

⁶ M. Kamil Yaşaroğlu, "Namaz", XXXII, 350.

⁷ Mehmet Said Hatipoğlu, "Batıdaki Hadis Çalışmaları Üzerine", *Uluslararası İ. İslam Araştırmaları Sempozyumu*, İzmir 1985, s. 86-87; Ali Osman Ateş, "Asr-ı Saâdet'te Dinler ve Gelenekler", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdet'te İslâm*, (Edit. Vecdi Akyüz), Beyan Yay., İstanbul 1995, II, 226.

⁸ Sarı, s. 877; Şaban Banaz, *H. Peygamber'e Salavât Getirmek*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, CÜSBE, Sivas 2006, s. 34.

⁹ İbn Manzûr, XIV, 465; Sarı, s. 877; Mehmet Soysaldı, "Kur'ân'ın Semantiği Açısından Salât Kavramı", *FÜİFD*, Elazığ 1996, S. 1, s. 1-20.

¹⁰ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, İşaret Yay., İstanbul 2009, s. 1028; Banaz, s. 38.

¹¹ Hamîdullah, *İslâm'a Giriş*, s. 342. Kelime, mecâzî anlamda ise "meydan okumak" ve "müسابakaya devam etmek" anlamlarına gelmektedir. Bkz. Ahmed Vefik Paşa, *Lehçe-i Osmâniye*, Mahmut Bey Matbaası, Dersââdet 1306/1889, II, 1208.

ber'e salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin, selâm edin" buyrulmaktadır. Hz. Peygamber'e salât etme emri, ona olan bağlılığı ve saygıyı ifade etmektedir.¹² Bu âyette Allah'ın Hz. Peygamber'e salât etmesi, Allah'ın ona ihsan etmesi ve onun şânını yüceltmesi anlamına gelmekte; meleklerin salât etmesi ise Hz. Peygamber'in şânının yüceltilmesi ve mü'minlere bağışlanma dilemesi olarak yorumlanmaktadır. Mü'minlerin salâtı ise ona duâ anlamına gelmektedir.¹³ Bu âyetin maksadı, Allah'ın kullarına peygamberinin kendi katındaki mevkiini haber vererek meleklerin yanında onu övdüğünü, meleklerin de onun için mağfiret ve duâ ettiklerini bildirmekle insanların da o peygambere övgü ve senâ ederek kendi aralarında birleşmelerini emretmesidir.¹⁴ Dolayısıyla Allah, Hz. Peygamber'e bu âyetle şeref ve ta'zimde bulunmuştur.¹⁵

Hz. Peygamber'in manevî şahsiyetini selâmlama anlamında kullanılan salât ü selâm tabiri, sözlükte "duâ, tâzim, rahmet" anlamlara gelen salât ile "esenlik-barış" anlamına gelen selâm kelimesinin birleşmesiyle, "sallallâhü aleyhi ve sellem" şeklindeki duâ cümlelerinin meydana gelmesine neden olmuştur. Bu bağlamda duâ etmeye salavât getirme denmektedir. Arapçada ise buna tasliye denmiş, bu duâdan söz edilirken de "salvele" ifadesi kullanılmıştır.¹⁶ Genel manada Ahzâb sûresinin 56. Âyeti için tasliye ve teslim âyeti denilmiştir.¹⁷

Kur'ân-ı Kerim'in bazı âyetlerinde geçen الصلاة kelimesi iki yerde "namaz kılma yeri",¹⁸ iki yerde "mü'mine merhamet, meleklerle bağışlanma",¹⁹ iki yerde "namaz kılanlar",²⁰ bir yerde "salât ü selâm getirme,

¹² M. Kamil Yaşaroğlu, "Namaz", XXXII, 350.

¹³ Er-Râgıb el- İsfehâni, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, (Thk. Safvân Adnan Dâvûdî), I. Tab. Dârü'l-Kalem, Dimeşk 1412/1992, s. 491; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur'ân Dili*, Çelik-Şura Yay., İstanbul 1993, VI, 105; Konyalı Mehmed Vehbi, *Büyük Kur'an Tefsiri Hüülâsatü'l-Beyân*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966, XI, 4463; Ebu'l-Alâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, İnsan Yay., İstanbul 1991, IV, 451; Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yay., IV, 398; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefsîr*, Yeni Şafak Yay., İstanbul 1995, V, 105-106.

¹⁴ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*, Çağrı Yay., İstanbul 1983, XII, 6578-6579.

¹⁵ H. Tahsin Emiroğlu, *Esbâb-ı Nüzûl*, Yenikitap Basımevi, Konya 1965, IX, 246-248.

¹⁶ Mehmet Suat Mertoğlu, "Salât ü Selâm", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 23.

¹⁷ Hüseyin Güllüce, *Salât ü Selâm Ey Nebî, Tasliye ve Teslim Âyeti Tefsiri*, Aktif Yay, Ankara 2007, s. 9.

¹⁸ Bakara 27/125; Yûnus 10/87.

¹⁹ Bakara 2/157; Ahzâb 33/43.

²⁰ Meâric 70/22; Müddessir 74/43.

övme, medh, rahmet",²¹ üç yerde "duâ",²² bir yerde "duâ ve tesbih"²³ almış altı yer de ise "namaz"²⁴ anlamlarında kullanılmıştır. Salât kelimesinin hakiki anlamı olan "namaz" ibadeti, Kur'ân-ı Kerim'de bazı âyetlerde anlam değiştirmiş, ilk manasının dışında kullanılmıştır. Bu mana ise "duâ"dır.²⁵

Sonuç olarak Ahzâb sûresinin 56. âyetinde Allah, hem kendi katında hem de melekler âleminde Hz. Peygamber'i övmüş, onun övgüye ve saygıya değer bir insan olduğunu vurgulayarak müminlere onun saygınlığını ve makamını belirtmiştir. Bu yüceliğin şanına vurgu yaparak müminlerin de onu övmelerini ve saygıda kusur etmemelerini emrederek teslimiyetlerini böyle ifade etmelerini istemiştir.

Hadîs-i Şerîflerde Salât ü Selâm

Hz. Peygamber'in salât ü selâm getirmeyi ashâbına nasıl öğrettiği konusunda salât ü selâm ifadelerini²⁶ birbirine çok yakın lafızlarla aktaran rivâyetlerden bir kısmını vermeye çalışacağız.

- Abdurrahman İbn-i Ebî Leylâ demiştir ki: Bana bir kere Ka'b b. Ucre geldi ve dedi ki: "Ey İbn-i Ebî Leylâ! Nebî salla'llahu eleyhi ve sellem'den işittiğim bir salât ü selâmı sana hediye edeyim mi? dedi. Ben de: "Evet, onu bana hediye et" dedim. Ka'b: "Biz bir kere Resûlullah'a "Yâ Resûlallah Ehl-i Beytine has olarak sana nasıl salât edelim?" diye sorduk. "Çünkü Allah bize yalnız (namazda) sana nasıl selâm edeceğimizi öğretti" dedik. Resûlullah bize: "Allahümme salli alâ Muhammedin ve alâ âli-i Muhammed. Kemâ salleyte alâ İbrâhîme ve alâ âli İbrahim. İnneke hamîdün mecîd. Allahümme bârik alâ Muhammedin ve alâ âli Muhammed. Kemâ bârekte alâ

²¹ Ahzâb 33/56.

²² Tevbe 9/84, 99, 103.

²³ Nur 24/41.

²⁴ Bakara 2/3, 43, 45, 83, 110, 153, 177, 238, 277; Âl-i İmrân 3739; Nisâ 4/43, 77, 101, 102, 103, 142, 162; Mâide 5/6, 12, 55, 58, 91, 106; En'âm 6/72; Âraf 7/170; Enfâl 8/3; Tevbe 9/5, 11, 18, 54, 71; Hüd 117/114; Ra'd 13/22; İbrahim 14/31, 37, 40; İsrâ 17/78; Meryem 19/55, 59; Taha 20/14, 132; Enbiya 21/73; Hac 22/35, 41, 78; Nûr 24/37, 56, 58; Neml 27/3; Ankebût 29/45; Rum 30/31; Lokman 31/4, 17; Ahzâb 33/33; Fâtır 35/18, 29; Şûra 42/38; Mücâdele 58/13; Cuma 62/9, 10; Müzzemmil 73/20; Kıyâme 75/31; A'la 87/15; Alak 96/10; Beyyine 98/5; Mâun 107/4.

²⁵ Serinsu, "Ahzâb Sûresi 56. Âyeti Çerçevesinde Hz. Peygamber'e Salât ü Selâm Getirmenin Anlamı", s. 125-126.

²⁶ Muhammed b. İsbâ Ebû İsbâ et-Tirmizî, *Sünen*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût (ty.), "Vitr" 22, II, 352; Ebû Dâvûd, "Salât" 185; İbn Mâce, "İkâmetü's-Salâ" 25.

İbrâhîme ve alâ âli İbrâhîm. İnneke hamîdü'n mecid." (Yâ Rab! Muhammed'e (dünyada şeriatını, ahrette şefaatin) kutlu kıl; ailesine ve bütün ümmetine de rahmet eyle! Nasıl İbrahim'e kutlu kıldın, rahmet ettinse! Yâ Rab! Muhammed üzerinde (ona verdiği) şeref ve saadeti daim kıl! Kadınlarının ve bütün ümmetin üzerinde de sabit kıl! Nasıl İbrahim'in üzerinde sabit ve mübarek kıldınsa! Yâ Rab, Sen Hamîdsin, Sen Mecîdsin) deyiniz, buyurdu.²⁷

- Ahmed bin Hanbel'in rivâyet ettiği bir Hadîsi Şerif'de son râvi Amr İbn As'ın oğlu Abdullah'dan naklen Resûlullah: "Siz müezzini işittiginiz zaman, onun dediğini deyin. Sonra bana salavât getirin. Çünkü kim benim üzerime bir salavât getirirse Allah onun üzerine on salavât getirir. Sonra Allah'tan vesileyi isteyin. O cennette bir mertebedir. Allah'ın kullarından bir kuldandan başkasına düşmez (cennetteki mertebe mutlaka Allah'ın kullarından birinin olacaktır). Ben o kul olmayı umarım. Kim benim için vesileyi isterse ona şefaetim vacip olur"²⁸ buyurmuştur.

- Ebû Zerr'den rivâyetle, Resûlullah, "İnsanların en cimrisi kendisinin yanında benim adım anılıp da üzerime salavât getirmeyenlerdir"²⁹ buyurdu.

- Hz. Ali'den kaydedilen bir rivâyette ise şöyle denir: "Resûlullah buyurdular ki, "Gerçek cimri, yanında zikrim geçtiği halde bana salavât okumayandır."³⁰

- Hz. Enes anlatıyor: "Resûlullah buyurdular ki: "Kim bana bir kere salât okursa Allah da ona on salât okur ve on günahını affeder, (mertebesini) on derece yükseltir."³¹

- Ebû Talha'dan gelen bir rivâyet de şöyledir: "Bir gün Resûlullah, yüzünde bir sevinç olduğu halde geldi. Kendisine: "Yüzünüzde bir sevinç görüyoruz" dedik. "Bana melek geldi ve şu müjdeyi verdi: Ey Muhammed, Rabbin diyor ki: Sana salavât okuyan herkese benim on rahmette bulunmam,

²⁷ Buhârî, "Enbiyâ" 12; Buhârî, "Daavât" 33; Müslim, "Salât" 66; Ebû Dâvud, "Salât" 183; Nesâî, "Sehv" 51; Tirmizî "Vitr" 20; Abdî'l-Lâtîfî'z-Zebidî, *Sahih-i Buhârî Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, (Terc. Kâmil Miras), DİB Yay., Ankara 1986, IX, 128, XI, 162. Bu rivayetlere benzer farklı rivayetler için bkz. Müslim, "Salât" 65, "Kasru's-Salât" 67; Tirmizî, "Tefsir" Ahzâb (3218); Ebû Dâvud, "Salât" 183; Nesâî, "Sehv" 49; Buhârî, "Daavât" 33, "Enbiya" 8; Müslim, "Salât" 69; Ebû Dâvud, "Salât", 183; Nesâî, "Sehv" 54.

²⁸ Müslim, "Salât" 11, Ebû Dâvud, "Salât" 36, Nesâî, "Ezân" 33, Tirmizî "Salât" 154, Buhârî "Ezân" 7; İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*, XII, 6591.

²⁹ Tirmizî "Salât" 357; İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*, XII, 6589.

³⁰ Tirmizî, "Daavât" 110.

³¹ Nesâî, "Sehv" 55.

*selâm okuyan herkese de benim on selâm okumam sana (ikram olarak) yetmez mi?"*³²

- İbn Mes'ûd anlatıyor: Resûlullah buyurdular ki: *"Kıyamet günü bana insanların en yakını, bana en çok salavât okuyandır."*³³

- İbn Mes'ûd anlatıyor: *"Resûlullah buyurdular ki: "Yeryüzünde Allah'ın seyyâh melekleri vardır. Onlar ümmetimin selâmını (ânında) bana teblîğ ederler."*³⁴

Hiz. Peygamber'e salât ü selâm etme konusunda onlarca hadis-i şerif vardır.³⁵ Hatta Hiz. Peygamber'in kendisi için salât ü selâm getirdiğine dâir hadîsler de mevcuttur.³⁶

Hiz. Peygamber'e Cuma günü ya da diğer önemli gün ve gecelerde salât ü selâm getirmenin önemini vurgulamak amacıyla birkaç hadîs-i şerif ile konumuzu kuvvetlendirmek istiyoruz.

- Hiz. Peygamber: *"Günlerinizden efdal ve üstünü Cuma günüdür. Âdem (a.s) o gün yaratılmış ve o gün vefât ettirilmiştir. Sûr o günde üfürülecek ve bütün canlılar o gün ölecektir. Cuma gününde benim üzerime salât ü selâm getirmeyi çoğaltınız. Çünkü sizin salât ü selâmlarınız bana sunulur"* buyurdu. Ashâb: *"Yâ Resûlallah kabrinizde çürümüş bir kemik haline gelmiş bulunurken*

³² Nesâî, "Sehv" 55.

³³ Tirmizî, "Salât" 357.

³⁴ Nesâî, "Sehv" 46.

³⁵ Şaban Banaz, *Hiz. Peygamber'e Salavât Getirmek*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, CÜS-BE, Sivas 2006, s. 67-83. Hiz. Peygamber'e salavât getirme hususundaki bu hadîslerin bazılarının zayıf olduğu ifade edilerek bunun Hiz. Peygamber'i aşırı yüceltme arzusu, Hiz. Peygamber'e karşı aşırı saygı ve sevgi, Hiz. Peygamber'i istismar ve onun adını kullanarak çıkar sağlama ve İslâm düşmanlarının saptırma gayretleri gibi tehlike arz eden durumlar göz önünde bulundurulması gerektiği ifade edilmiştir. Bkz. Bünyamin Erul, "Uyurma Rivâyetlerde Peygamber Tasavvuru", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu 2001*, TDV Yay., No: 324, Ankara 2003, s. 420-424.

³⁶ Fâtıma Bintu'l-Hüseyn İbni Ali, büyük annesi Fâtımâtu'l-Kübrâ'dan naklen anlatıyor: *"Resûlullah mescide girdiği zaman Muhammed'e salât okur, sonra da "Rabbim günahımı affet, rahmet kapılarını bana aç" derdi. Mescidden çıkarken de yine Muhammed'e salât okur, sonra da "Rabbim günahımı affet, lütûf kapılarını benim için aç" derdi."* Bkz. Tirmizî, "Salât" 234; Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı*, Akçağ Yay., Ankara 1989, VII, 83, Hadis no: 1856; Banaz, *Hiz. Peygamber'e Salavât Getirmek*, s. 87. Bu hadîste Hiz. Peygamber kendi kendine salât okumuştur. Bunun mü'minlerin tâbi olacağı hususlara bizzat kendisinin de tâbi olduğunun bir sembolü olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Canan, VII, 83. Bu tarz hadîslerin zayıf olduğu düşüncesiyle Hiz. Peygamber'in namazda kendisine salât ü selâm getirmediğini ifade edenler de olmuştur. Bkz. Süleyman Ateş, <http://www.erdemyolu.com/salavât/hiz-peygambere-salat-getirmek-bir-gelenektir-prof-suleyman-ates.html>, Vatan Gazetesi, 27. 10. 2005

bizim salât ü selâmlarımız sana nasıl sunulur?" diye sordular. Efendimiz: "Biliniz ki Allah, toprağa peygamberlerin cesetlerini yeyip çürütmeyi, haram kılmıştır" buyurdular.³⁷ Cuma günü salât ü selâm getirmenin sünnet olduğu³⁸ bildirilerek, "Allah'ın Peygamberi diridir ve rızıklandırılır",³⁹ "Bir kimse bana selâm verince muhakkak Allah bana ruhumu iade eder, ben de onun selâmına karşılık veririm",⁴⁰ "Allah'ın yeryüzünde gezen melekleri vardır. Ümmetimin tarafından getirilen salât ü selâmları bana ulaştırırlar",⁴¹ hadîsleri ile Cuma gününün fazileti ve bu günde Hz. Peygamber'e salât ü selâm getirmenin ne kadar önemli olduğu hususunda mü'minler uyarılmışlardır.

- Abdurrahman b. Avf der ki; "Resûlullah vakıf hurmalıklarına doğru çıkıp gidince kendisini takip ettim. Hurmalığa girer girmez kibleye yöneldi ve secdeye kapandı. Secdeyi o kadar uzattı ki, Azîz ve Celîl olan Allah'ın secdede onun ruhunu kabzettiğini sandım. Bakmak için yakınına varıp oturdum. Resûlullah secdeden başını kaldırdı ve "kim o" diye sordu. "Abdurrahman" dedim. "Ey Abdurrahman senin burada ne işin var" dedi. "Ya Resûlallah sen secdeye kapandın, bir kere secde ettin. Yüce Allah'ın secdede senin ruhunu kabzetmiş olmasından korktum" dedim. Resûlullah, "Cebrâil bana gelip; "Azîz ve Celîl Allah sana salât getirene, Ben de salât getiririm, sana selâm verene Ben de selâm veririm" buyuruyor dedi. Bunun için Yüce Allah'a şükran olarak secde ettim" buyurdu.⁴²

- Abdullah b. Amr İbni'l-As (r.a)'ın anlattığına göre, Hz. Peygamber'in şöyle dediğini işitmiştir; "Ezânı işittiğiniz zaman müezzinin söylediğini aynen (kelime kelime) tekrar edin. Sonra bana salât ü selâm okuyun. Zira kim bana salât ü selâm okursa Allah da ona on misliyle rahmet eder. Sonra benim için vesileyi talep edin. Zira o, cennette bir makamdır ki, mutlaka Allah'ın kullarından birinin olacaktır. Ona sahip olacak kimsenin ben olmamı ümit ediyorum. Kim benim için vesileyi talep ederse, şefaât kendisine vacip olur."⁴³ Bu hadîsten ezân okunduktan sonra yapılması gereken bazı emirleri görüyoruz ki bunlardan birisi Hz. Peygamber'e salât ü selâmdır. Bugün Anadolu'nun bazı yerlerinde (Erzurum, Siirt Tillo, Hatay vs.) ezândan sonra

³⁷ Ebû Dâvûd, "Salât" 209; İbn Mâce, "İkâmetü's-Salâ" 79.

³⁸ Karaman, "Cuma", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 85-88.

³⁹ İbn Mâce, "Cenâiz" 65.

⁴⁰ Ebû Dâvûd, "Menâsik" 99; Ahmed b. Hanbel, Hadis no: 19815, XVI, 477.

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, Hadis no: 3666, VI, 183.

⁴² Ahmed b. Hanbel, Hadis no: 1664, III, 201.

⁴³ Buhârî, "Ezân" 7; Müslim, "Salât" 11; Ebû Dâvûd, "Salât" 36; Nesâî, "Ezân" 33; Tirmizî "Salât", 154; İbn Mâce, "Ezân" 4.

müezzinin her vakitte (bazı yerlerde akşam vakti hariç), Cuma sabahları, kandil geceleri, yatsı ezânlarından sonra sesli bir şekilde salât ü selâm verildiği bir gerçektir. Bunun kaynağının bu hadîse dayanmış olabileceği muhtemeldir.

Cenâze salâsının yukardaki rivâyetler ışığında Müslümanlar tarafından uygulandığını belirtmiştik. Cuma günü mü'minlerin okudukları salât ü selâmların Hz. Peygamber'in Cuma gününe verdiği ehemmiyeti ve onun hadîsleri ışığında değer vermeleri göz önünde bulundurulmalıdır. Bugün Cuma günü minâreden müezzinler tarafından verilen salât ü selâmların, tüm Müslümanlara hem Cuma namazını hatırlatmak, hem de o gün minâreden okunan salât ü selâmlara mü'minlerin iştirak etmelerini sağlamak amacıyla olduğu, birlik ve beraberlik içinde mü'minlerin Hz. Peygamber'e olan bağlılığını ifade etmek için okunduğunu söyleyebiliriz.

Salât ü Selâm Kültürünün Doğuşuna Zemin Hazırlayan Gelişmeler:

Ölüm Haberinin Topluma Duyurulması

Salât ü selâm okumanın Anadolu'da genellikle bir cenâze haberini insanlara duyurmak, Cuma namazının haber verilmesi, mübarek gün ve gecelerin kutlamalarının bir nişânesi/sembolü olduğu bilinmektedir.

Cahiliye döneminde bir kişi vefât ettiğinde insanların toplu olarak bulunduğu bir ortamda veya teker teker evlere gidilerek bu haberin verildiği belirtilir. Bu haberin çığlık atılarak, binite ters binilerek, kapı kapı dolaşarak yapıldığı kaydedilmektedir.⁴⁴ Medine'de bir kişi öldüğünde önce Hz. Peygamber'e sonra da mü'minlerin birbirlerine haber verdikleri belirtilmiştir. Bazen Hz. Peygamber'i rahatsız etmemek adına kendisine haber verilmediğinin de bilgileri mevcuttur.⁴⁵ Söz konusu bilgiler bize birisi öldüğü zaman topluma haber verilmesinin uygun olduğunu göstermektedir. Ancak haber verme şeklinin Cahiliyedeki gibi feryâd ü figân kopartılarak yapılmamalıdır. Çünkü bu İslâm'a daha uygundur ve daha doğru bir uygulamadır.

Cahiliye döneminde bir kişi öldüğü zaman haberciler, "*filan öldü, Araplar mahvoldu*" diyerek yaka paçalarını yırtarak ölüm haberlerini ha-

⁴⁴ Levent Öztürk, "Hz. Peygamber Döneminde Cenâzeler ve Kabirler", *İSTEM*, Konya 2004, S. 4, s. 131; Ali Osman Ateş, "Asr-ı Saâdet'te Dinler ve Gelenekler", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdet'te İslâm*, (Edit. Vecdi Akyüz), Beyan Yay., İstanbul 1995, II, 228-229.

⁴⁵ Öztürk, "Hz. Peygamber Döneminde Cenâzeler ve Kabirler", s. 131; Ateş, "Asr-ı Saâdet'te Dinler ve Gelenekler", II, 228-229.

ber verirlerdi. Hz. Peygamber bu gibi feryâd ü figânı yasaklamıştır.⁴⁶ Cahiliye döneminde Haniflerin cenâzelerini yıkayıp kefenledikleri⁴⁷ ve ölünün üzerine duâ okudukları zikredilmiş ve bunun Hz. İbrahim'den kalma bir uygulama olduğu belirtilmiştir.⁴⁸ Cenâzenin yıkanıp kefenlenmesi ve törenle toprağa verilme merâsimleri, ölü üzerine duâ edilmesinin hem Yahûdilerde hem de Hıristiyanlarda uygulanan bir ibadet şekli olduğu zikredilmektedir.⁴⁹ Bir kişinin ölümünden, yakınlarını ve diğer Müslümanları haberdar etmek ve cenâze için yapılacak işlere iştirak etmelerini sağlamak amacıyla ölüm haberini duyurmak İslâm'da tavsiye edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber Habeş Kralı Ashame'nin ölümü ile Mûte Gazvesi'nde şehit düşen Zeyd b. Hârise, Ca'fer b. Ebû Talib ve Abdullah b. Revâha'nın şehadetlerini ashâbına duyurmuşlardır.⁵⁰

Asr-ı Saâdet'te ölenlerin ardından hayırlı sözler söylendiği, mü'minlerin iyi ya da kötü şehâdetlerinin Allah katında ölen kişinin ahretteki konumunda belirleyici olacağı ve önem arz edeceğinden dolayı ölümlerin hayırla anılmasının mü'minler için daha uygun olacağı belirtilmiştir.⁵¹ Bu konuya açıklık getirmek için Hz. Peygamber mü'minlere: "Siz kimi hayırla yâd ederseniz ona cennet, kimi şerle anarsanız ona da cehennem vâcip olur. Zira sizler yeryüzünde Allah'ın şâhitlerisiniz"⁵² buyurmuştur

Hz. Peygamber'in Vefatı - Salât ü Selâm İlişkisi

Hz. Peygamber, vefât etmeden bir müddet evvel yanında bulunanlara, "Ashâbımdan burada bulunmayanlara benden selâm söyleyiniz. Kıyamet gününe kadar şu kavimden ve dinime, bana tâbi olacak olan kimselere de benden selâm söyleyiniz"⁵³ diyerek, o anda yanında bulunamayanlar ile vefâtından sonra bu dine uyanlara ashâbı aracılığıyla selâmını göndermiştir.

⁴⁶ Mehmet Şener, "Cenâze", *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, s. 354-357; Nuri Özcan, "Cenâze Salâsı", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 358; Ateş, "Asr-ı Saâdet'te Dinler ve Gelenekler", *Bütüm Yönleriyle Asr-ı Saâdet'te İslâm*, II, 228-229.

⁴⁷ Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi*, Gonca Yay., İstanbul 1986, I, 100.

⁴⁸ Ateş, "Asr-ı Saâdet'te Dinler ve Gelenekler", II, 210.

⁴⁹ Ateş, "Asr-ı Saâdet'te Dinler ve Gelenekler", II, 278-279, 393.

⁵⁰ Mehmet Şener, "Cenâze", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 354-357; Özcan, "Cenâze Salâsı", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 358.

⁵¹ Öztürk, "Hz. Peygamber Döneminde Cenâzeler ve Kabirler", s. 131.

⁵² Buhârî, "Cenâiz" 86; Müslim, "Cenâiz" 20; Ebû Dâvûd, "Cenâiz" 80, Nesâî, "Cenâiz" 50; Öztürk, "Hz. Peygamber Döneminde Cenâzeler ve Kabirler", s. 131-132.

⁵³ İbn Sa'd, II, 256.

Hız. Peygamber, Müslümanların hem kendisinin vefâtı hem de mü'minlerin vefâtı üzerine yapması gereken hususları bizzat kendisi tavsiye etmiştir. Bu, Müslümanların vefâtlarından sonra hayatta kalan diğer Müslümanların, cenâzenin yakınlarının yapması gereken vazifeler olduğunu bildirmek anlamına gelmektedir. Hadîs-i şerifte buyurulan maddeleri sıralamak gerekirse ki bunlar:

- Cenâze üzerine duâ anlamında namaz kılmak.
- Kendisi için salât ü selâm getirmek.
- Vefât sonrası, vefât eden kişi için övücü nitelikte bağırıp çağırılmamak.
- Vefât haberi alındığı zaman "*Innâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn*" demektir.

Vefât eden bir mü'minin ardından günümüzde icrâ edilen minâreden salâ verilme meselesi, Hız. Peygamber zamanında uygulama alanı bulmasa bile vefât edenin ardından yapılması gereken hususların belirtildiği görevler içerisinde değerlendirilebilir. Hız. Peygamber'e salât ü selâm getirmenin bir vecibe olduğu bizzat Hız. Peygamber tarafından bildirilmiştir. Bu emir, cenâze ardından verilen salât ü selâmın bir dayanağı olarak kabul edilebilir.

Hız. Peygamber pazartesi günü vefât etmiştir.⁵⁴ Salı günü cenâze namazını ashâb bölük bölük odasına girerek kılmışlardır. Ashâb cenâzenin bulunduğu odaya, "*Ey Peygamber, Selâm, Allah'ın rahmet ve bereketleri senin üzerine olsun*" diyerek girmişler, ona hem salât ü selâm getirmişler hem de odada cenâze namazlarını kılmışlar.⁵⁵ Böylece ashâbın Hız. Peygamberin vefâtından az önce söylediklerinin hepsini yerine getirdiklerini görmekteyiz.

Hız. Peygamber'in vefâtının ardından ashâb, onun cenâze namazını kılmadan evvel ona salât ü selâm getirerek cenâzenin yanına girmişlerdir. Burada vefât eden kişi için cenâze namazı kılınmadan salât ü selâm getirmek söz konusudur ve bunun ilk defa sahâbîler tarafından uygulandığı anlaşılmaktadır. Günümüzde cenâzenin ardından ona duâ etmek maksadıyla verilen salât ü selâmın, bir mü'minin vefâtının ardından ya-

⁵⁴ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, (Thk. Mustafa es-Sakâ), (my.), (by.), (ty.), II, 653; Köksal, XVIII, 98.

⁵⁵ İbn Sa'd, II, 290-291; Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, (çev. Salih Tuğ), İrfan Yay., İstanbul 1993, II, 1103.

pılacak önemli bir görev olarak addedilmesi, bu rivâyetler ışığında doğru bir hareket olduğu kanaatini uyandırmaktadır.

Hiz. Peygamber'in vefâtı üzerine Hiz. Fâtıma: "Gökyüzünün ufukları tozlandı, güneş dürülüp ışığını kaybetti, gecesi gündüzü karanlıklara gömüldü, yeryüzü bir kum yığını haline geldi, varsın ona doğunun ve batının şehirleri ağlasın, Mudarlar ve Yemen kabileleri ağlasın, yüce dağlar, ovalar, örtülü Beytullah ve rükünleri ağlasın, Ey Peygamberler Hâtemi olan Babam! Furkan'ı indiren, sana getirdi Salât ü selâm" diyerek mersiye söylemiştir.⁵⁶ Hiz. Ali, Hiz. Ebû Bekir, Hiz. Ömer ve başka sahabîler de ona mersiye okuyarak acılarını ve saygılarını dile getirmişlerdir.⁵⁷

Hiz. Fâtıma, Hiz. Peygamber'in vefâtının ardından onu övücü mahiyette söylediği mersiye ya da ağıtın son kısmında Hiz. Peygamber'e salât ü selâm okumuştur. Bu, ona olan saygı, sevgi ve hürmet ifadesinin bir tezahürüdür. Müslümanların bir mü'minin ardından Hiz. Peygamber'e salât ü selâmında bulunmaları, Hiz. Fâtıma'nın Hiz. Peygamber'e olan saygı, sevgi, hürmet ve bağlılığının müslümanlardaki yansıması olarak görülebilir.

Sonuçta Hiz. Peygamber'in nâşı vefât ettiği odada bekletilmiş, Ashâb ona salât ü selâm getirmek ve cenâze namazını kılmak üzere odaya bölük bölük girip çıkmışlardır.⁵⁸ Bu haberler bize cenâzenin ardından yapılması gereken bazı görevlerin olduğunu hatırlatmaktadır ki bunlardan biri salât ü selâmdır.

Asr-ı Saâdet'te cenâze haberini insanlara duyurma meselesinin, günümüzdeki gibi salâ okuyarak yapılmadığını söyleyebiliriz. Ancak bugün salâ okuyarak cenâze haberinin verilmesinin ölen kişinin ölüm haberini insanlara duyurmadan önce Hiz. Peygamber'e salavât getirerek verilmesi, onu hayırla yâd ederek duyurmak olduğu göz önüne alınırsa, mü'minlerin bu rivâyetler mûcibince⁵⁹ hareket ettiklerini ve bu uygulamada bir sakıncanın olmadığını söyleyebiliriz.

⁵⁶ Muhammed b. Abdillâh b. Yahyâ İbnü Seyyidi'n-Nâs, *Uyûnü'l-Eser fi Fünûni'l-Meğâzî ve's-Şemâil ve's-Siyer*, Müessesetü İzziddîn li't-Tibâa ve'n-Neşr, Beyrût, 1986, II, 434.

⁵⁷ Köksal, XVIII, 114.

⁵⁸ Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 1103.

⁵⁹ İbni Sa'd, *Tabakat*, II, 256/290-291; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, (thk. Abdullah el-Kâdî), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1415/1994, II, 184; Taberî, *Târîhu'l-Ümmem ve'l-Mülûk*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1407/1986, II, 228; Köksal, XVIII, 18/104; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 1103.

Tesvib Uygulaması - Salât ü Selâm İlişkisi

Minâreden okunan salât ü selâmın Hz. Peygamber döneminde açık bir şekilde uygulanmadığını ifade etmekle birlikte, ezân ile ilgili bazı rivayetlere baktığımızda müezzinlerin ezândan sonra halifelere ya da idarecilere (namazı kaldırmakla görevli olanlar) cemaatin namaza hazır olduğunu haber vermek için bazı uygulamalar yaptıklarına şahit olmaktadır. Bu uygulamanın Hz. Bilâl tarafından Hz. Peygamber'e yapıldığını görmekteyiz. Daha sonra bazı halifeler ve yöneticiler zamanında da söz konusu uygulama yapılmaya devam etmiştir ki buna tesvîb denilmektedir. Ezân sonrası ile kâmet öncesinde bir haber verme, uyarma ve ihtar anlamında karşımıza çıkan tesvîb meselesinde salât ü selâm izlerini arayabiliriz.

Tesvib, dönmek, peşpeşe gelmek, cemaati namaz kılmağa çağırarak, “*es-Salâtü Hayrun mine'n-Nevm*” demek,⁶⁰ îlâm, uyardıktan sonra tekrar uyarmak anlamına gelmektedir. Özellikle sabah ezânı sonrası uygulanır.⁶¹ Bunların yanında tesvîb, öğle ya da ikindi vakitlerinde ezân sonrasında da namaza cemaatin başlama vaktini hatırlatmak için insanları kapıdan çağırıp “*haydi namaza gel*” çağrısında bulunmaktır. Bu uygulama bir kişinin mescidin kapısına çıkıp “*es-Salâ Rahimekumullah*” diyerek ezân ile kâmet arasında yapılmaktadır.⁶² Tesvîb bir ihtar ifadesidir. Ezândan sonra müezzinin cemaati namaza teşvikidir.⁶³

Hz. Bilâl sabah ezânını okuduktan sonra Hz. Peygamber'in kapısına gelerek durur, “*es-Selâmu aleyke Yâ Resûlallah es-Salâh es-Salâh Yâ Resûlallah*” diyerek ona cemaatin hazır olduğunu bildirirdi.⁶⁴ Başka bir

⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 243.

⁶¹ Bedruddîn el-Aynî, *Şerhu Süneni Ebû Dâvûd*, (Thk. Ebu'l-Münzir Halid b. İbrahim el-Mısri, Mektebetu Rüşd, Riyad 1999, III, 6.

⁶² Aynî, III, 6.

⁶³ Olgun, s. 99.

⁶⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 1988, IV, 379; Tahavi, *Beyânü Müşkili'l-Âsar*, (Thk. Şuayb el-Arnaût), Rivayet no: 5617, (ty.) (yy.), Dâru Neşr, XIV, 130; Ebu'l-Mehasin Yusuf İbn Musa el-Hanefî, *el-Mu'tasar mine'l-Muhtasar min Müşkili'l-Âsar*, (ty.) (by.), II, 225. Hz. Bilâl sabah Ezân'ına mahsus olan “*es-Salâtü hayrun min'en-Nevm*” ibaresini sabah Ezân'ına ilave etmiştir. Bir sabah Hz. Bilâl Ezân için mescide geldiğinde Hz. Peygamber'in biraz dalmış olduğunu görür ve iki kere “*es-Salâtü hayrun min'en-Nevm*” diye seslenir. Bu Hz. Peygamber'in çok hoşuna gider ve; “*Bilâl bu ne güzel söz! Sabah Ezân'larını okuduğunda bunu söyle!*” diye emir buyurmuşlardır. Buna tesvîb denilmektedir. Bkz. Zeynuddîn Ahmed b. Ahmed b. Abillatif ez-Zebîdi, *Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, çev. ve şerh: Ahmed Naim, Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul 2014, Cilt: XVIII, Sayı: 1

rivâyette Hz. Bilâl, ezân okuduktan sonra Hz. Peygamber'in kapısı önünde durur, "Allah'ın selâmı üzerine olsun ey Allah'ın Resûlü, Selâm senin üzerine olsun, anam babam sana fedâ olsun, haydi namaza!" derdi.⁶⁵ Hz. Bilâl Hz. Peygamber'in hücrelerinden çıkışını gözetler, O oradan çıkmadan kâmet getirmezdi.⁶⁶ Hz. Ebû Bekir hilafette iken müezzîn Sa'd el-Karaz onun kapısında durur, "es-Selâmu aleyke Yâ halîfete Resûlillah es-Salâh Yâ halîfete Resûlillah" derdi. Hz. Ömer hilâfeti üstlenince müezzîn aynen kapıda dururarak "es-Selâmu aleyke Yâ emîre'l-Müminîn es-Salâh Yâ emîre'l-Müminîn" derdi. Hatta Hz. Ömer müezzîne, bu ifadelerin yanında "Rahimekallah" demesini de emretmiştir. Ancak bu ifadenin Hz. Osman tarafından eklendiği de ifade edilmiştir.⁶⁷ Çünkü bazı rivâyetlerde Hz. Ömer'in müezzini Ebû Mahzûre'ye böyle bir uygulama yapmamasını tavsiye ettiği zikredilmiştir.⁶⁸ Bu özellikle sabah namazı için söylenmiştir. Bunun dışında caminin dışına çıkarak tesvîb yapılması da vardır. Dolayısıyla tesvîb insanlara hatırlatmak, bildirmek, bir ihtarda bulunmak olduğuna göre hem cemaate hem de yöneticilere yönelik bir uygulamadır. Bununla beraber namaz vaktini hatırlatmak dışında tesvîbin pratik hayatta da kullanıldığına şahit olmaktadır.

kanlığı Yayınları, Ankara 1988, II, 560; Mehmed Zihni Efendi, *el-Hakâyık mimmâ fi'l-Cami's-Sağır ve'l-Meşârik minel- Hadîs*, İstanbul 1310/1892, s. 186-188. Tesvîp lügat olarak, bir duyurma, yaptıktan sonra dönüp tekrar duyurma yapmaktır. Üçe ayrılır, birincisi ezandan sonraki kâmet, ikincisi sabah Ezân'ında okunan "es-Salâtü hayrun minen-Nevm" ibaresi, üçüncüsü ise halkın Ezân'a rağmen namaza yetişmekte ağır davranmalarından dolayı müezzînin "Kad kâmeti's-Salât" demesidir. Bkz. Canan VIII, 347.

⁶⁵ Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtibu'l-İdâriyye*, (Thk. Ahmet Özel), İz Yay., İstanbul 1990-1993, I, 157-158; Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebu'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, (Thk. Hamdi b. Abdî'l-Mecîd es-Selefi), Mektebetu Ulûm ve'l-Hikme, Musul 1404/1983, III, 58.

⁶⁶ Zebidi, II, 601. Hz. Bilâl Hz. Peygamber'in kendisine sabah namazı dışında tesvîp yapmamasını tavsiye ettiğini bildirmektedir. Bkz. Tirmizi, "Salât" 145; Aynî, III, 6.

⁶⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IV, 379; Tahavi, *Beyânu Müşkili'l-Âsar*, (Thk. Şuayb el-Arnaût), Rivayet no: 5617, (ty.) (yy.), Dâru Neşr, XIV, 130; İbn Mûsa el-Hanefî, *Elmu'tasar mine'l-Muhtasar min Müşkili'l-Âsar*, II, 225; Zürcânî, *Münteka (Şerhu Muvatta)*, (ty.), (by.), I, 162.

⁶⁸ Zürcânî, I, 162. Hanefilere göre fecrde tesvîb müstehab, diğer manazlarda mekruhtur. Tesvîb sadece yöneticilere mahsustur. Bkz. Aynî, III, 6. Mâlikî ashâbına göre kâmet meselesi vacip değildir. Ezan dışında bazı lafızların kullanılması uygun görülmemiştir. Bkz. Zürcânî, I, 162; Burhâneddîn el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebî*, Dâru Ma'rife, Beyrût 1400/1980, II, 304.

Sahâbeden Abdurrahman el-Fehrî, “Hz. Peygamber bir seferde (Huneyn) çadırda idi. Ben Hz. Peygambere geldim ve “*es-Selâmu aleyke Yâ Resûlallah ve Rahmetullâhi ve Berakâtuh er-Ravâh Yâ Resûlallah*” dedim.⁶⁹ Burada el-Fehrî Hz. Peygamber’e gitme zamanının geldiğini, yolculuk vakti olduğunu ifade etmek için böyle bir uygulamada bulunduğunu belirtmiştir. Anlaşılan bazı hatırlatmalar, bildirmeler yapılmak istendiğinde böyle bir uslûbun o dönemde kullanıldığına şahit oluyoruz. Sadece namazda değil; bu tarz bildirmelerde ve pratik hayatta da bu uslûp kullanılmakta idi.

Tesvib meselesinde “es-Salâh es-Salâh” ifadesi Hz. Peygamber’e salât ü selâm anlamı değil, namaz anlamı ve namaz vakti geldi anlamı taşımaktadır. Daha sonraki dönemlerde bu mesele biraz abartılmıştır.⁷⁰ Tesvîb, Hz. Peygamber zamanında namaz vaktini bildiren ezân gibi bir form değildir. Tam tersine yukardaki rivâyette bu, bir sebeple savaş esnasında olmuş pratik bir uygulamadır. Hz. Peygamber’e bir bildirim, haber vermedir. Fakat bu böyle olmakla birlikte pratik gaye ile daha önce Hz. Peygamber zamanında yaşandığı için Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman zamanında da bu tarz ifadelerle halifelere selam verilerek söylenmiştir. Günümüzdeki salât ü selâm uygulamaları ile bir ilişkisi yoktur. Ancak bu ifadelerde Hz. Peygamber’e “es-Selâm” ibâresinin bulunması meseleyi farklı bir boyuta çekmektedir. İfadelerde geçen “es-Salâh” ibâresi ile “es-Selâm” ibâresinin yan yana bulunması, “Namaz” ifadesinin “Salavât” olarak algılanarak “Selâm” ifadesi ile beraber kullanılması yanlış uygulamalara neden olmuş olabilir. Daha sonra bu rivayetler ve yaşananlara bakılarak ezândan sonra salât ü selâm okunmuş olabilir. Bütün bunlarla beraber Hz. Peygamber’e selâm vermenin de salât ü selâm olduğuna⁷¹ dikkat çekerek bu uygulamalarda müezzinlerin

⁶⁹ Ebû Dâvûd, *Sünen*, Dâru Kitâbu’l-Arabî, Beyrût (ty.), Rivayet no: 5235, IV, 528, İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, IV, 379; el-Halebî, II, 304; Tahavi, *Beyânu Müşkili’l-Âsar*, (Thk. Şuayb el-Arnaût), Rivayet no: 5617, (ty.) (yy.), Dâru Neşr, XIV, 130; el-Hanefî, II, 225.

⁷⁰ Bu uygulamanın Muaviye zamanında Muğire b. Şube’nin bir müezzine yaptırdığı ifade edilir. Müezzinler halife ve yöneticilere selam getirerek ondan sonra kamet getirirlerdi. Bunun üzerine halife ya da yönetici namazı kıldırırdı. Bu Emevîler’de ve Abbasiler’de de böyleydi. Bu uygulama halifeler namazı kıldırılmayı bırakana kadar devam etti. Bkz. el-Hanefî, II, 225.

⁷¹ İbn Kesîr, salât kelimesinin ölümler için duâ, selâm kelimesinin ise yaşayanlar için bir duâ ifade ettiğini zikretmektedir. Bkz. İbni Kesîr, *Hadislerle Kur’ân-ı Kerim Tefsiri*, XII, 6599.

salât ü selâm okuduklarını söyleyebiliriz. Çünkü selâm da salât manasıdır.⁷²

Ezân Duâsı - Salât ü Selâm İlişkisi

Ezândan sonra ferdî olarak Müslümanların Hz. Peygamber'e salât ü selâm getirmeleri bizzat Hz. Peygamber tarafından tavsiye edilmiştir.

Cabir b. Abdullah el-Ensârî'den Resûlullah söyle buyurmuştur: "Her kim ezânı işittiği zaman *"Allahümme Rabbe hâzihi'd-da'veti't-tâmmeh, ve's-salâti'l-kâimeh, âti Muhammedeni'l-vesilete ve'l-fadîleh, veb'ashu mekâmen Mahmûdenillezî veatteh"* "Ey bu eksiksiz davetin ve kılınan namazın sahibi. Muhammed'e vesîleyi ve fazîletini ver. O'nu vaat ettiğün üzere makâm-ı Mahmûd üzere dirilt" derse kıyamet gününde benim şefaati ona râygân/helâl olur.⁷³ Bu hadîs-i şerîfte ezân sonrası Hz. Peygamber'e duâ edilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Diğer bir rivâyette ise Ahmed İbn Hanbel'in rivâyet ettiği bir Hadîsi Şerîf de son râvi Amr İbn As'ın oğlu Abdullah'dan naklen Resûlullah: "Siz müezzini işittiğiniz zaman, onun dediğini deyin. Sonra bana salavât getirin. Çünkü kim benim üzerime bir salavât getirirse Allah onun üzerine on salavât getirir. Sonra Allah'tan vesileyi isteyin. O cennette bir mertebedir. Allah'ın kullarından bir kulundan başkasına düşmez (cennetteki mertebe mutlaka Allah'ın kullarından birinin olacaktır). Ben o kul olmayı umarım. Kim benim için vesileyi isterse ona şefaati vacip olur."⁷⁴ Bu hadîs-i şerîfte de Hz. Peygamber'e salât ü selâmda bulunulması gerektiği ifade edilmiştir. Neticede ezân okunduktan sonra yapılması gereken hususlar bu hadîs-i şerîflerde beyan edilmiştir. Ezânlardan sonra okunan salât ü selâmın gerekçesi bu hadislerdir diyebiliriz. Günümüzde ezânı okuyan müezzinin ezân sonrası ya da farklı sebeplerle farklı vakitlerde sesli olarak okuduğu salât ü selâmın bu emirlere binâen okuduğu gözden kaçırılmamalıdır. Yukarıda zikredilen hadîs-i şerîflerde müezzinin sesli bir şekilde okuması ya da duâ etmesi gibi bir emir yoktur. Bu rivayetler müslümanların ferdî olarak uygulaması gereken hususlardır. Ancak bu duâ ya da salât ü selâmın sesli olarak okunmasında bir beis olmayacağı

Ayrıca namazlarda okunan Tahiyât duasında geçen *"es-Selâmü aleyke eyyühe'n-Nebiyü"* ifadesi de bu anlama gelmektedir. Bkz. Buhârî, "Ezân" 148, 150.

⁷² Zuhaylî, XI, 398.

⁷³ Buhari "Ezân" 8; Ebû Dâvûd "Salât" 28; Tirmizî "Salât" 157; Nesâi "Ezân" 38; İbn Mâce "Ezân" 4.

⁷⁴ Müslim, "Salât" 11; Ebû Dâvûd, "Salât" 36; Nesâi, "Ezân" 33; Tirmizî "Salât" 154; Buhârî "Ezân" 7; İbn Kesir, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*, XII, 6591.

kanaatindeyiz. Çünkü ezân sonrası yapılması gereken bazı vecibelerin Müslümanlara sesli bir şekilde duyurularak onların da bu duâ ve salât ü selama katılmaları sağlanmaktadır. Böylece tüm bu uygulamalar minâreden okunan salât ü selâmın yanlış bir uygulama olmadığını göstermektedir.

Salât ü Selâm - Ağıt İlişkisi

Ölen bir kişinin ardından yas tutmak için nağme ile terennüm edilen söz, şiir, şarkı ve türkülere ağıt denmektedir. Ağıtlar, Sümerler, eski Çin, eski Yunan, eski Türkler, Budizm, Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta mevcuttur. Eski Araplarda da var olan ağıt ile ilgili mersiye ve mâtem isimlerinin de bu dönemde geçtiğine dâir bilgilerin mevcut olduğu zikredilmiştir.⁷⁵ Cahiliye dönemi Araplarından bir kısmının öldükten sonra dirilmeye inandıkları belirtilerek ölen kişinin cenâze töreninde ölünün tabuta konulduğu zaman yakın akrabasından en büyüğünün kalkarak ölenin iyiliklerini saydığı, gömdükten sonra da ölüye rahmet dilekleri sundukları kaydedilmektedir.⁷⁶

Ağıt, özellikle ölünün ardından taşkınlık yaparak, saç baş yolarak ağlamak ve ölen kişiye bu davranışlarla çeşitli beytler okunmasıdır. İslâm'da bu tarz davranışlar yapılmadan sessiz bir şekilde ağlamaya müsaade edilmiş, hatta Hz. Peygamber oğlunun vefâtında ağlamıştır. Bugün Anadolu'da devam etmekte olan ağıt, en çok Şii-Alevî zümreleri arasında kendinî göstermektedir. Özellikle 10 Muharrem'de Şiiler Kerbelâ faciasının yasını tutmak amacıyla ağıtlar, mersiyeler okumaktadırlar. Sünnî tekkelerde okunan muharremiye ilâhîleri de bu yöndedir. Bazı mutasavvıfların ise ölümü sevinçle karşıladıkları, neşîdeler okudukları da bir gerçektir. Mevlevîlerin Mevlâna'nın ölüm gecesine şeb-i arûs (düğün gecesini) demeleri ve bu törenleri bu minval üzere düzenlemeleri bu türdendir.⁷⁷

Daha çok Şîilerde uygulama alanı bulan ağıtın, cenâzenin ardından ölümler için okunduğu, öleni övücü sözlerden oluşan terennümlerin icrâ edildiği görülmektedir.⁷⁸ Minâreden okunan salâlar ya da topluca belirli

⁷⁵ Süleyman Uludağ, "Ağıt", *DİA*, İstanbul 1988, I, 470-472.

⁷⁶ Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, AÜİF Yay. No: 153, Ankara 1982, s. 138.

⁷⁷ Uludağ, "Ağıt", *DİA*, I, 470-472.

⁷⁸ Metin Bozkuş, "Aşûre Günü, Muharrem Mâtemi/Orucu ve Sivas'ta Aşûre Uygulamaları", *CÜİFD*, Sivas 2008, S. 1, XII s. 33-61.

bir terennüm eşliğinde okunan salât ü selâmlar, aynen ağıt gibi cenâze defnedilmeden, mezarlığa götürülürken, defin esnasında ve defin sonrasında icrâ edilmektedir. Özellikle Sünnî kesimin ağıt gibi bu tarz uygulamaların dînen yasak edildiğinin farkında olmalarından dolayı, bugün cenâzenin duyurulması, defin öncesi ve sonrası verilen salâların ve salât ü selâmların, Hz. Peygamber'in yasaklamış olduğu ağıtın yerine konularak okunduğunu düşünmekteyiz. Muhtemelen bu bid'atın kaldırılması yönünde bunların yerine Hz. Peygamber'e salâ okunması ve salavâtların getirilmesi düşünülmüş olabilir.

Bazı Dönem ve Devletlere Göre Salât ü Selâm:

Hz. Peygamber ve Dört Halife Döneminde Salât ü Selâm (661'e kadar)

Cahiliye Araplarının bayram günlerinde en güzel elbiselerini giyerek, yarışlar düzenledikleri ve mûsikî eğlenceleri yaptıkları zikredilmiştir.⁷⁹ İslâm dinî kadın ve erkekli gayri meşrû oyunlar dışında bayram şenliklerine izin vermiştir. Hz. Peygamber Ramazan ve Kurban Bayramlarında bu tür şenliklere müsaade etmiş,⁸⁰ hatta Hz. Aişe ile birlikte bu oyun ve eğlenceleri seyretmiştir.⁸¹

Hz. Peygamber döneminde bayram kutlamaları açık bir arazide, "musallâ"⁸² denilen yerde kadınların da katıldığı bayram namazıyla başlardı.⁸³ Tekbîr sesleriyle gidilip dönülen namaza İslâm toplumunun her kesimi iştirak ederdi.⁸⁴ Bayram namazları sabah namazından bir müddet sonra kılınır, namazı müteakip herkesin katıldığı eğlence ve sevinç gösterileri düzenlenirdi. Hz. Peygamber'den sonra Ramazan ve Kurban Bayramlarından başka bayram mahiyetinde tes'id (kutlama) denilen gün ve

⁷⁹ Nebi Bozkurt, "Bayram-Bayram Kutlamaları", *DİA*, İstanbul 1992, V, 261-263.

⁸⁰ Buhârî, "İdeyn" 2; Müslim "İdeyn" 16.

⁸¹ Buhârî, "Nikâh" 82/114, "Salât" 69, "İdeyn" 25; Müslim "İdeyn" 17, 21, 22; Nesâî, "İdeyn" 34, 35; Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-Kâri Şerhu Sahihî'l-Buhari*, Mustafa el-Babi ve Evladuhu, Mısır 1392/1972, II, 144; Nebi Bozkurt, "Bayram-Bayram Kutlamaları", V, 261-263.

⁸² Medine'de iki ayrı yerde musalla olduğu belirtilir. İlki Batihân (Buthân) denilen yerde, diğeri ise Bakî denilen yerdedir. Batihân'da bulunan musalla bayram namazlarının kılındığı açık arazi, Bakî ise mezarlığın bulunduğu yerdir. Bkz. Öztürk, "Hz. Peygamber Döneminde Cenâzeler ve Kabirler", s. 132; Mehmet Mahfuz Söylemez, *İslâm Şehirleri*, Düşün Yay., İstanbul 2011, s. 70-71. Bu yer Gamâme Mescidi olarak da bilinmektedir. Bkz. İbrahim Rifat Paşa, *Mir'âtü'l-Harameyn*, s. 337-338.

⁸³ İbrahim Sarıçam, Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, TDV Yay., Ankara 2007, s. 77.

⁸⁴ Ramazan Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 333.

gecelerde de bu kutlamalar yapılırdı.⁸⁵ Yapılan kutlamaların ana unsuru hep birlikte getirilen tekbîr, tehlîller idi. Bu tür yapılan kutlamalar, Müslümanların kendilerine bahşedilen bu bayramlar için Allah'a şükranlarının bir nişânesi olarak ifade edilebilir. Örneğin Hz. Peygamber, fethi kendisine müyesser kılan Allah'a hamd ve şükrederek Mekke'ye mütevâzi bir şekilde girerken ashâbın tekbîr ve tehlîl sedâlarının eşliğinde Kâbe'ye yöneldiği zikredilmiştir.⁸⁶ Bu bağlamda Müslümanların hayırlı ve önemli işlerde bir merâsim ya da zafer kutlamalarında sevinçlerinin ifadesinde bir yöntem olarak topluca tekbîr, tehlîl ve muhtemelen salavât okuduklarına şahit oluyoruz. Ayrıca bu coşkuyu anlatmak adına fethedilen yerlerde ilk olarak namaz vaktinin dışında okunan "Fetih Ezânı"nı⁸⁷ da bu meyanda zikredebiliriz.

Emevîler'de Salât ü Selâm (661-750)

Hz. Peygamber'den sonra İslâm'ın yayılmasıyla fethedilen yerlere ihtiyaçtan dolayı camiler inşâ edilmiştir.⁸⁸ İnşâ edilen camiler, fethedilen bölgelerin İslâm yurdu olduğunun bir nişânesidir.⁸⁹ Özellikle camilerde ezânların, salâların okunduğu minârenin (maksûre) ilk kez inşâ edilmesi Emevîler döneminde I. Muaviye zamanında (41-60/661-680)⁹⁰ olmuştur. Camiye minâreyi ilk ekleyen kişinin 53/673 yılında I. Muaviye'nin Mısır valisi Mesleme b. Muhalled olduğu zikredilir.⁹¹ Şurahbil b. Âmir el-

⁸⁵ Hamîdullah, II, 1084-1085.

⁸⁶ Ünal Kılıç, *Fethü'l-Fütûh Mekke'nin Fethi*, Kayıhan Yay., İstanbul 2009, s. 85.

⁸⁷ Mustafa Uzun, "Ezan", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 43; Fatih Koca, "Peygamberimiz Hz. Muhammed'in Müezzinleri", *AÜİFD*, A.Ü. Basımevi, Ankara 2011, S.2, LII, s. 297.

⁸⁸ Robert Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, (çev: İsmet Kayaoğlu), AÜİF Yay., No: 149, Atatürk'ün 100. Doğum Yıldönümü Özel Sayısı, Ankara 1981, s. 221.

⁸⁹ Sadece Araçlar değil, ilk Anadolu Selçuklu Hükümdarı Kutalmış Oğlu Süleyman Şah'dan itibaren Selçuklu sultanlarının Anadolu'da câmi gibi dinî kurumlar yapmaları gelenek haline gelmiş, 1084 yılında Süleyman Şah (ö. 1086), Antakya'yı fethedince buradaki büyük kiliseyi bir fetih nişânesi olmak üzere camiye çevirmiş, 120 müezzine hep birden ezân okutturarak Cuma namazını burada kılmıştır. Bkz. Seyfullah Kara, *Selçuklular'ın Dinî Serüveni*, Şema Yay., İstanbul 2006, s. 604.

⁹⁰ Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, (çev: Salih Tuğ), İFAV, İstanbul 2011, s. 361.

⁹¹ Filiz Gündüz, "Minâre", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 98. Mesleme b. Muhalled/Mahled, Amr b. Âs Camii'ne ilk minâreyi yaptırdıktan sonra İslâm diyarlarında inşâ edilen minârelerin sadece ezân okumak için yapılmadığı, askerî amaçlarla gözetleme kulesi olarak da kullanıldığı ifade edilmektedir. İslam sanatının en yüksek noktası mimari yönde kendini göstermiş ve bu İslâm Medeniyetinin teşekkülüne vesile olmuştur. Şam Ümeyye Camii'nin bunun en güzel örneği olduğu zikredilir. Bkz. Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, (çev. İsmail Yiğit), Kayıhan Yay., İstanbul 1988, VI, 336; Filiz Gündüz, "Minâre", *DİA*, XXX, 98;

Murâdî'nin Muaviye'nin emriyle 58/678'de bu minâreden ezânı ilk okuyan sahâbî olduğu zikredilmiştir.⁹² Mesleme b. Muhalled, Amr b. Âs Camii'ne ilk minâreyi yaptırdıca bu camide kendisi itikâfa girmiştir. Dışarıdan çalınan çan seslerini duyduğunda Arîf⁹³ (Mısır'ın baş müezzini) olan sahâbeden Şurahbil b. Âmir'e bu durumu şikâyet eder. O da, "Ben ezânı gece yarısından sabaha kadar uzatsam da onlar siz buna izin verdikçe çalarlar" der. Bunun üzerine Mesleme b. Muhalled ezân vâkitlerinde çan çalınmasını yasaklar.⁹⁴ Şurahbil, diğer bir rivâyette: "Evet gecenin yarısında ezân okumaya başlayıp fecrin doğuşuna kadar ezânı uzatırım" cevabını vererek Mesleme'yi memnun etmiş ve Şurahbil, tüm müezzinlere gece yarısından itibaren ezân okuma usûlünü emretmiştir. Bu usûl bir dereceye kadar Mesleme'nin huzur-i kalbini muhafaza etmeye yetmiştir.⁹⁵

Minârelerden tesbîh okuma usûlü İslâm tarihinde ilk kez Mısır'da Mesleme b. Muhalled b. Sâmit b. Bitâz el-Ensârî'nin devrinde 58/678 yı-

Aycan, Sarıçam, *Emevîler*, TDV Yay., Ankara 1993, s. 142-143. Minârelerin inşasının ardından minâre ve mescidlerin bazı bölümlerine çini tezyinatları da yapılmaya başlanmıştır. Bu tezyinatlar hat sanatının da ortaya konulmasıyla bazı âyet ve hadislerin yazılarak minâre ve mescid ya da medreseler süslenmiştir. Bu âyet ve hadisler yazıldığı mekâna göre özenle seçilerek konulmuştur. Cami, mescid ve minârenin fonksiyonlarını ifade eden âyetlere tezyînatta yer verilmesi, mâbedde yapılması gereken ibadetlerden yola çıkılarak mü'minler için bir hatırlatma olarak değerlendirilebilir. Örneğin İran- İsfahan'da XII. yy. da inşa edilen Gevherşâd Medresesi ve Zîâr/Ziyâr Mescidi'nin minâresinde Ahzâb sûresinin 33 ve 56. âyetlerinin yazılı olduğu kaydedilmektedir. Bkz. Murat Sülün, "Sanat Eserini Âyetle Bezemenin Felsefesi -Mâbed Örneği-", *Diyanet İlmî Dergi*, Ekim-Kasım-Aralık 2010, S. 4, XXXVI, 125. Konumuz olan salât ü selâm âyetinin bu minârede yazılı olması, minârenin fonksiyonları açısından bakıldığında minâreden askerî yönden faydalanma ve ezân okuma dışında salât ü selâmın okunduğunu da ortaya koymaktadır.

⁹² İbn Âbidîn, *Haşiyetü Reddül-Muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 2000, I, 387; Eyüp Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn (Mir'ât-ı Medine)*, Bahriye Matbaası, İstanbul 1304-5/1886-7, II, 375; Tahir Olgun, *Müslümanlıkta İbadet Târîhi*, Akçağ Yay., (Haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1998, s. 97.

⁹³ Arîf; Kalfâ, altında belirli bir iş için elemanları olan kişi. Sivil veya askerî bir topluluğun başında bulunan kimseye verilen unvan. Hulefâ-i Râşidîn, Emevîler ve Abbâsiler döneminde on iki kişilik askerî birliğin kumandanı olarak da kullanılır. Esnaf teşkilatlarının başlarında bulunan kişilere de Arîf denilmektedir. Muhtesib'in yardımcısı durumundadır. Bkz. Fahrettin Atar, "Arîf", *DİA*, İstanbul 1991, III, 360.

⁹⁴ Ebu'l-Fadl Muhammed Halil Efendî el-Murâdî, *Silku'd-Durer fi Â'yânî'l-Karnî's-Sâni Aşer*, (my.), Mısır Bulak 1301/1884, I, 477; Eyüp Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn (Mir'ât-ı Medine)*, II, 377; Olgun, s. 97.

⁹⁵ Eyüp Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn (Mir'ât-ı Medine)*, II, 377.

linda icrâ edilmeye başlanmıştır.⁹⁶ Bu bilgiler ışığında uzak bir ihtimal de olsa bu tesbihatlar içinde müezzinlerin salât ü selâm okumuş olabileceklerini ihtimal dâhilinde görebiliriz.

Emevîler döneminde (661-750) eğlence meclislerinin düzenlendiği tarihî bir gerçektir. Bu dönemde meşhur müzisyenler yetişmiş, bunlar kendileri gibi birçok müzisyeni yetiştirmişlerdir. Meşhur mûsikîşinas Cemile'nin o dönemde elli kişilik bir müzisyen grubu ile hacca gittiği bildirilmektedir.⁹⁷ Asr-ı Saâdet'te bayram ve hac günlerinde tekbîr, tehlîl ve salavâtların toplu olarak yapıldığı göz önünde bulundurulduğunda Cemile'nin mûsikîşinas hac grubu, beraber gittikleri hac ibadetinde toplu halde icrâ edilen tekbîr, tehlîl ve salavât gibi formları belirli bir beste üzerine okudukları ihtimalini akla getirmektedir.

Abbâsîler'de Salât ü Selâm (750-1258)

Emevîler döneminde Mısır'da Mesleme b. Muhalled tarafından müezzinlere gece yarısından sonra sabaha kadar ezân okuma usûlü getirtilmişti.⁹⁸ Ahmed b. Tolun (220-270/835-884) Mısır'ı alınca (254/868) böyle uzun uzadıya ezân okuma usûlünü kaldırıp çok sayıda müezzin tayin edip her birine maaş tahsis etmiş, sabaha yakın bir zamanda minârelere çıkıp tekbîr ve tesbih etmelerini ve zühd ve aşka dâir kasîdeler okuma usûlünü vaz ve tayin etmiştir.⁹⁹

Ahmed b. Tolun kendisi tarafından yaptırılan İbn Tolun Camii'ne¹⁰⁰ iyi bir maaşla 12 kişilik mükebbirler (Tekbîr getiriciler) atadı. Bunlar her gece burada kalacak münâvebeli olarak gece kalkıp tekbîr, tesbîh, tahmîd getirecek ve nağmeli bir şekilde Kur'ân okuyacaklardır. Ayrıca tazarrû ve tevessül yaparak (Ya Rabbi! nidâlarıyla başlayan başta Hz. Peygamber olmak üzere şu, şu ve şunların vesilesiyle diyerek) zühd kasîdeleri oku-

⁹⁶ Eyüp Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn (Mir'ât-ı Medine)*, II, 377. Tesbîh Usûlü'nün başlangıcı şu şekilde olmuştur: Hz. Mûsa sabah namazlarından evvel savt-ı bülend ile (yüksek bir ses ile) Allah'a tesbîhatta bulunurdu. Hz. Dâvûd bu usûlü muhafaza için tesbîhatta bulunmaları Beyt-i Makdis'de gecenin bir yarısından sabah fecre kadar görevliler tayin etti. Bu Hz. Yahya'nın vefatına kadar devat etti. Yahûdiler bunu Hz. İsa'nın aleyhine kullanarak iptal ve terk etmişlerdir. Bkz. Eyüp Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn (Mir'ât-ı Medine)*, II, 376.

⁹⁷ Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *el-Eğânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, (ty.), VIII, 218; Geniş bilgi için bkz. İrfan Aycan, "İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı", s. 155-193.

⁹⁸ Eyüp Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn (Mir'ât-ı Medine)*, II, 377.

⁹⁹ *Mir'âtü'l-Haremeyn (Mir'ât-ı Medine)*, II, 377.

¹⁰⁰ Nadir Özkuyumcu, "Tolunoğulları", *DİA*, İstanbul 2012, XXXI, 234.

yacaklar, ezân vaktinde de ezân okuyacaklardır. Bu uygulamalar oğlu Ebu'l-Ceyş Hamraveyh (ö. 270/884) tarafından da devam ettirildi. Bundan sonra insanlar artık müezzinlerin gece minârelere çıkıp bu tarz okuma yapmalarını örf edindi.¹⁰¹

Yukarıdaki rivâyetten minârelerden hicrî 254 yılına kadar salât ü selâm günümüzdeki uygulanış tarzında okunmadığını anlıyoruz. Bazı kaynaklarda Eyüp Sabri Paşa'nın *Mirât-ı Haremeyn*'i kaynak gösterilerek hicrî 58 yılında Şurahbil b. Âmir'in minâreden sabah ezânı öncesi salât ü selâm okuduğu zikredilse¹⁰² de *Mir'ât-ı Haremeyn*'de Şurahbil b. Âmir'in sadece ezân okuduğu, salât ü selâmın ise daha sonraki yıllarda okunduğu zikredilmektedir.¹⁰³ Hicrî 254'de minârelerden tekbîr ve tehlîller yanında kasîdelerin okunduğu bilgisi, bize bu kasîdelerde bulunan Hz. Peygamber'e salât ü selâmları hatırlatmaktadır. Böylece minâreden bugünkü anlamıyla olmasa da okunan ilk salâların Ahmed b. Tolun zamanında okunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca sabah ezanından önce minâreden Hz. Peygambere salât getirme âdeti, Abbâsilerin hâkim olduğu Şam ve Hicâz bölgelerinde uygulanmakta olduğu bilgisi¹⁰⁴ Mısır'da da bu âdetin uygulanma ihtimalini vermektedir.

Fâtımîler'de Salât ü Selâm (909-1171)

Fâtımîler döneminde Mısır'da müezzinlerin sabah ezânından sonra minârelerden kendi halîfelerine selâm okudukları zikredilmektedir.¹⁰⁵ Sabah ezanından önce Hz. Peygambere salât getirme âdeti, daha önce Abbâsilerin hâkim olduğu, Şam ve Hicâz bölgelerinde uygulanmakta idi.¹⁰⁶ Muhtesib¹⁰⁷ Salâhuddîn Abdullah el-Berelsi/Berseli'nin emriyle ezân sonrası okunan selâma, "*Es-Salâtü ve's-Selâm aleyke yâ Resûlallah*"

¹⁰¹ Murâdî, *Silku'd-Durer fi Â'yâni'l-Karni's-Sâni Aşer*, I, 477.

¹⁰² Hüseyin Hilmi Işık, *Tam İlmihâl Saâdet-i Ebediyye*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 2013, s. 204

¹⁰³ Eyüp Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn (Mir'ât-ı Medine)*, II, 375.

¹⁰⁴ Murâdî, *Silku'd-Durer fi Â'yâni'l-Karini's-Sâni Aşer*, I, 475.

¹⁰⁵ Murâdî, *Silku'd-Durer fi Â'yâni'l-Karini's-Sâni Aşer*, I, 475.

¹⁰⁶ Murâdî, *Silku'd-Durer fi Â'yâni'l-Karini's-Sâni Aşer*, I, 475. Nitekim Ahmed b. Tolun'un Mısır'da kasîdeler okutmuştur. Bunlar arasında salât ü selâmların var olduğu, daha sonraki yıllarda oğlu tarafından bu uygulamaların devam ettirildiği bilgisi Şam ve Hicâz bölgelerinde bu uygulamaların varlığına delil olabilir. Bkz. Murâdî, *Silku'd-Durer fi Â'yâni'l-Karini's-Sâni Aşer*, I, 477.

¹⁰⁷ Muhtesib, İslâm devletlerinde genel ahlâkı, kamu düzenini korumak ve denetlemekle görevli teşkilatın başındaki kimsedir. Bkz. Cengiz Kallek, "Hisbe", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 133; Metin Yılmaz, "Hisbe Teşkilatı", *İslâm Kurumları Tarihi*, (Edit. Eyüp Baş), Grafiker Yay., Ankara 2013, s. 339.

ibâresi eklenmişti. Bu durum 760/1359 senesinden sonra meydana gelmiş ve 771/1369 yılına kadar devam etmiştir.¹⁰⁸

Fâtımîler özellikle Ramazan bayramına büyük önem vermişlerdir. Herkese yeni elbiseler dağıtıldığından bu bayrama elbise bayramı dahi denmiştir. Mısır'da resmî ihtifaller Muiz-Lidînillah'ın (362/973) buraya gelmesiyle başlamıştır. Aziz Billâh döneminde (976-996) törenler daha da şenlendirilmiş, halifenin törene gideceği yerlerdeki platformlara birer müezzin ve devlet görevlileri oturtularak, halifenin ihtişamlı tören alaylarına, musallaya gidene kadar tekbîrler getirilmiştir. Namaz sonrası muhteşem sofralar kurulmuş öğleye kadar ziyafetler verilmiştir. Sahrada hâfızlara Kur'ân okutulmuş, müezzinler hep bir ağızdan tekbîrler getirmiş, şairler ise bu günle alakalı şiirler okumuşlardır. Kurban bayramında da aynı kutlamalar biraz değişikliklerle icrâ edilmiş, Kurbanlar müezzinlerin tekbîr sesleriyle kesilmiştir.¹⁰⁹ Bu kutlamalarda da halkın topluca salât ü selâm getirmiş olmaları ihtimal dâhilindedir.

Büveyhîler'de Salât ü Selâm (932-1062)

Büveyhîler'in (932-1062)¹¹⁰ hükümdarı Muizzüdevle (945-967), Muharrem ayının 10'u 352/8 Şubat 963 tarihinde Bağdat'ta Hz. Hüseyin için halkın mâtem tutmasını,¹¹¹ 18 Zilhicce 352/7 Ocak 964 tarihinde de Gadîr-i Hum¹¹² gününün bayram olarak kutlanmasını emretmiştir.¹¹³ Bu günde, gece gündüz şenlikler yapılmış, sonraki yıllarda da bu merâsimler devam ettirilmiştir. Ancak bu kutlamalar Sünnîler ile Şîîler arasında

¹⁰⁸ Murâdî, *Silku'd-Durer fi Â'yâni'l-Karini's-Sâni Aşer*, I, 475.

¹⁰⁹ Bozkurt, "Bayram-Bayram Kutlamaları", *DİA*, İstanbul 1992, V, 261-263.

¹¹⁰ Sünnî-Şîî mücadelesinde rol almış, Bağdat'ta hüküm süren devlet.

¹¹¹ Hz. Hüseyin'in Emevîler tarafından 10 Muharrem 61'de hunharca katledilmesinin neticesi olarak onun mâtemini sürekli canlı ve diri tutmak amacıyla düzenlenen törenlerdir. Bkz. Mustafa Öz, "Kerbela", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 271.

¹¹² Gadîr-i Hum, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'nin elini kaldırarak "Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır. Allahım ona dost olana dost ol, ona düşman olana Sen de düşman ol" dediği iddia edilen yerdir. Cuhfe (Mekke-Medine arası) mevkiindedir. Şîî gruplar nezdinde Hz. Ali'nin imametinin nişanesi olarak görülen tarihi bir gündür. Şîî dünyası bu günü büyük bir coşku ile kutlamaktadır. Günümüzde İran'da her biri Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ı temsil eden içi balla doldurulmuş üç çöreğin bıçaklanmasıyla kutlama yapılmakta, bu üç ballı çörek bu üç halifenin kanını sembolize etmektedir. Bkz. Ethem Ruhi Fıçlalı, "Gadîr-i Hum", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 279-280; Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*, s. 150-151.

¹¹³ Hasan, *İslâm Tarihi*, VI, 365.

şiddetli kavgalara neden olmuştur.¹¹⁴ Kербela/Aşure mâtemlerinin şehir hayatında görkemli merâsimlerle kutlanmasının bu dönemde olduğu zikredilmektedir.¹¹⁵ Büveyhîler devrinde, Kербela mâtemleri ile ön plana çıkan Şiîler sahâbeyi lanetleyici ifadeler kullanmışlar, böylece Sünnî-Şiî ayrımına gidilmiştir. Diğer Şiî-İsmailî devleti olan Fâtımîler'e de bu Sünnî-Şiî ayrımı sirâyet etmiş, bu ayrım namaz vâkitlerini mü'minlere bildirme amaçlı okunan ezânlarla bile yansımıştır. Müslümanların her kesiminde aynı lafızlarla okunmakta olan ezânda bu yıllarda farklı ibârelere yer verilmeye başlamıştır ki buna "Şiî Ezânı" denilmektedir. Şiîler ezânda Sünnîlerden farklı olarak "Hayye alâ Hayri'l-Amel"¹¹⁶ ibaresine yer vererek okumaya başlamışlardır. Sünnîler ise buna karşı çıkmışlar, bu farklılığı ortadan kaldırmak istemişlerdir. Büveyhîler'in yıkılıp (447/1055) Selçuklular'ın Bağdat'a hâkim olmalarından sonra 448/1056-1057'de Abbâsî halifesi el-Kâim'in (422-467/1031-1075) emriyle Şiî ezânının okunmasına son verildiği, "Hayye alâ Hayri'l-Amel" ifadesinin yerine "es-Salâtü hayrun mine'n-Neom"¹¹⁷ ibaresinin yer aldığı zikredilmiştir.¹¹⁸ Yu-

¹¹⁴ Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 496; Ahmet Güner, "Büveyhîler Devrinde Bağdat'ta Kербela/Aşure, Gadir Hum ve Benzeri Şiî Uygulamaları", *Çeşitli Yönleriyle Kербela*, T.C Başbakanlık Tanıtma Fonu, Kültür Bak. Yay., (Edit. Alim Yıldız), Sivas 2010, I, 327.

¹¹⁵ Güner, "Büveyhîler Devrinde Bağdat'ta Kербela/Aşure, Gadir Hum ve Benzeri Şiî Uygulamaları", I, 325.

¹¹⁶ Bu ibâre Şiîlerin ezânlarında, Sünnîlerin "Hayye ale's-Salât" cümlesi yerine kullanılmaktadır. Halk ezânda bu cümleyi duyunca şehrin Şiîler tarafından ele geçirildiğini anlardı. Bkz. Faruk Sümer-Ali Sevim, *İslâm Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı*, TTK Yay., TTK Basımevi, Ankara 1971, s. 24.

¹¹⁷ Bu ibare aslında Hz. Peygamber döneminde Hz. Bilâl'in eklemesi sonucu konulmuştur ve sadece sabah namazlarında okunmaktadır ki buna tesvîb denilmiştir. Bkz. Mehmed Zihni Efendi, *el-Hakâyık mimmâ fi'l-Camii's-Sağîr ve'l-Meşârik min Hadîs*, (my.), İstanbul 1310/1884, s. 186-188; Koca, "Hz. Peygamber'in Müezzinleri", s. 301. Burada "yeniden yer almıştır" denmesindeki kasıt, bu ibarenin kanaatimizce her vâkit okunması ifade edilmiştir; Eymen Fuad Seyyid, "Fâtımîler", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 230. Tesvîb'in ezândan sonra müezzinin bazı kelimelerle müminleri namaza teşvik için okunması olarak da değerlendirilmiştir. Tahir Olgun, *Müslümanlıkta İbadet Târîhi*, Akçağ Yay., (Haz. Camal Kurnaz), Ankara 1998, s. 99.

¹¹⁸ İbnü'l-Esîr, VII, 301; Ahmet Güner, "Büveyhîler Devrinde Bağdat'ta Kербela/Aşure, Gadir Humm ve Benzeri Şiî Uygulamaları", s. 331-332; Şiî-Sünnî arasındaki bazı sloganik ifadeler gerilimlere neden olmuş, Şiîlerin "Muhammed ve Ali insanların en hayırlı-sıdır" sloganına Sünnîler bu sloganları silmiş yerine "Muhammed ve Ali Aleyhime's-Selâm" ifadesini yazmışlardır. Bkz. İbnü'l-Esîr, VII, 301; Ahmet Güner, "Büveyhîler Devrinde Bağdat'ta Kербela/Aşure, Gadir Humm ve Benzeri Şiî Uygulamaları", s. 333.

karda zikredilen rivayetler, ezânların içinde ezân lafzı dışında bazı lafızların kullanıldığı, hatta Şiîlerin halifelerini medhedici ibarelere yer verdiklerini anlıyoruz. Salât ü selâmların minâreden okunmaya başlaması, bu farklılıklar sebebiyle olabilir.

Selçuklular'da Salât ü Selâm (1040-1308)

Nizâmü'l-Mülk (1018-1092) 470/1077-78 yıllarında kaleme aldığı *Siyâset-Nâmesi'*nin VII. Faslı'nda Abbâsî halifesi Mutasım (794-842) zamanında (833-842) Bağdat'ta geçen bir hikâyede, bu dönemde belli bir haberi vermek için minâreden, konumuz olan salâların okunmadığı, yerine ezân okunduğu görülmektedir.¹¹⁹ Ancak bu yıllarda Mısır'da salâ uygulamasının var olduğunu biliyoruz.

Yusuf Has Hacib'in (1017-1077) *Kutadgu Bilig'*inin başlarında yer alan ve makamla okunduğu bilinen beyitlerin,¹²⁰ Allah'a ve Peygamberine övgülerle başlaması, Ahmed Yesevî'nin (1093-1166) *Dîvân-ı Hikmeti'*nden hikmetlerin zikir meclislerinde yine Allah'a ve Peygamberine övgü ve na'tların belirli bestelerle okunması bu türün ilk örnekleridir diyebiliriz.¹²¹ Dolayısıyla salât ü selâmlar bu na't ve kasîdeler ile birlikte besteli bir şekilde bu dönemde topluca okunmuştur.

Anadolu'nun Müslüman Türkler tarafından fethini menkıbevî bir dille anlatan, XIV. ve daha önceki yüzyıllarda Türklerin gelenek, görenek ve hayat tarzını dile getiren *Dânişmend-Nâme* (642/1244)'nin¹²² Onüçüncü Meclisi'nde Amasya Kalesi'nin (Harşena) fethinden (14 Nisan 1075 Berat

¹¹⁹ Nizâmü'l-Mülk, *Siyâset-Nâme*, Türk Tarih Kurumu, (Haz. Mehmet Altay Köymen), Ankara 1999, 40-42.

¹²⁰ Recep Uslu, *Selçuklu Topraklarında Müzik*, Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya 2010, s. 96.

¹²¹ Uslu, *Selçuklu Topraklarında Müzik*, s. 96-97.

¹²² 1071 tarihinden sonra Anadolu'daki Türk-Bizans ya da Müslüman-Hıristiyan mücadelelerinin bir bölümünü, Anadolu'nun fethini, çoğunlukla rivayetlere dayanan bir eserdir. Anadolu'nun bir bölümünü Müslüman Türkler adına fetheden Danişmend Ahmed Gazi ve arkadaşlarının kahramanlıklarını, olayların geçtiği tarihten yaklaşık 150-200 yıl sonra Mevlânâ İbn-i Alâ tarafından, II. İzzeddin Keykavus (1246-1260) zamanında onun emriyle te'lif edilmiştir. Mevlânâ İbn-i Alâ Danişmendlilerin kahramanlıklarını halk ağzından toplamış ve yazıya geçirmiştir. Eseri daha sonra bazı eklemeler yaparak düzeltilmelerle ikinci kez Arif Ali, olayları gerçeğe yakın bir tarzda yansıtmıştır. Bu sebepten ve bu devirle ilgili târihi bilgilerin sınırlı olmasından dolayı Gelibolulu Mustafa Ali, Cenâbi, Hazerfan Hüseyin, Hüseyin Hüsâmeddin ve diğer bazı tarihçiler Danişmend-Name'yi târihi bir kaynak, hatta vakâyi-nâme olarak tabir etmişlerdir. Bkz. Necati Demir, *Dânişmen-Name*, Akçağ Yay., Ankara 2004, s. 25.

Gecesi) bahsedilir. Fetih müyesser olunca Melik Danişmend Ahmed Gazi'nin kalede mescidler yaptırıp buralara imam, müezzin ve hatipler tayin etmiştir. Fetih sonrası Melik Danişmend Ahmed Gazi yeni Müslüman olan Gülnûş Bânu ile Harşena Kalesi'nin eteklerinde nikâh kıyar ve burada yedi gün yedi gece düğün yaptırır. Bu toy/düğünde yemek sonrası dua ile birlikte salavâtlar getirilir.¹²³ Bu dönem öncesinde destânî bir tarzla yazılmış Dede Korkut Hikâyeleri'nde¹²⁴ de toy (düğün), savaş, av ve bazı eğlencelerin İslâmî bir hazırlıkla başladığından söz edilmektedir. Bu hazırlıklara abdest alınıp iki rekât namaz kılındıktan sonra Hz. Peygamber'e salavât getirilerek başlanır. Daha sonra nekkâre ve boru çalınır. Savaş varsa savaşın kazanılmasıyla birlikte düşman kiliselerinden bazıları camiye çevrilip, ezân ve salâ okutulur.¹²⁵ Ayrıca bu hikâyelerde bir cenk yapılacağı esnada sesli bir şekilde salavât getirildiğinden,¹²⁶ cengâverin savaşta düşman üzerine salavât getirerek saldırmışından söz

¹²³ Ali Efendi, *Dânişmen-Nâme*, Ali Emîrî Nüshası, (Kamil Şahin Özel Kütüphanesi), Meclis 13, (ty.), s. 323, 371, 188; Kamil Şahin, *Dânişmendliler Dönemi Niksar*, Niksar Belediyesi Yay., Niksar 1999, s. 32; Demir, *Dânişmen-Name*, s. 25, 221. Danişmend-Nâme'de salâ ve salavâtlara dâir bkz. Demir, *Dânişmen-Name*, s. 29, 61, 67, 95, 103, 109, 110, 114, 146, 151, 157, 187, 190, 215, 221, 244, 245, 246, 260.

¹²⁴ 12 hikâyeyi içine alan Dede Korkut kitabı, Türk edebiyatının en önemli eserlerindedir. Eserin iki önemli yazması bulunmakta olup bunlar Almanya'nın Dresden şehrinde ve Vatikan'dadır. *Dede Korkut Hikâyeleri* IX ve XI. yüzyıllarda oluşmuştur. Bkz. Saim Sakaoğlu, *Halk Hikâyeleri*, Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fak. Yay., (Edit. Ali Beraat Alptekin-Çiğdem Kara), Eskişehir 2011, s. 117.

Dede Korkut, Türk edebiyatında kendi adıyla anılan hikâyelerin anlatıcısı efsânevi bilge kişidir. Dede Korkut Hikâyeleri'nin asıl adı *Kitâb-ı Dedem Korkud alâ Lisân-ı Tâife-i Oğuzân*'dir. Dede Korkut'un İslâm'dan önce yaşamış olmakla beraber Hz. Peygamber dönemine yetiştiği, Göktürkler devrinde Oğuzlardan bir Türk bilge olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Orhan Şaik Gökyay, "Dede Korkut", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 77-78. Bununla beraber Dede Korkut, Hz. Peygamber'in sahâbelerinden gösterilen Arslan Bab ile menkıbeye göre İslâm dinini anlamak maksadıyla Türkistan'dan Cezîretü'l-Arab'a gelmiş ve Hz. Ebû Bekir ile görüşerek İslâmiyeti kabul etmiş 295 yıl yaşadığına inanılan Bayat boyundan ozanların piri Korkut Ata'dır. *Kitâb-ı Dede Korkut*, Oğuz-Nâme'nin tamamı değilse de bazı bölümleri bu kitaptan alınmıştır. Bu hikâyeler halk arasında yaygın, Oğuz ozanlarının bunları kopuzlarla terennüm ettikleri de zikredilmektedir. Bkz. Köprülü, s. 19, 245, 251, 252; Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., A.Ü. Basımevi, Ankara 1964, s. 1.

¹²⁵ Mustafa Miyasoğlu, *Günümüz Türkçesiyle Dede Korkut Kitabı*, Bayburt Belediyesi Kültür Yayınları, Konak Yay., İstanbul 2011, s. 194. Malazgirt savaşını anlatan târihi romanlarda da savaşın Cuma günü salâlar verilerek başladığına dikkat çekilir. Bkz. Mustafa Akgün, *Alparslan ve Malazgirt Destanı*, Akgün Yay., Ankara 2008.

¹²⁶ Demir, *Dânişmen-Name*, s. 157; Miyasoğlu, *Günümüz Türkçesiyle Dede Korkut Kitabı*, s. 113.

edilmektedir.¹²⁷ Bu kitapta anlatılan hikâyeler de Hz. Peygamber'e salavât getirilerek bitirilir. Sonuç olarak Dânişmendliler'de, hatta onlardan önceki Türkler'de hem ferdî hem de topluca salât ü selâm okuma uygulamaları mevcuttur.

Eyyûbîler'de Salât ü Selâm (1171-1348)

Selahaddin-i Eyyûbî Mısır'a gelmesiyle 1171'de kadıyı değiştirmiş, yerine şâfi ve eş'âri olan baş kadı Sadreddin el-Hedebâni'yi atamıştır. Kadının uygulamalarından birisi de müezzinlere minâreden tesbîhât¹²⁸ yapılması, tesbîh vaktinde "Mürşide" olarak bilinen bir akâid manzûmesi okutmasıdır.¹²⁹ Selahaddin-i Eyyûbî zamanında sabah ve Cuma namazları hariç ezânlardan hemen sonra salât ü selâm okuma usûlüne geçilmiş, ancak akşam namazının vaktinin kısa olması münasebetiyle akşam ezânından sonra salât ü selâm okunmamıştır.¹³⁰ Müezzinler bundan böyle Mısır'ın her camisinde bu âdeti devam ettirmişlerdir. Bununla birlikte Cuma günleri Cuma namazına insanların hazırlanmaları için minâreden gündüz çeşitli zikirlerin okunmasını da emretmişlerdir. Bu uygulamalar 700/1301 yılından sonra olmuştur.¹³¹ 744/1343 senesinde Şam'da da benzeri bir fermanın çıktığı ve Cuma günleri Şam'ın minârelerinden Cuma namazını mü'minlere hatırlatıcı "tezkîr" okunduğu, camilere imam, müezzin, ferraş vs. gibi görevlilerin yanında na'thânların da

¹²⁷ Demir, *Dânişmen-Name*, s. 157; Miyasoğlu, *Günümüz Türkçesiyle Dede Korkut Kitabı*, s. 158.

¹²⁸ Minârelerden gece okunan tesbîhatın Hz. Musa'ya dayandığı belirtilmektedir. Hz. Musa'nın kavmi birbirleriyle haberleşme için kullandıkları "Bûk" denilen bakır borular/borazanlar yaptılar. Bu borular bayram günlerini, gecenin belli saatlerini hatırlatmak için çalınırdı. Daha sonra Benî Lâvî'den bir grup bu borunun sesini duyunca vahiyle indirilen neşîdeler okumaya başlamışlardır. İçerisinde tahvîf, ta'zîm, tahzîr ve tenzîh bulunan bir takım neşîdler fecrin doğuşuna kadar okunmakta idi. Bu durum Hz. Musa'dan sonra Yûşa b. Nûn ile Dâvûd zamanına kadar devam etmiştir. Dâvûd Beyti'l-Makdis'i imâra başlamış ve her gece Benî Lâvî'den olan, gecenin son üçte birinde ud, santûr, barbat, def, mizmâr vb. gibi aletler çalan bir grup tertip etmiştir. Bu grup, Musa ve Dâvûd'a vahiyle indirilen neşîdeler okudular. Bunlar okununca halk uyanır, ibadete başlar ve yüksek sesle zikir yaparak onlara uyarlardı. Bu ses bütün köylere kadar yayılırdı. Bu durum Buhtu'n-Nasr'a kadar devam etmiştir. Bu tarz uygulamaların İslâm milleti için Mısır'da başladığı zikredilmektedir. Bkz. Murâdî, *Silku'd-Durer fi Â'yâni'l-Karini's-Sâni Aşer*, I, 477.

¹²⁹ Murâdî, *Silku'd-Durer fi Â'yâni'l-Karini's-Sâni Aşer*, I, 478.

¹³⁰ Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Kavlü'l-Bed' lis-Salâti ale'l-Habibi's-Şâfi*, Dâru er-Reyyân li't-Türâs, (my), (yy), (ty.), s. 195-196.

¹³¹ Murâdî, *Silku'd-Durer fi Â'yâni'l-Karini's-Sâni Aşer*, I, 478.

tain edildiği belirtilmektedir.¹³² Tezkîr, Allah'ı hatırlatmak demektir. Ancak bu kavramın burada namazın yaklaştığını hatırlatmayı da ihtiva edecek şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Salahuddîn Eyyûbî 567/1171'de zikir ve tesbih yerine Akâid-u Eş'âriyye'yi şâmil kasîdeler, ilâhiler okunmasını taht-ı karara almıştır.¹³³

567/1171'de Selahaddin-i Eyyûbî Kahire'deki Şiî Fâtımî saltanatına son vermiştir. Fâtımîler döneminde Kâhire'deki müezzinler kendi halîfelerine minâreden selâm okumaktaydılar.¹³⁴ Selahaddin-i Eyyûbî'den sonra müezzinlerin okuduğu bu ibâreler kaldırılmış, yerine Bağdat'taki Abbâsi halîfesine saygının bir gereği olarak minâreden Hz. Peygamber'e salât ü selâm okunmaya başlamıştır.¹³⁵

Memlûkler'de Salât ü Selâm (1250-1517)

700/1301 yılında Melik Nâsıruddin Muhammed b. el-Mensûr Seyfuddin Kalâvun (ö. 741/1341), muhtesib Necmuddin Tabendî'nin sevk ve tasvibiyle Cuma ezânından evvel Cuma namazını halka duyurmak maksadıyla minârelerden salât ü selâm okunması usûlünü getirdi.¹³⁶ Bu salât ü selâmda, "*Es-Salâtü ve's-selâm alâ Resûlillâh*" denilirdi. 67 yıl sonra 767/1365'de Melik Mensûr Muhammed b. Muzaffer b. Nâsıruddin Muhammed b. Kalâvun, Muhtesib Salâhuddin Beresli'nin arz ve tertibi üzerine "*Es-Salâtü ve's-Selâm aleyke yâ Resûlallâh*" denilmesine ve 24 sene geçtikten sonra yani 791/1389 yılında Muhammed b. Kalâvun devrinde Cuma günlerinin dışında beş vakit ezânların hemen akabinde dahi salât ü selâm okunmasına karar kılınmıştır.¹³⁷

Muhammed b. Kalâvun zamanında Emir Mintâş Kâim Bidevle, tanıdığı bazı sûfilerden Cuma gecesini müezzinlerin Hz. Peygamber'e salât ü selâm okuduklarını işitir. Sûfiler bu salât ü selâmın her ezân vaktinde okunmasını rica ederler. Bunun üzerine o gece Mintâş rüyasında Hz. Peygamber'i görür. Rüyasında Hz. Peygamber Mintâş'a, "Muhtesibine git söyle müezzinlere, bundan böyle her ezânda bana salât ü selâm okunsun" der. Böylece Mintâş, muhtesib Necmeddîn Muhammed et-

¹³² Murâdî, *Silku'd-Durer fi Â'yâni'l-Karini's-Sâni Aşer*, I, 478.

¹³³ *Mir'âtü'l-Haremeyn (Mir'ât-ı Medine)*, II, 377.

¹³⁴ Murâdî, *Silku'd-Durer fi Â'yâni'l-Karini's-Sâni Aşer*, I, 475.

¹³⁵ Murâdî, *Silku'd-Durer fi Â'yâni'l-Karini's-Sâni Aşer*, I, 475.

¹³⁶ Bu bilgi için bkz. Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-Vesâil fi Mûsâmerati'l-Evâil*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 14.

¹³⁷ Eyüp Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn (Mir'ât-ı Medine)*, II, 376.

Tabendî'ye ezânların sonuna “*Es-salâtü ve's-Selâm aleyke yâ Resûlallah*” ifadesinin konulmasını emretmiştir. 791/1389 Şa'ban ayında eklenen bu ibânenin o günden sonra devam ettiği belirtilmektedir. Bundan sonra bazıları ölen kimseler için de salât ü selâm okumaya başlamış, salât ü selâmın sonuna “*Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâhi'l-aliyyi'l-azîm, ve innâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn*” ifadelerini eklemiştirler.¹³⁸ Böylece cenâze salâlarının bu tarihlerde okunduğuna şahit olmaktadır.

Neticede 700/1300-1301 yılında Memlûk Sultanı Muhammed b. Kalavun'un iradesi ile Cuma ezânından önce,¹³⁹ 791/1389 yılında ise, el-Melikü's-Sâlih b. Eşref Zeynüddin II. Haccî döneminde akşam ezânı dışında bütün ezânların ardından salâ verme usûlü konulmuştur.¹⁴⁰

Osmanlılar'da Salât ü Selâm (1299-1923)

Osmanlı döneminde Sultan Orhan Gazi'nin oğlu Süleyman Paşa, ordusu ile ilk kez 759/1357 yılında Rumeli'ye geçmiş, babası adına İpsala'da para bastırması,¹⁴¹ Evliya Çelebi'ye göre burada ilk Cuma namazı kılan Süleyman Paşa yine burada ilk kez Cuma salâsını da okutmuştur.¹⁴² Osmanlı döneminde her ne kadar minâreden okunan ilk salânın tarihsel başlangıcı burada vukû bulmuş olsa da bu dönem öncesinde Anadolu'da salâların okunduğunu bilmekteyiz. “Rumeli'de okunan ilk salâ” bilgisi, Evliyâ Çelebi'nin burada kastettiği salâ olsa gerektir.

Sultan Mehmed Han (1432-1481), babası Sultan Murad Han'ın (1404-1451) vefâtı üzerine Manisa'dan İstanbul'a gelip Sultan Bayezid Han'ın (1360-1403) köşküne yanaştığında topların atılmasına ve minârelerden Cuma salâsının verildiğine şahit olmuştur.¹⁴³ Padişah, hânedân mensupları ve devlet büyüklerinin ölümlerinin İstanbul kadısına ya da müezzinbaşılara “Buyruldu” çıkartılarak Ayasofya, Sultan Ahmed, Süleymaniye ve Fatih gibi selâfın camilerde okunan salâlarla ilan edildiği ya

¹³⁸ Murâdî, *Silku'd-Durer fi Â'yâni'l-Karini's-Sâni Aşer*, I, 475-476.

¹³⁹ Tahir Olgun, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, Işık Basımevi, İstanbul 1946, s. 74; Nuri Özcan, “Sala”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 15.

¹⁴⁰ Şamdânîzâde Fındıklılı Süleyman Efendi, *Mür'î't-Tevârîh*, İstanbul 1338/1919, Matbaa-i Âmire, I, 377; Olgun, İstanbul 1946 basımı, s. 74; Özcan, “Salâ”, *DİA*, XXXVI, 15.

¹⁴¹ Âşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osmânî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1332/1913, s. 54.

¹⁴² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, İkdâm matbaası, Dersaadet 1. Tab, İstanbul 1314/1898, I, 566; Ahmet Refik, *Bizans Karşısında Türkler*, Marifet Matbaası, İstanbul 1927, s. 185; Ayrıca bkz. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme (Rumeli, Solkol ve Edirne)*, (Haz. İsmet Parmaksızoğlu), Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara 1984, s. 243-244.

¹⁴³ Selaniki, *Târih-i Selânikî*, II, 433; Özcan, “Cenâze Salâsı”, *DİA*, VII, 358.

da dellâl ve münâdîler vasıtasıyla halka duyurulduğu ifade edilmiştir.¹⁴⁴ Günümüzde bu uygulama devam etmektedir.

Zikir Meclislerinde İcrâ Edilen Salât ü Selâm Kültürü

Dinî sohbet ve hep beraber zikir yapmak maksadıyla bir araya gelen topluluklar, IX. yüzyıldan sonra zikir esnasında raks ve müziğe de yer vermişlerdir.¹⁴⁵ Bu âyinlerin VIII. yüzyılda gayr-i resmî olarak başladığı, önceleri zikir meclislerinde sadece Kur'ân'dan bazı âyetler okunurken, sonraki yüzyıllarda bunun dinî bir âyine dönüştüğü ifade edilmiştir. 7/XIII yy. sonu ile 8/XIV yy. başlarında sûfilîğe giren raks, müzik ve bazı beden hareketleri bazı tarikatlarda, özellikle daha çok Kâdirî ve Rifâî tarikatlarında kendinî göstermiştir.¹⁴⁶

1067'de Nizamiye medreselerinin Selçuklular tarafından kurulmasının ardından mevlîd kutlamalarıyla beraber çeşitli zikir meclisleri kurularak kutlama ve sema törenleri de yapılmaya başlanmıştır.¹⁴⁷ Mevlidlerde okunan salât ü selâmların bu meclislerde de okunmuş olabileceği kuvvetle muhtemeldir.

Ahmed Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmeti'*nden hikmetlerin zikir meclislerinde yine Allah'a ve Peygamberine övgü ve na'tlar ve salât ü selâmlar belirli bestelerle okunmuştur.¹⁴⁸

Sûfilerin defler eşliğinde zikirlerini yaparken ilâhîler, tevhid, salât, tesbihât yaptıkları bilinmektedir.¹⁴⁹ Dolayısıyla bu toplantıların yapılmasına başladığı zamandan beri salât ü selâmların okunduğu, hatta ses birlikteliğini sağlamak amacıyla basit bestelerin de yapılmış olabileceği düşünülmektedir.

Minâreden Belirli Zamanlarda Okunan Salât ü Selâm

Günümüzde Anadolu'nun farklı yerlerinde belirli amaçlara binâen minâreden salâlar (salât ü selâmlar) eskiden beri okunagelmektedir. Her yörenin kendi sanat zevkine göre okunmakta olan salât ü selâmlar, okuyanların mûsikî kudreti mûcibince okunmaktadır. Salâ okuyanların/müezzinlerin ya hocalarından ya da işittiği müezzinlerden duyarak,

¹⁴⁴ Özcan, "Cenâze Salâsı", *DİA*, VII, 358.

¹⁴⁵ Fazlur Rahman, *İslam*, Selçuk Yay., İstanbul 1993, s. 185.

¹⁴⁶ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 211-213. Fazlur Rahman, bunların pek dinî olmadığını, hıristiyanlığa ait tatbikatlar olduğunu hatta Moğol istilası sonucu ortaya çıkan Şamanist etkilerden beslendiğini beyan etmektedir.

¹⁴⁷ Gökdemir, "Türk Kültürü ve Mevlîd", s. 39-51.

¹⁴⁸ Uslu, *Selçuklu Topraklarında Müzik*, s. 96-97.

¹⁴⁹ Uslu, *Selçuklu Topraklarında Müzik*, s. 26

meşk usûlü ile öğrendikleri salât ü selâmlar, her okuyanda farklı bir güzellik ve mûsikî zevki olarak karşımıza çıkmaktadır. Minâreden okunan salât ü selâmların en eskilerinin besteleri, XVI. yy. sonları ve XVII. yy. başlarında yaşayan Dinî Mûsikî'nin en önemli bestekârlarından Hatip Zâkirî Hasan Efendi'ye aittir ve bu eserler bugün elimizdedir. Bu eserlerin bugüne ulaşmasında şüphesiz Mehmet Suphi Ezgi'nin (ö. 1962) büyük payı vardır. Bu salât ü selâmlar, o dönemin sanat zevkini yansıtması açısından bizim için son derece önemlidir. Özellikle minâreden okunan ve Hatip Zâkiri Hasan Efendi'ye ait farklı salâlar ve bazı salât ü selâm notalarının kaynağı da bu çalışmadır. Hasan Efendi'nin zamanımıza ulaşan hüseyini cenâze salâtı, dilkeşhâveran sabah salâtı, bayâtî Cuma ve bayram salâtı ve nühüft mersiyesi, onun bestelerinin en önemlilerindedir. Halil Can, cenâze salâsı ile sabah salâsının Itrî'ye ait olduğunu söylerken; Suphi Ezgi hem tekbîrin hem de salât-ı ümmiye de dâhil bu eserlerin, Dâi'nin manzûmesini delil göstererek Hatip Zâkirî'ye ait olduğunu söylemektedir. Ancak bu görüşün mûsikî çevrelerince kabul görmediği de zikredilmektedir.¹⁵⁰

Suphi Ezgi, Kâtip Çelebi (1609-1657) ve Taşköprüzâde'nin (1495-1561) Hatip Zâkirî için mûsikîde üstad olduğunu, zâhid bir kişiliğe sahip olup altmış yıldır dergâhta ilâhiler okuduğunu zikrettiklerini beyan etmektedir. Onun daha ziyade dinî mûsikî ile meşgul olduğunu, onun şakirdi olan Dâi tarafından yazılı bir nüshada temcîd ve münâcât, na't-i peygamberî, mersiye-i İmam Hüseyin, sabah, bayram salâtlarının, salât-ı ümmiyyenin ve tekbîr bestelerinin Hatip Zâkirî'ye ait olduğunu yazmıştır.¹⁵¹

Sonuç

Salât ü selâm Kur'ân-ı Kerîm'de genel olarak duâ anlamında kullanılmıştır. Hz. Peygamber de hadîslerinde müminlerin salât ü selâm okumalarına dikkat çekmiştir. Dolayısıyla salât ü selâm okumak dinî bir emirdir. Hz. Peygamber döneminde ibadete çağrı olan ezân dışında müminleri bazı hususlar üzerinde uyarmak ve haber vermek için Hz. Peygamber'e salât ü selâm içeren bazı ifadeler ferdî olarak kullanılmıştır.

¹⁵⁰ Nuri Özcan, "Hasan Efendi Hatip Zâkirî", *DİA*, XVI, 319.

¹⁵¹ Suphi Ezgi, *Nazarî, Amelî Türk Mûsikîsi*, İstanbul Belediyesi Konservatuvarı Neşriyatı, İstanbul 1940, III, 8; Ergun, s. 27-28; Erdoğan Ateş, *Türk Din Mûsikîsi'nde Hatip Zâkirî Hasan Efendi'nin Hayatı ve Eserleri*, SDÜSBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 1999, s. 36-40.

Müezzinlerin Hz. Peygamber'i ve ondan sonra gelen halîfelerini cemaatin namaza hazır olduğunu beyan etmek üzere salât ü selâm ile uyarmaları bunun ilk örnekleri olarak kabul edilebilir. Hatta Hz. Peygamber'in vefâtı esnasında sahâbenin onun huzuruna girerken salât ü selâm getirerek girmeleri de bu uygulamanın o dönemde de var olduğunu gösteren deliller arasında zikredilebilir. Daha sonraki süreçte özellikle Ahmed b. Tolun'un Mısır'ı fethinden (254/868) sonra başlatılan uygulama ile minâreden okunmaya başlayan salât ü selâm, kültürel açıdan farklı bir yer edinmiş ve günümüze kadar ulaşmıştır. Özellikle mevlîd kutlamaları ve çeşitli vesîleler ile hem minâreden okunan salâ, hem de topluca belirli besteler üzerine okunan salavât formu Selçuklular ve Osmanlılar ile Anadolu'da zengin bir cami ve tekke mûsikîsinin oluşmasına vesile olmuştur.

Kaynakça

- AKGÜN, Mustafa, Alparslan ve Malazgirt Destanı, Akgün Yay., Ankara 2008.
- ALGÜL, Hüseyin, İslâm Tarihi, Gonca Yay., İstanbul 1986.
- ALTINAY, Ramazan, Emevîlerde Günlük Yaşam, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006.
- ÂŞIKPAŞAZÂDE, Tevârîh-i Âl-i Osmânî, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1332/1913.
- ATAR, Fahrettin, "Arîf", DİA, İstanbul 1991, III, 360.
- ATEŞ, Ali Osman, "Asr-ı Saâdet'te Dinler ve Gelenekler", Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdet'te İslâm, (Edit. Vecdi Akyüz), Beyan Yay., İstanbul 1995, II, 226.
- ATEŞ, Erdoğan, Türk Din Mûsikîsi'nde Hatip Zâkirî Hasan Efendi'nin Hayatı ve Eserleri, SDÜSBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 1999.
- ATEŞ, Süleyman, http://www.erdemyolu.com/salavât/hz-peygambere-salat-getirmek-bir-gelenektir_prof-suleyman-ates.html, Vatan Gazetesi, 27. 10. 2005
- AYCAN, İrfan, "İslam Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı", AÜİFD, Ankara 1998, XXXVIII, s. 157.
- AYCAN, İrfan, İbrahim Sarıçam, Emevîler, TDV Yay., Ankara 1993.
- BANAZ, Şaban, Hz. Peygamber'e Salavât Getirmek, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, CÜSBE, Sivas 2006.

- BOZKURT, Nebi, "Bayram-Bayram Kutlamaları", DİA, İstanbul 1992, V, 261-263.
- BOZKUŞ, Metin, "Aşûre Günü, Muharrem Mâtemi/Orucu ve Sivas'ta Aşûre Uygulamaları", CÜİFD, Sivas 2008, S. 1, XII s. 33-61.
- CANAN, İbrahim, Kütüb-i Sitte Muhtasarı, Akçağ Yay., Ankara 1989, VII, 83, Hadis no: 1856.
- ÇAĞATAY, Neşet, İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, AÜİF Yay. No: 153, Ankara 1982.
- ÇELEBİ, Evliya, Seyahatnâme (Rumeli, Solkol ve Edirne), (Haz. İsmet Parmaksızoğlu), Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara 1984.
- ÇELEBİ, Evliya, Seyahatnâme, İkdam matbaası, Dersaadet 1. Tab, İstanbul 1314/1898.
- DEMİR, Necati, Dânişmen-Name, Akçağ Yay., Ankara 2004.
- EFENDİ, Ali, Dânişmen-Nâme, Ali Emîrî Nüshası, (Kamil Şahin Özel Kütüphanesi), Meclis 13, (ty.).
- EFENDİ, Mehmed Zihni, el-Hakâyık mimmâ fi'l-Camii's-Sağîr ve'l-Meşârik min Hadîs, (my.), İstanbul 1310/1884.
- el-ISFEHÂNÎ, Er-Râgıb, Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân, (Thk. Safvân Adnan Dâvûdî), I. Tab. Dârü'l-Kalem, Dimeşk 1412/1992.
- el-AYNÎ, Bedruddîn, Şerhu Süneni Ebû Dâvûd, (Thk. Ebu'l-Münzir Halid b. İbrahim el-Mısırî, Mektebetu Rüşd, Riyad 1999.
- el-BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdillâh (ö. 256/869), el-Câmiu's-Sahîh, (Thk. Mustafâ Dib el-Buğâ), Dâru İbn Kesîr, Beyrût 1087.
- el-HALEBÎ, Burhâneddîn, es-Sîretü'l-Halebî, Dâru Ma'rife, Beyrût 1400/1980, II, 304.
- el-HANEFÎ, Ebu'l-Mehasin Yusuf İbn Musa, el-Mu'tasar mine'l-Muhtasar min Müşkili'l-Âsar, (ty.) (by.).
- el-HANEFÎ, İbn Mûsa, Elmu'tasar mine'l-Muhtasar min Müşkili'l-Âsar, II, 225;
- el-İSFEHÂNÎ, Ebu'l-Ferec, el-Eğânî, Dâru'l-Fikr, Beyrût, (ty.).
- el-KETTÂNÎ, Muhammed Abdülhay, et-Terâtibu'l-İdâriyye, (Thk. Ahmet Özel), İz Yay., İstanbul 1990-1993.
- el-MUKRÎ, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, el-Mısbâhu'l-Münîr, Mektebetu Lübnan, Beyrût 1987.
- el-MURÂDÎ, Ebu'l-Fadl Muhammed Halil Efendî, Silku'd-Durer fi Â'yâni'l-Karnî's-Sâni Aşer, (my.), Mısır Bulak 1301/1884.
- EMİROĞLU, H. Tahsin, Esbâb-ı Nüzûl, Yenikitap Basımevi, Konya 1965.

- en-NESÂÎ, Ahmed b. Şuayb Abdurrahman (ö. 303/915), Sünen, Mektebû'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Haleb 1986.
- ERGİN, Muharrem, Dede Korkut Kitabı, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., A.Ü. Basımevi, Ankara 1964.
- ERGUN, Sadettin Nüzhet, Türk Mûsikîsi Antolojisi, İstanbul 1942.
- ERİŞ, Cahit, Seçilmiş Salavâtlar, Gülhane Yay., İstanbul 2011.
- ERUL, Bünyamin, "Uydurma Rivâyetlerde Peygamber Tasavvuru", İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu 2001, TDV Yay., No: 324, , Ankara 2003, s. 420-424.
- ESED, Muhammed, Kur'ân Mesajı, İşaret Yay., İstanbul 2009.
- es-SÂBÛNÎ, Muhammed Ali, Safvetü't-Tefâsîr, Yeni Şafak Yay., İstanbul 1995, V, 105-106.
- es-SEHÂVÎ, Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman, el-Kavlü'l-Bedî'lis-Salâti ale'l-Habîbi'ş-Şâfi, Dâru er-Reyyân li't-Türâs, (my), (yy), (ty.).
- es-SUYÛTÎ, Celâleddin Abdurrahman, el-Vesâil fî Mûsâmerati'l-Evâil, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 14.
- et-TABERÂNÎ, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebu'l-Kâsım, el-Mu'cemu'l-Kebîr, (Thk. Hamdi b. Abdî'l-Mecîd es-Selefi), Mektebetu Ulûm ve'l-Hikme, Musul 1404/1983.
- et-TİRMİZÎ, Muhammed b. Îsâ Ebû Îsâ, Sünen, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût (ty.).
- EYMEN, Fuad Seyyid, "Fâtımîler", DİA, İstanbul 1995, XII, 230.
- EZGÎ, Suphi, Nazarî, Amelî Türk Mûsikîsi, İstanbul Belediyesi Konservatuvarı Neşriyatı, İstanbul 1940.
- ez-ZEBÎDÎ, Zeynuddîn Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif (812-893/1409-1488), Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, (çev. ve şerh: Ahmed Naim), DİB, Ankara 1988.
- ez-ZEBÎDÎ, Zeynuddîn Ahmed b. Ahmed b. Abillatif, Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, çev. ve şerh: Ahmed Naim, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- FAZLUR RAHMAN, İslam, Selçuk Yay., İstanbul 1993.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, "Gadir-i Hum", DİA, İstanbul 1996, XIII, 279-280.
- GÖKYAY, Orhan Şaik, "Dede Korkut", DİA, İstanbul 1994, IX, 77-78.
- GÜLLÜCE, Hüseyin, Salât ü Selâm Ey Nebî, Tasliye ve Teslim Âyeti Tefsiri, Aktif Yay, Ankara 2007.

- GÜNDÜZ, Filiz, "Minâre", DİA, İstanbul 2005, XXX, 98.
- GÜNER, Ahmet, "Büveyhîler Devrinde Bağdat'ta Kerbela/Aşure, Gadir Hum ve Benzeri Şîi Uygulamaları", Çeşitli Yönleriyle Kerbela, T.C Başbakanlık Tanıtma Fonu, Kültür Bak. Yay., (Ed. Alim Yıldız), Sivas 2010, I, 327.
- HAMÎDULLAH, Muhammed, İslâm Peygamberi, (çev. Salih Tuğ), İrfan Yay., İstanbul 1993.
- HAMÎDULLAH, Muhammed, İslâm'a Giriş, TDV Yay., Ankara 2003.
- HASAN, İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, (çev. İsmail Yiğit), Kayıhan Yay., İstanbul 1988.
- HATIPOĞLU, Mehmet Said, "Batıdaki Hadis Çalışmaları Üzerine", Uluslararası I. İslam Araştırmaları Sempozyumu, İzmir 1985, s. 86-87.
- HİTTİ, Philip K., Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi, (çev: Salih Tuğ), İFAV, İstanbul 2011.
- IŞIK, Hüseyin Hilmi, Tam İlmihâl Saâdet-i Ebediyye, Hakikat Kitabevi, İstanbul 2013.
- İBN ÂBİDÎN, Haşiyetü Reddû'l-Muhtâr, Dâru'l-Fikr, Beyrût 2000.
- İBN HİŞÂM, es-Siretü'n-Nebeviyye, (Thk. Mustafa es-Sakâ), (my.), (by.), (ty.).
- İBN KESÎR, el-Bidâye ve'n-Nihâye, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 1988.
- İBN KESÎR, Hadislerle Kur'ân-ı Kerim Tefsiri, Çağrı Yay., İstanbul 1983, XII, 6578-6579.
- İBN MANZÛR, Muhammed b. Mukram, Lisânu'l-Arab, Dâru's- Sadr, "صلا" mad. Beyrût (t.y.).
- İBN SA'D, Muhammed (ö. 230/845), et-Tabakâtü'l-Kübrâ, Dâru Sâdir, Beyrût (ty).
- İBNÜ SEYYİDÎ'N-NÂS, Muhammed b. Abdillâh b. Yahyâ, Uyûnü'l-Eser fi Fünûni'l-Meğâzî ve's-Şemâil ve's-Siyer, Müessesetü İzziddîn li't-Tibâa ve'n-Neşr, Beyrût, 1986.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ahbâru'n-Nisâ (Kadınlar Kitabı), (Terc. Yusuf Ziyaoğlu), Şûle Yay., İstanbul 2000.
- İBNÜ'L-ESÎR, el-Kâmil fi't-Târîh, (thk. Abdullah el-Kâdî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1415/1994.
- KADRİ, Hüseyin Kazım, Türk Lügati, İstanbul 1942.
- KALLEK, Cengiz, "Hisbe", DİA, İstanbul 1998, XVIII, 133.

- KARA, Seyfullah, Selçuklular'ın Dinî Serüveni, Şema Yay., İstanbul 2006.
- KILIÇ, Ünal, Fethü'l-Fütûh Mekke'nin Fethi, Kayıhan Yay., İstanbul 2009.
- KOCA, Fatih, "Peygamberimiz Hz. Muhammed'in Müezzinleri", AÜİFD, A.Ü. Basımevi, Ankara 2011, S.2, LII, s. 297.
- KOMİSYON, el Mu'camü'l-Vasît, Çağrı Yay., İstanbul 1990.
- KOMİSYON, Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr, DİB Yay., Ankara 2008.
- KONYALI, Mehmed Vehbi, Büyük Kur'an Tefsîri Hülâsatü'l-Beyân, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966.
- MANTRAN, Robert, İslâm'ın Yayılış Tarihi, (çev: İsmet Kayaoğlu), AÜİF Yay., No: 149, Atatürk'ün 100. Doğum Yıldönümü Özel Sayısı, Ankara 1981.
- MEDKÛR, İbrahim, HİCÂZÎ, Mustafa, el-Mu'cemu'l-Vecîz, Şeriketu'l-Îlânâtu's-Şerkıyye, Mısır 1400/1980.
- MERÇİL, Erdoğan, "Büveyhîler", DİA, İstanbul 1992, VI, 496.
- MERTOĞLU, Mehmet Suat, "Salât ü Selâm", DİA, İstanbul 2009, XXXVI, 23.
- MEVDÛDÎ, Ebu'l-Alâ, Tefhîmu'l-Kur'ân Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsîri, İnsan Yay., IV, 451; Heyet, Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr, DİB Yay., İstanbul 1991.
- MİYASOĞLU, Mustafa, Günümüz Türkçesiyle Dede Korkut Kitabı, Bayburt Belediyesi Kültür Yayınları, Konak Yay., İstanbul 2011.
- NİZÂMÛ'L-MÛLK, Siyâset-Nâme, Türk Tarih Kurumu, (Haz. Mehmet Altay Köymen), Ankara 1999, 40-42.
- OLGUN, Tahir, Müslümanlıkta İbadet Târîhi, Akçağ Yay., (Haz. Camal Kurnaz), Ankara 1998, s. 99.
- ONAT, Hasan, Emevîler Devri Şîh Hareketleri ve Günümüz Şîliği, TDV Yay., Ankara 1993.
- ÖZ, Mustafa, "Kerbela", DİA, Ankara 2002, XXV, 271.
- ÖZCAN, Nuri, "Hasan Efendi Hatip Zâkirî", DİA, XVI, 319.
- ÖZCAN, Nuri, "Cenâze Salâsı", DİA, İstanbul 1993, VII, 358.
- ÖZCAN, Nuri, "Sala", DİA, İstanbul 2009, XXXVI, 15.
- ÖZKUYUMCU, Nadir, "Tolunoğulları", DİA, İstanbul 2012, XXXXI, 234.
- ÖZTÜRK, Levent, "Hz. Peygamber Döneminde Cenâzeler ve Kabirler", İSTEM, Konya 2004, S. 4, s. 131.
- PAŞA, Ahmed Vefik, Lehçe-i Osmâniye, Mahmut Bey Matbaası, Dersâadet 1306/1889.

- PAŞA, Eyüp Sabri, Mir'âtü'l-Haremeyn (Mir'ât-ı Medine), Bahriye Matbaası, İstanbul 1304-5/1886-7.
- REFİK, Ahmet, Bizans Karşısında Türkler, Marifet Matbaası, İstanbul 1927.
- SAKAOĞLU, Saim, Halk Hikâyeleri, Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fak. Yay.,(Edit. Ali Beraat Alptekin-Çiğdem Kara), Eskişehir 2011, s. 117.
- SARI, Mevlüt, el-Mevârid Arapça-Türkçe Lügat, Bahar Yay., İstanbul 1982.
- SARIÇAM, İbrahim, ERŞAHİN, Seyfettin, İslâm Medeniyeti Tarihi, TDV Yay., Ankara 2007.
- SELÂNİKÎ, Mustafa Efendi, Târih-i Selânikî, (çev. Mehmet İpşirli), Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999.
- SERİNSU, Ahmet Nedim, "Ahzâb Sûresi 56. Âyeti Çerçevesinde Hz. Peygamber'e Salât ü Selâm Getirmenin Anlamı", Dinî Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2001, S. 10, IV, 121-139.
- SOYSALDI, Mehmet, "Kur'an'ın Semantiği Açısından Salât Kavramı", FÜİFD, Elazığ 1996, S. 1, s. 1-20.
- SÜLÜN, Murat, "Sanat Eserini Âyetle Bezemenin Felsefesi –Mâbed Örneği-", Diyanet İlmî Dergi, Ekim-Kasım-Aralık 2010, S. 4, XXXVI, 125.
- SÜMER, Faruk – SEVİM, Ali, İslâm Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı, TTK Yay., TTK Basımevi, Ankara 1971.
- ŞAHİN, Kamil, Dânişmendliler Dönemi Niksar, Niksar Belediyesi Yay., Niksar 1999.
- ŞAMDÂNÎZÂDE, Fındıklılı Süleyman Efendi, Mür'î't-Tevârîh, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1338/1919.
- ŞENER, Mehmet, "Cenâze", DİA, İstanbul 1993, VII, 354-357.
- TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1407/1986.
- TAHAVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, Beyânu Müşkili'l-Âsar, (Thk. Şuayb el-Arnaût), Rivayet no: 5617, (ty.) (yy.), Dâru Neşr.
- ULUDAĞ, Süleyman, "Ağıt", DİA, İstanbul 1988, I, 470-472.
- USLU, Recep, Selçuklu Topraklarında Müzik, Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya 2010.
- UZUN, Mustafa, "Ezan", DİA, İstanbul 1995, XII, 43.
- YAŞAROĞLU, M. Kamil, "Namaz", DİA, İstanbul 2006, XXXII, 350.

- YAZIR, Elmalılı M. Hamdi, Hak Dinî Kur'ân Dili, Çelik-Şura Yay., İstanbul 1993.
- YILMAZ, Metin, "Hisbe Teşkilatı", İslâm Kurumları Tarihi, (Edit. Eyüp Baş), Grafiker Yay., Ankara 2013.
- ZÜRKÂNÎ, Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf, Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai'l-İmâm Mâlik, Münteka (Şerhu Muvatta), (ty.), (by.), I, 162.

MÜNECCİMBAŞI AHMED DEDE'NİN “ŞERHU AHLÂKİ ADUD” ADLI ESERİ BAĞLAMINDA SİYASET DÜŞÜNCESİ

Asiye AYKIT*

Özet

Dünya tarihi denilebilecek bir alanda Câmîu'd-düvel isimli bir esere sahip Müneccimbaşı Ahmed Dede, aynı zamanda Adûduddin el-İci'nin eserine yazdığı Şerhu Ahlâkî Adûd ile ahlâk ve siyaset literatürüne önemli katkılarda bulunmuştur. Müellifin bu şerhi, hem İslâm siyaset düşüncesi sahasında, hem de şerhin yazıldığı dönem Osmanlı tarihi alanında çalışanlar için önemli bir kaynak niteliğindedir. Çalışmamız Müneccimbaşı'nın bu eseri merkezinde siyaset düşüncesini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Müneccimbaşı Ahmed Dede, siyaset, ahlâk, tasavvuf

Idea of Politics of Munecimbasi Ahmed Dede from the Angle of *Serhu Ahlaki Adud*

Abstract

Munecimbasi (Chief Astrologer) Ahmed Dede who has a book in world history which is entitled Camiu'-duvel wrote a commentary that is Serhu Ahlaki Adud to Adududdin el-Ici's book and made important contributions to the literature of ethic and politics. The commentary of the author is an important source for the researchers not only in the field of Islamic political thought but also historians who are working about this period of Ottoman history. This article aims to present the idea of politics of Munecimbasi centered in this treatise.

Key Words: Munecimbasi (Chief Astrologer) Ahmed Dede, politics, ethic, Sufism

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı.

Giriş

İslâm siyaset düşüncesinin oluşumunda ahlâk eserleri önemli bir yeri haizdir. Zira bu disiplinde ahlâk ilmi, ideal bir topluma ulaşmanın kanunlarını arayan siyaset ilmine, faziletli yurttaşlar ve erdemli bir yönetici kadro yetiştirerek hizmet etmektedir. İslâm ahlâk düşüncesinde fert ahlâkı ile toplum ahlâkı arasında irtibat kurma ve ahlâk ilmi ile siyaset felsefesini “el-ilmü’l-medenî” çatısı altında bir araya getirme düşüncesinin temelleri Fârâbî ile atılmıştır. Makalemizde incelediğimiz şerhin sahibi Müneccimbaşî Ahmed Dede de siyaset düşüncesi alanında kendisine kadar oluşan birikimi XVII. yüzyıl siyâsî hayatının merkezinde edindiği tecrübelerle harmanlayarak eserine yansıtmıştır. Müneccimbaşılık görevi nedeniyle siyasetçi kimliğiyle tanınan müellif, IV. Mehmed’in tahttan indirilip yerine II. Süleyman’ın geçmesi üzerine görevden azledilerek sürgüne gönderildikten sonra çeşitli medreselerde müderrislik, aynı zamanda ömrünün son yıllarında Mevlevî şeyhliği yapmıştır. Dünya tarihi niteliğinde hacimli bir tarih eseri kaleme alan müellif, âhir ömründe tüm bu ilmi birikim ve tecrübesini yansıttığı bir ahlâk eseri yazarak siyaset düşüncesini fert ve toplum ahlâkı zemininde ele almak istemiştir.

Ahlâk ilmini ilk defa amelî hikmetin bir şubesi olarak değil, müstakil bir disiplin olarak ele alıp bu bağlamda ahlâkî temaları bağımsız ve sistematik bir disipline kavuşturan ise, İbn Miskeveyh olmuştur. Onun sisteminde ev yönetimi ve siyaset bağımsız birer disiplin olmaktan ziyade ferdî ahlâkı ilgilendiren konular olarak incelenir. İbn Miskeveyh’in *Tehzîbü’l-ahlâk*’ını örnek alarak ahlâk kitabı yazan ve bu şekilde kitap yazma geleneğini başlatan Tûsî, Miskeveyh’in eksik bıraktığı kısmı da tamamlayarak *Ahlâk-ı Nâsırî* isimli eserini kaleme almıştır. Bu eserine *tedbîru’l-menzi*l ve *tedbîru’l-müdün* bölümlerini dahil ederek ahlâk ilmini müstakil bir disiplin olarak üç temel başlık altında en son şekliyle sistematize etmiştir. Bundan sonra kaleme alınan Devvânî’nin *Ahlâk-ı Celâlî*’si ile Kınalızâde’nin *Ahlâk-ı Alâî*’si bu sistem üzere kaleme alınmış ve bu eserlerde siyaset felsefesi fert ahlâkı zemini üzerine oturtulmuştur.

İslâm ahlâk ve siyaset düşüncesi alanında üstünde pek çok çalışmalar yapılan bu literatürün ötesinde en az bu eserler kadar kıymetli, ancak onlar kadar tanınma imkânı bulamamış eserler mevcuttur. Bu eserlerden biri olan, çalışma konusu olarak seçtiğimiz Müneccimbaşî Ahmed Dede’nin *Şerhu Ahlâkı Adûd* isimli eseri, hem ahlâk literatürü açısından hem de yazıldıkları dönemin tarihî-siyâsî hadiseleri ve öne çıkan ihtiyaç-

larına ışık tutması açısından oldukça önemlidir. Dünya tarihi denilebilecek bir alanda *Câmiu'd-düvel* isimli bir esere sahip Müneccimbaşı Ahmed Dede, aynı zamanda İci'nin eserine yazdığı *Şerhu Ahlâkı Adûd* ile ahlâk ve siyaset düşüncesi alanlarındaki literatüre önemli bir katkıda bulunmuştur. Osmanlı'da bir 'yazım türü' olan şerh geleneğine göre eserini kaleme almış olan Müneccimbaşı, XIV. yüzyılda yazılmış bir ahlâk metnini, XVII. yüzyıla hem içerik hem de derinlik olarak taşımış ve döneminin problemlerine bir çözüm sunmaya çalışmıştır.¹ Bu bağlamda eser; fert, aile ve siyaset ahlâkı alanlarına ciddi katkılar sağlamıştır. Eser, kendisine kadar yazılmış olan ahlâk eserlerini harmanlayarak müellifinin siyasetçi, müderris ve Mevlvî şeyhi kimlikleriyle bambaşka bir renge büründüren, aynı zamanda döneminde Osmanlı toplumunda farklı alanlarda yaşanan sıkıntılara hangi noktalarda çözüm arandığına işaret eden önemli bir örnektir.

Osmanlı Devleti'nde askerî yenilgilerin yeni başladığı, siyâsî çalkantıların ses verdiği bir zaman diliminin başlangıcında yaşayan Müneccimbaşı bu eserinde, yaklaşmakta olan tehlikelere karşı döneminde başlayan ahlâkî ve siyâsî bozulma alanlarını tespit edip bunlara çözüm bulma gayreti içerisindeydi. Pek çok ilmî disiplinde eser vermiş, tarihçi kimliği ile bilinen, siyasetin içerisinde aktif rol almış, aynı zamanda medresede müderrislik, Mevlvî Tekkesi'nde şeyhlik yapmış olan müellifin bu renkli kimliğiyle hem dînî, hem felsefî, hem de tasavvufî açıdan dönemine dair değerlendirmeler yapabileceği bir eseri şerh usûlüne göre yazmak istemesi elbette bilinçli bir tercihtir. Onun bu tercihi aynı zamanda, yaşadığı yüzyılda vukû bulan siyasi yenilgilerin de etkisiyle ilmî hayatta yaşanan "kırılma dönemi" başlangıcında geleneği, kökenlerine inerek ihya etme ve döneminde yaşanan problemlere bu miras üzerinden çözüm bulma gayretinin de müşahhas bir örneğidir.

Müneccimbaşı'nın eserinin sonunda incelediği siyaset felsefesini - siyaset düşüncesinin fert ahlâkı merkezinde ele alınması fikrinden hareketle- daha sistematik bir biçimde anlamak için eserin diğer bölümlerine kısaca değinmek yerinde olacaktır. Eser dört bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde hikmetin tanımı ve bölümleri, nefsin tanımı ve kuvveleri meseleleri incelenmiştir. İkinci kısımda nefsin kuvveleri ile irtibatlı olarak

¹ Eserin tamamının tahkiki metni ve tedkîkî için bkz: **Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adud Adlı Eseri, Metin Tahkiki Ve Değerlendirme**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2013).

faziletlerin kazanılması, reziletlerden tedavisi meseleleri ele alınmıştır. Üçüncü bölüm siyâsetü'l-menzil kısmıdır. Dördüncü bölüm ise tedbirü'l-müdün konusuna ayrılmıştır.

Müellif şerhinin ilk bölümünde fert ahlakını inceledikten sonra aile ahlâkını bunun üzerine, devlet ahlâkını da aile ahlâkı üzerine bina etmektedir. Zira faziletli fertlerden oluşan aile faziletli, faziletli ailelerden oluşan devlet de faziletli devlet olabilecektir. Burada en temelde ailede reisin, devlette devlet başkanının faziletli oluşu mihenk taşı niteliğindedir. Eser boyunca fert ahlakından siyasete doğru giden hiyerarşik bir yapı izlenmekte, sosyal ahlakla fert ahlakı arasında sürekli bir irtibat kurulmaktadır. Bu derece sistematik bir düzen, müellifin meselelere hâkimiyetine de işaret eden ve eserin özgünlüğünü sağlayan önemli bir özelliktir.

Müneccimbaşı'nın ahlâk düşüncesinde Tanrı'nın halifesi olma gaye ve göreviyle yaratılan insan, ahlâkî eylemlerde bulunabilecek derecede irâde hürriyetine sahiptir. Ahlâkın da içinde yer aldığı amelî hikmet aynı zamanda halifelik görevini de nasıl gerçekleştireceğinin yollarını gösterir. Eserin birinci bölümünde fert ahlâkı meselesi, ahlâkî erdemin elde edilmesi, zaafların ortadan kaldırılması ve nefsin kuvvelerinin işleyişi zemininde incelenmektedir. Bu meselede müellif, klasik ahlâk eserlerinin çoğunda olduğu gibi, İbn Sînâ'nın hem epistemolojik hem de ontolojik bir zemine yerleştirdiği nefis teorisi merkezinde konuyu ele alır. Bu sistemde nefis ve kuvveleri meselesi ahlâk ilminin temelini oluşturmaktadır. Ancak Müneccimbaşı'nın nefis meselesini ele alıp incelemesi İbn Sînâ'da olduğu gibi ontolojik bir yaklaşımla değil, ahlâkî davranışa zemin oluşturması itibarıyla farklıdır.

Eserde erdemli olmanın; aşırılıklardan uzak, dengeli (itidal) bir hayatla sağlanabileceği ifade edilmektedir. İtidal hali, dinî literatürdeki "sırât-ı müstakîm" ile aynı anlamda ele alınmaktadır. Bu bakış açısı ile Müneccimbaşı, ahlâkın en temel müeyyidesini dîne dayandırmakta, felsefî ve dinî ahlâkın kavramlarını birbirleriyle özdeşleştirmektedir. Bu durum fert ahlâkı meselesinde olduğu gibi aile ve siyaset ahlâkı bölümlerinde de aynı şekilde ele alınmaktadır. Faziletler konusunda olduğu gibi reziletler ve bunların tedavisi meselelerinde de Müneccimbaşı, Tûsî vasıtasıyla İbn Miskeveyh ve Gazzâlî'yi takip eder. Bununla birlikte şerhinde, bu eserlerde yapılan tasniflere ekleme ve çıkarmalarla kendine has bir

sıralama takip etmektedir. Bu tasnifleri farklı ayet ve hadisler, şiirler, hikâyeler ve lugavî tahlillerle zenginleştirir.

Faziletlere elde edilmesi neticesinde ulaşılabilecek olan saadet, nefsin kuvvelerinin aklın tedbiri neticesinde dünyevî alakalardan soyutlanarak elde edeceği manevî saadettir. Bu sebeple dünya nimetlerinden manevî saadete vesile olması hasebiyle istifade edilmelidir. Müellifin eserinde kullandığı buna benzer ifadeler, ahlâk felsefesi ile ilgili konuları dinî literatürle besleme ve tasavvufa yaklaştırma amacı taşımaktadır. Bu bakış açısıyla müellif kuvveler bahsini işlerken itidal halinin elde edilmesini mantık ilmini bilmekle irtibatlandırır. Kuvvelerin adaletle hareket etmesini sağlayacak olan müfekkire kuvvesi vehmin yanlıgılarından korunmak için mantık ilmine tabi olmak durumundadır. Buna göre mücerred akıllara benzemek suretiyle ulaşılabilecek olan kemal ancak mantık süzgecinden geçmiş bilgiyle elde edilecektir. Burada müellif, kemâle ulaşmak için gerekli olan ilâhî bilgi ile aklî bilgi arasındaki irtibatı mantık ilmi zemininde kurmaktadır. Bu iki bilgi türünün birbiriyle irtibatı üzerinde durarak aklî bilginin önemine ve bununla birlikte nihâi noktada ilâhî bilginin gerekliliğine sürekli dikkat çekmektedir. Burada mantık ilmi ilâhî bilgiye ulaşmada araç konumundadır.

Eserde ahlâkla ilgili ele alınan her konu metafizik zeminle irtibatlandırılarak incelenmiştir. Fert ahlâkı konusunda bunu nefis meselesi üzerinden yapan müellif, aile ahlâkında da aile ile kainattaki düzen arasında sürekli irtibat kurar. Bitkisel nefisten başlayarak insânî nefse kadar devam eden nefsin kuvvelerindeki hiyerarşik yapı, bilmeye konu olan fizik ve metafizik âlemlerdeki hiyerarşik sistemle paralel olarak ele alınmaktadır. Bu kuvvelerden her birinin bir sonraki kuvveye hizmet ettiği hakikatini de bu maksatla ifade etmek isteriz. Benzer şekilde aile ahlâkı bölümünde ailenin tedbiri, fizik ve metafizik âlemdeki tedbirle, evde iş bölümü için gerekli olan hiyerarşik yapı, evrendeki hiyerarşik düzenle irtibatlandırılarak ele alınmaktadır.

Müneccimbaşı devlet ahlâkı bölümünde de benzer bir tavırla devletteki hiyerarşi ve düzenle, âlemdeki düzen arasında irtibat kurar. Bu, İslâm siyaset felsefesinin bir disiplin olarak kurucusu sayılan, insanı "toplum içerisinde" anlamlı ve erdem sahibi olarak ifade eden Fârâbî'nin sistemidir. Müneccimbaşı da eserinin bu bölümünde elbette bu sistemin etkisinde kalmıştır. Müellif, Fârâbî'nin sistemini genellikle Tûsî, zaman zaman da Devvânî üzerinden ele alıp incelemekte, farklı örnekler ve eser-

lerden yaptığı alıntılarla meseleleri ele almaktadır. Müellifin, açıkça belirtmese de ifadelerinden anladığımız kadarıyla doğrudan Fârâbî'den alıntılar yaptığını ve onun eserlerini incelemiş olduğunu da söyleyebiliriz. Bununla birlikte Müneccimbaşı'nın siyaset ilmi tanımı, ardından insanın sosyalliği meselesine bakışı, devlet başkanı ve yönetilenler hakkındaki fikirleri incelendiğinde onun, başlı başına siyaset felsefesi yapmak yerine yönetim/idare ahlâkı konusunu incelemek üzere bu meseleleri ele aldığını ifade edebiliriz.

Çalışmamızda öncelikle Müneccimbaşı'nın siyaset düşüncesinin ana başlığı olan "tebîrû'l-müdün" ifadesi, kavramlar ve tanımlar itibarıyla incelenecek, ardından insanın -devlet otoritesi altında- birlikte yaşama ihtiyacı ele alınacaktır. Daha sonra yöneten ve yönetilenler şeklinde devleti meydana getiren taraflar ve sorumlulukları incelenecektir.

I. Devlet Ahlâkı İlmi

İslâm ahlâk düşüncesinde fert ve toplum ahlâkı birbirlerini tamamlayan unsurlardır. Erdemli insanlar aynı zamanda erdemli ailenin ve devletin de temelini oluşturmaktadır. Aynı şekilde, insanın erdemi elde etmesi de erdemli toplum içerisinde mümkün olmaktadır. İslâm ahlâk düşüncesinde fert ahlâkı ile toplum ahlâkı arasında irtibat kurma ve ahlâk ilmi ile siyaset felsefesini el-ilmü'l-medenî çatısı altında bir araya getirme düşüncesinin temelleri Fârâbî ile atılmıştır.² Nasıl bir devlet otoritesi altında insanların erdemli fertler olabilecekleri "medenî" felsefenin en temel konusudur. Bu anlamda ahlâk ilmi ideal bir topluma ulaşmanın kanunlarını arayan siyaset ilmine, faziletli yurttaşlar ve erdemli bir yönetici kadro yetiştirerek hizmet etmektedir.³ Bu cümleleri yazmaya sevk eden fikir de aslında siyaset felsefesinin bir disiplin olarak kurucusu sayılan, insanı "toplum içerisinde" anlamlı ve erdem sahibi olarak ifade eden Fârâbî'nin sistemidir. Müneccimbaşı da eserinin bu bölümünde elbette bu sistemin etkisinde kalmıştır. Müellif, Fârâbî'nin sistemini genellikle Tûsî, zaman zaman da Devvânî'nin ahlâk eseri üzerinden ele alıp incelemekte, farklı örnekler ve eserlerden yaptığı alıntılarla kendi tasarrufunu ortaya koymaktadır. Müellifin açıkça belirtmese de ifadelerinden anladığımız kadarıyla doğrudan Fârâbî'den alıntılar yaptığını ve eserlerini incelemiş olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

² Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm**, Osman Muhammed Emin (tahk.), Mısır, 1931, s. 2-3.

³ İlhan Kutluer, **İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Ün. SBE, 1989), s. 194.

Meseleyi ele alırken öncelikle Müneccimbaşı'nın siyaset ilmini nasıl tanımladığını, ardından insanın sosyalliği meselesine bakışını, daha sonra da devlet başkanı ve yönetilenler hakkındaki fikirlerini inceleyeceğiz. Bunu yaparken birinci derecede Fârâbî'nin, onun fikirleri üzerinde olan doğrudan ya da dolaylı tesirini ele alacağız. Müellifin ele aldığı başlıkları incelediğimizde meseleyi başlı başına siyaset felsefesi yapmak yerine yönetim/idare ahlâkı konusunu incelemek üzere ele aldığını ifade edebiliriz.⁴ Devlet başkanının siyaseti ve uyması gereken kurallar, başkalarının yakınındakilerin, devlet görevlilerinin uyması gereken kurallar, en son meselede başkanın dost ve düşman olanlara karşı takınması gereken tavır, ülfet ve dostluk meseleleri başlık olarak da buna işaret eder niteliktedir. Bu meselelerde devlet başkanının nasıl davranması gerektiği incelenirken sürekli olarak bu tavırların fazileti elde etmeye çalışan bütün insanlar için de esas olduğu belirtilmektedir. İleride ele alınacağı üzere başkan toplumun en erdemlisidir. Aynı zamanda bir önder ve eğiticidir. Müellifin bu bakışı meselenin başında tespit edildiğinde konuları ele alış şeklinin ve ifadelerinin daha iyi anlaşılabilceğini düşünmekteyiz.

Siyaset düşüncesinin İslâm felsefesinde sistematik bir zemine oturtulmasının Fârâbî'ye dayandığı malumdur. Müellifin sisteminde toplum ve siyaset kişinin erdemi elde etmesinde temel şarttır. O, bu meseleyle ilgili eserlerinin hepsinde evrenin kozmik yapısıyla toplumun siyasi yapısı arasındaki paralelliği göstermeye çalışmıştır. Onun sisteminde devletteki hiyerarşi ve düzen, metafizik düzen ve hiyerarşi ile irtibatlı olarak ele alınmaktadır. Fârâbî'nin fizik ve metafizik arası bu geçişliliğe bu derece dikkat çekmesi felsefe-din arası uyumu temellendirmesi açısından bir zemin oluşturması itibarıyla da önemlidir. Siyaset düşüncesinde devlet ve metafizik düzen arasında kurulan bu irtibatı Fârâbî bahsedilen uyumu temellendirmek için daha ziyade felsefe zemininde yapmaya çalışır.⁵ Müneccimbaşı ise, ileride konuları ele alırken takip edileceği üye-

⁴ Nitekim müellif eserinin pek çok yerinde "mülk, medine" kelimeleri ile birlikte "devlet" kelimesini de bu anlamda kullanmaktadır.

⁵ Fârâbî sisteminde din, "felsefede mutlak olarak salt aklın ortaya koyduğu sonuçların özelleştirmesi"dir. Dini, felsefenin evrensel perspektifi içerisinde bir olgu olarak ele almaktadır. Onun sisteminde yöneticinin birinci özelliği filozof kral olmak iken Müneccimbaşı sisteminde birinci özellik, "halifetullah" olmaktır. Bu husus yöneticinin özelliklerini ele aldığımız bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Burada altını çizmeye çalıştığımız husus, siyaset felsefesi naktasında Fârâbî ile Müneccimbaşı arasındaki temel perspektif

re meseleyi -toplumun en erdemli kişisi olan devlet başkanı üzerinden-tasavvufî zeminde açıklamaya çalışır. Bunu yaparken zaman zaman felsefe ve hikemî bilgiden de istifade eden müellifin bu bölümde de son aşamada durduğu yer ağırlıklı olarak tasavvufî çizgisidir.

1. Devlet Ahlâkı İlminin Tanımı

Müneccimbaşı, diğer ahlâk eserlerinde kullanılan “tedbîrü'l-menzil” ifadesine karşılık, İcî'nin metnini esas alarak aile ahlâkı konusunda “siyasetü'l-menzil” başlığını tercih ederken; bu kısımda selefleri gibi “tedbîrü'l-müdün” ifadesini kullanır.⁶ Müellifin bu tercihi şerhettiği metni esas alması itibarıyladır. “Tebdir” ve “siyaset” kelimeleri bu başlıklarda aynı manayı ifade edecek şekilde birbirinin yerine kullanılmaktadır. Nitekim bu bölümde metin içerisinde zaman zaman “siyâsetü'l-müdün” ifadesine de yer verdiği görülmektedir.

“Tebdir” kelimesi “bir şeyi tasarlamak, planlamak, düzenlemek, tertip etmek, yönetmek, idare etmek, bir şeyin sorumluluğunu almak, bir şeyin sonunu düşünerek hareket etmek” manalarında kullanılmaktadır.⁷ Tebdir kelimesi daha sonra bu anlamlarla da irtibatlı olarak “idare etmek, yönetmek” manalarında istilâh olmuştur.⁸ Bütün bu anlamlar etkili olmakla birlikte bu kısımda ağırlıklı olarak “idare etmek, yönetmek” manaları kastedilmektedir.

Medine kelimesi Arapça “şehir” anlamında, “belli kural ve kaideler etrafında bir araya gelmiş, medenileşmiş bir topluluğu” ifade eder manada kullanılmaktadır.⁹ Müellif burada “medine” kelimesi ile bilinen meşhur manasının dışında “hususî bir ülfetle oluşmuş topluluk” anlamının kastedildiğini ifade ederek karşılıklı yakın bir münasebete işaret eder.

farkıdır. Fârâbî'nin felsefî sisteminde dinin yeri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşar Aydın, **Fârâbî**, İstanbul, 2008, s. 150-153.

⁶ Müneccimbaşı Ahmed Dede, **Şerhu Ahlâkı Adud**, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi. nr. 1868 s. 116a. Bu tasnif, İbn Sîna da “tedbîrü'l-menzil ve tebdîrü'l-müdün” şeklinde kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sina, **Aksamu'l- ulûmu'l-akliyye/Mecmuatu'r-resâil**, Kahire, t.y. s.115.

⁷ İbn Manzur, **Lisânü'l-Arab**, Lübnan, 1990, c. IV, s. 273; Fîruzâbâdî, **Kâmûsu'l-Muhît**, Beyrut, 1994, s. 499; Ömer Nasuhi Bilmen, **Dînî ve Felsefî Ahlâk Lugatçesi**, Bilmen, İstanbul, 1967, s. 23.

⁸ Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî Tehânevî., **Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn**, Beyrut, Dâru Sadır, t.y, c.I, s.465; İbn Manzur, a.g.e, c. IV, s. 273; Fîruzâbâdî, a.g.e, s. 499; Ömer Nasuhi Bilmen, a.g.e, s. 23.

⁹ İbn Manzur, a.g.e, c. 13, s. 402; Fîruzâbâdî, a.g.e, s. 1592. Fîruzâbâdî bu eserinde “medine” kelimesini millet ile karşılamıştır.

Ülfet kelimesinin "sevgi, birlik, uyum" gibi bilinen manaları üzerinden tanımı ele aldığımızda müellifin, "belli bir amaç etrafında bir araya gelmiş, bu amaca uygun olarak idare edilen topluluk" a işaret ettiğini düşünmekteyiz. Tûsî medineyi "çeşitli meslek ve sanatlarla ilgilenerek yardımlaşmayı gerçekleştiren bireylerin bir araya gelme yeri" olarak tanımlar. Müneccimbaşı'nın tanımında, birliktelikte ülfet meselesi öne çıkarılırken Tûsî'de yardımlaşma konusu esas alınmıştır.¹⁰ Müneccimbaşı bu ifadelerini ailede maksadın mesken olmadığı gibi, medine de de maksat yine mekân değil, medine ehli arasındaki hususî birliktelik olduğuna dikkat çekerek destekler ve ülfet meselesini birlikteliğin esası olarak eserinde işler. Tasavvufî kimliği sebebiyle bunu öne çıkarması beklenen bir durum olsa gerektir. Hem Müneccimbaşı hem de İcî'nin yaşadığı dönemi ve devletleri düşündüğümüzde medine ile Yunan'daki "polis" yani site devletlerini de kastetmediği aşikârdır.¹¹ Dolayısıyla buradaki Medine kelimesini bugün kullandığımız manada şehir kelimesi ile değil de "devlet" kelimesi ile karşılamanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Bölümün ilerleyen konuları arasında devlet başkanının özellikleri, devletin yönetimi gibi başlıklar da bu kavrama işaret etmektedir. Şu halde başlık "şehrin idaresi" değil, "devletin idaresi" olacaktır.

Müneccimbaşı, yardımlaşma meselesini ele aldığı kısımda âlimler, melikler ve bütün insanlar için faydasından ve öneminden dolayı "siyâsetü'l-müdün"ün müstakil bir ilim dalı olarak ele alındığını ifade ederek şu şekilde bir tanım yapar: "Aynı bölgede ya da şehirde yaşayan, hususî bir sebeple ülfet etmiş insanların maslahatlarıyla alakalı meselelerin tedbirini bilmemizi sağlayan ilme denir".¹² Müellif tanıma herhangi bir açıklık getirmemiştir ancak, onun genel ifadelerinden yola çıkarak bazı tespitlerde bulunabiliriz. Müneccimbaşı, insanları bir araya getiren hususî sebebi "ülfet"¹³ olarak tespit etmektedir. Zaten tanımda da "ülfet ve teellüf" kelimeleri buna işaret edecek şekilde özellikle kullanılmaktadır. İnsanların maslahatlarından maksat, ictimâî ve iktisâdî ilişkilerde

¹⁰ Tûsî, a.g.e, terc. s. 239-240.

¹¹ Fârâbî ile başlayan siyaset felsefesi düşüncesinde Grekler'in site devletinden uzaklaşarak bir yeryüzü (âlem) devleti tasarlanmaktadır. Bu bakışta İslam dininin evrensel dünya tasavvuru önemli bir belirleyici unsurdur.

¹² "وهو علم يعرف به كيفية تدبير الأحوال المتعلقة بمصالح جماعة متألفة تألفا خاصا مجتمع في مدينة واحدة أو في إقليم واحد"

¹³ Ülfet kelimesini müellif metin içerisinde "sevgiye dayalı beraberlik, yakınlık" manalarında kullanılmaktadır.

ortaya çıkan meseleler, insanların menfaatleri ve faydalarına olan şeylerdir. Tanım hususunda aynı konular ele alınmakla birlikte müellifin yaptığı şekilde efrâdını câmî bir tanım Tûsî’de yer almaz. Bu bölümde de Müneccimbaşı’nın birinci kaynağı Tûsî’dir. Ancak diğer bölümlerden çok daha bariz bir şekilde bu kısımda müellif farklı meselelere ve tasniflere yer verir. Konunun ele alınış şekli, meselelerin sıralaması Tûsî’den oldukça farklıdır. Onun ele aldığı yönetim şekilleri, medine çeşitleri gibi tasniflerin çoğuna Müneccimbaşı hiç değinmemiş, farklı tasnifler yapmıştır. Fârâbî’den yaptığı alıntıların büyük bir kısmını da müellif Tûsî üzerinden aktarmaktadır. Ancak zaman zaman doğrudan Fârâbî’den de iktibas yaptığı görülmektedir.

Müneccimbaşı “siyâsetü’l-müdün”ü tanımladıktan sonra üç çeşit siyaset olduğunu belirtir: “Birincisi, nebî ve rasullerin siyaseti ki hem zâhir hem de bâtınla alakalıdır. İkincisi, âlim ve meşâyih’in siyaseti ki bâtınla alakalıdır. Üçüncüsü meliklerin ve vekillerinin siyasetidir ki zâhirle ilgilidir.”¹⁴ Şerhte genel anlamda “siyaset” tanımlaması olmamakla birlikte müellifin bu tasnifi sadece devlet idaresini değil, her tür siyaset çeşidini içine almaktadır. Meselenin başında müellif bu tasnifiyle, devlet idaresinde de önemli olan ontolojik hiyerarşiyi tespit etmiş bulunmaktadır. Siyasette birinci sırada nebî ve rasuller, daha sonra onların vekilleri olan âlimler ve meşâyih, ardından bu sınıf içerisinde ortaya çıkacak olan melik ve vekiller yer almaktadır. Müneccimbaşı’na has bu tasnifte ulemâ sınıfının yanında meşâyih’in de bulunması önemlidir.

Şerhin siyaset felsefesinin ele alındığı bu bölümünde devlet idaresi ile devletin nasıl yönetileceği, halkın yetkinlik/kemâl ve mutluluğunun sağlanması, devlet başkanlarının yetkinliği gibi durumlar ele alınıp, devlet başkanına bu hususta yol gösterilmektedir. Ailede kan bağı ile meydana gelen topluluk, devlette belli bir amaç etrafında ve devlet başkanının yönetiminde oluşmaktadır. Bu kez amaç yöneten ve yönetilenlerin yetkinliğidir. Dolayısıyla bu kısma bir ahlâk eserinin son bölümü olması hasebiyle “devlet ahlâkî ilmi” başlığını vermeyi uygun gördük. Faziletli, faziletli olmayan devlet sınıflandırmaları da bu başlığa işaret eder niteliktedir.

¹⁴ Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkî Adud*, s. 118a.

2. İnsanın (devlet otoritesi altında) Birlikte Yaşama İhtiyacı

İnsanın hayatiyetini sürdürebilmesi için birinci derecede eve ve aileye olan ihtiyacı "tedbîru'li-menzil" bölümündeinceleyen müellif, burada da insanın aileleri de içine alacak şekilde daha büyük ölçekte bir topluluk olarak bir arada yaşamasının gereklerini ele alarak devlete olan ihtiyaç meselesini açıklamaya çalışmıştır.

a) İnsanların Yardımlaşmaya Muhtaç Olması:

İnsanın, ilk önce şahsının ve türünün devamını sağlamak maksadıyla yardımlaşmaya ve dolayısıyla bir arada yaşamaya ihtiyacı olduğunu açıklayan müellif, mukaddimeler halinde meseleyi aşama aşama incelemiştir.¹⁵ İlk mukaddimede yardımlaşma meselesini, hem insan hem de kâinattaki diğer varlıklar için ontolojik açıdan ele alır. Daha sonra yardımlaşmanın dînî temelleri başlığı altında teknik olarak devletin unsurları meselelerine geçer ve tüm bu açıklamalardan sonra üçüncü mukaddimede "siyâsetü'l-müdün"ü tekrar tanımlar. Biz bu tanımları devlet ahlâkı ilminin tanımı başlığında ele aldığımız için burada ayrıca zikretmedik. Şimdi bu mukaddimleri Müneccimbaşı'nın sistematığı içerisinde tek tek ele alalım:

a.1)Yardımlaşma ihtiyacının ontolojik temeli: Daha önce ifade ettiğimiz gibi müellif birinci mukaddime olarak ele aldığı bu başlık altında bütün varlıkları ontolojik bir hiyerarşiye tabi tutarak yardımlaşma hususundaki durumlarını tespit eder. Her aşamada varlıkların ne tür bir yardımlaşmaya ihtiyacı olduğunu belirten müellif, bu bilgilerle meseleye giriş yaparken insanın bu husustaki konumunu da ontolojik olarak tespit etmiş olur.

Bu maksatla Müneccimbaşı öncelikle varlıkları kemâlâtı itibarıyla sınıflandırır. Zira varlıklar bu tasnifteki derecelerine göre yardım almaktadır. Buna göre varlıkları kemâlâtı itibarıyla iki grupta ele alır: Birincisi, felekler gibi zâtı ve sıfatları itibarıyla mükemmel olarak yaratılan varlıklardır. İkincisi ise, mürekkebâtü'l-unsurî (unsurlar) gibi yetkinliği yaratılışından sonra tedrici olarak meydana gelen varlıklardır. Neyin yetkinliği varlığından sonra geliyorsa o, eksiklikten yetkinliğe doğru hareket etmektedir. Dolayısıyla bu yetkinliğin meydana gelmesi, kuvveden fiile çıkmasıyla mümkündür.

¹⁵ Müneccimbaşı Ahmed Dede, a.g.e, s. 245/115b; Tûsî, a.g.e, terc. s. 236.

Aslında İslâm düşüncesinde siyaset felsefesini ontolojik açıdan temellendirme fikri yine Fârâbî'ye dayanmaktadır. Müellifin bu meselede en çok dikkat çeken eseri *Medinetü'l-fâzıla*'nın birinci kısmı ilk nedenden başlar, ikinci ve üçüncü kısımlarda ay altı ve ay üstü âlemler ele alınır, dördüncü kısımda insan fizik ve metafizik yapısı incelenir ve nihâyet beşinci kısım olan son kısımda siyaset felsefesine geçilir. Yine *es-Siyâsetü'l-medeniyye* eseri "varlıkların ilkeleri" bölümü ile başlar. İnsanın hem metafizik hem de ontolojik yönü ele alınarak bir siyaset felsefesi inşâ edilmektedir. Müneccimbaşı da birinci kısımda insanın yapısını ele aldığı için bu kısımda diğer varlıklar itibarıyla ontolojik çerçeveye kısaca değinerek meseleye giriş yapar. Bu da müellifin Fârâbî sistemine olan aşinalığına bir kez daha işaret etmektedir.

Müneccimbaşı varlıkları ontolojik açıdan tasnif ettikten sonra bu tasnifteki hiyerarşiye uygun olarak "yardım" meselesine geçiş yapar. Yetkinliği var oluşundan sonra meydana gelen şeylerin, yetkinliğe doğru hareket etmesi için yardımcı sebeplere ihtiyacı olduğunu belirtir. Bunların bir kısmı kendisi mükemmel olup suretleri bağışlayandan (mebdeü'l-feyyâz) maddeye feyezân eden "yetkinleştirici" sebeplerdir. Nutfeye feyezân edip onun insanî yetkinlikleri elde etmesini sağlayan, insani suretler gibi. Bir kısmı da "hazırlayıcı" sebeplerdir. Bunlar maddeyi, -insanı büyümeye sevk eden gıdalar gibi- bu sûretleri ve yetkinlikleri kabule hazırlarlar.¹⁶ Her ikisi de hem insanın hem de diğer varlıkların tekâmüle ulaşması için gerekli olan sebeplerdir.

¹⁶ Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, s. 115b. Burada Müneccimbaşı, insanın konumunu daha iyi anlayabilmemiz için bütün varlık kategorileri açısından yardım çeşitlerini tek tek inceler. Buna göre tüm varlıklar açısından yardım üç çeşittir: Birincisi maddeyle yardım (meûne bi'l-madde): Yiyeceğin canlının bedenine olan yardımı gibi, burada madde yardım ettiği şeyin bir parçası olur. İkincisi aletle yardım (meûne bi'l-âle): Suyun gâziyye kuvvesine olan yardımı gibi burada yardım eden, yardım edilen şeyin fiilini gerçekleştirmesine vasıta olur. Üçüncüsü hizmetle yardım (meûne bi'l-hidme): Burada yardım edenin fiili, yardım edilenin kendisinin veya kemalinin sebebi olur, başka bir ifade ile ona hizmet eder. Bu da ikiye ayrılır: Birincisi zât olarak (bi'z-zât) yardımdır ki burada yardım edenin fiilinin amacı bizzat yardım edilenin kemâlidir. Kölenin sahibine hizmeti gibi. "Konunun anlaşılması için ele aldığımız bu örnek Tûsî ve Kınalızâde'de varken Müneccimbaşı'nda yer almaz". Tûsî, a.g.e, terc. s. 326; Kınalızâde, a.g.e, c. II, s. 66). İkincisi, araz olarak (bi'l-araz) yardımdır ki burada aslında yardım edenin fiilinin başka bir gayesi vardır. Fakat bu fiil yardım edilen kişiye fayda sağlar. Çobanın sürüye hizmeti gibi. Burada esas hizmet sürü sahibinedir ancak bundan sürü de faydalanır. Bu örnek de Tûsî'ye aittir, Müneccimbaşı'nda yer almaz. Tûsî bu kısmın Farabî'nin sözlerinden nak-

Ontolojik olarak ayrıcalıklı bir konumda bulunan insanın yardım meselesinde de durumu diğer varlıklardan farklıdır. Müneccimbaşı'nın ifadelerini burada aynen aktarmak yerinde olacaktır:

"Yaratılmışların en şerefli olması sebebiyle insanın diğer varlıklara zâtî olarak yardım etmesi mümkün değildir. Bununla birlikte bütün mahlûkât ona hizmet eder. İnsanın bedeni unsurlardan müteşekkildir, bitki ve hayvanlarla beslenir ve onlar bedeninin bir parçası olur. Benzer şekilde havayı teneffüs eder, ateşi yemek için kullanır, toprağı ziraat ve mesken için kullanır. Dolayısıyla unsurlar, bitki ve hayvanlar insana hem madde, hem araç hem de hizmet yoluyla yardım eder. İnsansa bu varlıklara yalnızca ârizî olarak yardım eder. Mükemmel olarak yaratılan gök cisimleri dahi insana hizmet ederler."¹⁷

Fizik ve metafizik âlem arasında geçiş noktasında bulunun insan bu özel konumu sebebiyle tüm varlıklardan üstün kabul edilmektedir. Bu durumda bütün varlıkların kendisine hizmet ettiği insan ancak kendi türüne yardım etmektedir. İnsanın neden diğer varlıklardan üstün olduğu meselesi üzerinde durmayan Müneccimbaşı, Fârâbî'nin eserlerinde tafsilatlı bir biçimde ele alınan bu meseleyi sonuçları itibarıyla değerlendirek üzerine hüküm bina eder.

İnsanların birbirlerine yardımına gelince Müneccimbaşı, bunun madde ve araç yoluyla değil, hizmet yoluyla olduğunu ifade eder. Tûsî ve Devvânî de aynı düşüncededir.¹⁸ Müneccimbaşı insanın üstünlüğünü yine kendisine has üslûbuyla; "insanın nurlar âleminden gelen soyut bir cevher olduğu" şeklinde açıklar. Bununla birlikte insan, kendisinde kuvve olarak bulunan isti'datlarının ortaya çıkması için unsurlar, bitkiler ve

ledildiğini açıkça ifade ederken Müneccimbaşı böyle bir açıklama yapmaksızın direk Muallim-i Sâni Farabî bir yerde şöyle bir bahis açar diyerek ondan alıntı yapar: "Zehirli hayvanlar unsurlara zât olarak hizmet ederler. Zira onların canlıların birleşimlerinin/terkip çözülmesine sebep olan canlıları sokmalarında kendileri için bir yarar bulunmamaktadır. Yırtıcı hayvanlar ise unsurlara ârizî olarak hizmet ederler. Zira onların hayvanları parçalamaktan maksadı kendi yararlarıdır, unsurlara çözülmeyse buna bağlı olarak meydana gelir": Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, s. 116a; Varlıkların ontolojik olarak tasnifi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 63-64.

¹⁷ Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, s. 117a.

¹⁸ Nasıruddin et-Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, Anar Gafarov, Zaur Şükürov (terc.), İstanbul, 2007. s. 328; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli/Levamiu'l-İşrak fî Mekarimi'l-Ahlâk*, Leknev, 1898, s. 230. Kınalızâde eserinde insanların araç yoluyla birbirlerine yardım edebileceğini ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bkz: Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak, 1284, c. II, s. 70.

hayvanlarla irtibat halindedir ve onların hizmetine ihtiyacı vardır. Aynı şekilde türünün devamı için ve faziletleri elde etmek, ebedi saadete ulaşmak şeklindeki yaratılış gayesini gerçekleştirmek için diğer insanların da yardımına ihtiyacı vardır (medeniyün bi't-tab').¹⁹

Tüm bu ayrıntılı açıklamalardan maksat âlemdeki mevcûdâtın en üstünü olan insan türünün hem bireyin hem de türünün bekasını sağlamada diğer türlerin yardımıyla birlikte kendi türünün yardımına (hizmetine) da muhtaç olduğunu göstermektir. İnsanın, kendi türünün yardımına her alanda ihtiyacı vardır. Meselâ en basit yiyecek olan ekmeği bile elde etmek için pek çok şeyi bilmesi ve uygulaması gerekmektedir ki tek başına insanın ömrü bunu yapmaya yetmez.²⁰ Müellif bu hususta Hz.

¹⁹ Müneccimbaşı insanın dışındaki diğer varlıkların kendi türlerinin yardımına ihtiyacı olmadığını söyler. Meselâ kendiliğinden çoğalan hayvanlar (hayvânû't-tevellüdi), çoğalmada erkek ve dişinin bir araya gelmesine ihtiyacı olmayan çoğu su hayvanları gibi bazı hayvanlar birbirlerine yardım etmeden var olabilirler. Bununla birlikte çoğalan hayvanların (hayvânâtû't-tevâlüdiyye) türünün devamı için erkek ve dişinin birbirine ihtiyacı vardır. Ancak bundan sonra karşılıklı yardımlaşma ve topluluğa ihtiyaçları yoktur. Bu sebeple toplanmaları çiftleşme ve çoğalma günlerinde olur. Daha sonra her biri tek başına kendi işiyle meşgul olur. Yine kuşların bir kısmı, balansı gibi bazı hayvanlar da hem bireyin hem türün korunması için, yiyeceklerini elde etmek ya da göç etmek için birbirlerine ihtiyaçları vardır. Bu kısımlar yine Tûsî'den nakledilmiştir. Ancak bundan sonra Tûsî bitkiler ve unsurların yardımlaşma hususundaki durumunu tek tek ele alırken Müneccimbaşı bu konulara gımez: Müneccimbaşı Ahmed Dede, **Şerhu Ahlâkı Adud**, s. 116b; Tûsî, a.g.e, terc. s. 326-327. Müellif konuyla irtibat gördüğü durumlarda farklı pek çok konuya geçiş yaptığı halde, merkeze aldığı ahlâk eserlerinden yaptığı alıntılarda gerekli gördüğü yerlerde tasarrufta bulunabilmektedir. Amacı kendi usulünce meseleye açıklık getirmektir. Yardımlaşma hususunda insanın durumunu merkeze alıp onu ortaya koyduktan sonra, farklılıkları ortaya koymak için hayvanlardan da örnek verir, diğerlerine değinme ihtiyacı hissetmez. Ancak insanın ontolojik olarak konumunu tespit ettikten hemen sonra, konuyla ilgili insanın metafizik yönüne geçiş yapar ki bu onu diğer eserlerden ayıran en önemli yönüdür. Ayrıca yardımlaşma meselesinde hayvanlar söz konusu olduğunda işaret etmek istediğimiz bir başka husus daha mevcuttur. Yardımlaşma fiilinin "akıl sahibi" insanlar için geçerli "bilinçli" bir eylem olduğu kanaatindeyiz. Hayvanların çoğalma ya da başka nedenlerle bir araya gelmesi "insanları gibi" bilinçli bir eylem değildir. Dolayısıyla bu karşılaştırma ontolojik olarak uygun gözükmemektedir.

²⁰ Yardımlaşma meselesi, İdeal Devlet fikrinin sahibi olan Fârâbî'nin birinci derecede esas aldığı Platon'da da benzer ifadelerle ele alınır. Basit bir karşılaştırmaya imkan tanınması açısından kısa bir iktibas yapıyoruz : "Bir insan bir eksiği için bir başkasına baş vurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksikler ve birçok insanların bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar. İşte bu türlü yaşamaya toplum düzeni deriz". Ayrıntılı bilgi için bkz. Platon, **Devlet**, Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz (terc.), İstanbul, 2002, s. 56/369c.

Âdem'in dünyaya indiğinde bir lokma için bin iş yapması gerektiğinin hikâye edildiğini belirtir. Bu kısım Tûsî'de hadis olarak geçer.²¹ Bundan sonra Müneccimbaşı Hz. Âdem'in bunu yapabilmesinin kudsî kuvvetlerin ve melâikenin yardımıyla mümkün olduğu ve diğer insanları bununla kıyaslamanın doğru olmayacağı şerhini düşer.²² Müneccimbaşı'na has Peygamberlerle normal insanlar arasındaki bu ontolojik hiyerarşi meselesi daha önceki konularda da geçmişti.

Mellifin buraya kadar ele aldığı ifadeleri kısaca özetleyecek olursak; bütün varlıklar çeşitli yardım türleriyle mevcûdâtın en üstünü olan insana yardım ederler. Buna karşılık insanlar birbirlerine ancak hizmet yoluyla yardımda bulunmaktadır. Hemcinslerinin yardımı olmaksızın insanın hayatiyetini devam ettirmesi mümkün değildir. İnsanın başka insanlara muhtaç oluşu hem kendi şahsının hem de türünün devamı açısından önemlidir. Ayrıca, ileride de ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere insanların farklı kabiliyetlerle, farklı iktisâdî seviyelerde yaratılmaları da onları yardımlaşmaya ve ilişkileri belli bir düzene koymaya sevk etmektedir.

a.2) Yardımlaşma ihtiyacının dinî temeli: Müneccimbaşı bu başlık altında devleti meydana getiren üç temel unsuru ele almaktadır. Bunlar; *şeriat*, *yönetici* ve *paradır*. Müellif öncelikli olarak yönetimin ilâhî tedbire dayalı olduğunu ifade eder. Bundan sonra gelen yönetici de zaten "halifetullah" kimliği ile ülkeyi idare etmektedir. Para ülkede yönetim için gerekli olan fiziksel şartların sağlanması açısından esastır. Bu sistemde Müneccimbaşı'nın devleti en temelde dînî bir nitelik taşımaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere müellifi Fârâbî'den ayıran en önemli nokta burasıdır. Hikmet bilgisinin sahibi olan yöneticinin en temel görevi ilâhî tedbiri doğru anlayıp uygulamaktır. Yöneticinin bilge oluşu en başta şeriatı doğru anlaması için gereklidir.

Devlet yönetiminin dayandığı üç temel unsurdan birincisi, yönetimin en temelde siyâsetü'l-uzmâ denilen "ilâhî tedbir"e dayanmasıdır. Müneccimbaşı bunu metafizik arka planıyla irtibatlandırarak kendisine has uslûbuyla kesret ve tevhid meselesi üzerinden şu şekilde açıklar:

Kesret, farklı tabiatla ve mizaçtaki insanların bir araya (*tevhid*) gelmesi ile oluşur. Böylesi bir topluluğun tedbirinin insan eliyle sağlanması

²¹ Tûsî, a.g.e, terc. s. 328.

²² Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, s. 116b.

mümkün değildir. Bilakis dinî ve dünyevî işlerinde saadet ve şekâveti, hidâyet ve dalâleti gösteren küllî kanunlar vazeden ilâhî, Rabbânî bir tedbire ihtiyaç vardır. Bu ilâhî kanunlara millet ehli; *şeriat, din ve millet* ismini verir.²³

Yönetimin temeline ilâhî tedbîri yerleştiren Müneccimbaşı, buna dayalı olarak devletin ikinci temel unsuru olarak, şeriatı temsil kabiliyetine sahip “başkan”ı ele alır. Müellif hükümdarları “şeriatin hâdimleri”²⁴ olarak niteler. Bu kısımda müellif ilâhî tedbirin ilk temsilcileri olarak gördüğü peygamberleri ele alır. İlâhî kanunların kendisine vahyedildiği kişiye “nebî, rasul, şârî” denilmektedir. Müellif hukema nezdinde bu kanunlara; “nâmus-ı ekber”, gönderilen kişiye “sâhib-i nâmûs-ı ekber” denildiğini ifade eder. Burada müellif Platon’un²⁵ ve Aristo’nun²⁶ peygamberlerin ilâhî desteğe mazhar olduğunu ifade eden sözlerini ele alır. Aristo ve Platon’a ait bu sözler Tûsî’den aktarılmaktadır.²⁷ Müellif bu sözleri; “ilim ve amelde, ilâhî ilhamla kendilerine bildirilen gaybı bilmelerinde, kevn ve fesad âlemindeki tasarruflarında kimse onların seviyesine erişemez” ifadeleriyle açıklar.²⁸ Müneccimbaşı yöneticileri de peygamberlerin vârisleri olarak ilâhî ilhâma mazhar görmektedir. Onun bu ifadeleri ile ilâhî vekâlet ve destekle gönderilen peygamberlere itaat edilmesi gerektiği gibi yöneticilere de itaat edilmesi zorunlu hale gelmektedir. Şu durumda hükümet ve hükümdarlar, ilâhî hükümlerin toplumda uygulanması ve bu şekilde düzenin sağlanması için gerekli olmaktadır.

Bu açıklamaların ardından müellif, *şeriat âlimlerinin* hükümete “imamet, hilafet” adını verdiklerini, bu sebeple *kelâmcıların* imamet ko-

²³ “فيسمى ذلك القانون الإلهي عند أهل الملة شريعة ودينًا وملة” Din kelimesinin “mille” şeklinde ifade edildiği Fârâbî’nin ifadelerini hatırlatmaktadır. Fârâbî de din kelimesini millet kelimesi ile karşılayarak “milletü’l-fâzıla” ifadesini eserlerinde kullanır. Bu ifadelerin diğer ahlâk eserlerinde kullanılmadığını göz önünde bulundurduğumuzda Müneccimbaşı çoğu zaman yaptığı gibi isim vermese de burada Fârâbî’den direk istifade etmiş gözükmektedir. Zira bu şekilde bir kullanım müellifin izini sürdüğü diğer ahlâk eserlerinde yer almaz. Millet ve din kelimelerinin ortak kullanımı ve “milletü’l-fâzıla” ifadesi için bkz. Fârâbî, Kitâbu’l-mille, tahk. Muhsin Mehdî, Lübnan 1968, s. 22. Eserin tamamında bu iki kelime birbirinin yerine kullanılmaktadır.

²⁴ Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, s. 117b.

²⁵ “هم أصحاب القوى العظيمة الفاتحة” “Onlar yüce ve üstün güçlere sahiptirler”.

²⁶ “الذين عناية الله بهم أكثر” “Onlar Allah’ın yardımının en fazla olduğu kimselerdir”.

²⁷ Tûsî, a.g.e, terc. s. 241.

²⁸ Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, s. 117b.

nusunu ilm-i kelâmı sem'iyâtın bir bölümü olarak ele aldıklarını belirtir. *Hukemânın* ise, "mülk, nâmusu'l-evsat ve saltanat" adını verdiklerini ifade eder. Hükümdarın ilâhî tedbire mazhar oluşuna işaret etmek üzere *İşrâkiler'in*, meliklerde Nûru'l-envârdan feyezân eden kendilerine has bir nur olduğunu, bu nur sayesinde insanların itaat edip onlardan korktuklarını belirtir. Müellif daha sonra bu nura ıstılahlarında "كَيَّانُ خُورَةَ" (keyân hûra) dediklerini ifade edip ardından, terkipteki kelimelerin hareketlerini açıklayıp, sonra "hûra" kelimesinin lügatlarında nura verilen isim olduğunu, keyân kelimesinin "كَيْ" in çoğulu olduğunu, bunun da "es-sultânü'l-azîmu's-şe'n" manasına geldiğini, daha sonra terkip haline getirildiğini belirtir. Bu ıstılahtan yola çıkarak, meliklerin kendilerini diğer insanlardan temyiz eden ilâhî tecellilere mazhar olduklarını ifade eder.²⁹ Bu açıklamalarında da müellif, konuyla ilgili farklı ulema sınıflarının görüşlerini ele aldıktan sonra, yine son aşamada *İşrâkiler'in* görüşlerini ifade edip onların sözleri ile kendi görüşlerini ayırım yapmadan birlikte ele almıştır. Hükümdarın hilafet görevi bu şekilde ilâhî bir feyzin aydınlatması ile gerçekleşmektedir. Müellifin bu ifadeleri hem onun meşrebini yansıtmaları hem de yönetimin dayandığı temel esasları ifade etmesi açısından önemlidir. Bu usul müellifin fert ahlâkı ve aile ahlâkı kısmında da esas aldığı usul ile uyum içerisindedir. Her üçünde de faziletli kişinin, ailenin ve devletin temel esası, ilâhî tedbirin varlığıdır. Elbette bu tedbiri başka bir ifade ile feyzi alabilecek yapıda olabilmek ulaşılan ahlâkî seviyeye işaret etmektedir.

Müellifin sisteminde devlet yönetimi açısından esas olan üç temel unsurdan üçüncüsü, karşılıklı yardımlaşma ve muamelede kullanılan "para"dır. Müellif; "yardımlaşmanın teâvüd'ü (takas) gerektirdiğini, amelle teavüdün mümtenî olduğunu belirterek, onun yerine işin karşılığında bedel olarak paranın kullanılmasının adaletle en uygun olduğunu" ifade eder. Bu sebeple hukemanın paraya "nâmusu'l-asğar, adl-i sâmit" adı verirdiklerini belirtir. Bedel olarak o dönemde altın ve gümüş gibi madenlerin kullanıldığını ifade eder.³⁰ Burada nâmusu'l-asğar ifadesi nâmûsu'l-ekbere, yani şeraite nisbetledir. Ülkenin fiziksel imkânlarının oluşturulması, karşılıklı muamelelerde adaletin tesisi için bir bedelin varlığı elbette zorunlu görülmektedir.

²⁹ Müneccimbaşı Ahmed Dede, a.g.e, s. 117b.

³⁰ Müneccimbaşı Ahmed Dede, a.g.e, s. 118a.

b) İnsanın Sosyal Bir Varlık Olması

İnsanın toplu halde yaşama isteği ve bunu belli bir düzen içerisinde sürdürme ihtiyacı siyasî teşekküller kurmasının da esasını oluşturur. Müellif insanın kendisine verilen kuvveleri kullanıp ahlâkî olarak fazilet sahibi olabilmesinin ancak toplum içerisinde mümkün olabileceğini ifade ederek ferdi ahlâkın oluşabilmesini, insanın sosyalliği ile irtibatlı bir şekilde ele alır. Aynı görüşleri paylaştığı seleflerinin bu konuyla ilgili ele aldığı meseleleri kendi siyaset düşüncesiyle harmanlayarak açıklar. Aile ahlâkı bölümünde de ifade edildiği üzere İbn Miskeveyh'te bu konular ayrı başlıklar halinde ele alınmayıp, farklı meseleler içerisinde kısa atıflar yapmakla yetinilmiştir. Müneccimbaşı "insanın tab'en medenî olduğu"³¹ şeklindeki sözü tekrar ederek, insanın tab'en ve zaruraten birlikte yaşamaya, insanlarla güzel ilişki kurmaya ve onları sadakatle sevmeye ihtiyacı olduğunu ifade eder. Toplumdan soyutlanarak insanın neyin hayırlı neyin şer olduğunu görebilmesi ve adaleti tesis edebilmesinin mümkün olmadığını belirtir. Dolayısıyla insanın kemalâtı elde edebilmesi için insanlarla bir arada bulunup kaynaşması, onlarla ilişki içerisinde olması gerekmektedir.³²

Devlet felsefesini inşâ ederken insanı önce kozmik açıdan diğer varlıklarla ilişkisi itibarıyla ele alan sonra da kendi fizik ve metafizik yapısı itibarıyla inceleyerek "insanın sosyalliği fikri" üzerinden devlete ihtiyacı temellendiren kişi tahmin edileceği üzere Fârâbî'dir.³³ Bu açıdan müellif insanı; "tabiatı icabı temel ihtiyaçlarını ancak siyasi bir toplulukta karşılayıp kabiliyetlerini yine o zeminde gerçekleştirebilen siyasi bir canlı" olarak ifade eder.³⁴ Bu varlık hiyerarşisinde insan hemcinsleri içerisinde ancak erdemli olabilmektedir. Müneccimbaşı da bu usulü takip ederek konunun başında devleti meydana getiren unsurları ve devletin işleyişini incelemeyen önce temel yapı taşlarını ele alıp tek tek açıklar. Bu zemin üzerine siyaset felsefesini inşâ eder.

³¹ Bu mesele bazı tarih kitaplarının girişinde de ele alınır. Bu hususta örnek olarak bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, Ali Abdolvâhid Vâfi (tahk.), Kahire t.y, c. I, s. 337.

³² Müneccimbaşı Ahmed Dede, **Şerhu Ahlâkı Adud**, s. 118b; İbn Miskeveyh s. 153, terc. s. 126; Tûsî, a.g.e, terc. s. 240; Kınalızade, a.g.e, c. II, s. 90.

³³ Müneccimbaşı bunu bir adım daha öteye götürerek insanın, diğer bütün varlıklarla irtibatı neticesinde ilâhî feyze ve bunun neticesinde ahlâkî olgunluğa ulaşabileceğini, bunu da ancak toplum içerisinde yapabileceğini ifade eder.

³⁴ Fârâbî, **Medînetü'l-fâzıla**, s. 117.

c) Dinin Bir Arada Yaşamaya Yönelik Emirleri:

Müneccimbaşı'nın sisteminde insanları aynı payda etrafında toplamak noktasında "din" en temel unsurdur. Bunu daha önce devletin esası olan üç unsuru incelerken ilâhî tedbir meselesinde açıklayan müellif, bu başlık altında dini, insanları bir arada tutan temel ve en sağlam unsur olarak ele alıp inceler. Konuyu naslarla temellendirmeye çalışır. Bütün bu ifadeler Müneccimbaşı'nın devletin dinî karakterli oluşunu öne çıkarması açısından önemlidir. Çok farklı bilgiler içermemekle birlikte bu meseleye dikkat çekmek amacıyla müellifin ayrı bir başlık olarak eserine aldığı bu bölümü biz de aynı şekilde ele almayı uygun gördük.

Müneccimbaşı insanların bir araya gelmelerini gerekli kılan bazı ibadetlerin de insanın yardımlaşma duygularını ve sosyal yönünü desteklediğini ifade eder. Beş vakit namaz, bayram ve cuma namazları, hac gibi ibadetleri; insanlar arasında beraberlik ve buna dayalı muhabbetin pekişmesi, kin ve düşmanlıkların ortadan kalkması için cemaatle yapılması emredilmiş olan ibadetlerdir. Müellif dini "insanları hidâyete ulaştırarak ilâhî kanunlar" olarak tanımlayıp, yöneticiyi de bu ilâhî kanunların ve bunların insanlar tarafından uygulanmasının koruyucusu ve bekçisi olarak niteler." Dolayısıyla dinin emirleri de insanların bir arada ve belli bir hiyerarşik düzen içerisinde yaşamasını emreder niteliktedir.

d) Temeddün Fikri ve Medine Çeşitleri

Yardımlaşmaya duyulan ihtiyaç insanların toplu halde yaşamasını (temeddün) zorunlu kılmaktadır. Burada da temeddün fikrinin menşei olarak insanların tabiat itibarıyla birbirlerine muhtaç olması esas alınmaktadır. Müellif bunu "insanın şahsının ve türünün bekasını sağlamak maksadıyla yardımlaşma için bir araya toplanması"³⁵ şeklinde ifade eder. "Temeddün" kelimesinin bunu ifade eder şekilde "tecemmü" manasına kullanıldığını belirtir.³⁶ Bu ifadelerden yola çıkarak insanların sosyal bir varlık olarak çeşitli gruplar oluşturması neticesinde ortaya çıkan toplu halde yaşamaya temeddün denildiğini söyleyebiliriz. Toplu halde yaşama ve yardımlaşma ihtiyacının birinci basamağını aile oluşturmaktadır. Aileden sonra mahalle, şehir ve ülke şeklinde ifade edilen ictimâî topluluklar gelmektedir.

³⁵ Müneccimbaşı Ahmed Dede, a.g.e, s. 116a.

³⁶ Müellifin bu ifadesinden yola çıkarak bu kelimeyi isim olarak kullanıp "cemiyet" kelimesi ile de karşılayabiliriz.

Medine kelimesini açıklarken ifade edildiği üzere temeddünde de mekân manası değil, özel bir birliktelik kastedilmektedir. Müellif temeddündeki bu birlikteliğin gelişigüzel değil bir yönetim etrafındaki birlikteliği ifade ettiğini belirtir. Müneccimbaşı bu ifadesini medineyi kısımlara ayırarak açıklamaya çalışır.³⁷ İlk başta bilinen, erdemli ve erdemli olmayan şehir tasnifini yapar. Bu tasnif insanın ahlâkî olarak iyi ya da kötü bir insan olması temeline dayandırılmaktadır. Hayır ve iyilik için bir araya gelmiş insanların oluşturduğu siyasi birliğe erdemli şehir, kötülük ve fesad için bir araya gelmiş insanlarınkine erdemli olmayan şehir denilmektedir.³⁸

Müellif hayrın cinsinin olmaması sebebiyle fâzıl şehrin de çeşitlerinin olamayacağını, ancak erdemli olmayan şehrin üçe ayrılacağını belirtir. Birincisi toplanma sebebine göre iki kısımdır: Toplanma sebebi öfke kuvvesine dayalı ise *medînetü'l-teğallüb*, şehvet kuvvesine dayalı ise *medînetü'l-lezze* adını alır. İkincisinde ise aslında toplanma sebebi nâtika kuvvesidir, ancak bu kuvve hikmet için değil diğer kuvvelere hizmet için kullanılır. Buna *medînetü'l-felsefiyye* denilir. Üçüncüsü, bâtıl akideler üzerine bir araya gelmiş topluluktur ki buna da *medînetü'd-dâlle* adı verilir. Müneccimbaşı'nın bu tasnifi Farâbî'deki cahil, fâsık ve sapkın şehir şeklindeki ayrımını akla getirmektedir.³⁹ Tüm bu tasniflerde esas alınan şey nasıl ki insanın erdemli olmasında nazârî kuvvenin esas olması önemliyse devlette de asıl olan cehaletten, kişisel arzu ve heveslerden uzak bir yönetim şeklidir. Bu olmadığı takdirde cahil dolayısıyla erdemsiz şehirler ortaya çıkmaktadır. İnsanı hem kozmik yapı itibarıyla hem de kendi yapısı itibarıyla muhatap alarak bunun üzerine devlet tanımı yapan Fârâbî devletin çeşitlerini de aynı sistem üzerinden devam ettirmektedir. Müneccimbaşı da benzer bir tasnifle aynı yapıyı esas almaktadır. Zira devlet aynı zamanda farklı ahlâkî seviyelerdeki insanlardan müteşekkil bir topluluktur. Çeşitleri de buna göre oluşmaktadır.

Müellif erdemli şehrin saadeti elde etme ve şerleri def etme esasları üzerine tesis edildiğini, ehlinin hakikatte ve hayırda müşterek olduğunu

³⁷ Bu tasnifler metnin içinde değil hâmişte yer almaktadır. Yazı karakterlerinden ve her üç nüshada da aynı şekilde yer almasından yola çıkarak bu kısmın metne ait olduğunu düşünmekteyiz.

³⁸ Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, s. 116a. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 131; es-Siyaset' ül-medeniyye, s. 87.

³⁹ Karşılaştırma için bkz. Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 131.

ifade eder. En başta söylediği erdemli şehrin tek oluşunun bu hakikate binaen olduğunu ifade edip idrak mertebeleri açısından ehlinin farklı farklı olabileceğini belirterek en başta yapmış olduğu genellemeye şerh düşer. Bu tasnifte en üst seviyede temyiz ve nutk kuvvesinin en üst mertebesinde bulunan kudsî kuvvetler, en altında da behîmî mertebede kalmış olanlar olduğunu ifade eder. Behîmî seviyede olanların mebdê' ve meâd (ilk yaratılış ve ölümden sonrası) bilgisine ulaşamayacaklarını belirtir. Bunu ancak maddî alakalardan uzaklaşabilen muhakkiklerin yapabileceğini ifade eder.

Müellif erdemli ülkenin halkını meslekleri itibarıyla da tasnife tâbî tutar. İnsanların değişik kabiliyetlerde olmaları, iktisâdî açıdan farklı seviyelerde olmaları her birinin farklı iş ve sanatlarla meşgul olmalarına neden olmaktadır. Zaten yardımlaşmayı zaruri kılan sebep de budur. Müneccimbaşı burada ele aldığı tasnif en başta Fârâbî'ye dayanmaktadır.⁴⁰ Bu tasnifin ayrıntılarına girmemekle birlikte müellifin düşünce sistemini yansıtmaya açısından bir hususa işaret etmek istiyoruz. Müellifin bu tasnifteki sıralaması ve burada takip ettiği hiyerarşi onun için önem sırasını da ifade etmektedir. Buna göre toplumda birinci derecede önemli olan grup hukemâ sınıfıdır. Kelâm ve fıkıh gibi dinî ilimleri ise ikinci sınıfta ele almaktadır. Bu tasnifte müellif sûfî âlimleri açıkça zikretmemektedir. Ancak burada Fârâbî'de sadece "hukemâ" olarak ifade edilen sınıfı müellif "ilmiyle âmil olan hukemâ" şeklinde tanımlayarak, bununla herhangi bir filozof grubuna değil, kendisini yakın hissettiği İşrâkî çizgiye işaret ettiğini düşünmekteyiz. Yine kendisinin de ilgilendiği hesap, tıp ve nücum ilimleri üçüncü sırada yer almakta ve adalet ölçüsünü bunlar gözetmektedir. Ülkeyi savunanlar ve en son grupta da ticaretle ilgilenenler yer almaktadır. Tekrar altını çizmek gerekirse Müneccimbaşı'nın ideal devletinde ilim ve hikmet ve dolayısıyla ulemâ sınıfı merkezi konumda olup devlet başkanı da bu grup içerisinde bulunmaktadır.

Müneccimbaşı, bu beş sınıfın dışındakileri "türediler/ayrık otları" (nevâbit) adı altında beşe ayırır. Bu beş sınıfın yukarıda sayılan guruplara göre alet ve edevat hükmünde olduğunu ifade eder. Bu sınıflar içerisinde kemâlâtı elde etmeye isti'dâdı olanlar varsa faziletli devlet mensublarının onları tebliğle sorumlu olduğunu belirtir. Bu şekilde onlar da

⁴⁰ Müneccimbaşı Ahmed Dede, a.g.e, s. 122b; Tûsî, a.g.e, terc. s.274-275; Fârâbî, **Fusûsu'l-medeni**, s. 136-137.

kemali elde ederlerse faziletli yer alabilirler. Ancak eğer bunu yapamazlarsa onları şehirden ihraç etmek gerekmektedir. Zira bunlar bahçedeki zararlı yabancı otlar gibidirler. Bu sebeple türediler diye isimlendirilirler. Daha sonra müellif bu grupları diğer ahlâk eserlerinde de ele aldığı şekliyle tek tek açıklar. Bu grupların öncelikle terbiye edilebilecek durumda olanlarının terbiye edilmesinin, buna yanaşmayıp hatalarında ısrar edenlerin de yakalanıp idam edilmesinin, ülke dışına çıkarılmasının ya da ömür boyu hapse mahkûm edilmesinin devlet başkanının görevi olduğunu ifade eder. Bununla birlikte miskinler ve fakirlerin bu grubun dışında telakki edilmesi gerektiğini, onların beytü'l-mâlde haklarının olduğunu ve onlara yardım edilmesinin gereğini, usul kitaplarında bu hususun anlatıldığını belirtir.⁴¹

Müneccimbaşı ele aldığı belli başlı grupların dışında Tûsî'de yer alan erdemli ve erdemli olmayan şehirlere ait farklı pek çok tasnife ve her grup hakkındaki açıklamalara, siyaset çeşitleri meselelerine yer vermeyip bu genel tasniflerle yetinir. Müellif şerhinde erdemli devletin özelliklerini, döneminde yaşanan siyâsî bozulmayı teknik olarak pek çok yerde ele almakla birlikte bu hususlar hakkında dönemine ait somut örnekler vermekten kaçınmıştır. Bu değerlendirmeleri *Câmiu'd-düvel*'de yaptığı için burada tekrar etme ihtiyacı hissetmemiş de olabilir. Bu eserinde Osmanlı tarihini ele aldığı bölümün girişinde Osmanlı Devleti'ni ideal devlet olarak ifade eder.⁴² Ancak bu eserinde de kendi yaşadığı döneme dair çok ayrıntılı değerlendirmeler yer almaz. Zaten eser IV. Mehmed dönemi ile sona erer. Dolayısıyla sürgün yılı olan 1672'den vefatına, yani 1702 yılına kadar geçen otuz yıllık süreci kaleme almamıştır. Müellifin iki eserini siyaset düşüncesi açısından değerlendirmek gerekirse; *Câmiu'd-düvel*'de mevcudun değerlendirilmesi yapılmış, ahlâk eserinin son kısmında ise, ideal anlamda bir yönetim için olması gerekenlere yer verilmiştir.

Müellif eserlerinde Osmanlı Devleti'nde yaşanan ahlâkî ve siyâsî bozulmalara zaman zaman işaret etmekle birlikte yeni bir sistem önerisinde de bulunmaz. Siyâsî açıdan yaşanan başarısızlıkların henüz yeni başladığı bir dönem olması itibarıyla meseleye yeni bir siyâsî oluşuma işaret ederek çözüm bulmak yerine mevcut sistemin eksik olan taraflarını

⁴¹ Bu gruplar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Müneccimbaşı Ahmed Dede, **Şerhu Ahlâki Adud**, s. 122b.

⁴² Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, **Câmiu'd-düvel (Osmanlı tarihi)**, haz. Ahmet Ağırakça, s. 54.

öne çıkarıp onu ıslah etme gayreti içerisinde. Yazmış olduğu ahlâk eseri de, siyâsî başarısızlıkların sebeplerini ortaya koyarak işin başında bozulmaya sebep olan en temel noktaları tamir etme amacı gütmektedir.

e) Birlikte Yaşama Düşüncesinin Ülfete Dayanması

İnsanın ahlâkî yetkinliği elde etmek için birlikte yaşamaya ihtiyacı olduğunu ifade etmiştik. Tabiatları itibarıyla bu yetkinliğe yönelik yaratılan insanların birlikteliği de tabîi olarak arzu etmesi söz konusudur. Birlikte yaşamaya olan bu arzu (iştihak) siyaset meselesinde "ülfet" (sevgi/yakınlık/beraberlik) konusunu gündeme getirmektedir. Erdemli ülkenin insanların hayır ve iyilik için bir araya gelmiş olması, aralarında buna bağlı olarak sevgi ve ülfetin oluşmasını sağlamaktadır. Buna dayalı olarak sevgi meselesi ele alınırken erdemli ülkenin nasıl olması, hangi esaslara dayanması gerektiği de incelenmektedir.

Bu mesele ahlâk eserlerinde ele alınırken sevgiye dayalı olan ideal devlet esas alınmakla birlikte, başka amaçlarla bir araya gelmiş olan insanların oluşturduğu devletler ve bunların durumu da işlenmektedir. Farklı kabiliyetlerdeki insanların bir arada yaşama ihtiyacı aynı zamanda rekabeti, bazen haksızlık ve adâveti de gündeme getirebilmektedir. Ancak beraberliğin temelinde ülfet söz konusu olduğunda birliktelik erdemli şehri oluşturacak bir dayanışmaya dönüşebilmektedir. Siyasi açıdan düşünüldüğünde diğergamlığı da beraberinde getiren sevgi, insanların herhangi bir yaptırıma ihtiyaç duymaksızın adaletli bir toplumda yaşayabilmelerini mümkün kılmaktadır. Sevgi azaldıkça karmaşa artacağından otoriteye ve adalete ihtiyaç da artacaktır. Buna işaret etmek maksadıyla Müneccimbaşı konunun başında hükemânın; "ülfet, adaletten daha üstündür" sözünü aktarır. Bu meselenin temel yapı taşlarını açıklarken ülfet konusunu ayrı bir başlık altında inceleme ihtiyacı hisseder.

Ülfet meselesinin en temelde Fârâbî'nin sisteminde erdemli şehrin erdemli insanlardan müteşekkil olduğu düşüncesine dayandırıldığını düşünmekteyiz. Erdemli insanın davranışlarını nazârî aklın kontrolü altındadır ve bu insan fazileti ve gerçek mutluluğu yakalayabilmektedir. Bu seviyede bulunan insanların amaçları hakikati elde etmek olduğundan oluşturdukları şehir de bu hakikate ulaşma iştihakına dayalı ülfet etrafında olacaktır. İşte erdemli şehir bu şekilde meydana gelmektedir. Bu durumu ifade etmek üzere Fârâbî'nin eserlerinde siyaset felsefesine geçmeden önce insanın yapısı, nefsin kuvveleri, buna dayalı olarak "saadeti elde etme" meselesi öncelikli olarak ele alınmaktadır. İnsanların

oluşturacakları devletin durumu, öncelikli olarak devlet başkanının daha sonra da devleti oluşturan diğer insanların durumuna bağlı olmaktadır.⁴³ Münecimbaşı da ülfet meselesini ele alırken bu temel felsefe üzerinden hareket eder.

Siyaset felsefesi açısından sevgi konusu insanların bir arada yaşarken karşılaşabilecekleri karmaşayı gideren yollardan biri ve en önemli olarak ele alınmaktadır. Ancak birlikteliğin merkezinde yer alacak olan sevgi, yukarıda ifade edildiği üzere daha özel ve seçkin bir sınıfa ait bir yol olarak öne çıkmaktadır. Çünkü halkın hepsinin birlikteliğinin sevgiye dayanması mümkün değildir. Bu durumda çoğunluğun düzenli ve sistemli birlikteliğini sağlamada *adalet* ihtiyaç söz konusu olmaktadır. Sevgide sevdiği için fedakârlıkla ve diğergamlıkla kendiliğinden sağlanacak olan düzen, adalette bir otoritenin gözetiminde tesis edilecektir. Ahlâk eserlerinde bu bakımdan sevgi ve adalet meselesi karşılaştırılmış, sevgi adaletten daha faziletli kabul edilmiştir.

Münecimbaşı da eserinde adalet meselesini ele alarak sevginin tabî bir birlikteliği (vahdetü't-tabîyye) sağladığını, adaletin ise yapay bir beraberliği (vahdetü's-sınâiyye) ifade ettiğini belirtmektedir.⁴⁴ Zira adalette iki şeyin orta olanı arandığından teaddüd söz konusudur. Bu, sevgideki tabîi birliğe ters olan bir durumdur. Dolayısıyla müellif de birliktelikte esas olanın sevgi olması gerektiğinin altını çizer. Adaleti sağlamak siyaset ilmini bilmekle mümkün olmaktadır. Eserde adalet meselesi zaman zaman ele alınıp, siyaset düşüncesinin ve tedbir fikrinin temeline yerleştirilmekle birlikte müellifin siyaset düşüncesinde başlı başına bir problem olarak ele alınmamaktadır. Bunun sebebi olarak, müellifin adaleti daha çok fert ahlâkıyla irtibatlı bir mesele olarak düşündüğünü söyleyebiliriz. Birinci bölümde bu mesele ayrıntılı olarak ele alındığı için burada yeri geldikçe kısaca değinilerek geçilmiştir. Bu kısımda ayrıca devletin farklı kademelerinde adaletin nasıl tesis edileceği meselesi tartışılmamış, bu çerçevede somut tespitler yapılmamıştır. Siyaset ilminden bahsedilen bir eserde yönetimin temel unsuru olan adalet meselesine dair

⁴³ Fârâbînin *Tahsîlu's-saâde* isimli eseri tamamen bu mesleyi ele almaktadır. Ayrıca siyaset felsefesiyle ilgili eserlerinin başında da bu meseleler ele alınmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Fârâbî, *Tahsîlu's-saâde*, Câfer Yâsin (tahk.), Lübnan, 1983; *Medînetü'l-fâzıla*, s. 105.

⁴⁴ Münecimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, s. 119b; Tûsî, a.g.e, terc. s.247; Kınalızâde, a.g.e, c. II, s. 80; Taşkôprüzâde, *Şerhu Ahlâkı Adud*, Şehit Ali Paşa, s. 64b.

daha pratik uygulamalar ve tekliflerden bahsedilmesi gerektiğini, bunun ele alınmamasının büyük bir eksiklik olduğunu düşünmekteyiz.

Bu mesele farklı şekillerde diğer ahlâk eserlerinde de ele alınmıştır. Ancak özellikle bu bölümde insanın ontolojik ve epistemolojik yapısı merkezinde sevgi ve irade konusunu karşılaştırma fikri Müneccimbaşı'na hastır. Sevgi ve irade meselesi nefsin kuvveleri meselesinde ele alınmaktadır. Müellifin meseleleri ele alırken konuyla irtibatlı olarak ayrıntılı tahliller ve tasnifler yapması eser boyunca takip ettiği bir usuldür. Bu, aynı zamanda müellifin meseleleri sistematik bir disiplin içerisinde ele alma gayretinin de bir neticesidir. Bunda müellifin artık gelişme dönemi tamamlamış bir ahlâk literatürü üzerinden eserini kaleme almasının önemli bir rolü vardır. Olgunlaşmış bir ahlâkî miras üzerinden dönemine hitabeden bir eser yazan müellif kendi tasavvufî kimliği ile de zenginleştirerek bu avantajı en güzel haliyle şerhine yansıtabilmiştir.

Müneccimbaşı muhabbet meselesini insan için ele aldıktan sonra kozmik düzende ontolojik açıdan bu konuyu değerlendirmeye tâbi tutar. Muhabbetin yalnızca insanlara has bir mesele olmayıp bütün varlıklarda mevcut olduğunu belirtir. Müellif muhabbetin mutlak manada meyil olduğunu, basit ya da mürekkep, yüce ya da sefil mevcûdâtın tamamının bu meyilden ve muhabbetten hâlî kalamayacağını ifade eder. Bitkiler, hayvanlar, cansız varlıklarda dahi sevginin mevcut olduğunu söyleyerek, demirle mîknatıs arasındaki çekim kuvvetinin dahi buna dayandığını belirtir. Âlimlerin çoğunluğunun muhabbetin yalnızca insanlara has olmayıp bütün varlıklarda mevcut olduğunu kabul ettiklerini ifade eden müellif, özellikle "sözleri keşf ve şuhûda dayanan seyidimiz Sûfîler" diye ifade ettiği grubun dolayısıyla kendisinin de bu görüşte olduğunu altını çizer.⁴⁵ Bu düşünceye göre basit unsurlardan feleklerin devrî hareketlerine kadar bütün varlıklardaki hareketler sevgi ve aşka dayandırılmaktadır. Müellif bu ifadeleriyle fizik ve metafizik âlemdaki düzenin sevgiye dayanması gibi devletteki düzenin de sevgiye dayandığını ifade ederek bir karşılaştırma yapar.

Müneccimbaşı muhabbet konusunda âyet ve hadislerden örnekler verir. "Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler" âyetini ve "gizli bir hazine idim bilinmeyi istedim"⁴⁶ kudsî hadisini naklederek Allah'ın mu-

⁴⁵ Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, s. 120a.

⁴⁶ "كنت كنزا مخفيا أحببت أن أعرف الخ", "محبهم ومحبونهم".

habbeti kendisine isnad ettiğini ifade eder. Âlimlerin bunu irade ve meşîet olarak tercüme ettiklerini belirterek burada Allah'ın kullarına muhabbetinin, haklarında hayırlı olanı dilemesi olduğunu söyler. Hadiste ki bilinmeyi istemenin/sevmenin ise, mümkünâta yansıyan görüntüsünün ortaya çıkmasını istemesi olduğunu belirtir. Burada müellif bu mesele üzerinden Allah'la insanlar arasındaki ontolojik ilişkiyi belirlemede muhabbetin ne derecede önemli olduğuna işaret etmektedir. Diğer ahlâk eserlerinde yer almayan bu örnekler Müneccimbaşı'na hasır.

Müellif yukarıda ele aldığımız sevginin dayandığı temel unsurlarla ilgili ifadelerine açıklık getirmek üzere sevginin çeşitlerini ayrıntılı olarak inceler.⁴⁷ Müellif muhabbetin devamlılığının, sebeplerin durumuna bağlı olduğunu ifade ederek en kalıcı olanının, sebebi hayır olan muhabbet olduğunu tekrar eder. Bu tür bir muhabbetin de en üst derecesinin *muhabbetullah* olduğunu, daha sonra Peygamber sevgisi, daha sonra âlim ve sâlihlerden *ehlullah* olanların sevgisinin geldiğini belirtir. Muhabbet için mahbûbu tanımak gerektiğini ifade ederek, muhabbetullah için her tür hayrın kaynağı olan Allah Teala'nın mukaddes ve yüce sıfatlarını bilmenin şart olduğunu belirtir. Hz. Peygamber'in "Allah dışındaki şeylere muhabbetin hakikatte mahza şirk" olacağı şeklindeki hadisini hatırlatır. Müellif her zaman ifade ettiği üzere bu yüce mertebeye ve büyük saadete ulaşmanın ehlullahtan bir muallimin rehberliğinde mümkün olabileceğini belirtir. İnsanın babasının maddi varlığının sebebi olması gibi, böyle bir muallimin de o kişinin, kemal ve faziletleri elde etmesini sağlaması itibarıyla, manevi babası sayılacağını ifade eder.⁴⁸ Aslında diğer ahlâk eserlerinde muhabbetin devamlılığı meselesi devletteki düzenin bekâsı açısından ele alınmaktadır. Ancak müellif konu muhabbet olunca meşrebine uygun olarak meseleyi mistik tecrübe ile irtibatlandırarak ele almayı tercih etmiştir. Bu konuda farklı meselelere temas eden müellif diğer ahlâk eserlerinde ayrıntılı olarak açıklanan farklı sevgi çeşitlerini ele almayarak kendine göre tasarrufta bulunmuştur.

⁴⁷ Burada Tûsî ve diğer ahlâk eserlerinde yer alan tabîi ve irâdî sevgi şeklindeki en temel ayrımı Müneccimbaşı ele almaz. Bu ayırımında tabîi sevgiye, annenin çocuğuna olan sevgisi, irâdî sevgiye de talebenin hocasına olan sevgisi örnek olarak gösterilir. Bundan sonra Müneccimbaşı'nın ele aldığı sevgi çeşitleri irâdî sevginin kısımları olarak ele alınmaktadır. Burada müellif siyaset meselesi açısından konuyu ele aldığı için olsa gerek tabîi sevgi meselesine hiç girmemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tûsî, a.g.e, terc. s.249.

⁴⁸ Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, s. 121b.

II. Devleti Meydana Getiren Taraflar

İnsanların devlet otoritesi altında birlikte yaşamaya olan ihtiyaçları, erdemli ve erdemsiz şehirler, buralarda yaşayan insanların temel nitelikleri ortaya konulduktan sonra, devleti meydana getiren taraflar, bunların görev ve sorumlulukları gündeme gelmektedir. Müneccimbaşı devleti meydana getiren tarafları genel olarak "yöneten ve yönetilenler" şeklinde iki sınıfta ele almaktadır. Yöneten-yönetilen ayrımı en temelde kozmik düzenle kurulan irtibata dayandırılmaktadır. Bu tasnife "yönetme açısından durumu eşit olanlar" şeklinde bir sınıf daha eklenmektedir. Müneccimbaşı'nın şerh ettiği risalenin de sevkiyle yapmış olduğu tasnifte bu üçüncü sınıfta bulunanlar, alt tabakalara göre yönetici, üst tabakalara göre yönetilen durumunda olanlardır. Çoğunluğu bu sınıf oluşturmaktadır. Müellif burada konunun başında "mülk" ile şerî veya hükmî yönetimi değil, hâkimiyet (tasallut) manasında genel olarak sınıflara göre yönetim usullerini ele aldığını ifade eder. Böyle söylemekle müellif, daha en başında hükümdarın Allah'ın halifesi olma özelliğini tüm sorumluluklarının üzerine bina edildiği en temel misyon olarak ortaya koymaktadır.

1) Yöneten (Devlet başkanı)

İnsanların tabii ihtiyaçları olan yardımlaşmayı toplum içerisinde karışıklık ve bozulmaya sebep olmaksızın düzenli bir biçimde sağlayabilmesi, medinenin bir kişi tarafından tedbir edilmesi ile mümkün olmaktadır. Bu durum ülkede düzenin sağlanması, adalet ve mutluluğun gerçekleşmesi, insanların ahlâkî yetkinliğe ulaşabilmesi için devlet başkanının varlığını zorunlu kılmaktadır. Devlet başkanı, hem Osmanlı siyaset geleneğinde hem İslam siyaset düşüncesinde "Allah'ın halifesi olma"nın getirdiği temsil kabiliyetiyle hem de Farabi ile belirginleşen "en ideal insan" tipini temsil etmesi itibarıyla önemli bir yerde durmaktadır. Bu önem hem siyaset felsefesi hem de ahlâk felsefesi açısından dır.

Fârâbî'de devlet başkanı "Tanrıya benzemeye çalışan filozof kral"⁴⁹ şeklinde ifade edilirken Müneccimbaşı'nda "Allah'ın halifesi olma" özelliği öne çıkartılarak daha dindar bir yönetici profili çizilir. Ancak her iki müellif için de yöneticinin bilge ve ahlâkî açıdan erdemli olması esastır. Müneccimbaşı şeriatini icra ederken yöneticiye yardımcı olacak devlet adamlarının başında ulema sınıfını zikreder. Müellifin ifadeleri başlı

⁴⁹ Fârâbî'deki medinenin yöneticisi, Eflâtun'un Cumhuriyet'inin her şeyi bilen filozof-kralına benzer. Eflâtun'a göre, "filozof başa geçmelidir, çünkü gerçeği bilen o'dur. Fârâbî, *Medînetü'l-fazıla*, s. 127; Platon, *Devlet*, s. 149/474d-e, 171/500d.

başına ele alındığında ulema sınıfının rolü yöneticiye yol göstermek ve fikir vermekten öteye geçmez. Bu durumda yönetme işinde yaptırım gücü yine sultana ait olmaktadır. Müellif bu bölümde ulema sınıfının, görevleri, yönetici ile olan münasebetleri, yöneticinin nasıl seçileceği ile ilgili meselelerde teknik bilgiler vermekten uzak durur.

Devletin idaresi açısından en önemli unsur olan devlet başkanı için filozoflar “hâkim”, müteahhirûn âlimleri “halife”, Şîu ulema “imam”, Eflatun “müdebbir-i âlem”, Aristo “insân-ı medenî” adını vermiştir. Yönetici devletin merkezinde bulunmakta ve yönetim onun etrafında şekillenmektedir. Müellif devlet için “mülk” kelimesini kullandığı gibi başkan için de genellikle “mâlik, melik” kelimesini kullanır. Bununla birlikte “sultan, imam, halife, hâkim, sâis” gibi kelimeleri de kullanmaktadır. Bu düzeni sağlayabilmesi için devleti yönetecek olan kişinin sahip olması gereken nitelikler şerhimizde tek tek ele alınmaktadır.

a) Devlet başkanında aranan şartlar

Hem İslâm hem de Osmanlı siyaset düşüncesinde yöneticinin devletin merkezinde olduğunu ve yönetimin onun etrafında şekillendiğini ifade etmiştik. Münecimbaşı devlet başkanında bulunması gereken nitelikleri aslî ve fer’î özellikler şeklinde ayırma tabi tutarak ele alır. Böyle bir ayırım diğer ahlâk eserlerinde yer almaz. Bu özelliklerin hukemâ nezdinde tesbit edilmiş olduğunu ifade eden müellif, bunlardan gayret sahibi olmak, sağlam görüşlü olmak, sabırlı ve azimli olmak aslî; asalet (bu özellik Tûsî’de “übüvvet” olarak geçer, asâlet ifadesi Münecimbaşı’na hasır⁵⁰), zenginlik, kendisine hizmet eden asker ve bağlılarının ol-

⁵⁰ Tûsî, a.g.e, terc. s. 291. Aynı zamanda müellif asâlet meselesinde yine diğer eserlerde yer almayan farklı bir tartışmayı gündeme getirmiştir. Zarurî özelliklerden olmamasına rağmen asaleti öne alarak Eş’ârîlerce kabul edilen imamet için Kureyşli olmanın şart olması meselesine dikkat çekmek ister. Eş’ârîler’in buna Hz. Peygamber’in “İmam Kureyş’tendir” hadisini delil getirirdiklerini ifade eder. Sakîfe günü Ensar’ın imamın kendilerinden olmasını istemelerine karşılık Hz. Ebu Bekir’in bu hadisle kendilerine cevap vermesini, bütün sahabenin bunu kabul edip itiraz etmemesini delil getirdiklerini belirtir. Bu görüşe muhalif olanların da farklı görüşler ileri sürdüklerini söyler ancak o görüşleri ele alma gereği duymaz. Kendisi de meselenin sonunda; “şurası bir gerçektir ki asil bir soydan gelenlere tazim göstermek insanın tabiatında vardır” diyerek bu tartışmada üstü kapalı da olsa Eş’ârîler’in görüşüne yakın olduğuna işaret eder. Münecimbaşı burada Eş’ârîler’in imametle ilgili görüşleri ile ilgili hâmişte uzun bir şerh kaleme alır: Münecimbaşı Ahmed Dede, **Şerhu Ahlâkı Adud**, s. 123a. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz: İmam Maverdî, **Ahkâmu’s-sultâniyye**, Muhammed Hâmid Fakî (tahk.), Lübnan, 1983, s. 19.

ması fer'î özelliklerdendir.⁵¹

Müneccimbaşı'nın her fırsatta ifade ettiği üzere yönetici en başta Allah'ın halifesi, peygamberlerin vekilidir. Burada ele alınan özellikler ise hükümdarda bulunması gereken temel ahlâkî niteliklerdir. Müellif genel olarak dini ve ahlâkî nitelikleri saydıktan sonra yöneticinin nasıl başa geleceği hususunda herhangi bir değerlendirme yapmaz. Sürgünde bulunduğu bir dönemde mevcut Osmanlı yönetimini tartışmalı bir hale getirmemek için bundan uzak durmuş olabilir. Takip ettiği eserlerde de bu meseleye değinilmemesi, bahsedilen hususun da sevgiyle müellifi bu meseleyi ele almaktan alıkoymuş olabileceği kanaatindeyiz.

Konunun başında da ifade edildiği üzere genel olarak burada ifade edilen nitelikleri ilk olarak ortaya koyan Fârâbî'dir. Müneccimbaşı da dâhil tüm ahlâk eserlerinde bu maddeler esas alınmıştır. Farabî temel felsefesine uygun olarak ele aldığı niteliklerde daha çok yöneticinin filozof-başkan niteliğini öne çıkarmaktadır. Buna göre Müneccimbaşı'nın ifadeleri ve ele aldığı, eklediği maddeler daha dini bir nitelik taşımaktadır. Müellif bu özellikleri saydıktan sonra tarih ve siyer kitaplarında Müslüman meliklerden bu yedi özelliği taşıyan hiç kimse bulunmadığını ifade ederek eleştiride bulunur. Müslüman sultanların çoğunun, imamlar ve halifelerin bid'at ve kötü alışkanlıklara sahip, heva ve heveslerinin peşinde kimseler olduğunu söyler. Bu değerlendirmelerinin sonunda yine de çoğunun varlığının yokluğundan daha hayırlı olduğunu söyleyerek eleştirisini insaf tarikiyle noktalar.⁵²

Ahlâk eserlerine genel olarak baktığımızda; Kınalızade'nin ideal hükümdarı Kanunî Sultan Süleyman, Devvânî'nin Uzun Hasan olup bu hükümdarların kurdukları devlet de ideal devlet olarak nitelediklerini eserlerinde açık ifadelerle görmekteyiz.⁵³ Bu devletler her iki müellifin de yaşadığı dönemdeki hükümetlerdir. Ancak Müneccimbaşı şerhinde yaşadığı döneme ait açıkça belli bir devlet ya da hükümdara ideal devlet olarak işaret etmez. Bunun sebebinin en başta bu eseri sürgünde olduğu dönemde yazması hasebiyle mevcut hükümdarla arasının iyi olmamasına bağlayabiliriz.

Bununla birlikte şerhine göre daha erken bir dönemde yazmaya başladığı tarihinin Osmanlı tarihi kısmına girişte Osmanlı Devleti'nin

⁵¹ Bu özelliklerin ayrıntılı tahlili için bkz: Müneccimbaşı Ahmed Dede, a.g.e, s. 123b.

⁵² Müneccimbaşı Ahmed Dede, a.g.e, s. 124a.

⁵³ Kınalızâde, a.g.e, c. II, s. 106; Anay, a.g.e, s. 356.

tüm padişahlarını ideal hükümdarlar olarak ilan eder. Onları; “yeryüzünün bahtları ve kısmetleri en açık olanları, en çok hayır ve ihsanda bulunanları, saltanatları en şevketli, aynı zamanda görüşleri en doğru, izledikleri yolları en güzel, kuvvet ve tesirleri en çok olan sultanlar” olarak tanımlar. Aynı zamanda onları; “doğunun ve batının sultanları, karanın ve denizlerin hükümdarları Mekke ve Medîne’nin koruyucuları” olarak ifade eder. Bu hükümdarların, Süleyman Peygamber’den sonra hiç kimseye nasib olmayan bir saltanatla şerefendirildiklerini belirtir. Osmanlı Devleti’nin sahâbe ve tâbiinden olan selef-i sâlihînin ortaya çıkışları gibi en güzel şekilde ortaya çıktığını ifade eder.⁵⁴ Bu ifadelerinde müellif Osmanlı padişahlarını genel olarak insanların en faziletli, bilgeleri, en cesurları, kısaca ideal hükümdar olmak için lazım olan tüm özelliklere sahip kişiler olarak tanımlamaktadır. Hem Hz. Peygamber dönemine hem de Süleyman peygamber dönemine yapılan atıflar ve benzetmelerle de tarihi sürekliliğin altı çizilmektedir. Ayrıca her dönem işlenirken -eski eserlerde âdet olduğu üzere- o dönemin padişahı üstün vasıflarla nitelenmektedir. Ancak tüm bunlarla birlikte bu eserde de Müneccimbaşı belli başlı bir hükümdarı ya da dönemi öne çıkarıp “ideal” ilan etmez.

Bu bölümü genel olarak değerlendirmeye tâbi tuttuğumuzda devlet başkanının niteliklerinin, ele alındığı eserin yazarının meşrebine göre farklılıklar arz ettiğini görmekteyiz. Müneccimbaşı’nın bu meselede birinci kaynağı yine Tûsî olmakla birlikte bu bilgileri hukemâyâ nispet ederek aktarır.⁵⁵ Müneccimbaşı ayrıca konuyu incelerken Tûsî’de yer almayan pek çok konuya değinir ve farklı örneklerle meseleyi zenginleştirir. Müntesibi olduğu Eş’arî mezhebinin görüşlerini esas alarak hilafetin Kureyşliliği meselesini inceler. Bu şekilde meseleyi farklı boyutlara taşıyarak kendine has uslûbuyla ele alır.⁵⁶ Dönemine kadarki yöneticileri ve halifeleri de diğer eserlerde rastlamadığımız çok sert bir üslupla eleştirmiştir. Burada dikkat çekmek istediğimiz bir husus da devlet başkanına ait niteliklerin çoğunun aynı zamanda erdemli bir kişide bulunması gereken nitelikler olmasıdır. Zaten devlet başkanı da insanlar içerisinde en

⁵⁴ Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Câmiu’d-düvel (Osmanlı tarihi)*, Ahmet Ağırakça (haz.), s. 54.

⁵⁵ Devlet başkanına ait sayılan bu niteliklerin en temel kaynağı ise Fârâbî’dir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *M. Fazıla* s. 127-128.

⁵⁶ Hilafetin Kureyşliliği meselesi ve halifede bulunması gereken niteliklerle ilgili fıkıh merkezli bir örnek olması açısından bkz. Mâverî, *Ahkâmu’s-sultâniyye*, s. 5-6.

erdemli ve bilge olandır. Aynı şekilde siyaset ilmi de herkes tarafından bilinmelidir, fakat bunu en mükemmel şekliyle uygulayan kişi yine hükümdar olmalıdır. Bu açıklamalardan yola çıkarak şunu ifade edebiliriz ki; şerhimizin bu bölümünde devlet yönetimi konusu incelenmekle birlikte eser, herkese hitap eden bir ahlâk kitabı olma hüviyetini burada da devam ettirmektedir.

b) Devlet başkanının görevleri

Bir önceki bölümde, yöneticinin kendisinin devlet başkanı olarak sahip olması gereken ahlâkî özellikleri ele alan Müneccimbaşı, bu kısımda da başkanın emri altındakilere karşı sorumlulukları meselesini inceler. Müellif genel olarak devlet başkanının en temel görevinin herkese seviyelerine, mizaçlarına göre adaletle hükmetmek olduğunu ifade eder. Müellif bu sorumlulukları tespit ederken sadece siyasî ilişkileri değil, aynı zamanda ahlâkî ve insanî ilişkileri de göz önünde bulundurarak tespitlerde bulunmaktadır. Buna göre başkanın en temel üç görevi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi adaleti sağlamak, diğeri eşitliği sağlamak, üçüncüsü de hak edene hakkını vermektir. Son iki madde aslında adaletin gereği olarak yapılması gereken en temel iki göreve işaret etmektedir. Devlet başkanına ait bu üç temel görev risalede tek tek ele alınmaktadır:

b 1) Başkan erbâb-ı kalem, askeriye, tüccar ve sermaye sahipleri, çiftçi ve ziraatla uğraşanlar arasında her bir sınıfa kendi grupları içerisinde adaletle davranmalıdır. Öncelikle toplumu oluşturan tabakalar arasında dengenin sağlanması gerekmektedir. Müellif şerhinde İcî'nin metninde ele alınan bu sınıfları, başkanın dışındaki farklı devlet kademelerini de ifade edecek şekilde tek tek açıklar. Bu tasnifte de müellifin yaptığı sıralamada birinci olarak erbâb-ı kalem yani ulemâ sınıfını, sonra askeriyeyi, sonra sermaye sahiplerini/tüccarları ve sanat erbabını ardından tarımla uğraşanları ele almıştır. Devletin merkezinde yer aldığı düşünülen ilim ve hikmet fikri burada da tekrarlanmaktadır. Müellif, devletin dengeli bir biçimde varlığını sürdürebilmesinin temel yapı taşları olan bu gruplar arasında adaletin sağlanmasıyla mümkün olacağını ifade eder.

Burada yeri gelmişken şunu da ifade etmek isteriz ki, Osmanlı siyaset düşüncesinde, belirlenen bu sınıfların kendi yerlerinde kalmaları, kendi işleri ile uğraşmaları, meslekî geçişlerin de yine kendi içinde olmasının gereği sürekli vurgulanmaktadır. Toplum yapısında düzeni sağla-

ma amacı güden bu hususun çokça vurgulanmasının sebebi pratikte buna aykırı durumların sıkça vuku bulmasıdır.

Müellif bu grupların her birinin ayrı ayrı vazifeleri olmakla birlikte birbirleriyle de yardımlaşmaları gerektiğini ifade eder. Bu hususa işaret eden hukemâya ait olduğunu ifade ettiği uzunca bir ibareyi Tûsî'den aynen aktarır.⁵⁷ Şâyet bu gruplardan biri görevini eksik yaparsa ya da diğerinin hakkına tecavüz ederse düzenin bozulacağını belirtir.⁵⁸ Burada devlet başkanının bu gruplar arasında eşitlik ve adaleti sağlaması ile hepsinin görevini tam olarak yerine getirmesini ve diğerlerinin alanına müdahale etmemesini temin etmesi kastedilmektedir.

b 2) Devlet başkanının ikinci vazifesi, aynı zamanda adaleti tesis edebilmesinin ikinci şartı, herkesi isti'dadına göre istihdam etmek, yani hak edene hakkını vermektir. Müellif başkanın değerli (ahyâr) insanlara saygı göstermesi, onların konumlarını sağlamlaştırması, topluma zarar veren insanları engellemesi ve terbiye etmesi gerektiğini ifade eder.

Meseleyi bu şekilde ele aldığımızda insanlar arasında kemiyet ve keyfiyet bakımından bir derecelenme söz konusu olmaktadır. Bu derecelenmede 'ölçü ne olacaktır, kimin neyi hak ettiği neye göre belirlenecektir?' tartışmasında Münecimbaşî ölçü olarak "hayr"ı esas alır. "İyilik" olarak ifade edebileceğimiz gibi, "doğru-isabetli düşünce" olarak da ele alabileceğimiz "hayr" kavramı, fert ahlâkı bölümünde ele aldığımız üzere; "kişinin fazilet sahibi olmasının ölçüsü"dür. Aynı kavram siyaset bölümünde de medine-i fâzılanın ölçüsü olarak esas alınmaktadır. Müellif insanlara istidatlarına göre muamele etme meselesine açıklık getirmek üzere onları "hayr" nokta-i nazarından gruplar halinde inceler: İnsanların tab'en hayırlı ya da şerli yahut da ikisine de yatkın olabileceklerini ifade eden müellif, bu noktada beş grup insan tipinden bahseder:

Birinci grup yaratılış olarak hayırlı olan insanlardır (el-hayru bit-tab'). Bunlar da hayrı yalnız kendisine has olanlar ve hayrı başkalarına da sirâyet edenler şeklinde ikiye ayrılırlar. Müellif, hayrı hem kendisine hem de başkalarına sirâyet edenleri; şeriat alimleri, tarikat şeyhleri ve hakiki ârifler olarak ifade eder. Bu gruptakileri; "en halis kullar, varlığın gayesi, ezeli feyzin, ilahî inâyetin tenezzül ettiği makam" olarak tavsif eder. Müellif hukemânın ifadelerinden yola çıkarak, bu grubu sultanın

⁵⁷ Tûsî, a.g.e, terc. s. 295.

⁵⁸ Münecimbaşî Ahmed Dede, **Şerhu Ahlâkı Adud**, s. 125b.

kendisine yakın tutması ve onlarla istişâre etmesi gerektiğini ifade eder. Bu durum sultanın otoritesini güçlendirerek yükselişini artırır. Hayrı yalnız kendisine has olanlara gelince sultan onlara da ikramda bulunmalı, ancak diğer grup daha üstün tutulmalıdır.⁵⁹ Bu tasnifin kaynağı Tûsî'dir. Fakat birinci grubun şeyhler ve ârifler olarak ifade edilişi Tûsî'de yer almaz. Aynı ifadeler Devvânî'de de görülmektedir.⁶⁰ Münecimbaşı'nın eserinde özellikle felsefî tartışmalar söz konusu olduğunda kendisine en yakın duran ismin Devvânî olduğu görülmektedir.

Tabiat olarak kötü olanlara gelince onlar da kötülüğü başkalarına geçener ve geçmeyenler olarak iki gruptur. Birinci grup insanların en zararlıları, en kötüleridir. Ancak bunların da eğer ıslahı mümkünse durumuna göre yasaklar koyarak ve eğiterek ıslah etmek gerekir. ıslahı mümkün değilse uygun olan ceza ne ise onunla cezalandırılarak şerrine engel olmak gerekir. İkinci grubu ise hakir ve hor görerek nasihatler ve vaazlarla terbiye etmek gerekir.

Tabiatları iyiliğe de kötülüğe de yatkın olanlara gelince bunları, kötülük yapmalarına engel olup mümkün olan kemâle ulaşabilmeleri için muhafaza ve himaye etmek gerekir. Müellif bu beş grubun dönemlere göre farklılık gösterdiklerini, bazen hayırlı olanların bazen de şerli olanların üstün geldiğini ifade eder. Halkın yöneticinin ahlâkı üzere olduğunu belirterek, dönemlere göre meydana gelen bu farklılığın yöneticilerin durumuna bağlı olduğunu belirterek eleştiride bulunur.⁶¹

Müneccimbaşı bu grupları ıslah etme metodlarını da seviyelerine göre tek tek ele alır. Bu ıslah durumu, müellifin tabiatları itibarıyla iyi ya da kötü şeklindeki tasnifinde, "insanların doğuştan hayır ya da şer üzere yaratılmış olduğu ve bunun değişmeyeceği" şeklinde akla gelebilecek bir önyargıyı bertaraf eder niteliktedir. Zira insanların iyi ya da kötü oluşu tamamen doğuştan olsa ve değişmese ıslah anlamsız olurdu. Buna göre müellif, şerri defetmenin üç aşamada olacağını ifade eder: Birincisi kötülerin şehirdeki insanların arasına karışmasına engel olmak için uygulanan hapis cezasıdır. İkincisi bağlanarak bedenî tasarruflarından alıkoymak, üçüncüsü şehre girmesine engel olmak, yani sürgündür.⁶²

⁵⁹ Münecimbaşı Ahmed Dede, **Şerhu Ahlâkı Adud**, s. 125b.

⁶⁰ Anay, a.g.e, s. 344.

⁶¹ Münecimbaşı Ahmed Dede, a.g.e, s. 126a.

⁶² Münecimbaşı Ahmed Dede, a.g.e, s. 125b; Tûsî, a.g.e, terc. s. 296-297.

b 3) Hükümdarın üçüncü vazifesi, ortak menfaatler hususunda eşitliği gözetmektir. Bu aynı zamanda adaleti sağlamanın da ikinci şartıdır. Müneccimbaşı ortak menfaatleri; emvâl (mal), kerâme (saygınlık/itibar), selâme (güvenlik) olarak tespit eder. Yöneticinin bu ortak menfaatler hususunda toplumdaki daha önce ifade edilen tabakalar arasında eşitliği sağlaması gerekir. Bu hususlarda eşit davranması bu grupların tümüne eşit dağıtması değil, her grubun durumunu ve kabiliyetlerini dikkate alarak hak ettiği miktarda dağıtması demektir.⁶³ Eksik vermek kişinin kendisine fazla vermek de başkalarına zulümdür. Bu durum da toplumda karmaşa ve düşmanlığa sebebiyet verir.

Müellif burada yönetici ile cemaat arasındaki irtibatın bedenle ruh gibi olduğu görüşünü tekrarlar. Yöneticinin tüm cemaati gözetmek zorunda olduğunu ifade ederek, toplumda bir kişiye gelen zararın toplumun tamamına sirâyet edeceğini ve düzenin bozulacağını belirtir. Bu manada cemaatin her bir ferdinin bütün bir âlem hükmünde olduğu görüşünü yineler. Burada da fert ahlâkı ile toplum ahlâkı ve kâinattaki düzen arasındaki irtibatın tekrarlandığını görmekteyiz. Eserde ahlâk felsefesinin dayandırıldığı en temel zeminin bu olduğu kanaatindeyiz.

Yöneticinin en temel görevi adaleti tesis etmek olarak tespit edip, bunu sağlamanın şartlarını ele aldıktan sonra Müneccimbaşı, bu vazifeleri yerine getirirken dikkat etmesi gereken hususları da yine yöneticinin görevleri şeklinde maddeler halinde inceler:

Buna göre yöneticinin birinci vazifesi, şeriata bağlı kalmaktır. Tûsî’de böyle bir madde yer almamasına rağmen Müneccimbaşı bunu zikreder. Bu kısımda çok geniş açıklamalara yer vermemekle birlikte başkanın Allah’ın halifesi olduğu meselesi her fırsatta tekrarlanır. Burada da Müneccimbaşı’nın şerhinin daha felsefî olan Tûsî’ye göre daha dindar bir nitelik arz ettiği düşüncemizi tekrar etmek isteriz. Yöneticinin dikkat etmesi gereken ikinci vazifesi “maslahat ehli”nden kendini gizlemektir. Bu kısımda müellif, yöneticinin ihtiyaç sahiplerinden yüz çevirmesinin Allah’ın lütfundan uzaklaşmasına sebep olacağı hususunda hadislerden örnekler verir. Başkanın üçüncü görevi, (güzergâhlardaki) geçitleri korumaktır. Dördüncüsü yol güvenliğini sağlamaktır.⁶⁴

⁶³ Benzer ifadeler Fârâbî’de de geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bayraktar Bayraklı, **Fârâbî’de Devlet Felsefesi**, İstanbul, 1983, s. 57.

⁶⁴ Bu hususta müellif diğer ahlâk eserlerinde yer almayan bir hikâyeyi aktarır: “*Gazne ve Hosrasan hükümdarı Sebüktigin, bazı Hint beldelerini ele geçirmişti. Buralarda bozguncular yol*

Yöneticinin beşinci vazifesi, devamlı tefekkür halinde olmaktır. Müellif burada yöneticinin dengeli bir biçimde tedbir vazifesini yerine getirebilmesinin yegâne şartının devamlı tefekkür halinde bulunmak kaydıyla ilâhî feyze açık olmak olduğunu ifade eder. Yöneticinin altıncı vazifesi; cismânî, behîmî lezzetleri terk etmesidir. Zira bunlara dalmak insanı hüsrana götürür. Zarurî ihtiyaçlar dışında bunları terk etmek ise ebedî saadete ulaşmayı sağlayacak fazilet ve kemâlâtı elde etmeyi sağlar. Müellif burada tarihte başarılı olmuş İslâmî Devletlerinin ve diğer devletlerin bunu, bu tür geçici heveslerden uzaklaşmak ve zorluklara sabretmekle sağladıklarını ifade eder. Devletlerin çöküşünün de heva ve heveslere kapılmak neticesinde meydana geldiğini, her tür fesadın kaynağının bu olduğunu belirterek dönemine dair bir değerlendirme yapar.⁶⁵ Döneminde buna benzer ahlâkî zaafaların çoğaldığına zaman zaman işaret eden müellifin bu ifadeleri, yaşadığı dönemin –siyasî olarak- bir tür çöküş devrine doğru gittiğine işaret eder niteliktedir. Yedinci vazife ise, akıllı ve ilim sahibi kişilerle istişâre etmektir. İstişâre etmenin aynı zamanda sünnet-i seniyye olduğunu ifade eden müellif, akılların bir araya gelmesinin, basiret nurunu daha da güçlü hale getirdiğini belirtir. Ancak burada şüpheden uzak kalmak ve isabetli karar almak için istişâre yapılacak kişilerin akl-ı selim olmasının şart koşulduğuna dikkatleri çeker.⁶⁶

Müellifin yöneticinin son kısımda sayılan görevleri hususunda kaynağı Tûs'îdir. Ancak onda bu meseleler bu derece ayrıntılı ele alın-

*kesip, kabilelerin mallarını yağmalamış, insanları öldürmüştü. Gazneliler'in ileri gelenlerinden yaşlı bir adam sultanın yanına gelerek durumu şikâyet etti. Sultan: "Saltanatımızdan çok uzaklarda meydana gelmiş böyle bir hadise için ne yapabiliriz ki!" dedi. Yaşlı adam: "Bu insanları neden korumadığının hesabı sorulduğunda, Allah'ın huzurunda bu sözün delil olarak karşına çıkmaz mı?" diye sordu. Bunun üzerine sultan bu hadise ile ilgileneneğine söz verdi. Gazne'de tüccarların sandıkları Hindistan'a götürdüğü meşhur bir tatlı vardı. Sultan bu helvadan çokça yapılımasını emretti. İçine bir tür zehir kattı. Bunu sadece aklına ve görüşüne güvendiği bir emirine söyledi, onu kafilenin başına geçirdi, ona ne yapması gerektiğini nasihat etti. Kafile sözü edilen yere geldiğinde o eşkiyalar yollarını kesti ve mallarını ele geçirdi. Helva sandıklarını bulunca hepsini yediler ve topluca helak oldular". Müneccimbaşı Ahmed Dede, **Şerhu Ahlâkı Adud**, s. 127b.*

⁶⁵ Müneccimbaşı Ahmed Dede, a.g.e, s. 128a.

⁶⁶ Müneccimbaşı Ahmed Dede, a.g.e, s. 128a. Bu kısımda Taşkoprîzâde, devlet başkanının görevlerini saydıktan sonra yirmi madde halinde zimmîlerin haklarını ele alır. Siyâset bölümünde Müneccimbaşı'na göre çok muhtasar bilgiler vermekle yetinen Taşkoprîzâde, bu hususta ayrıntılı bilgiler verir. Müneccimbaşı eserinde bu meseleye hiç değinmez. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Taşkoprîzâde, s. 77a-b.

mamış, başlıklar halinde sayılarak geçilmiştir. Müneccimbaşı, meseleyi oldukça sistematik bir biçimde incelemiş ve kendisine has örnekler ve hikâyelerle zenginleştirmiştir. Buna karşılık yukarıda işaret ettiğimiz Tûsî’de yer alan bazı konulara da Müneccimbaşı eserinde hiç yer vermez. Dolayısıyla burada da müellifin Tûsî’den yaptığı iktibaslarda kendi tasarrufunu kullandığını görmekteyiz. Müellifin tercihleri, ele aldığı kaynaklar ve örneklerle mesele daha dinî ve tasavvufî bir zemine taşınmaya çalışılmıştır.

2) Yönetilen (Reâyâ)

Müneccimbaşı bu başlık altında “memlûk” adıyla başkanın dışındaki herkesi, yani tüm yönetilenleri işaret etmektedir. Ancak müellif bu kısımdaki açıklamalarında “başkana yakın olanlar” şeklinde tanımladığı bir grubu ayrıca ifade ederek onlara farklı sorumluluklar yüklemektedir. Bu grubun -görevlerine bakıldığında- hem sultana yakın olup hem de ona bizzat hizmet eden, sohbet meclislerinde bulunan devlet erkânı olduğu görülmektedir.⁶⁷ Müneccimbaşı, devlet başkanını yöneten (mâlik) olarak ifade ederken, halk için çoğunlukla yönetilen (memlûk) ifadesini kullanmaktadır. Nadir de olsa “reâyâ” kelimesi de geçmektedir.

Bu kısımda genel olarak halkın devlet başkanına karşı sorumlulukları sayılmakla birlikte zaman zaman bu yönetici sınıfın görevlerine de özel olarak işaret edildiği görülecektir:

a) Halk için devlet başkanına tazim göstermek en başta gelen edeptir. Müellif, sultanın, yeryüzünde Allah’ın halifesi, şeriatı muhafaza etmede Peygamber’in halifesi, ilâhî tecellilerden hususî bir tecellinin ma-

⁶⁷ Osmanlı Devleti’nde tebea hukuku ile devlete bağlı olan insanlar, gördükleri hizmetlere göre sınıflara ayrılmaktaydı. Bu bakımdan Osmanlı toplumu yönetenler (askerî) ve yönetilenler (reâyâ) olarak iki ana gruba ayrılıyordu. Askerî sınıf adı verilen yönetenler, bugünkü manâda hem askerlik hizmeti görenler hem de memur statüsünde bulunan kişilerdi. Devletin kuruluşundan itibaren devleti yönetme işine dahil olanlar hanedanın hizmetinde oldukları için görevlerinin askerî yönü ağır basıyordu. Bu yüzden devlet hizmetinde görev alan herkese “askerî” deniliyordu. Bu grup, çeşitli devlet kademelerinde görev alıp bu görevlerinden dolayı da maaş alan sınıftı. Devlet başkanı bu grubun en başında geliyordu. İlmiye, seyfiye ve kalemiyye de bu sınıftandı. Müneccimbaşı birinci bölümde devlet başkanının sorumluluklarını ele aldıktan sonra bu bölümde sultanın dışındaki kalan yönetici sınıfı ve sorumluluklarını ele almaktadır. Askerî sınıf şeklinde ifade edildiğinde yanlış algılanabileceğini düşünerek bu kısımda ele alınan yönetici sınıfı “devlet erkânı” olarak ifade etmeyi uygun gördük. Osmanlı Devleti’nde toplumu oluşturan sınıflar hakkında bilgi için bkz. Ziya Kazıcı, **Osmanlı’da Toplum Yapısı**, İstanbul, 2003, s. 21-83; Feridun Emecen, “Osmanlılar”, **DİA**, İstanbul 2007, c. XXXIII, s. 533-534.

kamı olması hasebiyle onlara tazim ve itaatın zorunlu olduğunu ifade eder. Müellifin sultanı devamlı olarak Allah'ın halifesi, Peygamber'in vekili, ilâhî tecellilerin makamı olarak ifade etmesinin neticesinde zorunlu olarak eksiksiz itaat ve tazim söz konusu olmaktadır. Hatta müellif iman eder gibi "hem dille hem de kalple" sultana itaat etmek gerektiğini belirtir. Bu ifadeler o dönem Osmanlı idaresinde sultan ve halk arasındaki ilişkiyi yansıtır niteliktedir. Bu derece saygı ve itaat içeren ifadeler aynı zamanda sultanın pozisyonunu güçlendirme ihtiyacının da bir neticesidir.

b) Müellif, devlet erkânı içerisinde sultanı, ancak kendisine yakın olan makam sahiplerinin kendi özel sohbetlerinde övebileceklerini ifade eder. Bu kişiler; sultanın dostları sayılan vezirleri, yüksek rütbeli emirleri, memurları olup onu, sözleri, fiilleri, görüşleri ve tedbiri hususunda övmelidirler. Bunu ikiyüzlülük ya da nifak için değil, sultanın tedbirini daha da güzel yapması için yapmalıdırlar.⁶⁸

c) Yine sultana yakın olan bu kişiler kendi sohbet meclislerinde sultanın fikrini değiştirmesini nezaket ve samimiyetle ifade etmeli, yalnız oldukları zamanlarda uygun bir üslupla ve edep dairesi içerisinde sultana hatalarını da söylemelidirler. Müellif eleştirinin ancak sultanın görüşü hem kendisine hem de saltanatına zarar verecek şekilde hatalı ise gerekli olacağını ifade eder.

d) Müneccimbaşı, kendisine yakın olan bu kişilerin yöneticinin sırlarını ifşa etmemesi gerektiğini belirtir.⁶⁹

e) Sultanın güvenmediği, töhmet altında olan kişilerden ve onların dostlarından sakınmak gerekir.

f) Nefislerinin çok arzuladığı hususlarda bile sultanı kendi nefislerine tercih etmelidirler. Şöhret ya da maddi menfaatlere tamah edilirse, bu durum sultanda bunlara ulaşmak için hizmet edildiği hissiyatını uyandırır ve bu da muhabbeti yok eder. Hâlbuki hizmetin en güzeli muhabbete dayalı olmalıdır. Devlet görevlileri, maddi manevi bütün varlıkla-

⁶⁸ Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, s. 130a.

⁶⁹ Müneccimbaşı bu kısımda "şairler şöyle der" diyerek isim zikretmeksizin bir şiiri örnek olarak zikreder: "*Melikle sohbet edersen iffet elbisesini kuşan, meclise kör olarak gir, dilsiz olarak çık*": Müneccimbaşı Ahmed Dede, a.g.e, s. 130b. Aynı şiir "Büstî" isimli bir şairden aktararak Taşköprizâde'nin şerhinde de geçer. Diğer ahlâk eserlerinde rastlamadığımız bu alıntıdan yola çıkarak Müneccimbaşı'nın Taşköprizâde'nin şerhinden istifade ettiği şeklindeki görüşümüzü tekrar ifade etmek isteriz. Bkz. Taşköprizâde, 78b.

rını başkanına olan samimiyetlerini, muhabbetlerini göstermek için, sultanın emniyeti ve menfaati, devletin bekası için gerektiğinde seferber edebilmelidirler. Müellif burada “gayelerin gayesi budur” ifadesini kullanır. Bu ifadelerin daha önce de belirttiğimiz gibi yöneticinin Allah’ın yeryüzündeki halifesi olması fikrine dayandırılmasıyla yakın irtibatının olduğuna götürebiliriz. Bu derece teslimiyet ifadeleri, yöneticinin mutlak hâkimiyetini güçlendirme ihtiyacının da bir neticesidir. Neredeyse şeyh-mürid ilişkisine benzer bir teslimiyet söz konusudur. Bu derece vurgulu ifadeler Tusi’de bulunmamaktadır. Müneccimbaşı’nın burada döneminde siyasî olarak yaşanan bunalımlara karşı, bu derece abartılı ifadeler kullanarak sunduğu örnek modelin altını çizmeye çalıştığını düşünmekteyiz.

g) Sultan başka sultanlarla karşılaştırılmamalıdır.

h) Öfkeliyken sultandan uzak durulmalıdır. Müellif burada daha önce de ele aldığı, öfkenin ateş gibi olduğu, etrafındakileri yaktığı, akıl melekesini zayıflattığı hakikatini tekrarlar.

ı) Sultandan şikâyet edilmemeli, daima hizmetinde bulunmak suretiyle ona yakın olunmalı, bu şekilde onun rızası elde edilmeye çalışılmalıdır.

i) Yöneticinin kendilerinden sakladığı şeylere karışılmamalı, araştırıp öğrenmeye çalışılmamalıdır.

j) Kendinden yüksek mertebede olanların önüne geçmeyi arzulamamalıdır. Müellif hükümdarın kendisi gerekli görmedikçe kişinin kendi isteğiyle rütbesinin yükselmesini istemesinin yalnızca adâvet ve öfkeye sebep olacağını, kişinin öne geçmesini gerektirecek bir fazileti varsa bunun hükümdar tarafından keşfedilip bizzat kendisinin terfiye karar vermesinin uygun olacağını belirtir.⁷⁰ Müellif ayrıca kendine has yöntemiyle meseleyi mistik tecrübeyle irtibatlandırarak, tasavvufî terbiye yönteminde de mürşidin derecesini şeyhinin belirleyeceğini, kendisinin herhangi bir şey talep edemeyeceğini ifade eder.

Müellifin ele aldığı maddeleri kısaca gözden geçirdiğimizde, şunu ifade edebiliriz ki; eğer ilâhî takdir sultanlara hizmeti ve onun yakınında bulunmayı nasip etmişse, onları kalben tam bir teslimiyetle sevmeli ve itaat etmeli, tazim göstermelidir. Ancak bu, sultanın Şia’nın kabul ettiği gibi “masum imam” olarak kabul edildiği anlamına gelmez. Ona itaat

⁷⁰ Müneccimbaşı Ahmed Dede, **Şerhu Ahlâkı Adud**, s. 133a-133b.

Allah'ın halifesi olması hasebiyledir. İtaat ve tazim göstermekle birlikte, uygun olan meclislerde kendisine yakın olan devlet erkânı tarafından hataları da edep dairesi çerçevesinde söylenmelidir. Yapılan hizmetler severek yapılmalı, verilen makama rıza gösterilmeli, talep olunduğunda hizmete hazır olunmalı, hizmette ve övgüde sadakat ve ihlâs üzere olunmalıdır. Bütün bu hizmetlerin amacı, her şeyden önce devletin adaletle ve düzen içerisinde bekâsını temin edebilmektir.

Müneccimbaşı'nın bu kısımda da kaynağı Tûsî'dir ancak, şerhimizde bu bölüm oldukça sistematik bir biçimde ele alınmıştır. Eserin bu özelliği hem bir şerh olmasından hem de son dönem eserlerinden olmasından kaynaklanmaktadır. Kendisine kadarki literatürü gözden geçiren müellif, diğer ahlâk eserlerine göre çok daha sistematik bir eser ortaya koymaktadır. Sadece önceki eserleri disipline etmekle yetinmeyen müellif, kendine has örnekler, diğer eserlerde bulunmayan farklı maddeler ve mistik tecrübeyle kurduğu bağlantılarla bu bölümde de eserine kendi rengini verebilmiştir.

3) Hem Yöneten Hem Yönetilenler

Müneccimbaşı'nın siyaset düşüncesinde insanların siyasî sorumlulukları toplum içerisindeki statülerine göre belirlenmektedir. Bu statüler en temelde Fârâbî'nin yönetenler, yönetilenler ve hem yöneten hem de yönetilenler şeklinde yaptığı tasnife dayanmaktadır. Bu tasnif kozmik düzendeki hiyerarşik yapıya da işaret etmektedir. Buna göre insanlar bilme ve eyleme hususlarında olduğu gibi kendini kontrol etme ve bilinçli davranma hususlarında da farklı kabiliyetlere sahiptirler. En altta siyasî niteliklerden uzak yönetilen grup yer alır. En üstte bulunan hem düşünme gücü hem de irade bakımından mükemmel olan yönetendir. Ortada kalanlar ise, hem yöneten hem de yönetilenlerdir. Müneccimbaşı'nın şerh ettiği risalenin de sevkiyle yapmış olduğu bu tasnifte orta sınıfta bulunanlar, alt tabakalara göre yönetici, üst tabakalara göre yönetilen durumunda olanlardır. Çoğunluğu bu sınıf oluşturmaktadır.

Müellif bu başlık altında, yöneten ve yönetilen konumundaki bu sınıfın birbirlerine ve sultana karşı nasıl davranmaları gerektiğini, farklı tavırlardaki insan gruplarına karşı yöneticinin siyasî olarak nasıl muamele etmesi gerektiğini inceler. Bu bölümde de "ideal bir toplum"un nasıl oluşabileceği fikrinden hareketle meseleyi ele alıp değerlendirmektedir. Bu maksatla yapılan değerlendirmelerde, şu ana kadar gelinen noktada

ortaya konulan ahlâkî açıdan “faziletli insan tipi”nin oluşturacağı faziletli toplum modeli esas alınmaktadır.

Yardımlaşma esasına dayalı olarak bir araya gelen insanlar arasında ülfetin toplumda sağlıklı bir birliktelik için esas olduğunu daha önceki bölümlerde ele alan müellif, bu bölümde de sevgi bağına dayalı olarak toplumda oluşması gereken “dostluk” bağının gerekliliğine dikkat çeker. Bununla irtibatlı olarak toplumu dostlar, düşmanlar, dost yahut düşman olduğu belli olmayanlar şeklinde üç farklı grup halinde incelerken genel olarak insanların sosyal ilişkilerinde bu gruplara karşı nasıl bir tavır geliştirmesi gerektiği hususunu da ele almaktadır. Bu şekilde bir tasnife ilk olarak Tûsî’de rastlamaktayız. Ancak Tûsî’de çok özet bir biçimde ele alınan bu mesele müellif tarafından farklı örneklerle zenginleştirilerek açıklanmıştır.⁷¹ Bu konu çerçevesinde müellif, ahlâk eserinin son bölümünde toplum içerisinde yaşayan insanın ahlâkî faziletleri elde etmede her türden insanla nasıl muamelede bulunması gerektiği meselesini ayrıntılı olarak ele almaktadır. Bu maksatla toplumu ülfet bağı merkezinde “dost ve düşman olanlar” şeklinde sınıflara ayırarak bu tür insanlara nasıl muamelede bulunulması gerektiğiyle ilgili ayrıntılı açıklamalarda bulunur.

Bütün bu tafsilatlı açıklamalardan yola çıkarak özetle müellifin sıradan insanların birbirleriyle ilişkilerinde her zaman iyilik (hayır), olgunluk, yardımlaşma, diğergamlık gibi nitelikleri öne çıkardığını ifade edebiliriz. Hatta karşımızdaki insan düşmanca bir tavır içerisinde olduğunda dahi her zaman ilk adımda iyilikle muamele tavsiye edilmektedir. Burada esas olan üstün gelmek değil, hem kişisel olarak fazileti elde edebilmek hem de toplum içerisinde insanların birbirleriyle dengeli ilişkiler içerisinde olmasını sağlayabilmektir. Bu şekilde fâzıl şehrin düzeni ve devamlılığı tesis edilmiş olacaktır. Müellifin burada ele aldığı ahlâkî ilkeler, sultandan başlayıp kademe kademe bütün devlet adamlarını ve nihâyet sıradan insanları içine almaktadır. Zaten en başta sultan sonra da diğer devlet adamları toplumda ahlâkî açıdan örnek insanlar olmak bakımından sorumluluk sahibi olmalıdırlar. Dolayısıyla devlet başkanından sıradan insana kadar herkes fâzıl şehrin oluşumunda etkin rol oynamaktadır. Müellifin bu bölümü yazmaktaki en temel amacının, bir ahlâk eserinin son bölümünde kişinin toplum içerisinde ahlâkî faziletleri

⁷¹ Karşılaştırma için bkz. Tûsî, a.g.e, terc. s.330-335.

nasıl elde edebileceğini hiyerarşik zeminde ele almak olduğunu düşünmekteyiz. Müellif konunun sonunda akıl sahibi ve kemali elde etmek isteyen herkesin imkânı ölçüsünde, her hayrı elde etmeye çalışması gerektiğini ifade eder. İnsanın ancak bu şekilde Allah'ın insanı üstün kıldığı ilâhî hilafet rütbesine ulaşabileceğini belirtir.⁷²

Müneccimbaşı bu bölümde devlet başkanı ve yönetilenlerin görevlerine dair genel literatürü de gözden geçirerek sistematik bilgiler vermekle birlikte devlet başkanının nasıl seçileceği, padişaha yakın olanlar şeklinde ifade ettiği devlet adamlarının durumu, adaleti sağlayamayan devlet başkanına karşı neler yapılacağı gibi daha pratik bilgi gerektiren meseleler hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Kendisi de aktif olarak siyasetin içerisinde bulunan biri olmasına rağmen bu tür konulara hiç değinmemesini eser açısından bir zaaf olarak görmekteyiz. Sürgünde olduğu bir dönemde yazdığı bu eserinde Osmanlı'ya dair somut isimler vererek meseleyi değerlendirmekten kaçınmasına hak vermekle birlikte bu tür pratik bilgiler hakkındaki tartışmalardan neredeyse tamamen uzak kalması siyaset düşüncesi açısından önemli bir eksikliklerdir.

Sonuç

Müneccimbaşı incelemiş olduğumuz eserin devlet ahlâkı bölümünde ortaya koymuş olduğu siyaset düşüncesinin merkezinde devletteki hiyerarşi ve düzenle, âlemdeki düzen arasında irtibat kurar. Kozmik düzendeki hiyerarşik yapıya benzer bir şekilde insanlar, bilme ve eyleme, kendini kontrol etme ve bilinçli davranma hususlarındaki farklı kabiliyetlerine göre toplum içerisinde farklı statülere sahip olurlar. İnsanların siyasî açıdan sorumlulukları toplum içerisindeki bu statülerine göre belirlenmektedir. Bu düşünce Fârâbî'nin yönetenler, yönetilenler ve hem yöneten hem de yönetilenler şeklinde yaptığı tasnifi akla getirmektedir. Müneccimbaşı eserinde bu alanla ilgili pek çok esere müracaat etmekle birlikte, Fârâbî'nin siyaset felsefesiyle ilgili eserlerini incelemiş ve onlardan istifade etmiştir.

Siyaset düşüncesinde devletin yapısı ve metafizik düzen arasında kurulan bu irtibatı Fârâbî (bahsedilen uyumu temellendirmek için) daha ziyade felsefe zemininde yapmaya çalışır. Müneccimbaşı ise, bunu - toplumun en erdemli kişisi olan devlet başkanı üzerinden- tasavvufî

⁷² Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, s. 140b.

zeminde açıklamaya çalışır. Bunu yaparken zaman zaman felsefe ve hikemî bilgiden de istifade eden müellifin bu bölümde de son aşamada durduğu yer tasavvufî çizgisidir. Müellifin eserini diğer ahlâk eserlerinden ayıran bu usulü aynı zamanda tasavvufun ahlâk ve siyaset felsefesi üzerindeki etkisine işaret eden önemli bir örnektir.

Sonuç olarak şunu ifade etmek isteriz ki Müneccimbaşı incelediğimiz eserde ortaya koyduğu siyaset düşüncesinde; bu alanda kendisine ulaşan kadim mirası dönemindeki ihtiyaçlara ve problemlere uygun olarak değerlendirmiş, bu birikimi dinî, edebî muhteva ve lugavî tahlillerle zenginleştirmiştir. İncelediği konularda seleflerinin tutarsızlıklarını ve boşluklarını görebilmesi, bunları çözümlenmeye, eksiklerini tamamlamaya çalışması ve bu amaçla başka kaynaklara başvurması, onun orijinal taraflarını oluşturmaktadır. Şerhin bütün bölümlerinde fazilet için gerekli olan itidal halinin elde edilmesi noktasında mistik tecrübeyi öne çıkaran müellif, eseri okuyan kişiye tasavvufî bir eser okuma zevkini hissettirmektedir. Müellifin ahlâk ve siyaset felsefesi alanına yaptığı en önemli katkının meseleleri daha mistik ve tecrübî bir düzleme taşıma gayreti olduğunu düşünmekteyiz. Bu yönüyle eserin yazılış amacının, ahlâk ve siyaset alanlarında o dönemde yaşanan sıkıntılara ancak irfânî bakış açısı esas alınarak çözüm bulunabileceğini göstermek olduğu kanaatindeyiz. Bu eser aynı zamanda o dönemde Osmanlı toplumunda siyaset başta olmak üzere farklı alanlarda yaşanan sıkıntılara hangi noktalarda çözüm arandığına da güzel bir örnektir.

Kaynakça

- Aydınlı, Yaşar. **Fârâbî**. İstanbul, 2008.
- Aykıt, Asiye. "Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adud Adlı Eseri" Metin Tahkiki Ve Değerlendirme", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**. Marmara Ü.S.B.E. 2013.
- Bayraklı, Bayraktar. **Fârâbî'de Devlet Felsefesi**. İstanbul, 1983.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. **Dînî ve Felsefî Ahlâk Lugatçesi**. İstanbul, 1967.
- Devvânî. **Ahlâk-I Celâli/Levamiu'l-İşrak fî Mekarimi'l-Ahlâk**. Leknev, 1898.
- Eflatun. **Devlet**. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz (terc.). İstanbul, 2002.
- Emecen, Feridun. "Osmanlılar", **DİA**, C. XXXIII, İstanbul, 2007.
- Fârâbî. **İhsâu'l-Ulûm**. Osman Muhammed Emin (thk.). Mısır, 1949.

- **İhsâu'l-Ulûm**. Ahmet Ateş (terc.). Ankara, 1999.
- **Medînetü'l-Fâdıla**. Ahmet Arslan (çev.). Ankara, 1990.
- **Medînetü'l-Fâzıla es-Siyaset' ül-Medeniyye**. Fevzi Mitrî en-Neccar (thk.). Lübnan, 1993.
- **Tahsîlu's-saâde**. Câfer Yâsin (tahk.). Lübnan, 1983.
- **Tahsîlu's-Saâde**. Ahmet Arslan (çev.). Ankara 1999.
- **Fusûsu'l-Medenî**. D. M. Dunlop (thk.). Cambridge, 1961.
- Fîruzâbâdî. **Kâmûsu'l-Muhît**. Beyrut, 1994.
- İbn Haldun. **Mukaddime**. Ali Abdolvâhid Vâfî (thk.). Kahire t.y.
- İbn Manzur. **Lisânü'l-Arab**. Lübnan, 1990.
- İmam Maverdî. **Ahkâmu's-Sultâniyye**, Muhammed Hâmid Fakî (thk.). Lübnan, 1983.
- İbn Sina. **Aksamu'l- ulûmu'l-akliyye/Mecmuatu'r-resâil**. Kahire, t.y.
- Kazıcı, Ziya. **Osmanlı'da Toplum Yapısı**. İstanbul, 2003.
- Kınalızâde Ali Efendi. **Ahlâk-ı Alâî**. Bulak, 1284.
- Kutluer, İlhan. "İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**. İstanbul, 1989.
- Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî Tehânevî. **Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn**, Beyrut, Dâru Sadır, t.y.
- Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah. **Şerhu Ahlâkı Adûd**. Süleymaniye Ktp. Esad Efendi. nr. 1868.
- Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah. **Câmiu'd-Düvel (Osmanlı Tarihi)**, Ahmet Ağırakça (haz.). İstanbul, 1995.
- Taşköprüzâde. **Şerhu Ahlâkı Adûd**. Beyazıd Ktp. Veliyyüddîn Efendi. nr. 786.

NEFİS NAZARİYESİ ÇERÇEVESİNDE FAHREDDİN er-RÂZÎ'NİN AHLÂK DÜŞÜNCESİ

Asiye AYKIT*

Özet

Kelâm, felsefe, tefsir ve usûl-i fıkıh alanlarındaki çalışmalarıyla tanınan Eş'arî âlimi Fahreddin er-Râzî, eserlerinde genellikle akıl ve vahiy arasındaki uyum ve irtibata işaret etmektedir. Özellikle "en-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ" isimli eserinde bu uyumu, insan nefsi ve kuvvelerini merkeze alarak tanımladığı ahlâk düşüncesi çerçevesinde ele alıp tartışmaktadır. Çalışmamız Râzî'nin bu genel düşünce sistemi çerçevesinde ele aldığı ahlâk felsefesini, nefis ve kuvveleri konusundaki görüşleri merkezinde ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin er-Râzî, ahlâk, nefis, kuvve

Thought of Ethics of Fahreddin er-Razi in the Framework of Theory of Nafs

Abstract

Ash'ari scholar Fahraddin Razi who is known with his studies in Islamic Theology, philosophy, Exegesis, and methodology of Fiqh mentions often to the harmony between reason and revelation in his works. Especially in his work which is entitled 'en-Nefs ve'r-Ruh ve Serhu Kuvahuma' he discusses this harmony based on the nafs (self) and powers of human being. This article aims to put forward his moral philosophy centered on his ideas about nafs and his powers.

Key words: Fahreddin er-Razi, ethics, nafs, powers

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı.

Giriş

Makâlemizde insanın yaratılışını, mevcûdât içerisindeki konumunu ve ahlâkî sorumluluğunu; onun varlığının temel özelliklerini üzerinde barındıran *nefsi ve kuvveleri* merkezinde inceleyeceğiz. Bu araştırmamızı konuya dair müstakil bir eseri bulunan, hicrî altıncı yüzyılda yaşamış Fahreddin er-Râzî'nin ahlâk alanındaki görüşleri çerçevesinde ele alacağız.

VI./XII. yüzyılda (606/1210) Büyük Selçuklu Devleti'nin başkenti olan Rey'de doğan Râzî, bir Eşarî kelamcısı ve Şafî fıkıhçısı olarak yetişmiştir. Yaşadığı yüzyıl, Abbasiler'in son, Eyyûbîler'le Selçuklular'ın ilk dönemleridir. Bu yıllarda Abbasiler merkezî otoritelerini kaybetmelerine rağmen daha sonra ortaya çıkan emirlikler ve sultanlıklardaki devlet adamları ve ilim adamlarını korumuşlardır. Bu sebeple dönem, büyük âlim ve filozofların yetiştiği bir dönemdir.¹

Kelam alanında Eş'arî Mezhebi'nin görüşlerini benimseyen Râzî, bu mezhebi fikrî hayatı gelişip ilerledikçe bazı konularda tenkit etmiştir. Eş'arî kelam geleneğine uygun olarak önce filozoflarla, sonra Mutezile'yle, Kerrâmiye gibi o dönemde teşbih ve tescîmi öne çıkaran mezhep mensuplarıyla, daha sonra da bir Şafî ve Eş'arî olarak Hanbelîlik, Hanefîlik ve Maturidîlik gibi sünnî mezheplerle mücadele etmiştir. Akılcı ve nazarî eğilimi ağır basan Râzî, öte yandan Mutezile'yi tenkid ve reddederken diğer taraftan aynı eğilimi paylaştıkları konularda onlardan istifade etmiştir. O dönemde, Sünnî akidenin siyasi yönden güçlü olması sebebiyle Şîî hareketleri çok belirgin olmamakla birlikte Râzî'nin İsmailîler'le mücadeleleri mevcuttur.² Râzî'nin hem Ehl-i Sünnet mezhepleriyle hem de -akılcı çizgisine rağmen- Mutezile'yle mücadelesindeki asıl hedefi, Ehl-i Sünnet mezheplerinin Mutezile'ye tepki olarak zaman zaman aklî esaslardan yoksun olarak yaptıkları açıklamaları, bu tepkiselliğin ötesinde dengeli bir aklî zemine oturtma çabasıdır.

Râzî, Gazzâlî'nin fikri serüvenine benzer bir şekilde, ilk dönem eserlerinde dönemine kadarki felsefî görüşleri tanımlamaya çalışmıştır. Gazzâlî sonrası İbn Sînâ üzerinden İslam felsefesi okuyan Râzî'nin ilk dönem eserleri, İbn Sînâ'ya zaman zaman itiraz etmekle birlikte, genellikle onun görüşlerini beyan eder niteliktedir. Ömrünün son dönemlerinde

¹ Süleyman Uludağ, **Fahreddin Râzî**, Ankara 1991, s.22.

² Süleyman Uludağ, a.g.e, s. 23.

yazdığı eserlerinde ise, kendisine kadar gelen kelâmî ve felsefî çizgileri kendi sistematığı içinde tek tek sorgulayarak dengeli bir zemine oturtmaya çalışmıştır. *Mefâtihu'l-gayb* isimli hacimli tefsiri, ömrünün sonunda yazdığı, fikrî serüveninin de son dönemlerini yansıtan, pek çok ilim dalına ait bilgilerin derlendiği bir ansiklopedi niteliğindedir.

Râzî'den sonra gelen Nasıruddin et-Tûsi, İbn Rüşd'ün Gazzalî'nin *Tehâfüt*'üne yaptığı tenkide benzer bir şekilde Râzî'yi eleştirip İbn Sînâ'ya dayalı başka bir çizginin öncüsü olmuştur. Onlardan sonra gelen âlimler tıpkı *Tehâfütler* üzerine yapıldığı gibi Râzî ve Tusi şerhlerini birbirleriyle mukayese ederek, bu iki düşünürden hangisinin haklı olduğunu tespit için "*el-Muhâkemât*" adında eserler kaleme almışlardır.³

İbn-i Rüşd, Sühreverdî Halebî, Seyfuddin Âmidî, Nasıruddin et-Tûsi, İbn-i Arabî, Ferîdüddin Attar, Bahâuddin Veled gibi âlimler Râzî ile çağdaştır. Ebu Bekir İbrahim Isfehanî, Kutbuddin Mısırî, Tacuddîn el-Urmevî, Siracuddin el-Urmevî gibi kendisinden sonra yetiştirdiği öğrencileri vasıtasıyla gerek yaşadığı topraklarda gerekse Osmanlı ilim ve fikir hayatında tesirli olmuştur. Kutbuddin Şirâzî, Adududdin el-Îcî, Kadı Beydavî, Taftazanî, Seyyid Şerif Cürcanî gibi kelimcilerden başka müfessirler, fıkıh usulü âlimleri, mantıkçılar ve bazı filozoflar da Râzî'nin açtığı yolda yürümüşlerdir.⁴

Dinî ilimler içerisinde Râzî'nin daha çok temayüz ettiği alanlar tefsir ve kelâmdır. Tefsirinde dirayet metodunu başarıyla uygulamış ve kendisinden sonra gelen hemen bütün müfessirlere kaynak olmuştur. Kur'an'ı tefsir ederken döneminde mevcut bütün ilimlerden faydalanıp ilmî tefsir hareketine öncülük etmiştir. Râzî en çok kelim alanında eserler vermiştir. Ona göre kelâm bütün ilimlerin en şerefli sidir. İslâm akaidini kesin delillerle kanıtlayıp muhalif görüşleri reddetmeyi peygamber mesleği olarak gören Râzî, Gazzâlî'nin yaptığı gibi İslâm filozofları karşısında Eş'ariyye'nin kelim sistemini savunmuş, Gazzâlî'ye nispetle eserlerinde felsefî konulara daha geniş yer ayırmış, özellikle tabiat ilimlerine ait konularda İbn Sînâ'nın etkisinde kalmış ve felsefe ile kelâmın konularını birleştirip "felsefî kelim dönemi" denilen süreci başlatmıştır.⁵

İbn Teymiyye, Râzî'nin Farâbî, İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının etkisinde kaldığını söylerken; İbn Haldun, Seyyid Hüseyin Nasr gibi müte-

³ Süleyman Uludağ, *Fahreddin Râzî*, s. 132.

⁴ Süleyman Uludağ, a.g.e, s. 32.

⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin Râzî", *DİA*, c. XXII, s.92.

fekkirler onun Gazzâlî'den etkilendiğini belirtirler. Bu konuda Seyyid Hüseyin Nasr şunları söyler: "Gazzâlî gibi o da Şafî mezhebine bağlı olup bütün ilimlerde ve felsefede oldukça bilgili, Yunan kültürüne bir çok yönden karşı, İslam filozoflarının ciddi bir tenkitçisi olup sonunda tasavvufa meyletmiştir".⁶ Kelam ve felsefe arası ilişki tarihinde Râzî'yi dönüm noktası olarak görenlerden biri de Muhammed Abid el-Câbirî'dir: "Râzî'ye kadarki kelimciler filozoflara reddiye yazmayı görev bilmişlerdi. Râzî ile beraber durum değişti. Râzî, *Mebâhisi'l-Meşrikiyye* gibi ilk dönem eserlerinde felsefe içinde kelam yapan bir filozof kelimciydi. *Mefâtihu'l-Gayb* gibi son dönem eserlerinde ise kelam içinde felsefe yapmıştır".⁷

Böylece Râzî, felsefe ve kelam alanlarında hem bir köprü kurmaya hem de denge noktası yakalamaya çalışmıştır. Makâlemizde öne çıkacak olan kavramlar ve bu kavramlar çerçevesinde incelenecek olan insanın ahlâkî sorumluluğu meselesi ele alınırken, Râzî'nin ifade etmiş olduğumuz düşünce sistemine de zaman zaman temas edilecektir.

Râzî ahlak alanında, genel olarak ruhlar tasnifi, ardından insan ruhu ve nefsi ile başladığı düşünce serüvenini nübüvvetle ulaşılan yetkin akılla taçlandırır. Bu çerçevede çalışmamızda öncelikle nefsin tanımı ve mahiyeti, bedenle alakası ele alınacak, ardından kuvveleri incelenecektir. Daha sonra bu genel bilgiler ışığında aklın ve kalbin insanların fiillerini belirlemedeki rolü, vahyin bunlara etkisi, en son aşamada yetkin akılla ulaşılan en üst mertebede bulunan peygamberler ve onların diğer insanlar içindeki konumu incelenecektir. Son bölümde ise, yetkin akılla elde edilen "mutmain nefis" in ulaştığı ahlâkî olgunluk konusu çerçevesinde Râzî'nin ahlâk felsefesi tanımlanacaktır.

⁶ M. Muhammed Şerif, **Klasik İslam Filozofları**, İstanbul 2000, s.328. M. Şerif Râzî'nin kelam alanına yapmış olduğu katkılar hakkında kendi görüşünü şu şekilde ifade eder: Kelam adıyla bilinen İslam ilahiyati, akılcı Mutezile mezhebine bir tepki olarak başlayıp zamanla olgun bir ilim haline geldi. Eş'arî öğretisini ilk asırlarda takip eden kelimciler, vahyin hakikatlerini savunmak için rakiplerinin silahı olan mantığı kullanmaya çalıştılar. Bu savunma Cüveynî'de zirvesine ulaştı. Gazzâlî ile birlikte yeni bir şekil olarak bu defa felsefe ile mücadeleler sonucu "felsefî kelam" anlayışının temelleri atıldı. Râzî ile bu okul zirvesine ulaştı. Râzî'nin kelamı bütün olarak dinî ve metafizik sorunlarla ilgili akli ve nakli delilleri birleştirdi": M.M. Şerif, a.g.e, s. 331.

⁷ Muhammed Abid el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, terc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul 1999, s. 619.

I. NEFSİN TANIMI VE MAHİYETİ

Ahlâk ilminin konusu olan ahlâkî faziletlerin kazanılmasında, nefis ve kuvveleri meselesi önemli bir yeri haizdir. Ahlâkî erdem in elde edilmesi, zaaf ların ortadan kaldırılması nefsin kuvvelerinin işleyişi zemininde gerçekleşmektedir. Bu meselede Râzî, klasik ahlâk eserlerinin çoğunda olduğu gibi, İbn Sînâ'nın hem epistemolojik hem de ontolojik bir zemine yerleştirdiği nefis teorisi merkezinde konuyu ele alır. Bu sistemde nefis ve kuvveleri meselesi ahlâk ilminin temelini oluşturmaktadır. Ancak Râzî'nin nefis ve kuvveleri meselesini ele alıp incelemesi İbn Sînâ'da olduğu gibi ontolojik bir yaklaşımla değil, ahlâkî davranışa zemin oluşturmaya itibarıyladır.

A. Nefsin Tanımı

Nefsin iki yönünü ifade edecek şekilde iki farklı tanım yapılmaktadır. Râzî'nin bu kavramı eserlerinde ele alış şekline örnek olmak üzere bu iki tanım konunun başında zikretmek yerinde olacaktır. Bunlardan ilki nefsin metafizik yönünü öne çıkaran Platoncu bir tanım olup Kindî başta olmak üzere daha sonra İslâm felsefecilerinin ve ahlâkçıların esas aldığı tanımdır. "Bedenle hulûl ya da ona nüfûz etmek için değil tedbir için birleşmiş soyut bir cevherdir."⁸ Tanım aynı zamanda nefsin bedenle olan ilişkisini de açıklamaktadır. Buna göre nefsin bedenle birlikte olmasının amacı bedeni tedbir etmektir. Râzî'nin en-*Nefs ve'r-Ruh* isimli eserinin başında "nefis tek olandır"⁹ diyerek teaddüdü kabul etmeyeceğine dair yaptığı açıklamalar nefsin cevher oluşuna işaret etmektedir. Bu hususta getirdiği deliller nefsin mahiyetiyle alakalı kısımda ayrı bir başlık altında incelenecektir.

⁸ Eflatun, **Timaios**, Erol Güney, Lütfi Ay (terc.), İstanbul, 2001, s. 45, 46d; Kindî, **Risâle fi'n-nefs**, Abdulhâdî Ebû Rîde (nşr.), (Risâletü'l-Kindî el-felsefiyye içinde), Kahire, 1950, s. 273; Mahmut Kaya, **Kindî/ Felsefî Risâleler**, İstanbul, 2002, s. 129; İbn Miskeveyh, **Tehzîbu'l-Ahlâk**, İbnü'ul-Hatib (tahk.), Kahire, 1398, s. 13; Nasıruddin et-Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, Anar Gafarov, Zaur Şükürov (terc.), İstanbul, 2007, s. 27; Devvânî, **Ahlâk-ı Celâlî**, Leknev, 1898, s. 43; Harun Anay, "Celâleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Ün. SBE, 1994), s. 259; Abdullah Tümsük, **Muhyî Gülşenî/Ahlâk-ı Kiram**, İstanbul 2004, s. 75. Bu tanımla irtibatlı olarak İbn Sînâ'nın insan nefsinin cevher oluşunu ispatlamak için kaleme aldığı on delili içeren risalesi için bkz: İbn Sînâ, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, Fatih Toktaş (terc.), Ankara 2011.

⁹ "ان النفس واحدة": Râzî, **en-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ fi İlmi'l-ahlâk**, Muhammed Sağır Hasan el-Ma sumî (tahk.), İslamabad 1968, s. 28.

Nefsin ikinci tanımı, “tabîî cismin ilk yetkinliği (*entelechia*)” şeklindedir.¹⁰ Nefsi tabiat bilimleri içinde inceleyen Aristo’ya ait olan bu tanımda nefis maddî bir cevher olmamakla birlikte maddede mündemiç bir ilke olarak görülmektedir.¹¹ Ahlâk ilmine dair müstakil bir eser yazmamakla birlikte ortaya koyduğu nefis teorisiyle rasyonel ve metafizik psikolojinin temelini atan İbn Sînâ da bu tanımı benimsemiştir. Ancak onun ilk yetkinlikle kastetmiş olduğu şey nefsin bitki, hayvan ve insan için ortak olarak düşündüğümüzde *hayatiyeti*, kuvve halinden fiil haline geçişi sağlaması itibariyledir. Yani burada her üç varlık kategorisinde de ortak olarak öne çıkan şey “canlılık”tır. Bu açıklama Aristo’nun tanımıyla da örtüşmektedir. Ancak tek başına insana has özellikler açısından düşündüğümüzde nefis, “ihtiyârî bir hareketi gerekli kılan cisimden hariç bir kemal ve cevherdir”.¹² Burada ise, “akıl” ve buna bağlı olarak “ihtiyârî hareket” öne çıkmaktadır. Bunu –ileride ele alınacağı üzere- düşünürün nefsin kuvveleri, kendini bilmesi, cevher oluşu, bedenden farklı oluşu yönündeki açıklamalarında da açıkça görmekteyiz.

Nefsin bedenden farklı bir cevher oluşuna ilişkin farklı tanımlar Râzî’de yer almaktadır. Yetkinlik meselesi ise özellikle kuvvelerin ele alındığı yerlerde işlenmektedir. Zaten yetkinlik nebâtî nefis için beslenme, büyüme ve üreme konularında, hayvânî nefis için ise, cüz’îleri idrak etme ve iradeyle hareket etme noktasında söz konusudur. İnsan için ise yetkinlik, küllîleri idrak etmek, düşünce yoluyla çeşitli sanatlar ortaya koymak şeklinde kendini göstermektedir. Râzî’nin bu husustaki düşünceleri kuvveler kısmında incelenecektir.

Râzî ayrıca eserlerinde nefis kelimesini Kuran-ı Kerim’de olduğu gibi; beden, ruh, kalp, insanın iç dünyası, bedenle birlikte ruh, insanın kötülüğü emredici yönü gibi farklı manalar yerine kullanmıştır.¹³ *En-Nefs*

¹⁰ Aristoteles, *De Anima/Ruh Üzerine*, Zeki Özcan (terc.), İstanbul, 2001, s. II/1, 412b. Burada yetkinlikle kastedilen şeyin kemâl olduğunu ifade edebiliriz. Aristo felsefesinde nasıl kuvve halinde olan maddeyi fiilî olarak var kılan biçim ise, aynı şekilde kuvve halinde olan fiziksel bir cismi de fiilî olarak harekete geçiren nefistirbu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul, 1983, s. 181-183.

¹¹ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, İstanbul, 1993, s. 19.

¹² İbn Sînâ, *eş-Şifa/et-Tabiiyyât/en-Nefs*, G. C. Anawati (thk.), Kahire, 1975.s. 10.

¹³ Nefis kelimesi Kuran’da pek çok anlamı ifade edecek şekilde; Allah Tealâ ve diğer ilahlar anlamında, ruh, kalp, gönül, iç dünyası, insan bedeni, bedenle birlikte ruh, insanın kötülüğü emredici yönü, insan-cin-melek-hayvan-bitki için zât anlamında, cins ve tür anla-

ve'r-Rûh, Esrâru't-Tenzîl gibi eserlerinde konuyu ele alırken öncelikle en genel anlamda ruh ve ruhlar âlemi ayırımını yaptıktan sonra, insan için nefis ve ruh kavramını incelemeye geçer. İnsan için ruh, canlının bedensiz varlığı olup bedene girdiğinde nefis adını alır. Bu meyanda Râzî, eserlerinde en genel anlamda ruhtan bahsettiğinde ya da mevcûdât içerisinde insanı tanımlarken "ruh" kelimesini kullanmayı tercih ederken insanın bedeniyle birlikte ruhtan bahsettiği yerlerde "nefis" kelimesini kullanır.

Ruh kelimesini eserlerinde ele alışıyla ilgili örnek olarak tefsirinde; *"Sana ruhu sorarlar, de ki; ruh Rabbimin emrindedir. (Zaten) size az bir ilimden başkası verilmemiştir"*¹⁴ ayeti hakkında konuyla ilgili yaptığı açıklamaları burada zikretmek istiyoruz: "Ayette Hz. Peygamber'e sorulan bir soru üzerine ruhun mahiyeti ve hakikatinden bahsedilmektedir. Burada insan için hayat sebebi olan ruh kastedilmektedir. "Ruh, Rabbimin emrindedir" ifadesi "Rabbimin işleri cümlesindedir" manasındadır. Bu ifade kâfirlerin ruhun kadim mi hadis mi olduğunu sorduklarını ve Cenab-ı Hakk'ın buna; "Hayır aksine ruh hâdistir. Ancak Allah'ın fiili, var etmesi ve yaratmasıyla meydana gelmiştir" diye cevap verdiğini göstermektedir. Allah Teala sonra da ruhun hâdis olduğuna "Size az bir ilimden başkası verilmemiştir" ifadesi ile hüccet getirmiştir. Yani ruhlar fitratlarının başlangıcında ilimlerden ve bilgilerden uzaktırlar. İlimler ve bilgiler onlarda sonradan meydana gelmiştir. Dolayısıyla o ruhlar, devamlı bir halden bir hale geçmekte ve noksanlıktan kemale doğru terakki etmektedirler. Böyle değişmek ve terakki etmek ise, hâdis oluş emarelerindedir. Ayette geçen "O Rabbimin emrindedir" ifadesinden ruhun cisim olmayıp soyut bir cevher olduğu neticesi de anlaşılır: Nitekim Hz. Peygambere ruh sorulduğunda; "O, şöyle şöyle olan daha sonra da şöyle olan, daha sonra ruh haline gelen bir cisimdir" diye bir açıklamada bu-

mında kullanılmaktadır. Nefis kelimesi Arap dilinde "ruh" manasında kullanılır. Ayrıca beden ve ruh toplamına da nefis denilmektedir. Aslında nefis, nefes alan canlı anlamına gelir. Bu anlamda her canlı şeyde ruh vardır. Organizma içinde bulunan can (ruh), nefistir. Çünkü onun hayatı nefes (solunum) iledir. Temelde "esinti, rüzgar" anlamına gelen ruh da hayat soluğu demektir. Bu soluk maddeye girince "nefis" adını alır. Ruh denince maddeden soyutlanmış can anlaşılır. Ne bedene ne de bedenden soyutlanmış bir cana ruh denmez. Ruh, canlının bedensiz varlığıdır. Bedene hayat veren ruhtur. Zaten hayat kendisiyle ortaya çıktığı için ruha "rîh" (esinti, rüzgar) da denmiştir. Teneffüs ettiğinden yahut nefisliğinden(enfes) dolayı ruha nefis de denmiştir. Nefis ve ruh kelimelerinin farklı anlamları hakkında bkz: Ahmet Ögke, **Kur'an'da Nefis Kavramı**, İstanbul 1997, s. 1

¹⁴ İsra, 17/85.

lunmaz. Tam aksine; "o, varlık âlemine, Allah Teala kendisine "ol" dediği için girmiştir, meydana gelmiştir" manasında; "o Rabbimin emrindedir" şeklinde buyurması, ruhun maddeler cinsinden bir cevher değil, tam aksine kutsî, soyut bir cevher olduğuna delalet eder." Ayetin tefsirinin devamında ruh kelimesiyle; Kur'an, melek veya Cebrail'in kastedilmiş olmasının da muhtemel olduğunu belirten Râzî, bu görüşlerden insana ait ruhun kastedildiği şeklindeki ilkinin tercih eder. Ayetin devamının tefsirini de bu anlam üzere yapar.¹⁵ Bu ifadelerinde Râzî ruhun soyut bir cevher ve hâdis olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte ilk yaratıldıklarında yani bedenle ilk birleştiklerinde her tür bilgiden uzak temiz bir fitrat üzere olduklarına da dikkat çekmektedir. Tüm bu açıklamalarından yola çıkarak Râzî'nin en genel anlamda nefisle kastettiği şeyin, cismin hayatietini ve fonksiyonlarını yerine getirmesini sağlayan, cisimle birlikte bulunan, ancak ondan farklı bir yetkinlik olduğunu ifade edebiliriz.

B. Nefsin Mahiyeti ve Bedenle Alakası

Râzî, nefsin mahiyetini insanın benliği üzerinden şöyle açıklar: İnsan, belli bir işe yönelip onunla meşgul olduğu anda bedeninin diğer uzuv, parça ve kısımlarından, kol ve bacaklarından habersiz olur. Ancak o anda kendinden tam haberdar değildir. Bunun delili insanın o esnada - bedeninin uzuvlarını düşünmeksizin- bazen "kızdım, istedim, sözünü dinledim, yüzünü gördüm" diyerek, bununla kendisini kastetmesidir. Ancak o anda kendinin/zatının bilincindedir. İşte bu, insanın "ben"liği, bedeni ve uzuvlarından başka, varlığının hakikatidir. İnsanın bu metafizik yönü aynı zamanda onun nefsidir. Nefsin bedenle alakası ise, onu idare etme ve tasarrufta bulunma şeklindedir. Ruh bedenle alaka kurduğunda onunla bütünleşmiş olur. Dolayısıyla insan bu ikisinin bir araya gelmesinden, ikisinin toplamından meydana gelen bir varlıktır.¹⁶ İbn Sînâ'nın nefsin kendisini bilmesi olgusunu ispatlamak için kullandığı boşluktaki adam benzetmesiyle Râzî'nin bu açıklamaları paralel gözükmektedir.¹⁷ Râzî'nin nefsin mahiyeti hususundaki bu açıklamaları; insanın bilgi, irade ve eylemlerinin ilkesi, dolayısıyla bir nevi aslî tabiatı olan nefsin bedenle birlikte bulursa da mahiyet olarak ondan ayrı, yalın, ölümsüz bir cevher olduğunu göstermektedir. Müellif, cisimden başka insanın nefsinin olduğunun aklî delillerini şöyle sıralar:

¹⁵ Râzî, *Mefâtiḥul-gayb*, Muhammed Ali Beydûn (neşr.), Beyrut 2000, c. XXI, s. 30-45.

¹⁶ Râzî, a.g.e, c. XXI, s. 30-45.

¹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, s. 13, 225.

1. Delil: İnsanın bedeni sürekli değişikliğe uğrar. Bununla birlikte insanın değişmeyen bir yönü daha vardır ki, o da nefistir.

2. Delil: Konuşurken insan uzuvlarını kendisine nispet eder ve "başım, gözüm, elim, ayağım, dilim, kalbim" der. Hâlbuki muzaaf, muza-fu'n-ileyhten başkadır. Dolayısıyla "insan" denen şeyin, bu beden ve uzuvlardan başka bir şey olması gerekir.

3. Delil: Ölümden sonraki hayata delalet eden ayetler insanın ölen bedeninin dışında bir varlığının olduğuna işaret eder.

4. Delil: Bir defasında Hz. Peygamber Cebrail'i Dihyetü'l-Kelbî kı-lığında görmüştür. Burada insanın hakikati mevcut olmadığı halde bün-yesi, kalıbı ve şekli mevcuttur. Râzî, bu hadisenin de insanın bu bünye ve kalıptan ibaret olmadığına delalet ettiğini ifade eder.¹⁸ Eserinde insanın bedeninin dışında nefsinin varlığına işaret eden pek çok delili ele alan Râzî, ayrıca İsra Sûresi 85. ayetinin tefsirinde bedenin ruhla münasebetini şöyle açıklar:

Nefis cevheri bedenin aynı veya bir parçası değildir. Bununla bir-likte, kendi içinde "*bir ve bütün*"dür. Zâtında tektir, sıfatları çeşitlidir.¹⁹ Bu iddiasını Râzî şu delillerle ispatlar:

1. Delil: Öfke, nefsi bir hal olup arzulanmayan şeylerin uzaklaştı-rılması istendiğinde hâsıl olur. Şehvet de nefsi bir hal olup uygun görü-len şeyin talep edilmesi esnasında meydana gelir. Bu kuvveler o şeyin uygun veya istenmeyen olduğunun bilinmesi ile harekete geçer. Dolayı-sıyla gazap (öfke) kuvvesi, kişinin kendisine uygun olmayan şeyleri gide-ren kuvvesidir. Bu kuvve bir şeyin kendisine uygun olmadığını anlaya-mazsa, o şeyi kastî ve ihtiyarî olarak defetmek için çabalayamaz. Çünkü bir şeyi elde etmeye ya da defetmeye niyetlenmek o şeyleri tanımaya ve bilmeye bağlıdır. Bu sebeple öfkelenenin mutlaka, aynı zamanda anlayan bir varlık olması gerekir. O halde birbirine zıt olan bu cevherler arasında bir uygunluk söz konusudur.

2. Delil: Anlama ve tefekkür etme mahalli bir cevher, öfkelenme mahalli başka bir cevher, şehvet (arzu etme) yeri başka bir diğer cevher olsaydı, her biri belli bir fiille meşgul olan cevherlerden birinin belli bir işle meşgul olması, diğerinin işine mani olurdu. Ancak durum böyle değildir.

¹⁸ Râzî, *Mefâtiḥul-gayb*, c. XXI, s. 30-45.

¹⁹ Râzî, *en-Nefs ve'r-Rûh*, s. 29.

3. Delil: Bir şeyleri idrak ettiğimizde bu idrak bazen arzunun bazen öfkenin uyanmasına sebep olur. Şayet algılayan cevher gazaplanan, şehvet duyan şeyden başka bir şey olsaydı algılayan cevher bunu algıladığında, şehvet duyan ve öfkelenen cevherde bu idrakten hiçbir tesir ve iz meydana gelmezdi. Böyle olmadığına göre idrak eden, arzulayan ve öfkelenen şey tek bir cevherdir.²⁰ Bu cevher idrak edilecek her şeyi idrak eden ihtiyarî fiillerin ve iradî hareketlerin hepsini yapan şeydir, yani nefistir. Nefis bedenden ayrı, bütünlük arz eden, tek bir şeydir. Bedenin cüzlerinden değildir. Görme, duyma, hatırlama gibi algıların gerçekleştiği tüm uzuvlar nefsin alet ve vasıtalarıdır.

Râzî, nefsin mahiyetiyle ilgili -onun cisim olmadığına dair- ayetlerden de deliller getirir: "And olsun ki biz insanı çamurdan (süzülmüş) bir hülasadan yarattık. Sonra onu sağlam bir karargâhta nutfe haline getirdik. Sonra o nutfeyi bir alaka (aşılanmış yumurta) haline getirdik. Sonra o alakayı bir çiğnem et yaptık. O bir çiğnem eti de kemiklere kalbettik de, o kemiklere de et giydirdik"²¹ ayetinde ifade edilen bu derecelerin maddi haller hususunda olduğuna şüphe yoktur. Ayetlerin devamında; "Ardından onu başka bir yaratılışla inşa ettik" buyrulurken bedene taalluk eden şeyin daha önce bahsedilen maddi hallerle ilgili meydana gelen değişikliklerden başka bir şey olduğu, bunun da ancak insanın nefsi olabileceği ifade edilmiştir. Yine bir başka ayette: "O halde ben onun yaratılışını bitirdiğim, ona ruhumdan üflediğim zaman siz derhal onun için secdeye kapanın"²² buyrulmuş, böylece beşeriyet vasfıyla ruh üfleme birbirinden ayırdedilmiştir. Bu durum ruh cevherinin bedenden başka bir şey olduğunu göstermektedir.²³

İncelemiş olduğumuz delillerinden yola çıkarak Râzî'nin nefsin mahiyetiyle ilgili yaptığı açıklamaları kısaca ifade etmek yerinde olacaktır. Nefis, bedenden farklı manevî bir cevherdir. Ancak insan hayatta olduğu sürece bedenle birlikte bulunur ve bedeni tedbir eder. İnsanın bilgi, irade ve eylemlerinin ilkesi, dolayısıyla bir nevi aslî tabiatı olan nefis bedenle birlikte bulunup onu tedbir etmekle birlikte, mahiyet olarak ondan ayrı, yalın, ölümsüz bir cevherdir.

²⁰ Râzî, *Esârü't-tenzil ve Envârü't-te'vil*, Mahmut Ahmet Muhammed, Baba Ali Şeyh Ömer, Salih Muhammed Abdülfettah (tahk.), Bağdad 1990, s. 352-355.

²¹ Mü'minûn, 23/12-14.

²² Hicr, 15/29.

²³ Râzî, *Mefâtiḥul-gayb*, c. XXI, s. 30-45.

II. NEFSİN KUVVELERİ

Nefis, kendisi soyut bir cevher olduğu için varlığı, fonksiyonları ve çeşitli fiilleri itibarıyla bilinmektedir. Ahlâkî davranışın meydana gelmesi için gerekli olan nefsin tasarrufu, kuvvelerle gerçekleşmektedir. İnsanın kemâlâtı elde etmesi bu kuvveleri maksadına uygun bir biçimde kullanmasıyla mümkün olmaktadır. Râzî, diğer eserlerinde de zaman zaman yer vermekle birlikte, "*en-Nefs ve'r-rûh*" isimli eserinin bir faslını nefsin kuvveleri başlığıyla sistematik bir biçimde yaptığı tasnif ve tanımlara ayırır:²⁴ Râzî'nin burada yapmış olduğu tasnif İbn Sînâ'nın nefsin kuvvelerine dair *Şifa* ismiyle bilinen eserinin, *en-Nefs* isimli müstakil bir kitap halinde kaleme aldığı bölümünde yaptığı tasnifle örtüşmektedir.²⁵ Râzî, nefsin kuvvelerini (güçlerini) İbn Sînâ gibi fiillerinden hareketle tespit etmeye çalışır. Bu güçlerle birlikte yaratılan nefsin sonsuz sayıda fiilleri olmakla birlikte güçlerinin sayısı sınırlıdır.

Kuvve (yeti), bir insanın yapması gereken şeylerle, ödevleriyle ilişkili olarak yapabileceği şeyi, gerçekleştirmeye muktedir olduğu eylem tarzını ifade eder. Bununla birlikte zihnin belli bir fonksiyonla özelleşmiş bölümünü de kuvve kelimesi ile karşılamak mümkündür.²⁶ Râzî ise bu kelimeyi, nefsin belli türdeki fiillerinin "ilkesi" (mebde') olarak tanımlamaktadır. Nefsin fiilleri bu kuvvelerin görünür hale gelmesiyle oluşur. Bütün nefisler eşit sayı ve türde güce sahip olmakla birlikte bu güçlerin fiil haline geçme dereceleri anlamına gelen yetenekleri farklıdır. Bu genel tanımlamalardan sonra Râzî, nefsin kuvvelerinin tek tek tanım ve tasnifine geçer. Nefsin nebatî, hayvanî, insanî olmak üzere üç çeşit kuvvesi vardır:

1. **Nebatî Kuvve:** Nefsin tabiata en yakın olan gücüdür. Besinlerin vücuda alınması ve bir takım işlevlerden geçerek insanı fiile sevk eden

²⁴ Râzî, *en-Nefs ve'r-Ruh*, s. 74-87.

²⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/ en-Nefs*, s. 25-26, 32-41.

²⁶ Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1999, s. 933. Kuvve kelimesi Ta'rifât'ta "Nefsin zor fiilleri yapabilme gücü" şeklinde tanımlanmaktadır: Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983, s. 179. Tehânevî ise; "ister muhtelif olsun ister olmasın, ister şuurlu ister şuursuz olsun mutlak mânada fiilin kaynağı" şeklinde tanımlamıştır: Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâtü'l-fünûn*, Beyrut, Dâru Sadır, t.y, c. III, s. 1230. Abdurrahman Bedevî Mevsûat'ta "bir şeyde değişimin meydana gelmesini sağlayan kudret" şeklinde tanımlar ve daha sonra nefis için bu değişimin kuvveden fiile geçiş şeklinde olduğunu ifade eder: Abdurrahman Bedevi, *Mevsuatü'l-felsefe*, Beyrut, 1984, c. II, s. 238.

güç haline gelmesini sağlar. Kısaca nefsin beslenme, büyüme, üreme filleri sağlayan kuvvesidir.

Bitkisel nefse ait bu kuvveler hayvanlarda ve insanlarda da vardır. Bunlardan beslenme ve büyüme, canlının hayatta kalıp varlığını devam ettirebilmesi için gereklidir. Üreme gücü ise, türün devamını, başka bir ifadeyle insan için var oluşun devamlılığını sağlamaktadır.

2. Hayvânî Kuvve: Kaslardaki güçten beş duyuya kadar insanın biyolojik güçlerle hareketini, dış (fiziksel) dünyayı algılamasını sağlayan güçtür. Nebatî güce ek olarak duysal idrak ve irade söz konusudur. Hayvânî nefis kendi içinde şöyle sınıflandırılır:

1. Muharrik Güç: Bu da kendi içinde ikiye ayrılır:

a. Mübâşir(fail)güç: İtme ve çekme şeklinde kaslardaki hareketi sağlayan güçtür.

b. Bâis güç: Faydalı şeyleri çeken şehvet (istek) gücü ile zararlı şeyleri uzaklaştıran gazap (öfke) gücünün kaynağı olan kuvvedir. Şehvet ve öfke gücünün fiile dönüşebilmesi için bir şeyin faydalı veya zararlı olduğunun bilgisini insana şuur yani idrak gücü verir.

2. Müdrîke Gücü: Bu kuvvenin fonksiyonu, (zâhirden bâtına doğru) idraki gerçekleştirmektir.²⁷ Bu idrak, hâricî ve dâhilî kuvveler vasıtasıyla gerçekleşir:

a. Hâricî kuvveler: Beş duyu.

b. Dâhilî kuvveler: İkiye ayrılır:

b.1) Müdrîke gücü: Hâricî kuvvelerden gelen verilerden yola çıkarak farklı kuvveler aracılığıyla aşama aşama idraki gerçekleştiren kuvvedir. Bu kuvvelerden ilki olan *hiss-i müşterek* ile beş duyu ile dış âlemde elde edilen verilerin suretleri bir araya getirilir. Hiss-i müşterekteki veriler üzerine hüküm veren kuvve ise *vehim gücüdür*. Bu iki gücün mekânı

²⁷ Kuvveler meselesinde insanın yapısı ve buna bağlı olan ahlâkî eylemi açısından önemle üzerinde durmak istediğimiz iki husus mevcuttur. Dâhilî duyular hayvanlarda ve insanlarda ortaktır. Burada altını çizmek istediğimiz birinci husus -özellikle insanlarda ahlâkî davranışın oluşmasında zemin oluşturan- bilginin kaynağının hâricî duyuların dışında başka bir takım algılara da dayanması meselesidir. Dikkat çekmek istediğimiz diğer bir husus ise, bu duyuların ve insanda yer alan diğer duyuların, bilmeye konu olan fizik ve metafizik âlemlerle paralel olarak ilerlemekte olduğu meselesidir. Bu kuvvelerden her birinin bir sonraki kuvveye hizmet ettiği hakikatini de burada tekrar etmek isteriz. Dış dünyadaki nesnelere biçimi dış duyularla algılanmaktadır. Bu biçim dâhilî duyular vasıtasıyla nefse ulaştırılır, böylece biçimlerin mânaları, maksatları idrak edilerek muhafaza edilir. Ardından, bunlardan yola çıkılarak başka bilgilere ulaşılır.

vardır. Bunlardan müşterek hissin mekânı *hayal*, vehmin mekânı ise *hafızadır*.²⁸ Bu kuvvelerin amel edişini kısaca özetleyecek olursak; nesnelere muhatap olan beş duyudan gelen algılar, ortak duyuda sûretler şeklinde idrak edilip hayal kuvvesine iletilerek burada muhafaza edilir. Vehim kuvvesinin mütehayyile vasıtasıyla bu sûretlerden algıladığı mânaları da hafıza kuvvesi muhafaza eder. Dikkat edilirse vehim kuvvesi sûretlerin, hafıza kuvvesi mânaların deposu görevindedir. Tüm bu idrak güçleri görüldüğü üzere vehim gücüne hizmet etmektedir. Dolayısıyla bu güçlerin hepsi aslında tek bir güçtür ya da başka bir ifadeyle tek bir güç şeklinde çalışırlar ve işlevlerinden dolayı değişik isimler alırlar. Burada şu meselenin altını çizmekte gerekir ki, tüm bu idrak güçleri buraya kadar cüz'ilerin sûretlerini ve mânalarını algılayabilmektedir. Küllîlerin idraki ise insânî nefiste söz konusu olacaktır. Yani bu tür bir idrak ancak insanlara hastır.

b.2) Mütesarrife gücü: Müdrike gücü ile elde edilen veriler (cüz'î suretler ve manalar) üzerinde tasarrufta bulunulur, tahliller yapılır. Bu sebeple buna *müfekkire* adı da verilir.

1. İnsânî Kuvve: Râzî buraya kadar görmüş olduğumuz kuvvelerde duyulara dayalı cüz'î bir idrak ve bu idrake dayalı fiilden bahsetmektedir. İnsânî nefiste ise gerek bu kuvvelerden gelen bilgilerin işlenmesiyle gerekse doğrudan metafizik âlemle farklı şekillerde irtibat kurularak küllî bilgileri idrak ve bu idrake dayalı ahlâkî değer taşıyan hareket ya da eylem meselelerini ele almaktadır. Şu ana kadar açıklanan kuvveler fizik âleme ait, cüz'î bilgilerin elde edildiği kuvvelerdir. Bunlardan nebati olan beslenme, büyüme ve üremeyi içine alan kuvve, bitkilerde de vardır. Nebatî kuvveyi de içine alan, kısaca duyusal idrak ve irade şeklinde özetlenen hayvanî kuvve ise hayvanlarda da mevcuttur. Ayrıca bunlar insanda da mevcut olup onun beşerî yönünü oluşturur. Ancak şimdi tanımlanacak olan kuvveler yalnızca insana hastır. İnsânî kuvve amelî ve nazarî olmak üzere ikiye ayrılır. İlki insanın bedeniyle alakalı, onu kontrol ve idare eden eyleme yetisi; diğeri ise ilâhî varlıklarla irtibat kurmasını sağlayan bilme yetisidir. İbn Sînâ'nın ifadeleriyle, nefsin fizik ötesi âlemle ilişkisini düzenleyen güce "nazarî", fizik âlemle ilişkisini düzen-

²⁸ Râzî'de özet olarak ele alınan hayvânî nefsin idrak güçleri temelde İbn Sînâ sistemine dayanmaktadır. Bu hususta İbn Sînâ'nın yaptığı tasnifler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, Macid Fahri (thk.), Beyrut, 1985, s. 201-207; *Risâle fi mahiyyeti'l-Işk*, Ahmet Ateş (terc.), (Resailu İbn Sina içinde). İstanbul, 1953, s. 9.

leyen güce de “amelî” akıl gücü denilir.²⁹ Her iki kuvve birlikte hareket ettiğinde insan, ahlâkî açıdan kemâle ulaşabilmektedir.

Burada müellifin ifadelerinden yola çıkarak dikkat çekmek istediğimiz bir başka husus daha bulunmaktadır. Nefsin daha önce ifade edilen nebâtî ve hayvânî kuvvelerine ait; beslenme, büyüme, üreme, duylara dayalı idrak ve hareket gibi kuvveleri ahlâkî eylem açısından bir anlam ifade etmezler. Aynı kuvveler insânî nefis söz konusu olduğunda bilgi ve buna bağlı irade süzgecinden geçtiği zaman ahlâkî açıdan değer ifade eden birer isti'dat haline gelmektedirler. Zira bu bilginin bir yönü bu âleme bakarken diğer yönü ulvî âlemlere dönüktür.

a. Nazarî (teorik) kuvve: İnsanın beşerî güçlerini doğru kullanmasını sağlayan kuvvesidir. Nefsin metafizik bilgiyi elde etme noktasında bilmeye yönelik kuvvesidir. Nefsin bilmekle ilgili bu fiili *akıl* (akletme), bu fiili ortaya koyan güç ise *nazarî akıldır*. Nazarî aklın metafizik olanın bilgisini elde etmek için bedene, yani şu ana kadar saydığımız nefsin diğer güçlerine ihtiyacı vardır. Onlar vasıtasıyla elde edilen veriler tümel bilgiler (mücerred küllî suretler) şeklinde nazarî akılda idrak edilir. Böylece insan maddenin görünen suretlerinin ötesinde, mahiyetinin bilgisini, mücerred hakikatini elde eder, *akletme fiili* gerçekleşir. Böylece varlığın gerçek bilgisine ulaşılmış, idrak edilmiş olur. (Kuvve>Fiil> İdrak)

b. Amelî kuvve: Râzî, "bedenin tasarrufu için insandaki nefis cevherini hazırlayan güç" tanımlamasını yapar. Yani amelî güç nefsin, bedenle veya bedende gerçekleşen bütün güç ve fiillerini içine alır. Bu kuvve, daha önce geçen hayvânî kuvve başlığında izah edilen güçlerle paraleldir.³⁰ Ne var ki hayvânî kuvvede eylem, duysal bir idrake dayalı olarak ortaya çıkarken, insânî kuvvede daha üst bir idrak ile gerçekleşmektedir.

Hayvânî kuvveyi ele alırken fâil ve bâis güç olarak sınıflara ayırarak tanımladığımız bu kuvveyi –insânî kuvve bağlamında- irade ve idrak arasındaki irtibatı ifade etmek üzere tekrar değerlendirmek yerinde olacaktır. Bâise kuvvesi; hazza yönelme (şehviyye) ve istenmeyen şeyden, elemden kaçınma (gazabiyye) şeklinde hareket için gerekli iradeyi/motivasyonu sağlayan güçtür. Şehvânî kuvve, lezzetli ve yararlı olarak tahayyül edilen şeyleri isteyen, canlıları yahut insan nefisini onlara doğru

²⁹ İbn Sînâ, *Şifâ/Nefs*, s. 37-38.

³⁰ Râzî, *en-Nefs ve'r-Ruh*, s. 74-87.

yaklaştırmak isteyen kuvvedir. Gazabî kuvve ise, zarar ve elem veren şeyleri kovmak, onlardan korunmak için onlara karşı üstün gelmeyi ve bu yönde nefsin bedeni hareket ettirmesini isteyen güçtür. Bu kuvvelerin irade ettiği şeyi eyleme geçirmeyi sağlayan fâile kuvvesi ise, beyinden sınırlar vasıtasıyla kaslara ulaşan onları kasarak veya gevşeterek uzuvları ve bedeni harekete geçiren güçtür. İstemek ya da terk etmek şeklinde ortaya çıkan irade, hayvanlarda hissî idrak, insanlarda hem hissî hem de aklî idrak neticesinde gerçekleşir. Şâyet insan tamamen hissi idraklerle eyleme yöneliyorsa bu onun -ahlâkî davranış açısından- behîmî seviyede kaldığını gösterir. Bu açıklamalardan sonra altını çizmek istediğimiz husus şudur ki, idrak güçleri ile irade güçleri arasında sürekli bir irtibat vardır. Bununla birlikte şunu da ifade etmek gerekir ki hareket amaç değildir, iradeye sevk eden idrakin gerçekleşmesi için gereklidir.³¹

İrade ve nefsin kuvveleriyle alakalı bir başka konu da hüsün ve kubuh meselesidir. Râzî bu konuda son dönem eserlerinden birinde kısaca şunları söyler: İlâhî fiiller hüsün-kubuh ölçüsü dışında olup O'nun fiilleri için bir değer ayırımına gidilemez. Kullanın fiillerine gelince bu konuda yegâne hâkim unsur, akıldır.³² Bu ifadeleriyle Râzî, ilahi fiillerle kullanın fiillerini kesin bir ayırımı tabi tutmuştur. Bu ayırımında, insanın fiillerinde iyi ile kötünün belirleyicisi akıldır. Fizik âleminin ötesine ulaşma ve hakikatin bilgisini (ilahi bilgiyi) elde etmede nefsin kuvvelerini nasıl kullanacağını ölçüsü Râzî' de daima akıldır.³³ Ancak onun sis-

³¹ Râzî, insan iradesini ele alırken bir kelimacı olarak Küllî İrade ile aralarındaki irtibatı da inceler. Konuyla ilgili Mülk Suresi 13-14. ayetlerin tefsirinde şunları söyler: "İnsanın fiilleri karar ve iradesiyle yakından ilgilidir. İnsana ait bir fiilin meydana gelmesi için onun önce kesin bir karar vermesi ve bunu gerçekleştirecek gücünün bulunması gerekir. İnsanın karar vermesini sağlayan düşüncenin kalbinde doğması ise kendi kendine değil Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir. Zira tüm bu kuvveleri en temelde yaratan Allah'tır. Eğer bunların bir yaratıcı olmaksızın kulun kalbinde kendiliğinden meydana geldiği iddia edilirse bu takdirde bütün varlıkların bir yaratıcıya ihtiyaç duymadan kendi kendine meydana gelebileceğini kabul etmek gerekir ki bu bizi Allah'ın varlığını inkara götürür. Şu halde insanın kalbine doğan düşünceleri yaratan Allah'tır. Fiil yaratılmış da olsa kuldaki güç ve irade ile meydana geldiğinden insan gerçek fail olur": Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XXX, s. 59. Râzî bu ifadeleriyle döneminin iki fikir akımı olan Mutezile ve Cebriye arasında durmaya çalışmıştır.

³² Râzî, *Metâtibul-âliye*, c. III, s. 317-358.

³³ Bilgiyi elde etme ve akıl yürütme konusunda Râzî, aklın sebep, bilginin sonuç olduğu, aklın bilgiyi üreten kaynak olduğu şeklindeki görüşleri kabul etmez. Ona göre ikisi arasında makul bir ardışıklık (succession) vardır; Allah akletmeyi yaratır ve bilgi onu zorunlu olarak izler. Râzî akıl kuvvesine belli bir değer atfeder. Gerçekte kelam ilminin gayesi

teminde akıl, doğru bilgiye ulaşabilmek için daima vahyin rehberliğinde olmalıdır. Kendi ifadesiyle "Kur'an nuruyla aydınlanmış akıl" ancak insanı hakikatin zirvesi olan ilahî bilgiye ulaştırabilir. İsrâ 82-84. ayetlerin tefsirinde, Kur'an'ın mü'minler için rahmet ve şifa oluşunu açıklarken şunları söyler: "Ruhlarını batıl inançlar ve bozuk ahlâklardan arındırmış olanlar için Kur'an rahmettir." Ayetin devamında geçen "herkes kendi şâkilesine göre amel eder" ifadesi hakkında ise şunları söyler: "Herkes kendi nefis cevherinin şâkilesine/kalıbına; ruhunun muktezasına göre amel eder. Eğer Kur'an'ın rehberliğinde nefsi/aklı aydınlanmış ise - hakikati görür- artık ondan faziletli, kıymetli ameller sudur eder. Aksi durumda ise, sapıtılmış, zulmanî, kararmış ise ondan da kötü ve değersiz fiiller sadır olur."³⁴

Râzî'nin akletme fiilini açıklarken en üst seviyede idrakten bahsettiği yerlerde dikkatimizi çektiği önemli bir nokta daha vardır ki; o da eserlerinde "akıl merkezi" şeklinde ifade ettiği; "kalp"tir. Bir eserinde akıl ve kalp kavramları arasındaki münasebeti açıklarken öncelikle konuyla ilgili felsefecilerin görüşlerini ele alır, değerlendirir, en sonunda da kendi görüşünü beyan eder. İlk olarak Aristo'ya nispet ettiği nefis ve kalple ilgili şu görüşü ele alır: "Nefis tek bir cevherdir, fikir-gazap-şehvet özellikleri ise onun sıfatlarıdır. Nefse ilk müteallik olan ise kalptir. Nefsanî kuvveler diğer uzuvlara onun vasıtasıyla geçer." Ardından Sokrat, Eflatun ve Calinus'a nispet ettiği diğer görüşü belirtir: "Her biri müstakil olmak üzere üç nefis vardır. Onlardan her biri tek başına birer uzuvdur. Bunlardan müfekkir nefsin kaynağı beyin; gazabî nefsin kaynağı kalp; şehvanî nefsin kaynağı ise karaciğerdir." Bu görüşlerden Aristo'ya ait olanının Kur'an ve sünnete uygun olduğunu belirtir. Calinus ve takipçilerine ait görüşü; "nefsin birden çok oluşu ve her birinin vücudun bir organıyla özdeşleştirilmesi" şeklinde ifade edip değerlendirerek reddeder. Ona göre nefsin kuvvelerinin bu organlarla ilgisi vardır ama özdeş değildir.³⁵

akılla vahyi (akıl ve nakli) birbirine uyum içinde bağlayıp birleştiren bir ilim vücuda getirmektir. Kendi Kur'an tefsirinde bu iki unsuru meczetmeyi başaranları Müslüman bilgeler (hukemâu'l-İslâmiyye) olarak isimlendirip metheder; M. M. Şerif, **Klasik İslam Felsefeleri**, s. 332.

³⁴ Râzî, **Mefâtiḥul-gayb**, c. XXI, s. 30.

³⁵ Râzî, **Esrâru't-Tenzil**, s. 532.

Kalp, aynı zamanda nefsanî kuvvelerin diğer uzuvlarla bağlantı kurduğu merkez konumundadır: "Kalp meydana gelme bakımından uzuvların ilki, ölüm bakımından da en sonuncusudur. Ayrıca beden merkezinde bir yerdedir. Tüm organlarla kan vasıtasıyla bağlantısı vardır. Yani her şey, tüm organların hareketi ondan neş'et eder."³⁶ Râzî bu açıklamalarını Calinus'un, biyolojik olarak beden merkezinde beyin bulunduğu, bundan yola çıkarak aklın merkezinin beyin olduğu şeklindeki açıklamalarına reddiye olarak ele alır. Bu açıklamalarının ardından kalbin, aklın merkezi olduğu şeklindeki görüşünü ayetleri delil gösterecek açıklar: "Onlar yeryüzünde gezip dolaşmazlar mı ki bu sebeple düşünce kalplere sahip olsunlar".³⁷ "Onların kalpleri vardır bunlarla idrak etmezler".³⁸ Bunlar ve "akleden kalpler" şeklindeki ifadelerin bulunduğu ayetlerin aklın merkezi ve kaynağının kalp olduğuna işaret ettiğini belirtir. Yine "kalpleri mühürlenmiş olanlar", "kalplerinde hastalık bulunanlar" şeklindeki ayetlerde, ilmin zıtlarının da kalbe nispet edildiğini ifade eder.³⁹

Râzî, *Esraru't-Tenzîl* isimli ahlâka dair konuların yer aldığı eserinde kâinatın yaratılış amacı olan ilahi bilgiye ulaşma noktasında akıl ve kalbin rolünü şöyle açıklar: "İnsanın yaratılış amacı mârifetullahıdır ve onun makamı da kalptir. O halde âlemin yaratılışından maksat da kalptir: Allah Teala önce *cevheri* yaratmıştır. Sonra *yeri ve göğü*, ardından topraktan *insanı* yaratmış, Marifetullâh için insanda da *kalbi* yaratmıştır. Surette kalp bedene tabidir. Mana âleminde ise beden kalbe tabidir. Dolayısıyla makasidu'l-aslî kalptir. Kalbin kalesi beden, beden kalesi yeryüzü, yerin kalesi göktür. O halde şunu ifade edebiliriz ki insanın yaratılış amacı olan marifetullâh noktasında tüm kâinatın özü kalptir. Kuran'da kalp için *fuâd* ve *kalp* kelimeleri kullanılır. Fuâd (organ olarak) kalp dediğimiz et parçasına genel olarak verilen isimdir. Kalp ise, gözün bedende bir cüz oluşu gibi, fuâdda mümeyyez, mahsus bir cüzdür. Bu cüzün içerisinde de bir nokta vardır. Gözdeki görmeyi sağlayan nokta gibi o da *süveydâ* adı verilen siyah bir noktadır. Zâhirî görme gözün siyah bölgesinde gerçekleştiği gibi bâtinî görüş de kalpteki bu noktada gerçekleşir." Neden siyah nokta denildiğini ise şöyle açıklar: "Karanlığın bittiği yerde

³⁶ Râzî a.g.e, s. 536.

³⁷ Hacc, 22/46.

³⁸ Âraf, 7/79.

³⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XXIV, s. 142-145.

aydınlık başlar. En küçük siyah nokta karanlığın sonu aydınlığın da başıdır. Marifetullah noktasında süveydâ karanlığın bitip aydınlığın başladığı yerdir. Yani süveydâ bitişten sonraki başlangıcı ifade eder; kalbin başlangıcı ve gayesidir."

Râzî bu açıklamalarının ardından akılla olan irtibatı açıklar: "Süveydâ marifetullah'ı, gerçek nuru görmenin mekanıdır ancak, nasıl ki göz direk güneşle muhatap olduğunda hayrete düşer ve onu tamamen idrake güç yettiremezse, kalp de "marifetullah" nuru karşısında aynı durumdadır. Bu noktada akıl devreye girer ve algılama onunla birlikte idrake dönüşür". Yani nurla direk muhatap olan kalptir, algılama noktasında ise akıl devreye girer. Akletme fiili belli bir zaman sürecinde olurken, kalple gerçekleştirilen sezgi ise bir anda olmaktadır. Ardından Râzî idrak konusunda bir adım daha atar ve şunları söyler: "Akıl da kendi başına bu bilgiye ulaşmada acizdir. İnsanın anne karnında ne hallere girdiğini tam olarak bilemediği, ezel ve ebed hakkında kesin fikir beyanında bulunamadığı gibi akıl da tüm bunları algılamada acizdir. Bu durumda Allah'ın bildirmesine, yani vahye ihtiyacı vardır".⁴⁰ Böylece, *Razî' deki idrak mahalli olan akıl, "kalbin aydınlattığı, vahyin inşa ettiği akıl" şeklini alır.*

Vahyin rehberliğinden uzak aklın, ateşin nurunda olduğu gibi pek çok kusuru bulunduğunu şu şekilde açıklar: "Ateş, dumanla birlikte ve duman elbiseyi siyahlatıp kirletir. Akıl da şüphe dumanıyla ubudiyet elbisesini kirletir. Ateşin en ufak bir rüzgârla sönmeye gibi akıl da en ufak bir şüphe dumanıyla söner. Ateşin nuru küçük bir evde parlar, anlamlıdır. Bir çölde hiçbir şey ifade etmez. Akıl da beden evinde anlamlıdır, ruhlar âlemine konduğunda söner. Ateş güneşin karşısındadır, ancak arasında bir engel olursa yanabilir. Akıl da Allah'ın nuru karşısındadır, ancak arada gayb perdesi varken yanar, bu perde kalkarsa söner. Ateş bir vakitten sonra söner, o sönmeye de gündüz olunca hükmü ortadan kalkar. Akıl da şehvet ve gaflet tarikiyle söner. Bu şekilde sönmeye de ahiret hayatı gelip dünya hayatı bittiğinde, tüm gizliler açıklandığında aklın hükmü kalkar, tek "Nur" kalır."⁴¹ Görünen elemde nurlar en büyüğünden itibaren güneş, ay, yıldız, ateş şeklinde sıralanır. Göz bunları direk görmez, durumuna göre merteye merteye görebilir. İnsanlar da Allah'ı, Nuru İlahi'yi algılamada merteye mertebedir. Kimi, yıldızlar kadar o nuru

⁴⁰ Râzî, *Esrâru't-tenzîl*, s. 543-544.

⁴¹ Râzî, a.g.e, s. 548.

algılar kimi ay, kimi güneş. Peygamberler onu en üst seviyede algılayanlardır.⁴²

Râzî peygamberlerin aklî yetkinlik noktasında en üst seviyede insanlar olduğunu bir başka eserinde şöyle açıklar: "Peygamberler kuvve-i nazariyye ve kuvve-i ameliyye açısından en kâmil mertebede bulunurlar ve insanların bu konulardaki eksikliklerini tamamlayabilirler. Nesneler akılla kavranan ve aklın tam olarak kavrayamadığı nesneler olarak ikiye ayrılırlar. Birinci tür konularda peygamber göndermek insanların bu tür konularda ileri süreceği özür beyanını bertaraf etmek içindir. İkinci tür konularda ise insan zaten ilahi izaha muhtaçtır".⁴³

Râzî insanların yetkinlik ve mutluluklarının temel dinamikleri olan kuvve-i nazariye ve kuvve-i ameliye açısından hem kusurlu hem de farklı derecelerde olduklarını; bu sebeple de peygamberlerin yardımı olmadan dünya ve ahiret mutluluğuna erişemeyeceklerini düşünmektedir. Varlıkların ontolojik olarak bitki, maden ve canlı gibi türlere ayrılması gibi, bilgi edinme imkânına sahip olması itibarıyla canlılar içinde üstün bir konumda bulunan insanlar da -epistemolojik olarak- kendi aralarında bilgi muhtevası bakımından farklı mertebelerde bulunmaktadır. Bu açıdan peygamberler, fizikötesi âlemle ilişki kurma imkânına sahip oldukları için kuvve-i nazariye ile kuvve-i ameliye noktasında insanlık ufkunun en üst mertebesinde yer alan, yetkin akıl sahibi insanlardır. Bundan dolayı onlar doğru inanç ve güzel davranış yönünden insanların eksiklerini tamamlarlar. Bu tespitten hareketle Râzî, peygamber olduğunu söyleyen bir kimsenin insanları Allah'a inanmaya ve doğru davranışlarda bulunmaya davet edip onlara dünya ve âhiret mutluluğuna erişecek bilgiler öğretmesini onun peygamberliğinin bir kanıtı olarak değerlendirir.⁴⁴ Bu niteliklere sahip olan peygamberler aynı zamanda, nefsinin kuvvelerini, vahiyle şekillenen akıllarının rehberliğinde hakikatin bilgisine yönelten, "yetkin akıl" sahibi kimseler olarak tüm insanlara örnekler.

III. AHLÂK FELSEFESİ

Râzî'nin nefis nazariyesi, ahlâk felsefesinde merkezî bir öneme sahiptir. Nefis ve kuvveleri konusu merkezinde, insanın fizik ve metafizik âleme dönük yönlerini tanımlamaya gayret eden müellif, "insan hangi

⁴² Râzî, a. g. e, s. 546.

⁴³ Râzî, **el-Muhassal**, Hüseyin Atay (tahk.), Kahire 1991, s. 512-513.

⁴⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Fahrettin Râzî", **DİA**, c. XXII, s.92.

davranışı, niçin seçmelidir?" şeklindeki ahlâka dair temel soruya cevap bulunmaya çalışmaktadır.

İnsanın davranışları ilk basamakta nefsin istek veya öfke gücünden kaynaklanmakta ve ahlâki davranış bu iki gücün yönlendirilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Râzî'ye göre nefsin, faziletleri elde edebilmesi noktasında bu iki gücü harekete geçiren şey sadece duyu algıları ve onları takip eden haz ve elemeler olmamalıdır. Bu noktada hakikî manada iyi ve kötüyü belirlemek, varlığı bütün yönleriyle idrak eden *akıl* işidir. Aklın aydınlatıcı rehberliğinde nefis, bedenle birlikte iken bu dünyada faziletleri elde eder. Ancak kalıcı saadet onun ahirette, bedenden ayrıldıktan sonra kavuştuğu durumdur. Râzî'ye göre ruhun kemali, dolayısıyla hayatın gayesi ölümden sonra gerçekleşecek olan mutluluk için insanın kendisini hazırlamasındadır. Eğer insan aklî idraki ve bu idrakin gerektirdiği fiilleri ile gayeleri bırakıp sadece duyu idraklerine ve bunları takip eden hazlara kendini kaptırırsa ne bu dünyada erdemli ne de ahirette mutlu olabilir.

Râzî, ahlâk alanında kaleme aldığı "*en-Nefs ver-Ruh*" isimli eserinin ikinci kısmında ahlâki davranışla ilgili somut örnekler üzerinde durmaktadır. Asıl mutluluğun duyularla elde edilen hissî lezzetlerde değil, aklî lezzetlerde olduğunu belirtir. Duyularla elde edilen şeyler gerçek mutluluk ve huzur için birer araçtır. Bu durumda insanın duyularıyla elde edeceği şeylere kalıcı mutlulukmuş gibi yönelmeyip, onlardan aklının rehberliğinde gereği kadar istifade etmeyi bilmesi gerekir. Bu sebeple aklî lezzetler hissi lezzetlerden daha şerefli ve daha kâmindir.

Nefis ve kuvveleri merkezinde ahlâkî davranışın sınırlarını çizdikten sonra bazı somut misaller üzerinde meseleyi ele alır. Bunlardan biri "mal edinme" konusundadır. Mal edinmeyi öven ve yeren ayetlerden örnek verdikten sonra mal edinmenin insan için uygun olacağı durumları aklî deliller ışığında açıklamaya çalışır:

"İnsana ait üç çeşit fazilet mertebesi vardır:

a. Nefsanî Faziletler: İlim ve güzel ahlâk neticesinde elde edilen faziletler.

b. Bedenî Faziletler: Sıhhat ve güzellikle elde edilen faziletler.

c. Diğer faziletler: İnsanın yeme içme gibi bedene hizmet eden yönleriyle elde ettiği faziletler. Beden nefse hizmet etmektedir. Nefis ise ilim ve güzel ahlâki elde etmek içindir. Dolayısıyla yeme-içme gibi bedene hizmet eden tüm özellikler eğer ilim ve güzel ahlâka yönlendirilirse fazi-

let halini alır. İlim ve bunun neticesinde elde edilen güzel ahlâk dünyevî/cismanî olanda değil; uhrevî/ezelî olandadır ve ona yönelmekle elde edilir.⁴⁵ İşte mal edinme de insanı aynı şekilde fazilet ya da rezilete yönlendirebilir. Eğer insan malı nefsinin amelî ve nazarî kuvvelerini hayra yönlendirmek için temin eder ve kullanırsa bu onun yararına olur. Zira insanın bu dünyada ilim ve güzel ahlâk elde edebilmesi için maddi imkânlarla ihtiyacı vardır. Mal sahibi olmak bunu sağlar. Yine insan, malı başkalarındaki bir zararı defetmek için de kullanır. Mesela; zekât ve sadaka verir, güzel bir kurum inşa ettirir. Tüm bunlar malın dünyevî olana değil uhrevî olana hizmet etmesi için kullanılmasıdır ve insana sonsuz mutluluk sağlar. Ancak insan malı dünyevî lezzetler için elde eder ve kullanırsa bu hem kendisine ve hem başkalarına zarar verir. Mesela, gereğinden fazla mal biriktirmek ve bunu muhafazaya çalışmak insanı zikirden (Allah'ı hatırlamaktan) alıkoyar.⁴⁶

Râzî'nin ele aldığı örneklerden biri "şöhret"tir: " Peygamberler, âlimler, devlet başkanları için şöhret sahibi olmak mubahtır. Ancak bunu dünyevi menfaatleri için değil, uhrevî olana davet için talep etmelidirler. Zira insanların gönüllerinde yer edinmeden bu görevleri yerine getirmek mümkün değildir. Ancak insan şöhret sahibi olmayı dünyevî menfaat elde etmek, böylece elde edeceği kemali bu amaçla kullanmak için isterse, bu haramdır. Ayrıca insan dünyevî hasletlerinden dolayı ya da kendinde olmayan bir takım özelliklerinden dolayı şöhret sahibi ise bu da haramdır. Dünyevi hasletlerinden dolayı şöhret sahibi olan, bu durum kalıcılığı olmadığı için sürekli bunu koruma endişesi içinde olur. Bu da onu uhrevî olana yönelmekten alıkoyar. Kendinde bulunmayan bir özellikten dolayı şöhret sahibi olmak ise riyaya sevk edeceği için haramdır.⁴⁷

Râzî, tefsirinde "Ey mutmain nefis, sen O'ndan O senden razı olarak Rabb'ine dön"⁴⁸ ayetini açıklarken ilahî olana yönelerek mutmain olan nefsi şöyle ifade eder: "İtmi'nan nefis, Hak ile içice yaşayan ve kendisini hiçbir şek-şüphenin yenip mahcup edemediği nefistir. Aklî kuvve, sebepler zincirinde yükselmeye başladığında, zâtı gereği "mümkün" bir sebebe varıp ulaştığında, bunun başka bir sebebi olduğunu bilir, burada durmaz, aksine her şeyden daha üstün olana yönelip tırmanmaya devam

⁴⁵ Râzî, **en-Nefs ve'r-Ruh**, s.110.

⁴⁶ Râzî, a.g.e, s. 111-113.

⁴⁷ Râzî, a.g.e, s. 127-138.

⁴⁸ Fecr, 89/27-28.

eder. Bu tırmanış ihtiyaçların son bulduğu, zaruretlerin nihayete erdiği, zatı gereği Vacibu'l-Vücûd olan o yüce varlığa varıp dayanır. Artık O'ndan başkasına yönelmez. Aklî kuvve her ne zaman mümkün varlıklardan birine dikkat etse ve ona yönelse o şeyin yanında karar kılması imkânsız olur. Fakat akıl, Vacibu'l-Vücud'un celaline bakıp, her şeyin O'ndan olduğunu anladığında ise bundan başkasına geçmesi imkânsız hale gelir. Böylece itmi'nanın ancak Vacibu'l-Vücûd'un zikri ile elde edilebileceği sabit olur. Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki; kulun ihtiyaçları sınırsızdır. Buna karşılık Allah'ın dışındaki her şeyin varlığı ve kuvveti sınırlıdır. Sınırsız-sonsuz olan ise sonlu ile kuşatılamaz. Dolayısıyla kulun sınırsız ihtiyaçları karşısında, itmi'nanın-istikrarın olabilmesi için ancak Allah'ın sonsuz kemalinin bulunması gerekir. Böylece marifetullâhı, Allah'tan başka bir maksat ile tercih eden hiçbir kimsenin mutmain olamayacağı; onun nefsinin de, nefs-i mutmainne durumuna ulaşamayacağı; fakat marifetullahı başka bir şey için değil ancak O'nun için isteyen nefsinin ise, "nefs-i mutmainne" olacağı sabit olur. Böyle olan herkesin ünsiyeti Allah Teala ile, arzusu Allah'a yönelik; bekası yine Allah ile, sözü Allah ile beraber olmuş olur. İşte bu sebeple böylesi canlılara dünyadan ayrılırken "*Sen O'ndan razı, O senden razı olarak dön Rabbine*" denilir.⁴⁹

Râzî bir başka eserinde ilahî bilgiye götüren batınî bakışın nasıl yakalandığını şöyle tasvir eder: "İnsanın (anne karnundayken) gözleri yaratılır ama kapalıdır. Bir zaman sonra göz kapaklarını Allah Teâla açar. Anne karnundan ayrılınca da ilk zamanlar gözleri genelde kapalıdır. Zira dış dünyaya karşı (anne-babası da dâhil) câhildir. Biraz büyüyünce gözlerini açar ve yavaş yavaş temyiz kabiliyetine ulaşır. İnsanın batınî gözü de böyledir. Önce kapalıdır, sonra açılır ama hayır ve şerri ayırtmeme gücü yetmez. İyiyi-kötüyü ayırtmak için aklının gözüyle bakmaya devam eder. Bir süre sonra anlar ki Muhsin olan hakktır diğerleri ise zararlıdır. Sonra -ilahi olana yönelerek- ilerlemeye gayret ederse akıl nazarıyla bakmaya sabretmek mümkün olmaz. Anne nasıl temyiz dönemine kadar çocuğu arasına azarlarsa Allah Teala da insanı ilk dönemlerinde Rabbini bilene kadar bazen azarlar. Tüm bunlar buluşdan önceki dönemlerdir. Sonra yine Allah'ın fiillerini ve mahlûkatındaki hikmetini anlama gayreti içinde olursa bu bakışıyla birlikte onda aşk ve muhabbet

⁴⁹ Râzî, *Mefâtihul-gayb*, c. XXXI, s. 160-161.

oluşur. Akıyla bir şey göremez. Tamamen Hakkın kudretine ve hikmetine yönelir. O zaman ona sırlar açılır, ayın güneş karşısında nurlandığı gibi kalp bu makamda bakışından lezzet alır. Bundan önce kalbin bir tek gözü varken şimdi kâinattaki her zerre onun için göz olmuştur. Zira âlemin tümü O'nu yansıtan birer ayinedir. Böylece o başkalarının göremediğini görür. Tüm âlem onun için nûr olur.⁵⁰

Marifetullah nuruyla hemhal olan nefsi Râzî yukarıda ifade edildiği şekilde açıklar. Bütün müslüman düşünürler gibi o da ahlâkın gayesinin mutluluk olduğunu ve bunun da en yüksek derecede ölümden sonra gerçekleşebileceğini düşünür. Bununla birlikte mutluluğa ulaşabilmek için her şeyden önce nazari aklın yetkinleşerek başta ilk varlık (Allah) olmak üzere var olanları bütün yönleriyle olabildiğince kavrayıp bilmesi gerektiğini ifade eder. Râzî'nin eserlerinde hakîki bilgiyi idrak ederek ahlâkî olgunluğa ulaşılması noktasında ele aldığı aşamalar tasavvuftaki idrak mertebelerine de işaret eder niteliktedir. Onun akıl ve vahyi mezcetme faaliyetini zaman zaman bu zeminde gerçekleştirme gayretine de bu vesileyle işaret etmek isteriz.

Sonuç

Makalemizde incelemiş olduğumuz düşünce sistemi içerisinde Râzî, genel olarak ruhlar tasnifi, ardından bu tasnif içerisinde insan nefsinin yeri ve nitelikleriyle gelişen düşünce serüvenini, nübüvvetle ulaşılan yetkin akılla taçlandırır. Nefsin mahiyeti ve kuvvelerini açıklarken en üst seviyede insanî kuvvede ifade edilen aklın, insanı hangi aşamalardan sonra ahlâkî yetkinliğe ulaştıracağını beyan eder. Fizik âlemden başlayarak metafiziğe ve hakikatin bilgisine ulaştıran bilme sürecini, bunun neticesinde ulaşılan ahlâkî olgunlukla elde edilen mutluluğu aşama aşama açıklar.

Râzî'nin sisteminde bilme, zihnin soyutlama yoluyla nesnelere suretini alıp bilgiye dönüştürmesi çabasıdır. İlk aşamada nefsin hayvânî kuvvelerinden olan duyularla; nesnenin fizikî, kimyevî ve biyolojik nitelikleri duyulanır. Ardından bu nitelikler ortak duyuda (hiss-i müşterek) birleştirilerek duyularla kazanılan tikel bir yargıya ulaşılmış olur. Bu, duyularla elde edilen ilk yargıdır. İkinci aşamada bu tikel algıların suretleri hayal veya tasarlama gücünde saklanır. Bu bilgi hayalî idrak

⁵⁰ Râzî, *Esrâru't-Tenzil*, s. 553-554.

düzeyinde bir bilgidir. Bu ortak duyularla elde edilen tikel suretlerden, üzerinde durup düşünmeden yüzeysel, tikel yargılarda bulunulabilir, bu tür yargılar vehmiyyât adını alır. Bunlar aynı zamanda insan dışındaki canlıların ulaşabileceği en üst bilgi düzeyidir. İnsanın bu bilgi seviyesine takılıp kalması onun öteki canlılarla aynı düzeyde kalması demektir. Ancak yine de bu bilgi insanın gündelik hayatında yararlı ve vazgeçilmez olan bilgidir.

Gerçek bilgiyi oluşturan düşünce yargıları ise, beş duyu ile kazanılıp hayal veya tasarlama gücünde saklı bulunan tikel suretler üzerinden gerçekleşir. Burada nefsin insanî kuvvelerinin kullanılması söz konusudur. Hayvanî kuvve ile elde edilen tikel suretler, nazarî akıldaki düşünme (müfekkire) gücüyle, hayalî suretten türe ait surete başka bir ifade ile tikel anlamdan genel anlama geçerek kavram (tasavvur) bilgisine yükselir. Böylece mücerred küllî suretler akılla idrak edilmiş olur. Bu, özel ve belirli bir nesnenin değil, bilmeye konu olan türün bütün fertlerini kaplayan, bu fertlerin değişmez, temel özelliklerini içeren tamamen soyut ve genel bir surettir. Düşünce bir defa türe ait suretlere ulaştınca artık ona malzeme oluşturan hayalî tikel suretlere ihtiyacı kalmaz. Duyu ve düşünce birliğiyle elde edilen bu bilgi, nesnelere ilişkin bir bilgidir. Bu genel bilgilerden hareketle de, nesnelere arası ilişkilerin ve olayların bilgisine (yargılar/tasdikât) ulaşılır. Şu halde düşünme (tefekür) sürecinde, nesnel dünyanın verileri çeşitli aşamalardan geçerek zihnimize ulaşır, zihnin kendisine has faaliyetleriyle yeni işlemlerden geçer ve sonuç olarak bir tasavvur (kavram) ve tasdik (yargı) elde edilir.

Öte yandan Râzî, bilginin sadece akıl ve onun faaliyetleri neticesinde elde edilmediğini belirtir. Önemli bir bilgi edinme yolu ve merkezi daha vardır ki o da kalp ve onunla elde edilen sezgisel bilgidir. Aslında düşünce ve sezgi özünde birdir. Fark şu noktada ortaya çıkar; kalp, bilgiyle doğrudan muhatap olur. Akletme fiili belli bir zaman sürecinde gerçekleşirken, sezgide bilginin adeta zamansız olarak bir anda kazanılması söz konusudur. Hakikatin bilgisine ulaşmada akıl ve kalp birlikte olmalıdır. Râzî akıl derken çoğu zaman bu şekilde kalple birlikte olan akli kasteder.

Bu sürecin ardından Râzî doğru bilgiye ulaşma noktasında son merhaleye varır: Düşünme işlemi her zaman insanı hakikatin bilgisine ulaştırılamaz. Düşünmenin doğru sonuç vermesi için onun ilkelerini bilmek ve bilgi imkânlarını yerinde kullanmak gerekir. İnsana bu nokta-

da rehberlik eden şey, bilgi edinme noktasında aklını en ileri seviyede kullanarak yetkin akıl elde eden peygamberler aracılığıyla insana ulaşan vahiydir. Doğru bilginin elde edilmesi noktasında Râzî, İbn Sînâ'nın faal akıl üzerinden ifade ettiği aydınlanmayı, direk peygamberler ve onlar sayesinde insanlara ulaşan vahiy ile ifade eder. Bu durumda Râzî'de hakikatin bilgisine ulaşan ve yetkinleşen akıl, vahyin inşâ ettiği akıldır.

Râzî, insanî nefsin bedenden ayrı bir cevher oluşu, bedende yer tutmasının suretin maddede yer tutmasına benzemediği, dolayısıyla onun bedenden ayrıldıktan sonra da ölümsüz olarak varlığını devam ettiren bir cevher olduğu, insanın gerçek varlığının ve benliğinin nefisten ibaret olduğu şeklindeki fikirlerinde İbn Sînâ ile benzer düşünmektedir. Nefis teorisini ve buna bağlı olarak ahlâk felsefesini açıklarken Râzî, İslâm düşüncesinde ahlâk alanında eser kaleme alan diğer müellifler gibi İbn Sînâ sisteminden istifade etmiştir. Ancak Râzî'de hakîki bilgi noktasında vahyî bilgi ve sezgisel bilginin önemi ön plandadır. Ayrıca aklî bilgi ve vahye dayalı sezgisel bilgi arası bütünlüğü her fırsatta vurgulayan müellif, bu düşüncesiyle aynı zamanda kelam ve felsefe ilimleri arasındaki ilişkiye zemin oluşturmaktadır.

Râzî'nin ahlâk felsefesi, onun nefis ve buna bağlı metafizik görüşü merkezinde şekillenir. İnsanın neleri niçin yapması gerektiğini ifade eden kavramlar aklın rehberliğinde gelişen düşünce serüveniyle yakından ilgilidir. Duyu idraklerini takip eden haz ve elemelerle birlikte nefiste biri kendine haz veren şeyleri elde etmeye, diğeri ona elem veren şeylerden kurtulmaya yönelik iki temel irade ve güç vardır. Bunlardan biri istek (şehvet), diğeri öfke (gazap) gücüdür. İnsan davranışları en temelde bu istek veya öfke gücünden kaynaklanmaktadır. Ahlâki davranış ise bu iki gücün yönlendirilmesiyle ortaya çıkar. Tikel ve sınırlı olan duyu algılarını ve onları takip eden haz ve elemeleri yönlendiren ise akıldır. Bu akıl elbette vahyin inşasıyla şekillenen akıldır. Bu şekilde nazarî aklın aydınlatıcı rehberliği sayesinde nefsin bedenle birlikte iken kazandığı her şey fazilet, bedenden ayrıldıktan sonra kavuştuğu durum ise saadettir. Şu durumda ruhun kemali ve dolayısıyla hayatın gayesi ölümden sonra gerçekleşecek mutluluk için insanın kendisini hazırlamasıdır.

Râzî de diğer İslam âlimleri gibi ahlâkın gayesi olan mutluluğun ölümden sonra baki kalan ruhla birlikte gerçekleşeceğini düşünür. Bu mutluluğa ulaşabilmek için her şeyden önce nazarî aklın yetkinleşerek başta ilk varlık (Allah) olmak üzere var olanları bütün yönleriyle olabil-

diğince kavrayıp bilmesi gerekir. Bu bilgi arttıkça ilk varlığı bilfiil idrak isteği de (aşk) artacaktır. İlk varlığa kavuşmaya yönelik bu yoğun istek nazarî aklın yetkinliği olup aynı zamanda insanın en yüksek mutluluğudur. Şu halde Râzî'nin ahlâk felsefesi, varlığın metafizik tasavvurunun zorunlu kıldığı bir durum olarak nefsin duyulara dayalı kuvvelerinin vahyin inşa ettiği akılla dengelenmesi temeline dayalı bir erdem ve mutluluk ahlâkıdır.

Kaynakça

- Anay, Harun. Celâleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi, **Basılmamış Doktora Tezi**. İstanbul, 1994.
- Aristoteles. **De Anima/Ruh Üzerine**, Zeki Özcan (terc.). İstanbul, 2001.
- Bedevi, Abdurrahman. **Mevsuatü'l-Felsefe**. Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabîyye, 1984.
- Cevizci, Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**. İstanbul, 1999.
- Devvânî. **Ahlâk-ı Celâli/Levamiu'l-İşrak fî Mekarimi'l-Ahlâk**. Leknev, 1898.
- Durusoy, Ali. **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**. İstanbul, 1993.
- Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî. **et-Ta'rifât**. Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Eflatun, **Timaios**. Erol Güneş, Lütfi Ay (terc.), İstanbul, 2001.
- Fahreddin Râzî, **Mefatihul-Gayb**, Muhammed Ali Beydûn (neşr.). Beyrut 2000.
-**el-Muhassal**, Hüseyin Atay (tahk.). Kahire 1991.
-**en-Nefs ve r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ fî İlmi'l-ahlâk**. Muhammed Sağır Hasan el-Ma sumî (tahk.). İslamabad 1968.
-**Esrâru't-Tenzîl ve Envâru't-Te'vil**. Mahmut Ahmet Muhammed, Baba Ali Şeyh Ömer, Salih Muhammed Abdülfettah (tahk.). Bağdad 1990.
-**el-Metâlibu'l-Âliye minel-İlmi'l-İlâhî**. Ahmet Hicazı Saka (tahk.). Beyrut 1987.
- Gazzâlî, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**. Ahmet Serdaroğlu (terc.). Ankara t.y.
- İbn Miskeveyh. **Tehzîbu'l-Ahlâk**. İbnu'ul-Hatib (thk.). Kahire, 1398.
- İbn Sînâ. **eş-Şifa/et-Tabîyyât/en-Nefs**. G. C. Anawati (thk.). Kahire, 1975.
-**Kitâbu'n-Necât**, Macid Fahri (thk.). Beyrut, 1985.

-**Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil.** Fatih Toktaş (terc.). Ankara, 2011.
-**Risâle fi mahiyeti'l-Işk.** Ahmet Ateş (terc.). (Resâilu İbn Sina içinde). İstanbul, 1953.
- Kaya, Mahmut. **Kindî/ Felsefî Risâleler.** İstanbul 2002.
- **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi.** İstanbul, 1983.
- Kindî. Ebû Yusuf Ya'kub b. İshak. **Risâle fi'n-Nefs.** Abdulhâdî Ebû Rîde (nşr.). (Risâletü'l-Kindî el-Felsefiyye içinde), Kahire, 1950.
- Kutluer, İlhan. **İlim ve Hikmetin Aydınlığında.** İstanbul 2001.
- Muhammed Abid el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı.** Burhan Köroğlu Hasan Hacak, Ekrem Demirli(terc.). İstanbul 1999.
- Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî Tehânevî. **Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn,** Beyrut, Dâru Sadır, t.y.
- Muhyî Gülşenî. **Ahlâk-ı Kirâm.** Abdullah Tümsek (haz.). İstanbul, 2004.
- Nasıruddin et-Tûsî. **Ahlâk-ı Nâsırî.** Anar Gafarov, Zaur Şükürov (terc.). İstanbul, 2007.
- Ökge, Ahmet. **Kur'an'da Nefis Kavramı.** İstanbul 1997.
- Şerif, M. Muhammed. **Klasik İslam Filozofları.** İstanbul 2000.
- Uludağ, Süleyman. **Fahreddin er-Râzî.** Ankara 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Fahreddin er-Râzî", **DİA**, C. XII, İstanbul 1995.

**İLKÖĞRETİM DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENLİĞİ
BÖLÜMÜ ÖĞRENCİLERİNİN ARAPÇA LİSANS DERSLERİ
HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ
-19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği-**

Mehmet Akif DEMİR*

Özet

Bu çalışmada İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümü öğrencilerinin Arapça lisans dersleri hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Bu bağlamda ilk olarak Arapçanın DKAB öğretmenleri için önemine değinildikten sonra 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İDÖ bölümündeki 107 öğrenci ile yapılan mülakat sonuçları değerlendirilerek bu bölümde okutulan Arapça lisans derslerine yönelik öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İlköğretim din kültürü öğretmenliği, Arapça dersi, 19 Mayıs İlahiyat

**The Department of Primary Culture of Religion and Ethics
Education Students' Views About in Arabic Degree
-Example of 19 Mayıs University, Faculty of Theology-**

Abstract

In this study, the opinions of students of department of religious education teacher about Arabic lessons of RE department are included. First of all, importance of Arabic language for RE teachers are mentioned; then results of field results are clarified. At last, recommendations are mentioned about Arabic courses in RE department.

Key Words: The Department of Primary Culture of Religion Education, Arabic degree, 19 Mayıs Faculty of Theology

* Öğretim Görevlisi, 19 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fak., İDÖ Bölümü

Giriş

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü (İDÖ), ilk defa, 1997-1998 akademik yılında, İlahiyat Fakülteleri bünyesinde kurularak eğitim-öğretim faaliyetine başlamıştır. 2006-2007 akademik yılında öğretmen yetiştiren bütün bölümlerin toplandığı Eğitim Fakültesi bünyesine aktarılmış ve bu süreçte programında bazı değişiklikler yapılmıştır. Halen yürürlükte olan program, 2010-2011 öğretim yılında güncellenen ve ülkemizdeki bütün İDÖ bölümlerinde uygulanmakta olan İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği lisans programı 2012 yılında tekrar İlahiyat Fakülteleri bünyesine aktarılmıştır. Programın amacı İlköğretim okullarının 4-8. Sınıflarında okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini yürütecek öğretmenler yetiştirmektir. Bu amaç doğrultusunda hazırlanan program % 47 oranında alan bilgisi, % 27 oranında genel kültür bilgisi ve % 26 oranında öğretmenlik meslek bilgisi derslerinden oluşmaktadır. Derslerin % 12'si seçmeli derslerden oluşmaktadır. Genel kültür dersleri daha çok ilk yarıyıllarda toplanmış olup sonraki yarıyıllarda azalmaktadır. Öğretmen adaylarına pedagojik formasyon kazandırmayı amaçlayan öğretmenlik meslek bilgisi dersleri her yarıyıla yaklaşık oranlarda dağıtılmıştır. Alan bilgisi kazandırmak için Temel İslam Bilimleri, Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatına İlişkin dersler uygun bir sıralama ile bütün yarıyıllara yayılmıştır.¹

İDÖ bölümlerinde her bir yarıyıldaki üçer saat olmak üzere dört yarıyıldaki toplam 12 saatlik Arapça dersleri bulunmaktadır. Başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere, Temel İslam Bilimlerinin dili olduğu için önemli olan Arapça dersinin, İDÖ mezunlarının istihdam alanları itibarıyla de önemlidir. Bu nedenle İlahiyat Fakültelerinde İDÖ bölümünde yapılan Arapça öğretiminin nitelik boyutu, üzerinde durulması gereken bir konudur.

İDÖ bölümü programında yer alan Arapça derslerinin 2012 yılında kabul edilen 4+4+4 eğitim sisteminde yer alan temel veya seçmeli Arapça derslerindeki ihtiyacı karşılayabilme konusu hala tartışmalıdır. Bu makalede İDÖ programında yer alan Arapça derslerine yönelik bu bölüm öğrencilerinin görüşleri incelenmiştir. Bu bağlamda öncelikle araştırma-

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. . M.Fatih GENÇ, "Avrupa ve Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları, İspanya, Bosna Hersek, Hollanda, Belçika ve Almanya'daki İlahiyat Fakülteleri İle Bir Karşılaştırma", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 13/1, 27-45 pp, 2013

nın yöntemi, evren-örnekleme ve sınırlılıkları hakkında bilgi verildikten sonra araştırma sonuçlarına yer verilecektir.

1. Araştırmanın Konusu

İlahiyat Fakültesinin temel amacı İslam Dininin ana kaynaklarına kendisi ulaşabilen, bunları okuyup değerlendirebilen ve zihin dünyasını oluştururken bunları referans alan, geçmişte ilahiyat temel alanında oluşturulmuş birikimden haberdar olan, içinde yaşadığı toplumun değerlerine yabancı kalmayan, kültürel mirası değerlendirebilen, yaşanan hayatı, bu hayatın etkin bir üyesi olarak kendi birikimiyle yorumlayabilen ve karşılaşacağı problemlere akademik bir bakış açısıyla çözüm üretebilen ilahiyatçılar yetiştirmektir.² Bu birikime ulaşmak ve İslami ilimlerle meşgul olabilmenin temel yeterliliklerinden birisi de hiç şüphesiz anahtar bilgi olan Arap diline hakim olmaktır. Bu itibarla İlahiyat Fakülteleri ders programlarına Arapçayı temel derslerden birisi olarak almış, hazırlık sınıfları oluşturularak Arapçanın diğer ilimlerden önce öğrenilmesi yoluna gidilmiş, buna mukabil İDÖ bölümlerinde ise ilk dört yarıyla yayılmış üçer saatlik derslerle yetinilmiştir.

Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, İslam Tarihi vb. ilimlerin temel kaynakları Arapçadır. Allah, Kur'an'ı Arapça olarak Hz. Muhammed'e indirmiş, O'da ilahi emirleri tebliğ etmiş, öğretmiş, uygulamış, gerekli açıklamaları yapmıştır. Hz. Peygamber'e inanan Sahabe ve daha sonra gelen İslam Bilginleri Kur'an'ı ve Hz. Peygamberin hadislerini, sonradan oluşan diğer ilimleri sonraki nesillere aktararak bu durum günümüze kadar böyle devam etmiştir.

İşte bu ilimlerin öğretildiği ilahiyat fakültesi İDÖ bölümünü bitiren bir ilahiyatçı, mezuniyet sonrası eğitim öğretim kadrosuna katılacak ve ülkemizde ki resmi ve özel öğretim kurumlarında şu iki seçenekte görev alabilecektir:

a. *İmam Hatip Liseleri/ Orta Okulları*

İmam Hatip Liseleri / Orta Okullarında öğretmenlik yapmayı hedefleyen bir öğretmen, "hem doğru bilgi ile bilgilendirme hem bu bilgileri doğru olarak kullanma usullerini öğretme hem de geçmişin kalıp çözümleri ile günümüzün bu kalıbı aşan, açık toplum ihtiyaçları arasında geçişi sağlama konusunda birlikte düşünmeyi başarabilmelidir. Öğret-

² <http://ilahiyat.ogu.edu.tr/index.php/tr/fakultemiz/tanitim>

men adayının, öğrenciliklerinden itibaren kendilerini hem din kültürü hem genel kültür açısından zenginleştirmeleri lazımdır.”³

İmam Hatip Liseleri/ Orta Okullarında meslek dersleri adı altında Kuran’-ı Kerim, Arapça, Tefsir, Hadis, Siyer, Akaid-Kelam, Fıkıh, Dinler Tarihi, İslam Tarihi vb. dersler okutulmaktadır. Bunlar içerisinde Arapça haftalık ders saati en fazla olanlardan birisidir. Yabancı bir dil olan Arapçayı öğretirken; tüm yabancı dil öğretiminde kabul edilen dört temel beceri olan, dinleme/anlama, okuma, konuşma, yazma becerilerinin kazandırılması hedeflenmelidir.⁴ Çünkü bu dört beceri elde edilmeden bir dil tam olarak öğrenilmiş olmaz.

İmam Hatip Liseleri/ Orta Okullarında yukarıda sıralanan Arapça dışındaki diğer meslek derslerinin de okutulmasında Arapçaya ihtiyaç vardır. Zira Tefsir, Hadis gibi derslerin müfredatlarında Arapça metinler yer almaktadır. Hem bu derslerin okutulması, hem de bunların kaynaklarına başvurulması durumunda Arapça bilmek gerekmektedir. Yine Kuran’-ı Kerim dersini okuturken telaffuz, mahreç ve tecvid kurallarının öğretilmesi ve uygulaması esnasında Arapçaya ihtiyaç olacaktır.

b. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği*

Ülkemizdeki resmi ve özel tüm okullarda Anayasa gereği okutulması zorunlu olan derslerden birisidir. Öğrenciler İlkokulun dördüncü sınıfında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ile karşılaşmakta, Ortaokul ve Lisenin tüm sınıflarında okutulmaktadır. Ayrıca Kuran’-ı Kerim, Temel Dini Bilgiler ve Hz. Muhammed’in Hayatı dersleri de seçmeli olarak okutulmaktadır.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini ve diğer seçmeli dersleri okutacak olan bir öğretmenin görev ve sorumluluklarının bilincinde olması, öğrenciye sevgiyle yaklaşması ve donanımlı olması hayati önem taşımaktadır. Dini doğru algılamak, din hakkında olumlu ve sağlıklı kanaat sahibi olmak, dini öğrenmek ve yaşamak isteyen bireylerin çocukluk döneminden itibaren elde ettiği kanaat ve algılar üzerine bina edileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

³ Bilgin B. Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi, s. 118, Ankara, 2007

⁴ Aydın, M. Z. 24-25 Aralık 2011’de İstanbul’da DEM ve AKDEM tarafından düzenlenen "İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Sempozyumu"nda "2011’de Arapçayı Nasıl Öğretelim?" başlıklı bildiri.

“Din dersinin özel hedefi, İslam dininin hedefidir. Yani vahiy ürünü Allah sözünün kişilere ulaştırılması ve onlarda bu sözler doğrultusunda davranışların geliştirilmesidir.”⁵

“Din öğretiminin amacı, insanları güzelliklere ulaştırmaktır. İnsan iradesini, duygu ve düşüncesini öyle eğitmelidir ki doğru, güzel ve iyi olan hayat tarzını gerçekleştirebilsin, dini anlayışı bunların gerçekleşmesine yardımcı olsun. Hayatın her kesiminin içinde; çocukluk, gençlik ve yaşlılık dönemlerinde ve her iş ve alanda tutarlı, başarılı ve mesut olmasında doğru bir şekilde öğrendiği dininden güç ve kuvvet alabilsin.”⁶

İşte Din Kültürü öğretmeni eğitimin bu dönemlerinde öğrenciler tarafından dinin temsilcisi, yorumlayıcısı, uygulayıcısı ve modeli olarak algılanacaktır. Rol model olarak bu algılamaların sonucu oluşacak beklentileri karşılayabilmek için öğretmenin inceleme, araştırma yapması, kendisini donanımlı hale getirmesi gerekir. Karşılaşılabileceği çeşitli sorulara makul, mantıklı, ikna edici, açıklayıcı ve çağın gereklerine göre anlaşılabilir cevaplar verebilmelidir. Bütün bunları yapabilmesi için temel kaynakları referans almalı, düşünce, kanaat ve cevaplarını bu temel kaynaklara dayandırmalıdır. Dolayısıyla bu kaynakların dili olan Arapçayı bilme ihtiyacı ortadadır.

Bu bağlamda makalede İlahiyat fakültesi İDÖ bölümünde okuyan öğrencilerin İDÖ lisans programında okutulan Arapça derslerine yönelik görüş ve önerileri araştırılmıştır.

2. Araştırmanın Yöntemi

Konunun araştırılmasında nitel araştırma⁷ yöntemlerinden gözlem, görüşme ve doküman analizi tercih edilmiştir. Araştırmada nitel araştır-

⁵ Bilgin, B. 8-10 Nisan 1988 Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri, ‘Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Özel Öğretim ve Yöntemleri Üzerine’ başlıklı bildiri. S: 334, Ankara, 1991

⁶ Ayhan, H. 8-10 Nisan 1988 Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri, ‘Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Başlıca Meseleleri’ başlıklı bildiri. S: 344, Ankara, 1991

⁷ Nitel araştırma metodu Psikoloji ve Sosyal Bilimlerde uzun bir geçmişe sahiptir. Psikoloji alanında Wilhelm Wundt Toplum Psikolojisi (1900-1920) araştırmaları çerçevesinde deneysel metotların yanında anlamaya ve tasvire dayanan metotları kullanmıştır. Amerikan Sosyolojisinde ise 1940’ların ortasına kadar Biyografik Metotlar, Durum Analizleri, Tasvir Edici Analizler merkezi konumdaydı. 1960’lardan itibaren Amerikan Sosyolojisinde standardize edilmiş nicel sosyal araştırmalara ve onların teori anlayışlarına yönelik kritikler başlamıştır. Alman literatüründe ise bu durum 1970’leri bulmaktadır. Nitel araştırmanın tarihî gelişim süreci hakkında daha geniş bilgi için bkz. Uwe Flick, *Qualitative Sozialforschung*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 2002, s. 20-26. (nak-

ma yöntemlerinin seçilmesinde, nitel araştırmalarda araştırmacının, bizzat durumun içinde olması ve bu araştırmaların doğal ortamda insanların davranışlarını inceleme imkânı vermesinden kaynaklanmaktadır. Böylece alandan elde edilen deneyim ve görüşler birebir elde edilerek verilerin analizinin doğru şekilde yapılmasını sağlamaktadır. Bu araştırma yaklaşımı aynı zamanda önceden belirlenen araştırma sorunlarının alanda şekillenmesine de yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla araştırmaya açık ve esnek bir tutum sağlamaktadır.

2.2. Verilerin Toplanması

İDÖ bölümü öğrencilerinin Arapça lisans dersleri hakkındaki görüşlerinin incelendiği makalede tarama modeli benimsendiğinden öncelikle alanla ilgili kitap ve makalelere başvurulmuştur. Bu bağlamda Arapça dersleri hakkında yazılmış kitaplar, makaleler, tezler, süreli yayınlar, web sayfaları vb. kaynaklar taranmış ve yararlanılmıştır.

Görüşmeler 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İDÖ bölümü öğrencileriyle yarı yapılandırılmış mülakat tekniği ile yapılmıştır. Öğrencilere mülakatta şu sorular yöneltilmiştir:

- Bir Din Kültürü öğrencisi /eğitimcisinin Arap Dilini öğrenmesi/bilmesinin gerekliliği hakkında ne düşünüyorsunuz?
- Arapça dersinin mevcut programdaki kredisi ve dönemlere göre dağılımıyla ilgili görüşünüz ve teklifleriniz nelerdir?
- Arapça dersinin mevcut içeriğiyle ilgili kanaatleriniz ve önerileriniz nelerdir?
- Arapça dersinin öğretim elemanlarının, formasyonları ve derste kullandıkları metotlarla ilgi görüş ve önerileriniz nelerdir?
- Arapça dersinde kullanılan kitap ve diğer materyallerle ilgili değerlendirme ve teklifleriniz nelerdir?
- Arapça dersi için uygulanan ölçme değerlendirme metotlarıyla ilgili görüş ve önerileriniz nelerdir?
- Öğretmenlik hayatınızda vereceğiniz Arapça derslerinin içeriğine, seviyesine ve materyallerine dair bir bilginiz var mı, neler? Bu dersi vermek ister misiniz? Neden?
- Daha iyi bir Arapça eğitimine dair teklifleriniz nelerdir? Hazırlık sınıfı ile alakalı düşünceleriniz nedir?

len, Halise Kader Zengin, *Almanya'da İslam Din Öğretimi Modelleri*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2007.)

Veri toplama aşamasında İDÖ bölümünün üçüncü ve dördüncü sınıflarda okuyan 107 öğrenci ile görüşme yapılmış ve yapılan görüşmeler MAXqda nitel araştırma programı ile analiz edilmiştir.

2.3. Araştırmanın Evren ve Örnekleme

Araştırmanın evreni 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İDÖ bölümünün üçüncü ve dördüncü sınıfında okuyan 400 öğrencidir. Örnekleme ise üçüncü ve dördüncü sınıfta okuyan 107 öğrencidir. Bu bağlamda seçilen örneklem evrenin % 27'sini oluşturmaktadır. Bu örneklem İDÖ bölümünde okuyan öğrencilerin Arapça lisans dersleri hakkındaki görüşlerini ifade etmede yeterlidir.

Örneklem olarak üçüncü ve dördüncü sınıftaki öğrencilerin seçilmesinde bu öğrencilerin dört dönem olan Arapça derslerinin tamamını almış olmaları ve son sınıf öğrencilerin öğretmenlik deneyimi kapsamında gittikleri okullarda aldıkları eğitimin yeterli olup olmadığını analiz edebilecek durumda olmalarından dolayıdır.

2.4. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırma 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İDÖ bölümünde 2013-2014 öğretim yılında okuyan üçüncü ve dördüncü sınıflarında okuyan öğrencilerle sınırlıdır.

3. Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde 107 öğrenci ile yapılan yarı yapılandırılmış mülakat sonuçlarının bulgu ve yorumlarına yer verilmiştir.

Tablo 1- Araştırmaya katılan öğrencilerin cinsiyete göre dağılımı

Erkek	Kız	Toplam
57	50	107

Araştırmaya 57'si erkek 50'si kız olmak üzere toplam 107 öğrenci katılmıştır.

Tablo 2- Araştırmaya katılan öğrencilerin sınıflara göre dağılımı

Üçüncü Sınıf	Dördüncü Sınıf	Toplam
52	55	107

Araştırmaya 52 tane üçüncü sınıf öğrencisi 55 tane ise dördüncü sınıf öğrencisi katılmıştır.

Tablo 3- Araştırmaya katılan öğrencilerin yaş durumuna göre dağılımı

20-23 Yaş Arası	74
24-26 Yaş arası	28
27 yaş ve üstü	5
Toplam	107

Araştırmaya katılan öğrencilerin 74'ü 20-23 yaş arasındaki öğrencilerden oluşurken 28 tane 24-26 yaş arası, 7 tane de 27 yaş ve üstü öğrenci bulunmaktadır.

Tablo 4. Bir Din Kültürü öğrencisi/öğreticisinin Arap Dilini öğrenmesi/bilmesinin gerekliliği hakkında ne düşünüyorsunuz?

Dikab Öğrencisinin Arap Dilini Bilmesinin Gerekliliği	Gerekli
Kur'an'ı Anlamak İçin	20
Din Eğitiminin Sağlıklı Bir Şekilde Verilebilmesi İçin	14
Ayet-Hadis Öğretimi İçin	10
İmam-Hatip Ortaokulu Öğretmenleri İçin	2
Arapça Kaynakları Daha İyi Anlayabilmek İçin	7
Hayatın Her Alanında Kullanmak İçin	3
Halkı Aydınlatmak İçin	2
TOPLAM	58
Dikab Öğrencisinin Arap Dilini Bilmesinin Gereksizliği	Gereksiz
En İnce Ayrıntısına Kadar Bilmeye Gerek Yok	3
Din Kültürü Öğretmenleri Derste Arapça Kullanmıyor	5
Sebep Belirtmeyenler	14
TOPLAM	22

Öğrencilere bir İDÖ bölümü öğrencisinin veya bir DKAB öğretmenin Arap dilinin bilmesinin gerekliliği hakkındaki görüşleri sorulmuş öğrencilerin çoğunluğu Kur'an-ı anlamak, din eğitiminin sağlıklı bir şekilde verilebilmesi, ayet-hadis öğretimi ve Arapça kaynakları daha iyi kullanabilmek için Arapça bilmesinin gerekli olduğunu belirtirken bir kısım öğrencide DKAB derslerinde Arapça kullanılmadığı için bu dili öğrenmenin gereksiz olduğunu söylerken diğer bir kısmı da ilköğretimde öğretmen olacakları için en ince ayrıntısına kadar Arapça öğrenmenin gereksiz olduğunu yüzeysel öğrenmenin yetersiz olduğunu belirtmişlerdir.

Bu sonuçlara göre İDÖ bölümü öğrencilerinin üçte ikisinin Arapça

dersini gerekli gördüğü sonucu çıkmaktadır.

Tablo 5. Arapça dersinin mevcut programdaki kredisi ve dönemlere göre dağılımıyla ilgili görüşünüz ve teklifleriniz nelerdir?

Arapça dersinin mevcut programdaki kredisi ve dönemlere göre dağılımı ve Teklifler	Mevcut Kredi Yetersiz
Her Yıl Olmalı	5
Hazırlık Sınıfı Olmalı	6
Kredisi Yükseltilmeli	25
Bu Ders 4 Yıl Boyunca Verilmeli	9
1 Dönem Boyunca Sadece Arapça Verilmeli	2
Ders Saati arttırılmalı	22
Sebep Belirtmeyenler	6
TOPLAM	81
Arapça dersinin mevcut programdaki kredisi ve dönemlere göre dağılımı ve Teklifler	Mevcut Kredi Yeterli
Ders Saati Yeterli	9
Arapça 2. Sınıftan İtibaren Başlasın	5
TOPLAM	14

Öğrencilere Arapça dersinin mevcut programdaki kredisi ve dönemlere göre dağılımıyla ilgili görüşünüz ve teklifleriniz nelerdir? Sorusu sorulmuş öğrencilerin büyük oranda derslerin kredisinin yükseltilmesi, ders saatlerinin arttırılması, 4 sene boyunca bu dersin verilmesi gerektiği ve hazırlık sınıfının konması gerektiğini belirtmişlerdir. Bazı öğrenciler için ders saatinin yeterli olduğu ve bu dersin birinci sınıf yerine ikinci sınıftan itibaren başlaması gerektiğini belirtmişlerdir.

Bu sonuçlara göre İDÖ bölümü öğrencilerinin % 78'i Arapça ders kredilerinin arttırılması gerektiğini söylemişlerdir.

Tablo 6. Arapça dersinin mevcut içeriğiyle ilgili kanaatleriniz ve önerileriniz nelerdir?

Arapça dersinin mevcut içeriğiyle ilgili kanaatler ve öneriler	Görüş sayısı
Arapça Yüzeysel Anlatılmaktadır	2
Öğrenciye Uygun Verilmeli	2
Gramer Çok Fazla Pratik Eksik	28
Az Zamanda Çok Konu İşleniyor	8
Detaya İnmeden Anlatılmalı	1
Kelime Ezberi Yaptırılmalı	7

Alıştırma Sayısı Artırılsın	3
İçerikte Bulmacalar Olsun	1
Kısa Film Ve Müzikler Olsun	2
Ayet Hadis Tercüme Yapsın	2
Tercüme Yaptırılsın	8
Diyaloga Yer Verilmeli	2
Mevcut İçerik Yeterli	7
Mevcut İçerik Yetersiz	5
TOPLAM	78

Öğrencilere “Arapça dersinin mevcut içeriğiyle ilgili kanaatleriniz ve önerileriniz nelerdir?” sorusu sorulmuş öğrencilerin en çok derste gramere çok fazla yer verildiği pratiğe ise yer verilmemesinden şikayetçi olmuşlardır. Buna ek olarak tercüme yaptırılmalı, kelime ezberi yaptırılmalı, içerik yetersiz diyen öğrencilerde yer almaktadır. Çok az sayıda öğrenci de içeriğin yeterli olduğu görüşünü savunmuştur.

Öğrencilerin çoğunluğunun dil pratiğinin eksikliğinden kaynaklandığını belirtmesi ders kredisinin eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü öğretim elemanı 2 saatlik bir derste gramer konuları ancak yetiştirilme imkanı bulabilmektedir. Öğrencilerin tercüme yapılmasını istemeleri de yine mevcut ders kredisi içerisinde zor görülmektedir.

Tablo 7. Arapça dersinin öğretim elemanlarının, formasyonları ve derste kullandıkları metotlarla ilgi görüş ve önerileriniz nelerdir?

Arapça dersinin öğretim elemanlarının, formasyonları ve derste kullandıkları metotlarla ilgi görüş ve öneriler	Görüş Sayısı
Hocalar Sık Sık Değişmesin	8
Farklı Ders İşleme Metotları Geliştirilsin	7
Aktif Katılımlı Ders İşlensin	5
Ezbere Dayalı Metot Bırakılsın	1
Görsellikten Yararlanılmalı	8
Kullanılan Metotlar Güzel	17
Öğretim Elemanları Seviyeye İnemiyorlar	12
Pratik Yapılmalı	5
Konular Yüzeysel Anlatılıyor	3
Öğretim Elemanları Öğrenciyi Zorluyorlar	3
Fiil Çekimleri Yerine Kelime Ezberi Yaptırılsın	3
TOPLAM	72

Öğrencilere “Arapça dersinin öğretim elemanlarının, formasyonları ve derste kullandıkları metotlarla ilgi görüş ve önerileriniz nelerdir?” sorusu sorulmuş öğrencilerden sadece 17 tanesi kullanılan metotlardan memnun kaldığını belirtmiştir. Öğrencilerin büyük çoğunluğu (% 80) öğretim elemanlarının öğrencilerin seviyesine inememesinden, hocaların sık sık değişmesinden, aktif katılımı derslerin işlenmemesinden, konuların yüzeysel olarak anlatıldığından şikayet etmişlerdir.

Kat sayı uygulamasının kalkmasından sonra düz lise mezunlarının İDÖ bölümünü tercih etmeleri, düz lise mezunlarının İmam-Hatip Lisesi mezunlarına oranla Arapça alt yapılarının olmamaları dersin öğretiminde de zorlukları beraberinde getirmektedir. Özellikle İHL ve düz lise mezunlarının karma olarak bulunduğu sınıflarda öğretim elemanları dersin anlatımında zorluklar çekmesine neden olmaktadır. Ders kredisinin azlığı ise konuların yüzeysel olarak işlenmesinin nedeni olarak görülebilir. Hocaların sık sık değişmesi ise idarenin tasarrufu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tablo 8. Arapça dersinde kullanılan kitap ve diğer materyallerle ilgili değerlendirme ve teklifleriniz nelerdir?

Arapça dersinde kullanılan kitap ve diğer materyallerle ilgili değerlendirme ve teklifler	Görüş Sayısı
Kitapta Tercüme Yapılabilecek Bol Bol Metin Olsun	4
Kitaplarda Kelime Bilgisi Verilsin	8
Kitaplar Ayrıntılı Olmalı	7
Alıştırmaların Sayısı Artırılsın	2
Ek Çalışma Kitabı Olsun	5
Renkli Arapça Kitapları Olmalı	1
Alıştırmaların Cevapları Olmalı	4
Görsel İşitsel Materyaller Kullanılsın	11
Konular Basitten Zora Doğru Verilsin	3
Kitap Ve Materyaller İyi	14
Kitap Ve Materyaller Yetersiz	17
TOPLAM	76

Öğrencilere “Arapça dersinde kullanılan kitap ve diğer materyallerle ilgili değerlendirme ve teklifleriniz nelerdir?” sorusu sorulmuş ve öğrencilerden sadece 14 tanesi (% 20) materyallerin iyi olduğunu belirtmiştir. Diğer öğrenciler ise materyallerin yetersiz olduğu, görsel ve işitsel

materyallerin daha fazla kullanılması gerektiği, tercüme metinlerin kitapta daha fazla yer alması, ek çalışma kitabı olması gerektiği konusunda görüş belirtmişlerdir.

Arapça öğretimine dair materyal problemi bu dili öğretmeyi hedefleyen hemen bütün kurumlarda halen çözülememiştir. Uzun yıllar klasik materyallerle yapılmaya çalışılan bu faaliyetin tatmin edici neticeleri olmamasına rağmen bu durum birkaç çalışma hariç yeni metotlarla yeni materyallerin üretilmesine yol açmamıştır. Hal böyle iken pek çok yapısal problemi içinde barındıran İDÖ programında yer alan Arapça dersine uygun özel materyallerin üretilmemiş olması tabii gözükmemektedir. Bu da öğretim elemanlarının yaygın kaynaklardan en uygun olanlarını kullanmasını mecbur kılmakta, bu itibarla arzu edilen sonuç elde edilememektedir.

Tablo 9. Arapça dersi için uygulanan ölçme değerlendirme metotlarıyla ilgili görüş ve önerileriniz nelerdir?

Arapça dersi için uygulanan ölçme değerlendirme metotlarıyla ilgili görüş ve öneriler	Görüş Sayısı
Sözlü Yapılmalı	13
Ara Sınavlar Yapılmalı	4
Proje Ve Ek Ödevler Verilmeli	5
Sınavlar Test Olmalı	10
Bağlı Sistem Kullanılmalı	3
Soru Sayıları Azaltılmalı	4
Sınavlarda Kelime Anlamı Sorulsun	1
Gerekli Kelimeler Sınav Öncesi Verilmeli	3
Cümle Üzerinde Durulmalı	1
Ortak Sınav Yapılmalı	2
Öğrenciye Uygun Sorular Hazırlanmalı	8
Uygun Ölçme Ve Değerlendirme Yapılıyor	7
Uygun Ölçme Ve Değerlendirme Yapılmıyor	12
TOPLAM	73

Öğrencilere “Arapça dersi için uygulanan ölçme değerlendirme metotlarıyla ilgili görüş ve önerileriniz nelerdir?” sorusu sorulmuş ve öğrencilerden sadece 7 tanesi (% 11) uygulanan ölçme değerlendirme metotlarından memnun olduğunu belirtmiştir. Öğrencilerin çoğu sınav-

ların test olması, sözlü sınavlar yapılması, öğrenciye uygun soruların sorulması gibi cevaplar vermişlerdir.

Ölçme ve değerlendirme konularında öğrencilerden tamamen objektif cevaplar beklemek zordur. Özellikle öğrencilerin test sınavı istemeleri, soru sayılarını azaltılmasını istemeleri bunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Nitekim zaten çoğunlukla test metoduyla yapılan sınavlardaki başarı seviyesi bile oldukça düşüktür.

Tablo 10: Öğretmenlik hayatınızda vereceğiniz Arapça derslerinin içeriğine, seviyesine ve materyallerine dair bir bilginiz var mı, neler? Bu dersi vermek ister misiniz? Neden?

Öğretmenlik hayatınızda vereceğiniz Arapça derslerinin içeriğine, seviyesine ve materyallerine dair bir bilginiz var mı, neler? Bu dersi vermek ister misiniz? Neden?	Görüş Sayısı
EvetBilgim Var	2
HayırBilgim Yok	10
Kısmen	1
Derse Girmek İsterim, Böylece Kendimi Geliştiririm	2
Derse Girmek İsterim Ama Yeterli Değilim	41
Derse Girmek İsterim Yeterliyim	2
Derse Girmek İstemem Çünkü Yeterli Değilim	32
TOPLAM	80

Öğrencilere “Öğretmenlik hayatınızda vereceğiniz Arapça derslerinin içeriğine, seviyesine ve materyallerine dair bir bilginiz var mı, neler? Bu dersi vermek ister misiniz? Neden?” sorusuna öğrencilerin % 95’ne yakını derse girme konusunda yeterli hissetmediklerini belirtmişlerdir. Derse girme konusunda kendini yeterli gören öğrenci sayısı sadece 2’dir.

Yeni eğitim sisteminde seçmeli Arapça derslerinin gelmesi, İmam-Hatip Liselerinin ortaokul kısmını açılması ile birlikte İDÖ mezunlarının Arapça dersi vermesi gerekecektir. Tablo 10’daki sonuçlarda açıkça göstermektedir ki öğrencilerin % 95’i kendini mezun oldukları takdirde Arapça dersleri için kendilerini yetersiz görmekteyler.

Tablo 11: Daha iyi bir Arapça eğitime dair teklifleriniz nelerdir? Hazırlık sınıfı ile alakalı düşünceleriniz nelerdir?

Daha iyi bir Arapça eğitime dair teklifler ve hazırlık sınıfı ile alakalı düşünceler	Görüş Sayısı
Ders Saati Artırılsın	16
Pratik Fazla Olmalı	10
Arapça Dört Yıl Boyunca Verilmeli	14
Arapça Seçmeli Ders Olmalı	2
Öğrenciler Yurt Dışına Gönderilsin	2
İlk İki Sınıfta Kelime Bilgisi Sonraki Sınıflarda Gramer Verilmeli	2
Sınıftaki Öğrenci Sayısı Azaltılmalı	1
Tercümelere Daha Fazla Yer Verilsin	4
Ders Sevdirilerek Anlatılmalı	2
Öğrenci Merkezli Arapça Dersi Yapılmalı	2
Sık Sık Test Ödev Ve Anket Yapılsın	1
Kelime Ezberi Yapılsın	1
Alıştırma Kitapları Olsun	2
Farklı Eğitim Teknikleri Kullanılmalı	1
Hazırlık Sınıfı Tercihe Göre Olmalı	6
Hazırlık Sınıfı Olmalı	29
Hazırlık Sınıfı Olmamalı	12
TOPLAM	107

Öğrencilere “daha iyi bir Arapça eğitime dair teklifleriniz nelerdir? Hazırlık sınıfı ile alakalı düşüncelerinizi nelerdir?” sorusu sorulmuş öğrencilerin % 90’ı ders saatlerinin arttırılmasını isterken % 20 oranında ise İDÖ bölümünde Arapça hazırlığın konması gerektiğini belirtmiştir.

Bu sonuçlara göre öğrenciler Arapça ders saatini yeterli görmemektedirler. Buna göre kendilerini Arapça konusunda yetersiz gören İDÖ bölümü öğrencilerinin ders kredisinin arttırılmasını istemeleri Tablo 6 ve Tablo 10’daki sonuçlarla da paralellik göstermektedir.

Sonuç ve Öneriler

Sonuç:

İDÖ bölümü öğrencilerinin kendi lisans programlarında okutulan Arapça derslerine yönelik görüşleri incelendiğinde aşağıdaki sonuçlar ortaya çıkmıştır:

- Öğrencilerin büyük çoğunluğu Arapça dersini kendi branşları açısından gerekli görmektedirler.
- Öğrencilerin çoğunluğu İDÖ bölümünde Arapça ders saatlerinin artırılması gerektiğini söylemişlerdir.
- Öğrenciler okutulan Arapça dersinin içeriğini yeterli görmemektedirler.
- Öğrenciler Arapça öğretim elemanlarının farklı metotları denemeleri gerektiğini ve öğrenci seviyesine uygun ders anlatmalarını istemişlerdir.
- Öğrenciler okutulan Arapça ders kitaplarını yetersiz görmektedirler. Bu kitapların ve dersin daha fazla görsel ve işitsel yönden zenginleştirilmesi gerekliliği üzerinde durmuşlardır.
- Öğrenciler mezun olduktan sonra İHL orta kısım ve ilköğretimdeki seçmeli Arapça derslerini vermekte kendilerini yetersiz görmektedirler.

Öneriler:

Öğrencilerin görüşleri çerçevesinde aşağıdaki öneriler geliştirilmiştir:

- İDÖ bölümündeki Arapça ders saatleri, mezun olan öğrencilerin yeni eğitim sistemindeki Arapça derslerini verebilecek düzeye gelmeleri sağlanacak şekilde artırılmalıdır.
- Düz lise mezunları için ayrı Arapça sınıfları oluşturulmalıdır.
- Ders materyalleri görsel ve işitsel olarak zenginleştirilmelidir.
- Derslerde gramer konularının yanı sıra Arapça konuşma/pratik de eklenmelidir.

Kaynakça

AYDIN, M. Zeki, 24-25 Aralık 2011'de İstanbul'da DEM ve AKDEM tarafından düzenlenen "İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Sempozyumu"nda "2011'de Arapçayı Nasıl Öğretelim?" başlıklı bildiri.

- AYHAN Halis, 8-10 Nisan 1988 Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri, 'Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Başlıca Meseleleri' başlıklı bildiri, Ankara, 1991
- BİLGİN Beyza, 8-10 Nisan 1988 Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri, 'Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Özel Öğretim ve Yöntemleri Üzerine' başlıklı bildiri, Ankara, 1991
- BİLGİN Beyza. Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi, Ankara, 2007
- GENÇ, M.Fatih , "Avrupa ve Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları, İspanya, Bosna Hersek, Hollanda, Belçika ve Almanya'daki İlahiyat Fakülteleri İle Bir Karşılaştırma", Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi , Cilt 13/1, 27-45 pp, 2013
- ZENGİN Halise Kader, **Almanya'da İslam Din Öğretimi Modelleri**, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2007

TEFSİRDE MEZHEP REFLEKSLİ AŞIRILIK -İbn Furât Örneği-

Sabuhi SHAHAVATOV*

Özet

Kur'an'ın tefsirinde ön kabullerden uzak bir şekilde hareket etmek yerine mezhep taassubuna binaen ve önceden kabul edilmiş teorilerin metin üzerinden gerekçelendirilmesi cihetine gitmek birçok önemli probleme neden olmaktadır. Müfessirlerin çoğu eserlerini telif ederken mensup oldukları hâkim paradigmanın gölgesinde hareket etmiş, kendi mezheplerini güçlendirmek veya karşı oldukları mezheplerin ortaya koydukları delilleri çürütmek amacıyla gütmüşlerdir. Bu bağlamda Şii müfessirler de kendi görüşlerini desteklemek ve kabul ettirmek için bütün müslümanlar nezdinde otoriter metin kabul edilen Kur'an-ı Kerim'den deliller bulmaya çalışmış, bulamadıkları zaman ise ayetleri kendi mezhep prensipleri çerçevesinde tevil etmeye yönelmişlerdir. Bu süreçte ayetler müstakil olarak ele alınmış, nüzûl ortamı, yani Kur'an'ın inzal edildiği günün şartları ve Kur'an'ın bütünlüğü göz ardı edilmiştir. Bu çalışmada İbn Furât tefsirinde mezhep refleksi ile Kur'an'ın işlevselleştirilmesinin örneklerini ortaya koymaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Furât, Tefsir, Mezhep Taassubu, Şii tefsir

The Extremism Based on Sect in Tafsir -İbn Furat Sample-

Abstract

Interpretation of Quran based on sectarian bigotry and justification of previously-accepted theories on the text rather than acting away from preconceptions causes several important problems. While commentators copyrighted their works have acted according to the dominant paradigm which they belong to, they aimed to strengthen their sects and refute the proofs provided by the sects that they are against. In this context, Shiite commentators also

*Dr.

tried to find out evidences to support and sell on their opinions from the Quran that is accepted an authoritarian text according to all Muslims and in case they couldn't find they had tended to comment the ayats in the frame of their sectarian principles. During this procedure, ayats were examined separately, bringdown environment, conditions of the days of Quranic bringdown and completeness of Quran were ignored. In this copyright we'll try to examine the examples of functionalization of Quran according to sectarian reflex, in the Tafsir of Ibn Furat.

Key Words: : Quranic exegesis (tafseer), theologie, Ibn Furât, Shiite Qur'an Commentaries

Giriş

Mezhepler müstakil birer din olmayıp din içerisinde farklı anlayışların ve bu anlayışları benimseyenlerin zaman içerisinde edindikleri ayırt edici özelliklerin toplamı sayılır. Aynı din içerisinde birbirinden farklı düşüncelerin ve buna bağlı olarak gelişen aidiyet psikolojisinin temelinde sosyal çevrenin, siyasî olayların, eski inanç ve kültürlerin izlerinin yer aldığını söylemek mümkündür. Bu minval üzere belli bir ekolün/mezhebin görüşlerine taraftar olan kimi müfessirler, kendi mezhep ilkelerini tahkim etmek ya da hasımlarına karşı savunabilmek maksadıyla Kur'an'ın nüzül ortamını ve o dönemin örf, adet, gelenek, inanç ve anlayışlarını zaman zaman göz ardı etmişlerdir. Ne var ki Hz. Ali'nin de ifade ettiği üzere Kur'an, kendi başına konuşan bir nitelik arz etmemekte, insanlar tarafından konuşturulmaktadır. Bu nedendir ki tarih boyunca hiçbir mezhep, kendi görüşlerine Kur'an'dan delil bulma hususunda herhangi bir sıkıntı yaşamamıştır.

I. İbn Furât ve Tefsiri

Tam adı Ebu'l-Kâsım Furât b. İbrahim b. Furât el-Kûfi¹ olan müfessirin hayatı ile ilgili ilk dönem Şii kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Son dönem kaynakların verdikleri bilgiler ise müellifin hayatını aydınlatmaya yetecek düzeyde değildir.² İbn Furât el-Kûfi, III. asrın sonu³ ve IV. asrın başlarında yaşamış bir müfessir olup Kuleynî (ö. 329/941), İbn Ukde (ö. ?) ve İbn Mâtî (ö.?) gibi âlimlerin akranıdır.⁴ Kûfi

¹ İbn Furat el-Kufi, **Tefsiru Furâtî'l-Kûfi**, thk. Muhammed el-Kazım. Beyrut, 1992, I, 10; Akiki Bahşayeşi, **Tabakat-ı Müfessiran-ı Şia**, Kum, 1371, I, 571

² Örneğin bkz. Bahşayeşi, **Tabakat**, I, 571-573; İhsan el-Emin, **et-Tefsîr bi'l-me'sûr ve tatavvuruhu inde's-Şiati'l-İmâmiyye**, Beyrut, 2000, s. 410-412

³ İhsan el-Emin, s. 410

⁴ İbn Furat, I, 10

nisbesinden Kûfe'li olduğu anlaşılan müfessirin doğum yeri, doğum tarihi ve vefatı ile ilgili bilgi yoktur. Literatürde onun hakkında bilgi yetersizliği olmakla birlikte çağdaş araştırmacılar İbn Furât'ın hicrî 310/922 civarında vefat ettiği görüşündedirler.⁵ Elimizdeki tek eseri olan tefsirinden başka bir telifinin bulunduğu dair kesin bir bilgi yoktur.

Şîa'nın önemli müfessirlerinden biri olan İbn Furât'ın Zeydiyye'den⁶ mi yoksa İmamiyye'den mi olduğu tartışılmıştır. Bu konudaki ihtilafın arkasında müfessirin Şîa tabakât kitaplarında zikredilmemesi, tefsirindeki rivayetlerin çoğunlukla Zeydî literatürdeki rivayetlerle paralellik arz etmesi, imamları beşle sınırlı tutup altıncı⁷ imam hakkında herhangi bir rivayete yer vermemesi gibi sebepler yer almaktadır. Bunlara ilave olarak, kendi fikrini teyit etmek üzere de olsa, başta Ebû Hureyre olmak üzere Şîa'nın itimad etmediği bazı sahabîlerden⁸ rivayetler nakletmesi de zikredilebilir. İbn Furât tefsirinde zaman zaman on iki imamın masumiyeti yönündeki hâkim Şîî paradigmaya aykırı görüşleri de kapsayan haberlere rastlamak mümkündür. Örneğin, Zeyd b. Ali'den Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali ve Ca'fer b. Muhammed'in masumiyetini inkâr eden görüşler nakletmektedir.⁹ Ayrıca İmam Zeyd'den, İmâmetin şartının kılıçla isyan etmek olduğuna ve evinde kapalı kapılar arkasında oturan kimsenin İmam olamayacağına ilişkin görüşleri ihtiva eden rivayetler aktarmıştır.¹⁰

Buna karşılık Zeydiyye mezhebine ait tabakât kitaplarında da İbn Furât hakkında bilgi bulunmamaktadır. Bütün bu ihtilafların neticesinde

⁵ Aslan Habibov, "İlk Dönem Şîî Tefsir Geleneği" (Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2007, s. 58,

⁶ Zeydiyye: Adını Zeyd İbn Ali'den alan Zeydiyye, İmamet konusundaki fikirleri dolayısıyla Şîa fırkalar içinde mütalaa edilmekte olup, onlar içinde ilk teşekkül eden fırka olma özelliğini taşımaktadır. Zeyd İbn Ali Şîa'nın dördüncü imamı olan Ali İbn Hüseyin'in oğlu olarak 80/699 veya 81/700 yılında Medine'de dünyaya gelmiştir. Babasını 14 yaşında kaybeden Zeyd'in yetişmesiyle kardeşi Muhammed el-Bâkır (öl. 114/732) ilgilenmiştir. Zeydî fikhinin tâkipçileri diğer Şîî mezheplerinde olduğu gibi ilk dört imamı kabul ederler ancak beşinci imam olarak Muhammed el-Bâkır yerine kardeşi Zeyd İbn Ali'yi kabul ederler. Günümüzde Zeydiyye başta Yemen, Umman, Suudi Arabistan olmak üzere birçok ülkede taraftarı olan bir mezheptir. Bkz. Mustafa Öz, Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi, İstanbul, 2011, s. 133-154

⁷ İhsan el-Emin, s. 410;

⁸ Bkz. İbn Furât, I, 287

⁹ İbn Furât, I, 215

¹⁰ İbn Furât, I, 181-182

varılmış ve genel olarak kabul edilmiş görüş, İbn Furât'ın önceleri Zeydiyye'ye mensup iken daha sonra İmamiyye'yi seçtiği yönündedir. Ancak yine de müfessirin imamların faziletlerine dair yer verdiği rivayetler dikkate alındığında, onun İmamiyye mezhebine mensup olduğunu ya da İmamiyye'ye yakın bir Zeydî olduğunu düşünmek mümkündür.

Tefsirinin başında öğrencisinin onu "*Faziletli âlim, zamanının muhaddislerinin üstadı*", şeklinde tanımlaması, müfessirin, zamanında önemli bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim İhsanü'l-Emin, İbn Furât tefsirini Şîa'nın önemli 7 rivayet tefsirinin¹¹ içinde zikretmektedir ki, bu da onun Şîa nezdinde önemli bir mevki sahibi olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, Şîi âlimlerden Şeyh Sadûk (ö. 381/991) ve Hakîm Haskânî'nin (ö. 490/1096)¹² eserlerinde İbn Furât'tan birçok rivayet nakletmiş olduklarını da zikretmekte fayda vardır.

Başta Hurru'l-Âmulî (öl. 1111/1690), Meclîsî (öl. 1111/1690), Muhaddis Nûrî (öl. 1320/1902)¹³, Honsârî,¹⁴ ve Ağa Bozorg Tahrânî¹⁵ olmak üzere son dönem Şîi âlimler Furât el-Kûfî'yi muteber kabul etmiş, eserlerinde kendisini övgü ile anmış ve tefsirini kaynak olarak kullanmıştır. İbn Furât söz konusu tefsirinde Rıza (ö. 203/817), Cevad (ö. 220/835) ve Hadi (ö. 254/868) gibi imamların ashabından olan Hüseyin b. Sâid el-Kûfî el-Ahvâzî'den¹⁶ çok sayıda rivayet naklinde bulunmuştur.

İbn Furât'a nispet edilen tefsirin muhtelif kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshaları bulunmaktadır.¹⁷ Ayrıca bu tefsirin matbu nüshaları ilk olarak Muhammed Ali el-Ordubâdî'nin ve daha sonra Muhammed el-Kâzım'ın tahkiki ile basılmıştır.¹⁸ Muhammed el-Kâzım'ın tahkikini yaptığı tefsir iki ciltten oluşmakta ve birinci cilt 1/Fatiha-27/Saffat, ikinci cilt ise 38/Sad-114/Nas surelerini ihtiva etmektedir.

Ahbarî anlayışa göre telif edilen ve rivayet tefsirleri kategorisinde değerlendirilebilecek olan İbn Furât tefsirinin ravisi Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Alevî el-Hüseynî (el-Hasanî)'dir. Müfessir Kur'ân'ın tamamını

¹¹ İhsan el-Emin, s. 391

¹² Aslan Habibov, İlk Dönem Şii Tefsir Geleneği, s. 60

¹³ İbn Furât, I,23

¹⁴ İbn Furât, I,23

¹⁵ Ağa Bozorg-i Tahrânî, Muhammed Muhsin, *ez-Zerîa ila Tasanifi's-Şîa*, Beyrut, 1983, IV, 298-300

¹⁶ İhsan el-Emin, s. 410

¹⁷ İbn Furât, I,19-22

¹⁸ 1990 yılında Tahrân'da ve aynı tahkikle 1992 yılında Beyrut'ta tekrar basılmıştır.

değil, nüzul sebebinin Ehl-i Beyt olduğuna inandığı ayetleri tefsir etmiş ve bunu "Ali İbn Ebi Talib şöyle rivayet etti: "Kur'ân dört kısımdır. Dörtte biri bizim (yani Ehl-i Beyt) hakkımızda, dörtte biri düşmanlarımız, dörtte biri ferâiz ve ahkâm, dörtte biri ise helal ve haramlarla ilgilidir."¹⁹ hadisi ile delillendirmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla, Kur'ân-ı Kerim'in büyük bir kısmının Ehl-i Beyt hakkında nazil olduğuna inanması onu böyle bir tefsir yazmaya sevk etmiş olmalıdır. Nitekim tefsirin tamamı imamlardan gelen Ehl-i Beyt hakkındaki rivayetlerden müteşekkildir. Ayrıca sayısı 766 - 777 civarında olan bu rivayetlerin çoğunun senedinde İbn Furât ile ilk ravi arasında bulunanlar zikredilmemiş ve "muan'an"²⁰ lafzı ile iki ravi bir birine bağlanmıştır.

II. Mezhep Taassubu ve Örnekleri

İbn Furat tefsiri hakkındaki bu genel bilgilerden sonra, tefsirin muhtevasına mezhep taassubu açısından bakmakta fayda vardır.

Fatiha suresindeki, "صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ"²¹ ayetinin tefsiri sadedinde şöyle bir rivayete yer vermektedir;

"Kendilerine nimet verilenler Hz. Ali'nin taraftarları (Şîatu Alî), nimet ise Hz. Ali'nin velayetidir."²²

Âyette geçen "dâllîn" ifadesinin "hristiyanlara", "mağdûbi aleyhim" ifadesinin ise "yahudilere" işaret ettiğini bildiren rivayetler vardır.²³ Buna rağmen müfessir konunun bu yönüne değinmemiştir. Diğer taraftan hemen bütün müfessirler, bu sûrenin ilk âyetlerinin kelime-i tevhit kadar güçlü bir tevhit ilânı ve şirk tenkiti olduğunu beyan etmektedirler. Sûrenin bir bütün olarak nâzil olduğu da dikkate alınca, ilk âyetlerinde tamamen şirk tenkidine yoğunlaşan kısa bir sûrenin sonunda konunun değiştiğini söylemek zordur. Bize göre bu âyetlerde temel vurgu, tevhidî

¹⁹ İbn Furât, I,46

²⁰ Muan'an: Senedinde tahdis, ihbar, semâ gibi kesinlik belirten rivâyet sıygaları kullanılmayıp "an" edatı kullanılan hadise "muan'an hadis", "an"la rivâyet eden râviye de "muan'in" denir. Muan'an; metnin değil, senedin özelliğidir. Bkz. Koçyiğit, Talat, **Hadis İstihlaları**, Ankara, 1980, s. 240.

²¹ Fatiha 1, 7

²² İbn Furât, I, 52

²³ Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali, **et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân**, Beyrut, (t.y.), I, 45, Tabersî, Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl, **Mecmeu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân**, Beyrut, 2008., I, 32; Ayrıca bkz. Mâtufîdî, Ebu Mansur Muhammed İbn Muhammed, **Tevilâtu'l-Kur'ân**, İstanbul 2005, I, 24; Maverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, **en-Nüket ve'l-uyun tefsiri'l-Maverdî**, Beyrut, 1992, I, 58 vd.,

ve Hz. Peygamber'i inkâr edenlerin eleştirilmesidir. Nüzûlü esnasında bu eleştirinin ilk muhatapları müşrikler olmakla beraber, hicretten sonra Hz. Peygamber'e düşmanlık eden ve tevhitte sapan Medine'deki yahudi ve hıristiyanlar da, bu âyetlerde tenkit edilenler kapsamına doğal olarak girerler. O zaman ayetin söz konusu kısmı bu anlama hamledilmemelidir. Bağlamı dikkate alındığında, âyetin anlamı yaklaşık olarak şöyledir; "Dünyada ve âhirette ilâhî rahmete ve cennet nimetine nâil olan mesut kullardan olabilmek için daima tevhit yolunda sebata muvaffak kıl!"²⁴

İbn Furat tefsirinde, rivayet seçiminde nüzûl ortamını yansıtan bilgileri değil, mezhep kabullerini pekiştirecek ifadeleri tercih etmektedir. Ayrıca ayetlerin bütünlüğünü parçalayarak sadece bir kısmını ön plana çıkarmak gibi parçacı bir tutum da sergilemektedir. Örneğin " وَأَوْفُوا بِعَهْدِي وَأَوْفِ بِعَهْدِكُمْ"²⁵ ifadesinin geçtiği Bakara 2/40 ayetinin sadece bu kısmı ile ilgili rivayet nakletmiş ve bu ifadenin Hz. Ali'nin velayeti²⁶ konusunda nâzil olduğunu söylemiştir. Parçacı yaklaşımın ve iç bağlama (siyak ve sibaka) riayet etmemenin neticesinde ortaya çıkan bu anlam, bir tür aşırı yorumdur. Kaldı ki Tabersî'nin zikrettiğine göre nüzûl ortamını dikkate aldığımız zaman ayetin şöyle anlaşılması mümkündür; "Ey yahudiler! Elçimiz Muhammed'e karşı düşmanca tavır takınmayıp ona iman ediniz. Eğer bu anlaşmaya riayet ederseniz buna mukabil cennete girersiniz."²⁷ Görüldüğü gibi İbn Furât el-Kufî'nin verdiği anlam sonraki dönem Şîî müfessirlerince dahi kayda değer bulunmamıştır.

Müfessir Bakara suresi "إِلَّا الْفَاسِقِينَ"²⁸ ayetinde yer alan "بِه" zamirinin Hz. Ali'ye raci olduğunu, Allah'ın onunla dostlarını hidayete, düşmanlarını delâlete²⁹ düşürdüğünü söylemektedir. Ayetin muhataplarının münafıklar olduğu Tabersî tarafından sebebi nüzûl rivayetine dayanarak ayetin muhataplarının münafıklar olduğu aktarılmıştır. Nitekim Tabersî'ye göre münafıklar, Hz. Muhammed'e karşı çıkmak ve onu yalanlamak amacıyla "Allah bu kadar basit şeyler anlatır mı? O bu tür şeyler söylemekten münezzehtir"³⁰ demektedirler.

²⁴ H. Elik-M. Coşkun, *Tevhit Mesajı*, İstanbul, 2013, s. 2

²⁵ Bakara 2/ 40

²⁶ İbn Furât, I, 58

²⁷ Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, I, 92

²⁸ Bakara 2/ 26

²⁹ İbn Furât, I, 54

³⁰ Tûsî, *Tibyân*, I, 110 vd; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, I, 67

Ayrıca bu konuda Cafer es-Sâdık'tan bir rivayet de zikrederek görüşünü pekiştirme yoluna gitmektedir. Müminlerin ise bunların Allah tarafından gelen vahiy olduğunu bildiklerini ve bunlardan ders almaya çalıştıklarını söylemektedir. Sonuçta, verilen örnekler müminlerin inancını güçlendirirken inkâr edenlerin inkârını arttırmaktadır.³¹

İbn Furât'ın nüzûl ortamını göz ardı ettiği başka bir ayet “كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ مَنْ يَبْتِغِ الْإِيمَانَ إِنَّ الْإِيمَانَ لَتُؤْتَى بِالنَّاسِ لَرُؤُفٍ رَجِيمٍ” dir. Söz konusu ayette yer alan “vasat ümmet”in imamlar olduğunu, aynı zamanda yeryüzünde ve Allah'ın mahlûkatı üzerinde hüccet olduklarını vurgulamıştır. Ayrıca her imamın kendi dönemi için hüccet teşkil ettiğini savunmuş, örneğin “Hz. Ali kendi döneminin, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin de kendi dönemlerinin imam ve hüccetleridir” şeklinde ayetle ilgili rivayetler aktarmıştır. Nüzûl ortamı dikkate alındığında ayetin anlamı İbn Furât'ın verdiği farklılık arz etmektedir; şöyle ki; Ayetin muhatapları Hz. Peygamber'e iman eden müminlerdir. Ayrıca onların yani Hz. Muhammed ümmetinin diğer ümmetlere olan üstünlüğü açıklanmaktadır. Müminlerin Hz. Muhammed'in öncülüğünde benimseyip yaşadıkları bu dini diğer insanlara da tebliğ edecekleri ve onlara bu konuda rehberlik yapacakları açıklanmaktadır.³³

İbn Furât tefsirinde, rivayet seçiminde nüzûl ortamını yansıtan bilgileri değil, parçacı bir tutumu tercih ettiğini daha önce zikretmiştik. Örneğin “الْيَوْمَ أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَطَعَامُ الدِّينِ أَوْثُوا الْكِتَابَ جَلُّ نَكَمٌ وَطَعَامُكُمْ جَلُّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الدِّينِ أَوْثُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّحِدِينَ أَعْدَائٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْأَجْرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ”³⁴ ayetinde yer alan “بِالْإِيمَانِ” kelimesi ile ilgili olarak Kur'an'da geçen anlamlarının batınî biçimiyle Hz. Ali manasına geldiğine dair rivayetler nakletmiştir. Yine insanların bu anlamın farkında olmadıklarını da ifade etmekte olan İbn Furât, ayette anlatılan olayın bütünlük çerçevesinde ele alınmadığını dillendirmiştir. Net bir şekilde anlamı açık olan bu ayetin siyak sibaki dikkate alındığı takdirde anlamı şöyle olmalıdır; “Sizin kesip pişirdikleriniz yahudilere ve hıristiyanlara helâl olduğu gibi onların kestikleri ve

³¹ Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, I, 67-68

³² Bakara 2/143

³³ Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, I, 218-219

³⁴ Maide 5/5

pişirdikleri de size helâldir. Nitekim evlenme konusunda da, gerek mümin hür kadınlarla, gerekse yahudi ve hristiyan hür kadınlarla evlenmeniz de helâldir.” Ayrıca bu ayette ilâhî hükümlere titizlikle riayet edilmesinin gerekliliği vurgulanmakta, Allah’ın adaletini, birliğini (tevhidi) ve Hz. Muhammed’in nübüvvetini inkar edenlerin hesap gününde ellerinin boş kalacağı açıklanmaktadır.³⁵

“وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ”³⁶ ayetinin Hz. Ali’nin velayetine delil olarak inzal edildiğini söylemektedir. Zaten İbn Furât “صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ” ifadesinin geçtiği ayetlerin tamamını “Hz. Ali’nin velayeti” şeklinde yorumlayan rivayetler aktarmaktadır.³⁷ Ancak söz konusu ayetin nüzûl ortamında muhataplarının müşrikler olduğunu bağlamdan çıkarmak zor olmasa gerek. Ayrıca bu surenin Mekke’de inzâl edildiğine Tabersî tarafından da dikkat çekilmektedir.³⁸ Onların o gün için sahip oldukları ve bununla da övündükleri dünya nimetlerinin geçici olduğunun anlatıldığı ayetlerde, aynı zamanda müşriklerin doğru yola, dünya ve âhiret bahtıyarlığına davet edildiği anlaşılmaktadır.³⁹ Bu çağrıya uyarak Hz. Peygamber’in nübüvvetine iman eden ve Allah’ın emirlerine uygun yaşayan samimi müminlerin ise hak ettiklerinden daha fazlası ile ödüllendirilecekleri vurgulanmaktadır.

İbn Furât’ın Ehl-i Beyt ve onların imametine delil olarak sunduğu başka bir nass ise Yusuf suresinde yer alan “قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ”⁴⁰ ayetidir. Ayrıca ayetle ilgili naklettiği rivayette, imamların velayetini yalnız dalalette olanların inkar edeceklerini söylemektedir.⁴¹ Ancak ayetin siyak ve sibakı dikkate alındığı takdirde ortaya çıkan anlam, İbn Furat’ın naklettiği rivayetin muhtevasına uygun düşmemektedir. Nitekim Hz. Muhammed’e hitap eden bu ayet, ona müşriklerin tavırları karşısında üzülmemesi ve tevhidi açıkça haykırmaya devam etmesi gerektiğini söylemektedir.⁴² Allah’ın ona emrettiği dosdoğru inancın bu din olduğu ve ondan müşrikleri, bu yola davet

³⁵ Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, III,165

³⁶ Yunus 10/25

³⁷ İbn Furât, I, 177-178

³⁸ Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, V, 83

³⁹ Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, V, 96-97

⁴⁰ Yusuf 12/108

⁴¹ İbn Furat, I/201

⁴² Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, V/255-256

etmesi istenmektedir. Ayrıca müşriklerin ortak koştuğu şeylerden Allah'ın münezzeh olduğu belirtilmektedir.

İbn Furât Nur suresinde yer alan “ فِي بُيُوتِ الَّذِينَ اللَّهُ أَنْ تُزْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ ”⁴³ ayeti ile ilgili olarak “evlerden kastın peygamberlerin evleri olduğu, Hz. Ali'nin evinin⁴⁴ de bu evlerin kapsamına girdiği, hatta bunun üzerine “Hz. Ebu Bekir'in Ali'nin evi de mi onlardan?” diye sorduğu, karşılığında ise “onların evinden daha faziletli”⁴⁵ cevabını aldığı” rivayetini aktarmaktadır. Ayette Allah'ın hidayet nuru Kur'an'ın okunduğu ve Hz. Muhammed'e iman eden müminler ve onların evleri kastedilmektedir. Hz. Ali'nin de bu ayetin kapsamında zikredilmiş olması gayet doğaldır. Fakat ayeti bir tek ona hamletmek ise nüzûl ortamını dikkate almamaktan kaynaklanan, doğru anlaşılması ile ilgili getirdiği sıkıntılardan birisidir.⁴⁶

Müfessirin “ وَمَنْ أَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ”⁴⁷ ayetinin açıklanmasında aktardığı rivayetin Hz. Ebu Hüreyra kanalıyla gelmesi dikkat çekidir. Hz. Peygamber'in sıratı Allah'ın nuruyla, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in⁴⁸ nuruyla, ümmetin ise Hz. Ali'nin nuruyla⁴⁹ geçeceğini söyleyen bir rivayet⁵⁰ nakletmesi yine nüzûl ortamının göz ardı edilmesinin bir tezahürü olarak görülmektedir. Ayrıca İbn Furât'ın söz konusu ayetin sadece son kısmı ile ilgili rivayet aktarmasından, yine parçacı bir yaklaşım sergilediği gözlemlenmektedir. Ayetin sıyak sibakı dikkate alınmaksızın, yalnız kendi bütünlüğü içerisinde anlam şöyle olabilir; “bir başka benzetmeyle, elçimizi inkâr edenlerin hali, engin bir denizde fırtınaların koptuğu, şimşeklerin çaktığı ve zifiri karanlığın çöktüğü bir anda yol bulmaya çalışanların durumu gibidir. Doğrusu, Allah'ın peygamberini ve tevhidi inkâr edenlerin kurtuluşa ermeleri, tıpkı böyle bir denizde kalan kimselerin kıyıya ulaşması gibi imkânsızdır.”⁵¹

İbn Furât, Ehl-i Kitapla ilgili ayetleri de Ehl-i Beyt'e hamleden rivayetler zikretmektedir. Örneğin Nahl suresinde yer alan “ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ ”

⁴³ Nur 24/36

⁴⁴ İbn Furât, I/282

⁴⁵ İbn Furât, I/286-287

⁴⁶ Mekarim Şirâzî, Şeyh Nasır, *el-Emselu fî Tefsiri Kitabillahi'l-münzel*, Beyrut, 1992, XI/88-100

⁴⁷ Nur 24/40

⁴⁸ İbn Furât, I/287

⁴⁹ İbn Furât, I/287

⁵⁰ İbn Furât, I/287

⁵¹ Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, VII,132; Şirâzî, *el-Emsel*, XI,102-104

“أَهْلَ الذِّكْرِ”⁵² ayetindeki “أَهْلَ الذِّكْرِ” den maksadın “Âl-i Muhammed” yani imamlar olduğunu söylemektedir.⁵³ Halbuki, Muhammed’in peygamberliğine inanmamak için türlü bahaneler ileri süren, “Allah peygamber göndermek isteseydi bir melek gönderirdi” diyen müşriklere hitap eden bu ayetin⁵⁴, onlara cevap sadedinde olduğu açıktır. Allah’ın Hz. Peygamber’e kadar insanlara hep insan peygamberler gönderdiği ifade edilen ayette, istedikleri takdirde, bu hususu, daha önce kitap gönderilen milletlere de sorabilecekleri⁵⁵ vurgulanmaktadır.

Yine İbn Furât, Ehl-i Kitab’ı konu edinen “بِسْمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يُكْفُرُوا” بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَعْدَ أَنْ يَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ قَبَاؤُ بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ⁵⁶ ayeti ile ilgili parçacı bir yaklaşımı yansıtan rivayetler aktarmakta ve ayetin son kısmında yer alan “dünyada rezillik üzerine rezillik yaşayacak olanların” da Beni Ümeyye olduğunu söylemektedir.⁵⁷ Ayetin siyak sibakı ve nüzûl ortamı dikkate alındığı takdirde; Ehl-i Kitab’ın bekledikleri peygamber kendi soylarından gelmedi diye Hz. Muhammed’i inkâr etmeleri, dünyevî makamlarını muhafaza etmek amacıyla inkârcılığa yeltenmelerinin çok çirkin bir davranış olduğu ve bu tutumları sebebiyle, Allah’ın rahmetinden mahrum kalıp dünya hayatında rezillik üstüne rezillik yaşayacakları, âhirette de feci bir azaba mâruz kalacakları anlatılmaktadır. İbn Furât’ın tefsirinde rivayet seçiminde nüzûl ortamını yansıtan bilgiler yerine mezhep kabullerini pekiştirecek ifadeleri tercih etme şeklinde bir tarafgirliğin bulunduğu bu rivayetten de farkedilecektir. Ayetin nüzul ortamı göz önünde bulundurulur, siyâk ve sibâkına bakıldığında konunun Yahudilerle alakalı olduğu açıkça görülecektir. Daha sonraki dönem Şîu müfessirlerden Tûsî, Tabersî ve Kâşânî bu ayette geçen ve inzâl edilenin Hz. Muhammed (s.a.v)’e vahyolunan Kur’ân ve İslam dini⁵⁸ olduğunu söylemişlerdir. “Rezillik üzerine rezillik yaşayanlar” kısmının da Benî İsrâîl⁵⁹ ile alakalı olduğunu yine tefsirlerinde aktarmışlardır.

⁵² Nahl 16/43

⁵³ İbn Furât, I, 235

⁵⁴ Tûsî, *Tibyan*, VI, 384

⁵⁵ Tûsî, *Tibyan*, VI, 384

⁵⁶ Bakara 2/90

⁵⁷ İbn Furât, I, 60-61

⁵⁸ Tûsî, *Tibyan*, I, 348; Tabersî, *Mecmeu’l-Beyân*, I, 158, Kâşânî, *Sâfi*, I, 162-163

⁵⁹ Tûsî, *Tibyan*, I, 349; Tabersî, *Mecmeu’l-Beyân*, I, 158

Nahl suresinin 24. ayeti de bu bağlamda konuya bir örnek teşkil etmektedir. Ayetin içinde “ في علي ” kısmının olduğunu yani Cebarâil (a.s.)’in ayeti “ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أُنزِلَ رَبُّكُمْ فِي عَلِي قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ” şekliyle inzâl ettiğini söylemiş ve İmam Ca’fer Sadık’tan⁶⁰ da bu konuda bir rivayet aktarmıştır. Bu ayetin nüzul dönemine dikkat edersek, Nahl suresinin Mekkî olduğunu görürüz. Bu konuda Şîî müfessirlerden Tabersî⁶¹ ve Kâşânî⁶² bir rivayete göre ilk 40 ayeti, başka bir rivayete göre ise son üç ayeti istisna ederek geri kalanların tamamının Mekkî olduğunu söylemektedir. Bu ayetin ise Kureyş müşrikleri ile ilgili olduğunu, Hac zamanı Mekkeli müşriklerin insanların yoluna çıkarak onları Hz. Peygamber’den alıkoymalarına⁶³ bağlı olarak inzâl edildiğini söylemektedir. Bunun dışında Mekke döneminde daha Hz. Peygamber’in peygamberliğini kabul etmeyen müşriklere Hz. Ali’den bahsetmek ve ya Medine döneminde aynı şeyi Yahudilerden istemek abesle iştigal olur ki, vahiy bundan münezzehtir.

Sonuç

Kimi Şîî müfessirlerin Kur’ân yorumunda bazı mezhep ilkelerini belirleyici kriter olarak kabul etmesi birçok sorunu/problemi de beraberinde getirmiştir. Çünkü Tabâtabâî’nin de söylediği gibi, müfessirlerin bir ayeti incelerken “Kur’ân ne diyor?” diye düşünmesi ile “Bu ayeti neye göre yorumlayabiliriz?” diye düşünmesi arasında büyük bir fark vardır.⁶⁴ Aslında mezhep taassubu ifadesi ile kast olunan müfessirlerin zaman zaman yaptıkları spesifik tevillerin/yorumların bizzat kendileri değil, bu yorumların üretilmesine zemin hazırlayan Kur’ân tasavvurunun, yani önceden kabul edilmiş birtakım ilkelerden yola çıkarak tefsir yapmanın ortaya çıkardığı tehlikedir.

Hiç şüphesiz Şîa tefsir geleneğinde mezhep taassubunun en çok tezahür ettiği konuların başında hilafet/ imamet gelmektedir. Şîa mezhebinin kimlik kazanmasında ve şekillenmesinde imamet doktrini önemli bir mevkide bulunmakta ve mezhebin oluşmasında belirleyici bir rol oynamaktadır. İmamet doktrini için nakli deliller arama gayretleri Şîa’yı ilk

⁶⁰ İbn Furât, *Tefsir*, I, 234

⁶¹ Tabersî, *Mecmeu’l-Beyân*, VI, 75

⁶² Kâşânî, *Sâfi*, III, 126

⁶³ Tusî, *Tibyân*, VI, 372; Tabersî, *Mecmeu’l-Beyân*, VI, 83;

⁶⁴ Tabatabâî, *Mizân*, I, 6

önce Kur'ân'a yönlendirmiştir. Fakat imamet/hilafet Kur'ân'ın doğrudan ilgilendiği bir mesele değildir. Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in vefatını müteakiben kimin imam/halife olacağına dair hiçbir beyan içermemesi bu sebepten olsa gerek. Ancak Şîa âlimleri imamete farklı bir anlam yükleyerek, onun bir inanç ilkesi olduğunu savunmuşlardır. Şîi inanç ilkelereinden biri olan imamet, daha önce zikrettiğimiz müfessirin tefsirinde yer alan örneklerden görüldüğü üzere imamın seçimle değil nassla tayin edilmesi ve Hz. Peygamber'den sonra da Hz. Ali'nin imam olmasının gerekliliği doktrinine dayanmaktadır. Nitekim zikrettiğimiz örneklerde görüldüğü gibi bu kabulü temellendirmek için birçok Kur'ân ayeti ile yapılan istidlaller Hz. Ali'nin imametine delil teşkil edecek nitelikte değildir. Bunun farkında olduğundan olsa gerek Şeyh Müfid "Kur'an naslarından hiç birisi zahir olarak imamete delalet etmez" sözünü söylemiştir.⁶⁵ Nitekim Ehl-i Beyt konusunda da Şîa'nın naklettiği veya müfessirlerin eserlerinde yer verdikleri rivayetlerin bir çeşit uyarlama olduğu kesindir. Tabatabâi'nin bazı ayetler hakkında aktarılan rivayetlerle ilgili olarak "bu imamın uyarlamasıdır" şeklindeki açıklamaları bizim için yeterli delil sayılabilir. Çünkü Kur'ân'da örneklerini gördüğümüz bu ayetlerde yer alan ehl-i beyt kavramı hem Al-i Abâ, hem de Hz. Peygamber'in eşlerini kapsamaktadır.

Tefsirinde İmamiye'nin yanı sıra Zeydîlerin görüşlerini de nakletmekte olan İbn Fûrât tefsiri ayrıca senet açısından da problemlidir. İbn Furât'ın böyle aşırı rivayetlere yer vermesi, senet tenkitini göz ardı etmesi ve diğer taraftan tefsiri hakkındaki tartışmaların varlığı bizim açımızdan bu eserin sıhhatine halel getirmektedir.

İlk dönem Şîi müfessirlerinden İbn Furât'ın söylediği veya naklettiği rivayetler Kur'ân'ı daha iyi anlaşılır kılmaktan öte tamamen içinden çıkılmaz bir metne dönüşmesine sebebiyet vermektedir. Anlaşılması imkansız veya her türlü anlaşılmaya/yoruma müsait bir metnin bizlere yol gösterici olması ise muhaldir.

Kaynakça

BAHŞAYEŞİ, Akiki, **Tabakat-ı müfessiran-ı Şîa**. Kum, Defter-i Neşr-i Novid-i İslami, 1371
ELİK, Hasan-COŞKUN Muhammed, *Tevhit Mesajı*, İstanbul, 2013.

⁶⁵ Mustafa Öztürk, **Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şîa Polemikleri**, Ankara, 2009, s. 40-41

- EMİN, İhsan, et-Tefsir bi'l-me'sur ve tatavvuruhu inde'ş-Şiati'l-İmamiyye, Beyrut, 2000.
- HABİBOV, Aslan, **İlk Dönem Şii Tefsir Geleneği**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) AÜSBE, Ankara, 2007.
- İBN FURÂT el-Kufî, **Tefsiru Furâti'l-Kûfi**, thk. Muhammed el-Kazım. Beyrut, 1992,
- KÂŞÂNÎ, Molla Muhsin Muhammed b. Murtaza b. Mahmûd Feyz-i Kâşânî, **Tefsiru's-Sâfi**, tsh. Hüseyin A'lemî, Beyrut, 1982.
- KOÇYİĞİT, Talat, **Hadis İstilahları**, Ankara, 1980, s. 240.
- MÂTURÎDÎ, Ebu Mansur Muhammed İbn Muhammed, **Tevilâtu'l-Kur'ân**, İstanbul 2005.
- MAVERDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, **en-Nüket ve'l-uyun tefsiri'l-Maverdî**, Beyrut, 1992.
- ÖZ, Mustafa, Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi, İstanbul, 2011, s. 133-154
- ÖZTÜRK, Mustafa, Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri, Ankara, 2009.
- ŞİRÂZÎ, Mekarim Şeyh Nasır, **el-Emselu fî Tefsiri Kitabillahi'l-münzel**, Beyrut, 1992, XI/88-100
- TABATABÂÎ, Muhammed Hüseyin, **el-Mizân fî Tefsiri'l-Kur'ân**, Beyrut, 1973.
- TABERSÎ, Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl, **Mecmeu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân**, Beyrut, 2008.
- TAHRANÎ, Muhammed Muhsin Aga Bozorg-i, **ez-Zerîa ila Tasanifi'ş-Şia**, Beyrut, 1983.
- TÛSÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî Tûsî, **et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân**, Beyrut, (t.y.)

ARAP KABİLELERİ, EMEVÎ SALTANATI VE ABBÂSÎ İHTİLALİ*

Roberto Marín-Guzmán**

Çev.: Ali AKSU–Sena KAPLAN**

Özet

Bu makale, İslam'ın yayılışında Arap kabilelerinin rolünü ele aldığı gibi Emevî saltanatı boyunca iktidar ve yönetimin oluşumundaki rolünü de analiz etmektedir. Verilen rivayetlere göre, birbirleriyle rekabet içerisinde olan Mudar ve Kâhtân kabileleri İslam'ın farklı yönlerde yayılışına öncülük etmişlerdir: Mudar doğuya doğru İslam'ın yayılışında öncü olurken, Kâhtân batıya doğru yayılmasında etkili olmuştur. Emevîler kabile çekişmelerini kötüye kullanarak (suistimal ederek) gücü ellerinde tutmuşlardır. Aynı uygulama, gücü, iktidarı Emevîler'den çekip alan ve yeni bir saltanat başlatan Abbâsîler tarafından da başarılı bir şekilde kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap kabileleri, Emevi saltanatı, Abbasi ihtilali

Arab Tribes, the Umayyad Dynasty, and the 'Abbasid Revolution

Abstract

This essay analyses the role played by the Arab tribes in the expansion of Islam, the consolidation of Dar al-Islam (House of

* Orijinal adı: "Arab Tribes, the Umayyad Dynasty, and the 'Abbasid Revolution" *The American Journal of Islamic Social Sciences*, volume:21, Fall 2004, no.4, 58-96.

** Roberto Marín-Guzmán Orta Doğu tarihinde iki yüksek lisans (El Colegio de México, 1983 ve The University of Texas at Austin, 1989) ve aynı alanda bir doktora (The University of Texas at Austin, 1994) yapmıştır. Ayrıca Câmîatü'l-Urdüniyye'de (Amman, Ürdün) Arapça ve Arap kültürü okumuştur. Halen University of Costa Rica'da Orta Doğu tarihi ve Arapça dili profesörüdür. Çok sayıda akademik makale ve Orta Doğu ve İslam tarihiyle alakalı olarak on kitap yazmıştır.

*** Prof. Dr., Arş Gör., Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanları

Islam), as well as in power and administration during the Umayyad dynasty. Given the traditional rivalries between the Mudar and the Qahtan tribes, each confederation of tribes led the expansion of Islam in a different direction: the Mudar toward the east, and the Qahtan toward the west. The Umayyads controlled power by exploiting tribal disputes. The same practice, skillfully used by the 'Abbasids, expelled the Umayyads from power and ushered in a new dynasty.

Key Words: Arab Tribes, the Umayyad Dynasty, the 'Abbasid Revolution

Giriş

"Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir kadından yarattık ki birbirinizle tanışmanız diye" (Hucûrat, 49:13).

Bu pasaj, Peygamber dönemi ve sonrasında İslam'ın yayılışı ile İslam coğrafyasının güçlendiği dönem boyunca Arap toplumunu oluşturan kadın-erkek ve özellikle halk (sab)-kabile (qabail) şeklindeki temel bölünmeleri göstermektedir. Yüzyıllar boyunca, pek çok yazar bu sosyal bölünmeleri dile getirdi. Örneğin, Arap toplumunu tanımlamasında İbn Haldûn (1332-1406) Arap kabile asabiyetini (dayanışmasını) toplumda insanları birbirlerine yakınlaştıran, tutan ve düşmanlarına karşı koyan bir yol olarak görmüş ve önemini açıklamıştır.¹ İbn Haldûn'un bu makalenin ele alındığı zamandan çok yüzyıllar önce yaşadığı gerçeğini bir tarafa bırakacak olursak, onun görüşleri halen geçerlidir. İbn Haldûn asabiyenin İslam'dan önce de mevcut olduğunu ve bunun kabile üyeleri arasındaki ilişkilerde olduğu gibi kabileler arası ilişkileri de düzenlediğini ortaya koymuştur. el-Makrizî (öl. 1442) Arap toplumunun altı sosyal katmana bölündüğünü yazmıştır. Bu katmanlar (tabakât): şa'ab (halk), kabileler (qabâ'il), soy (amâ'ir), sop (butûn), sülâle (lineage) ve aile gruplarıdır (fesâil)². Bu önemli analiz, Arap kabileleri ve onların sülâle, soy, sop, aileler gibi içsel bölünmeleri, hatta onların rekabetleri üzerinde çalışmalar yapacak kimselere daha fazla bilgi sunmaktadır.

¹ İbn Haldun, *el-Mukaddime*, thk., Vafi ali b. Abdülvahid (Kahire:1965); Roberto Marin Guzman, "'Ibn Khaldun y el Método Científico de la Historia,'" *Revista Estudios* 6 (1985): 87-109.'

² el-Makrizî, *Kitâbü'n-Niza ve't-Tehâsum fi ma beyne Beni Ümeyye ve beni Hâşim*, thk., Von Geerhardus Vos (Leiden: 1888). İngilizce'ye çeviri: *Book on Contention and Strife between Banu Umayya and Banu Hashim*, trans. Clifford E. Bosworth (Manchester: 1980), 103.

Genellikle, bu kabilelerin organizasyonu ve onların asabiyesi, İslam'ın yayılmasında önemli unsurlar idi. Çünkü İslam İmparatorluğu'nun ilk dönemlerinde Arap kabileleri, Halife Ömer'in (634-44) hilafeti süresince yeni toprakların ele geçirilmesinde (fethedilmesinde) önemli bir rol oynamıştır. Kabileler aynı zamanda Osman'a (644-56) karşı gerçekleştirilen birinci fitne olayında, Şia'nın ortaya çıkmasında ve Muâviye'nin Ali'ye (656-61) karşı muhalefesinde de aktif rol oynamışlardır.

Emevîler ilk Müslüman hanedanlığını (661-750) teşekkül ettirdiler ve kabile çekişmelerini kötüye kullanarak iktidarı kontrolleri altına aldılar. Abbâsîler aynı uygulamayı tam bir başarı ile gerçekleştirdiler ve Emevîler'in yerini aldılar. Geleneksel rakip kabileler bu süre zarfında önemli bir rol üstlendi. Bu makale gücü ele geçirme hususunda Arap kabilelerin oynadığı rolü tahlil etmektedir. Emevî saltanatı boyunca bu imparatorluğun yönetiminde oynadığı rolü ve kezâ Emevîler'in yıkılışı ve Abbâsî ihtilalinin ortaya çıkmasındaki etkilerini de ele almakta ve analiz etmektedir.

1. Arap Kabileleri: Rakabetler ve Bölünmeler

Genel anlam itibariyle kabileleri iki ana gruba veya konfederasyona ayırabiliriz (hılf, tehaluf): pek çok sayıda farklı kabile boylarını içine alan Kuzeyli kabileler (Mudar, Ma'add, Kays, Kays-ı Aylân ve Suriyeliler) ve aynı şekilde pek çok alt kabile boylarına sahip olan Güneyli kabileler (Kâhtân, Kâhlân, Kelb, Himyer ve Yemenîler). Bu iki kabilesel konfederasyonun birbirleriyle olan sürekli rekabetleri Araplar'ın çok öncesine kadar uzanmaktadır. Onların rekabetleri çoğunlukla ekonomik ve siyasi idi. Ne zaman ki onlar aynı toprakları, aynı yeri, suyu ve kervan güzergahlarını paylaşmak zorunda kalmışlarsa problemler de ortaya çıkmıştır. Kuzeyliler çoğunlukla göçebe (bedevî) iken, Güneyliler bunun aksine kendilerini daha çok tarıma adanmışlardı. İslam'ın ortaya çıkmasından önce Güneyli kabilelerin Kuzeyliler'in topraklarına yerleşmesi – örneğin Fırat Nehri üzerinde Hîre'deki Lahmîler³ ve Kuzey

³ Hire kralları hakkında detaylı bilgi için bkz., İbn Kuteybe, *el-Meârif*, thk., Servet Ukaş (Kahire:1969), 645-50. Ayrıca bkz., : Philip Hitti, *History of the Arabs* (New York: 1951), 81-83; Ibn Abdirabbih, *el-Ikdü'l-ferîd*, (Kahire:1948-53), 2:85; ; Montgomery Watt, *Mahoma, Profeta y Hombre de Estado* (Buenos Aires: 1973), 20; Nâci Hasan, *el-Kabâile'l-Arabiyye fi'l-Meşrik hilale'l-Asri'l-Ümevî*, (Beyrut:1980), 36-37; el-Hemdânî, *Kitâbü's-Sifâh Cezîrate'l-Arab*, David Heinrich Müller (Leiden: 1968), 129-31 ve 205-6; el-Belâzürî, *Futuhu'l-Buldan*, thk.

Arapları'nın da güneyde iskan etmeleri – mücadeleyi alevlendirmiştir. Aynı zamanda diğer konfederasyon üyelerinin oraları kendi toprakları olarak kabul edip işgal etmeleri ve göçmenleri oraya taşımaları da bu tartışmaları alevlendirmiştir.

Kabile çekişmeleri konfederasyonlar ve aynı zamanda bir konfederasyonun kabileleri olarak kabul edilenler arasında olmuştur; bu konfederasyon kabileleri de Arap destanlarında, edebiyat ve tarihinde tasvir edilmiştir. Pek çok durumda Kuzeyli kabilelerden ikisi arasındaki rekabet öylesine derin ve şiddetli idi ki, bu iki kabileden biri, Kuzeyli diğer kabileyi yenmek için kendi düşmanları olan Kâhtân'dan yardım isteyebiliyor ve onlarla birlik olabiliyordu. Buna örnek, Mudar kabile federasyonunun bir üyesi olan Rebî'a'nın durumu idi. Bu kabile, Kâhtâni grupta olan Ezd ile ittifak etmiştir. Bunun sebebi de bir başka Kuzeyli kabile olan Temîm'e karşı kendi çıkarlarını savunmaktı.⁴ İslam, çoğun-

M. J. de Goeje (Leiden: 1866; 2d ed. Leiden: 1968), 59 and 136; ed-Dineverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, (Kahire:1960), 54-55; el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, thk., G. Barbier de Meynard and Pavet de Courteille (Paris: 1917), 4:353; el-Ya'kubî, *Tarihu'l-Ya'kubî*, thk., Th. Houtsma (Leiden: 1883; yeni baskı, Beirut: 1960), 1:229, 264; et-Taberî, *Tarihu'r-Rûsûl ve'l-Mülûk*, M. J. de Goeje, (Leiden:1879-1901), muhtelif yerler, özellikle 1:1102, 1:1555-56, ve 1:1604-5; Roberto Marín-Guzmán, *Introducción a los Estudios Islámicos* (San José, Costa Rica: 1983), muhtelif yerler. Roberto Marín-Guzmán, "Las causas de la expansión islámica y los fundamentos del Imperio Musulmán," *Revista Estudios* 5, (1984): 39-67; Roberto Marín-Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia* (San José, Costa Rica: 1986), 136. Ayrıca bkz., Roberto Marín-Guzmán, "Algunas notas sobre el origen, desarrollo y expansión del Islam," *Tiempo Actual* 8, no. 32 (1984): 71-79; Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, çeviren, Joel Carmichael and Moshe Perlman (New York: 1960), 8-10; H. Lammens, "Lakhm," *Encyclopaedia of Islam* (1) (Leyden: 1928), 3:11-12; H. Lammens, "Djudham," *Encyclopaedia of Islam* (1) (Leyden: 1913), 1:1058-59; Irfan Shahid, "Lakhmids," *Encyclopaedia of Islam* (2) (Leiden: 1986), 5:632-34; G. Rothstein, *Die Dynastie der Lakhmiden in al-Hira* (Berlin: 1899), muhtelif yerler; Roberto Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution: A Case Study of Medieval Islamic Social History* (Cambridge, MA: 1990), muhtelif yerler.

⁴ A. Fischer, "Kays `Aylan," *Encyclopaedia of Islam* (1) (Leyden: 1927), 2:652-57; A. Fischer, "Kahtan," *Encyclopaedia of Islam* (1) (Leyden: 1927), 2:628-30; Julius Wellhausen, *The Arab Kingdom and its Fall*, trans. Margaret Graham Weir (Beirut: 1963), muhtelif yerler. Kabile yerleşimi için bkz., ed-Dineverî, *el-Ahbarü't-Tivâl*, muhtelif yerler, 16-17. Rebîa ve Mudar kabilelerinin Yemame ve Bahreyn'de iskanı için bkz., el-Istahri, *Kitabü'l-Masalik ve'l-Memalik*, thk., M. J. de Goeje (Leiden: 1927), 14. Gassaniler ve Esed kabileleri ile Yemenilerin Arap Yarımadasındaki iskanları konusunda bkz., el-Istahri, *Kitabü'l-Mesalik ve'l-Memalik*, 14. Ayrıca bkz., İbn Kuteybe, *el-Me'arif*, 626-37. Yemeniler ve onların kralları konusunda detaylı bir çalışma için bkz., İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Ta'rih*, 4:159. (Cairo ed.); ed-Dineverî, *el-Ahbarü't-Tivâl*, 277-80. Ayrıca bkz., Patricia Crone, *Slaves on Horses: The*

lukla ekonomik ve siyasi nedenlerden meydana gelen bu sosyal ve etnik kabile çekişmelerinin üstesinden gelmemiştir. Bununla birlikte sosyal, etnik ve ırkçı eylemler de belirtilmiş ve göz önünde tutulmuştur. Farklı kabile grupları hatta geleneksel düşmanları arasında ittifak yapma süreci bazı batılı bilim adamları tarafından ifade edildiği gibi pek çok Müslüman tarihçi tarafından da açıkça dile getirilmiştir. Bu batılı bilim adamları Orta Asya ve Horasan'da Ezd kabilesi ile Temîm arasındaki savaşların nasıl meydana geldiğini tasvir etmişlerdir. Bu savaşlar aynı zamanda Mudar ile Yemenîler arasında temel bir problem olarak ortaya çıkmıştı.⁵

Ignaz Goldziher cahiliye dönemindeki toplumu oluşturan Arap kabileleri ve bireylerin arasındaki ilişkileri İslam'ın farklı bir şekilde ortaya koyduğunu açıklamaktadır.⁶ İslam öncesi Arap toplumunda kabile çekişmeleri (kan davaları) aynı zamanda düşmanı şiir yoluyla aşağılamaya, onunla alay etmeye odaklanmıştır. Şairlerin çoğu zaman

Evolution of the Islamic Polity (Cambridge: 1980), 43; *Kitabü'l-`Uyun ve'l-Hada'ik fi Ahbari'l-Haka'ik*, thk., M. J. de Goeje ve P. de Jong (Leiden: 1869), 3:2-3. Ayrıca bkz., el-Ya`kubi, *Ta'rihu'l-Ya`kubi*, 2:285. Genel değerlendirme için ayrıca bkz., Hugh Kennedy, *The Early `Abbasid Caliphate* (London and Sydney: 1986), 35-37; Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, muhtelif yerler. Arap kabilelerinin konfederasyon bir yapıyı benimsedikleri için diğer kabilelerle ittifak içerisinde bulduklarını akıld tutmak önemlidir. Çok az kabile kendi başına olmayı istemiştir. Konfederasyon, daha çok özellikle zayıf kabilelerin güçlü olan karşısında kendini koruması içindi. İslam öncesi dönemde yapılan bu ittifakların toplumda önemli bir yeri vardı. Önemli bir etkisi olmasına rağmen İslam, bu tür ittifakları onaylamamış, aksine ferdin ümmet ve Allah ile ilişkilerinde dini yönünü telkinde bulunmuştur. İslam aynı zamanda bütün toplum içerisinde birliği, kardeşliği öğütlemiştir. Hz. Muhammed'in 'İslam'da hulf yoktur, lakin cahiliye dönemindeki hulfe saygı gösterin' buyurduğu belirtilmektedir. Daha fazla bilgi için bkz., el-İsfahânî, *Kitabü'l-Eğani*, Bulak, 1285, a.h), 12:157.

⁵ Bkz., et-Taberi, *Ta'rihu'r-Rüsul ve'l-Müluk*, 2:1895, 1899, 1924-25, 1934-35, 1937, 1970-71, 1986-87, ve 1996 (Leiden edition); Yakut, *Mu`cemü'l-Buldan*, thk., F. Wüstenfeld (Leipzig: 1866-73), 3:530; Ibn `Abdirabbih, *el-`İkdü'l-Ferid*, 3:345; ed-Dineveri, *el-Ahbaru't-Tival*, 7. Ayrıca bkz., el-İstahri, *Kitabü'l- Mesalik ve'l--Memalik*, 14; Reinhart Dozy, *Historia de los Musulmanes de España* (Buenos Aires: 1946), 1:115-21; Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (London and New York: 1986), 86-87. Yemeni-Mudari çekişmeleri ve bu kabilelerin asabiyetleri konusunda detaylı bilgi için bkz., Suraya Hafız Arafah, *el-Horasanîyyûn ve Devruhumu's-Siyasi fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel* (Cidde: 1982), 20-28; Moshe Sharon, *Black Banners from the East: The Establishment of the `Abbasid State: Incubation of a Revolt* (Jerusalem and Leiden: 1983), muhtelif yerler, özellikle 15.

⁶ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies* (London: 1967), 1:54-57.

Arap toplumunda bir kabilenin pozisyonunun belirlenmesinde büyük bir etkisi vardı.

Cerîr (öl. 110) bir paragrafında Numeyr kabilesine karşı sonradan klasik haline gelecek olan hicviyle (“Gözlerini kapat çünkü sen Numeyr kabilesindensin” vd.) bu kabilenin itibarını zedelemiştir. Bu kabilenin ünü öyle yayılmıştır ki, bir Numeyrî’ye kabilesi sorulduğu zaman söylemeye çekinir, Benî Numeyr’in alt kolu olan Benî Âmir kabilesinden olduğunu söylerdi.⁷

Şiirler aynı zamanda fazilet (virtue) ve hesap (ölmüş meşhur atalarını sayma, asalet) duygularını da yaymıştır. Ki bunların her ikisi de fertlerin ve kabilelerin saygınlığı için önemliydiler. Aynı şekilde bu ikisi düşman kabileleri hicvetme ve onların konumunu aşağılama konusunda da önemliydiler.⁸ İslam’ın bütün bireyler arasında kardeşlik ve eşitliği tavsiye etmesine ve bütün Müslümanların toplumda kardeş olduğunu belirtmesine rağmen bu rakip kabileler çekişmeyi sürdürmüş, nefret daha da çoğalmış ve İslam İmparatorluğu tarihi boyunca pek çok savaş meydana gelmiştir.

İttifak yapma ve bozma süreci İmparatorluğun hem batısında hem doğusunda meydana geldi ve bu Abbâsî ihtilal hareketinin başarıya ulaşmasının önemli bir sebebiydi. Örneğin Endülüs’te Arap kabileleri sıklıkla (kendi kabilesinden) kendi federasyonundan bir diğer kabileyle savaşmak veya pozisyonlarını savunmak için geleneksel düşmanlarıyla

⁷ Age., 1:51-52. Ayrıca bkz., Goldziher, *Muslim Studies*, 2:381. Emevi saltanatının şairi Cerir İbn Atiye’nin şiiri ile ilgili bkz., en-Nedim, *Kitabü’l-Fihrist*, thk., Gustav Flügel (Leipzig: 1871; reimpression Beirut: 1964), muhtelif yerler; *The Fihrist of al-Nadim*, çeviren, Bayard Dodge (New York: 1970), 1:241-43. Ayrıca bkz. el-İsfahani, *Kitabü’l-Eğani*, 20:13 ve 10:4; İbn Hallikan, *Vefeyatü’l-A’yan ve Enba’ü Ebna’i’z-Zeman*, thk., İhsan `Abbas (Beirut: 1972), 1:294; Roberto Marín-Guzmán, *Kitabü’l-Buhala’ [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz: Fuente para la historia social del Islam Medieval* (Mexico: 2001), 164-65.

⁸ Goldziher, *Muslim Studies*, 1:50-55. Goldziher şöyle yazmıştır: “Hicivler, savaşın vazgeçilmez birer parçasıdır. Kabile şairi önemsiz bir şiir yazarı değil, fakat kabilesini hor görenlere karşı alaycı mısralar gönderen bir kişi, savaşın azmettiricisi olmakla övünür.” (s.50) ve “Böylece, kabileler arası bir çekişmede oklar savaşçıların okluğundan olduğu kadar şairlerin ağzından da atılırdı, ve onların sebep olduğu yaralar kabilenin onuruna derinlemesine işler ve nesiller boyu hissedilirdi. Bu yüzden Araplar arasında şairlerden çok korkulduğunu öğrenmek hayret verici değildir.” (s.51).

ittifak yapmışlardır. Ekonomik çıkarlar, bu garip fakat olağandışı olmayan durumun bir nedeniydi.⁹

İbn Hişam'ın *Sîret-ü Resûlillâh* adlı eserinde yazdığı gibi,¹⁰ Arap kabileleri İslam'ı kabul ettiler. Hem Kuzeyli hem de Güneyli kabileler İslam'ın yayılışına istekli bir şekilde katıldılar. Ki İslam'ın yayılmasının arkasındaki etkenler dînî motifler (sâikler), ekonomik ve siyasi nedenlerdir. Fred Donner İslam'ın yayılışındaki dînî sâiklerin üzerinde önemle

⁹ G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam* (London and Sydney: 1987), 36. Bkz., et-Taberi, *Ta'rihu'r-Rusul ve'l-Muluk*, 2:1497 (Leiden ed.) Ezd ile Rabia kabileleri arasındaki ittifakla ilgili güzel bir çalışma için bkz., Sharon, *Black Banners*, 54-55, ve 58. Sharon Horasan'da Yemen teriminin Ezd ve Rebi' kabileleri arasındaki ittifak anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bu konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz., et-Taberi, *Ta'rihu'r-Rusul ve'l-Muluk*, 2:1290 (Leiden ed.); el-Ya'kubi, *Ta'rihu'l-Ya'kubi*, 2:399, Sharon tarafından aktarılmıştır, *Black Banners*, 58. Meşhur Endülüs tarihçisi, İbn Hayyan, farklı gruplar arasında gerçekleşen kesinlikle olağandışı, tuhaf ittifaklar konusunda detaylı bilgi vermektedir. İbn Hayyan, Kuzey Afrika'daki Şii Hz. Hüseyin ve Hasan taraftarlarının Endülüs Emevi halifesi III. Abdurrahman ile ittifakından bahsetmektedir. Bkz., İbn Hayyan, *el-Muktebis fi Ahbari Beledi'l-Endelus: Crónica del Califa `Abdurrahman III an-Nasir entre los años 912 y 942*, Sp.çeviren, . Ma. Jesús Viguera and Federico Corriente (Zaragoza: 1981), 5:217-26. Ayrıca bkz., İbn Hayyan, "Al-Hakam II y los Bereberes según un texto inédito de Ibn Hayyan," thk ve çeviren, Emilio García Gómez, *Al-Andalus* 13 (1948): 209-26.

¹⁰ `Abdülmelik İbn Hişam, *Sîret-i Rasûlillah: The Life of Muhammad*, çeviren, A. Guillaume (London: 1955), muhtelif yerler, özellikle 450-51. Kuzeylilerin İslam'a girişleri için bkz., 3-107, 450-51, ve 620. Güneyli kabileler de peygambere heyet gönderdiler ve İslam'ı kabuletiler. Güneyli kabilelerin önemlilerinden olan Kindi kabilesi hakkında İbn Hişam şunları belirtmektedir: Eş'as b. Kays (Kindeli) bir heyetle birlikte, Peygambere geldi ve İslam'ı kabul etti (624). Ezdi ile ilgili İbn Hişam şunları ifade etmektedir: "Surad, Peygamber'e geldi ve iyi bir Müslüman oldu. Peygamber de onu İslam'ı kabul eden kabilesine kumandan olarak tayin etti ve kendi kabilesi olan Yemeni kabilelerinden putperest olanlarla savaşmasını emretti' (642). Kinde kabileleri hakkında daha fazla bilgi için bkz., el-Hemdani, *Kitabü's- Sifah Cezirati'l-`Arab*, 86. Kindilerin Yemen'den (Hadramavt) kuzeye doğru yayılmaları ve Arap Yarımadasının önemli hakim unsuru olmaları konusunda çalışma için bkz., el-Hemdani, *Kitabü's-Sifah Cezirati'l-`Arab*, 169. Onların Şam ve Irak arasındaki yerleşimleri konusunda bkz., Yakut, *Mu`cemü'l-Buldan*, 3:421. Ayrıca bkz., F. Krenkow, "Kinda," *Encyclopaedia of Islam* (1) (Leyden: 1927), 2:1018-19. Araçların İslam'ı kabul edişleriyle ilgili genel açıklama için bkz., `Arafah, *el-Horasaniyun ve Dewruhum*, 21. Araçların İslam öncesi dinleri konusunda detaylı bilgi için bkz., İbn Kuteybe, *el-Me`arif*, 621, İbn Kuteybe, hristiyanlığın Rebîa, Ğassân ve Kuzaa kabileleri; Yahudiliğin de Himyeriler, Benu Kinane, Benu el-Hâris İbn Ka'b ve Kinde kabileleri arasında kısmen de olsa bulunduğunu belirtmektedir. Bu sonuncular, putperest idiler. Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, 12. Ayrıca bkz., Marín-Guzmán, *Kitabü'l-Buhala' [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz*, 44-61.

durmaktadır.¹¹ Onların İslam'ın yayılışına istekli bir şekilde katılmalarının belki de ana sebebi, ganimet idi.¹² Şâ'bân'ın bu konu ile ilgili görüşü şudur: Mudar büyük bir yayılmayı tercih ederken Kâhtân imparatorluğun güçlenmesini teklif etmiştir.

Kâhtân ve Kays kabileleri arasındaki çekişmeler, ekonomik ve siyasi nedenlerden dolayı fetihler süresince artmıştır. İslam'ın büyümesiyle birlikte kabilelerin yayılmasında ve bunun tahlilinde, herkesin bu sürecin çeşitli unsurlarının farkında olması gerekir. Bu unsurların en önemli üçü şunlardır:

Birincisi, yayılma dalgasının başlangıcıdır ki bu bağlamda kabileler Arabistan'ın kuzeyine ve doğusuna doğru yönelmişlerdir. Bunu gerçekleştiren kabileler ise özellikle Mekke ve civarında bulunan Kuzey Arapları'dır. Bu ordular, Yermük Savaşı'ndan (636) sonra Suriye ve Filistin'i fethettiler. Halife Ömer döneminde Kudüs kuşatıldı, Kâdisiye Savaşı'ndan (637) sonra¹³ da el-Cezire (Irak) düştü. Öyle görünüyor ki ridde savaşı kahramalarının çoğunun Mudar konfederasyonundan ol-

¹¹ Bkz., Fred Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton: 1981), muhtelif yerler, özellikle 1-49. Bir başka çalışmasında Donner, halifeliğin ilk yıllarındaki askeri kurumların rolünü çalışmıştır. Fred Donner, "The Growth of the Military Institutions in the Early Caliphate and Their Relation to Civilian Authority," *Al-Qantara* 14, no. 2 (1993): 311-26. Ayrıca bkz., Fischer, "Kahtan," 655. Arapça kaynaklarda daha fazla bilgi için bkz., ed-Dineveri, *el-Ahbaru't-Tıval*, 113-19.

¹² Kur'an, İslam'da savaşın ganimetleri hakkında açıklama sunmaktadır *Enfal Suresi*, 7:1, 41. Savaş ganimetleri ayrıca sünnette de açıklanmıştır. Bkz., es-Seyyid Sabik, *Fikhu's-Sünne* (Beirut: 1969), 691-92. Ayrıca bkz., M. A. Shaban, *The `Abbasid Revolution* (Cambridge: 1970), muhtelif yerler.

¹³ Marín-Guzmán, "Las causas," 39-67; Marín-Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, 144; Brockelmann, *History*, 54. Irak'ın fethi konusunda daha fazla bilgi için bkz., et-Taberi, *Ta'rihu'l-Ümem ve'l-Müluk* (Cairo: tarihsiz), 4:72 (tahkik Mısır); el-Belazüri, *Fütuhu'l-Buldan*, 255-62; ed-Dineveri, *el-Ahbaru't-Tıval*, 119-27; Hasan, *el-Kaba'ilul-'Arabiyyah*, 163; Francesco Gabrieli, *Mahoma y las Conquistas del Islam* (Madrid: 1967), muhtelif yerler; el-Mes'udi, *et-Tenbih ve'l-İşraf* (Beirut: 1981), 266-69; İbn Hallikan, *Vefeyatul-A`yan ve Enba' Ebna'iz-Zeman*, 4:233; Leone Caetani, *Annali Dell'Islam* (Milano: 1905-26), 2 (2):831-61. Irak'ın fethi ve Ömer dönemi boyunca konulan vergi hakkında bkz., Ya`kub İbn İbrahim Ebu Yusuf, *Kitabü'l-Hara* (Cairo: 1392 a.h.), 30-31; el-Belazüri, *Fütuhu'l-Buldan*, 448-49, Ebu Yusuf, Irak üzerine konulan vergilendirmenin Hz. Ömer tarafından Hz. Peygamber'in uygulaması doğrultusunda konulduğunu ileri sürmektedir. (Ayrıca bkz., 300-1); el-Ya`kubi, *Ta'rihu'l-Ya`kubi*, 2:143-44. Irak'ın askeri yönetimi (Basra ve Kufe) için bkz., et-Taberi, *Ta'rihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, 4:115 (Egyptian ed.); el-Ya`kubi, *Ta'rihu'l-Ya`kubi*, 2:142-47; İbn Kuteybe, *el-Me`arif*, 182-83.

ması muhtemeldir.¹⁴ Dolayısıyla bu yayılda, Mudar (veya Kays) Kâhtân'ın da aleyhinde olacak şekilde en güzel arazileri ve ganimet payının da çoğunu ele geçirmiştir. Belâzürî'ye göre, Kâhtân, Güney Arapları veya Ehl-i Yemen bu yayılda rollerinin Mudar'dan aşağıda olmasına rağmen, arazi ve imtiyazların verilmesi konularında eşit davranılmasını talep ettiler.¹⁵

Bu fetihler doğuya doğru yayılmak için kapıları açtı. Fetihler, sonrasında ganimet ve zenginlikten daha çok istifade eden Kuzeyli kabilelerin öncülüğünde yapıldı. Güneyli kabileler de iştirak ettiler, ancak onlar sayıca az idiler ve bu yüzden geleneksel düşmanları olan Kuzeylilere oranla devlet gelirleri ve ganimetten daha az düzeyde aldılar. Kuzeyli kabileler aynı zamanda toprak da işgal ettiler. Dahası, çok kısa bir süre sonra onlar bu topraklara yerleştiler ve olabildikçe kârlâr elde edebilecekleri ticaretle uğraştılar.

İkinci olarak, Güneyli kabileler geleneksel kabilevî düşmanları olan Kuzeylilerin kâr, toprak, ticaret ve özellikle ganimetlerden istifade ettiklerini ve doğu tarafını kendilerine bloke ettikleri gördüklerinde; büyük bir iştahla fethettikleri batıya, çoğunlukla Kuzey Afrika ve Endülüs'e doğru yeni bir yayılma dalgası başlattılar. Abdurrahman İbn Abdi'l-Hakem'in (öl. 871) Fütûh-u Mısır ve Ahbâruhâ'sı daha dikkatli okunduğunda Güneyli kabilelerin orduda ve bölgelerle şehirlerin yönetiminde önemli görevleri elde ettiklerini ortaya koymaktadır. el-Makkâri (öl. 1632) "Kitâb-u Nefhu't-Tib" adlı eserinde şunu ileri sürmektedir: "Kâhtân, büyük sayıda Endülüs'e yerleşti ve onlar buraya Adnân kabilesinin diğer kolları ve Mudar'a karşı olan kalıtsal nefret ve kinlerini de beraberinde getirdiler."¹⁶ Makkâri ayrıca şunu da ileri sürmektedir ki,

¹⁴ Marín-Guzmán, "Las causas," 39-67. Marín-Guzmán, *Al-İslam: Ideología e Historia*, 72-73. Ridde savaşları ve Ebu Bekir'in hayatı ile ilgili daha fazla bilgi için bkz., el-Belazürî, *Futuhu'l-Buldan*, 94-100; es-Süyuti, *Ta'rihu'l-Hulefa'*, thk., Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Cairo: 1964), 27-108; İbn Kuteybe, *el-Me'arif*, 167-78; el-Ya'kubi, *Ta'rihu'l-Ya'kubi*, 2:123-38; İbn Meceh, *Ta'rihu'l-Hulefa'*, thk., Muhammed Muti' el-Hafiz (Damascus: 1979), 22; el-Mes'udi, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, 263-66; Leone Caetani, *Annali Dell'Islam*, 2 (1), 510-18 (Ridde savaşı hakkında daha fazla bilgi için bkz., : II (1) 553-61, özellikle 727-28). Ayrıca bkz., Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution*, 12-13.

¹⁵ el-Belazürî, *Ensabü'l-Eşraf*, thk., W. Ahlwardt (Griefswald: 1883), 11:282. Ayrıca bkz., Hasan, *el-Kaba'ilü'l-Arab*, 142.

¹⁶ el-Makkari, *Kitabü Nefhi't-Tib*, thk., Reinhart Dozy ve Gustave Dugat (Leiden: 1855-61; Amsterdam: 1967); *Muhammedan Dynasties in Spain*, trans. Pascual de Gayangos (New York: 1964), 2:24. Bu çeviri, zayıf ve çok güvenilir bir çeviri değildir. Arapça orijinalini

Kâhtân kabileleri Endülüs'te sayısal olarak düşmanlarından çok idiler. Ve onlar her zaman iktidarı ve gücü büyük oranda ellerinde tuttular.¹⁷ Bu, muhtemelen Abbâsî ihtilal hareketinin neden doğuda olduğu gibi Endülüs'te de iyi kabul görmediğinin bir sebebidir.

Dahası, Endülüs iktidarın merkezi olan başkentten oldukça uzak idi. Hilafetin temel politikalarından tamamen ayrı olmamasına rağmen Endülüs'ün, Hıristiyanlar ve Franklar arasındaki mücadeleler, Kuzey Afrika'da ve Endülüs'teki Berberîler'in çıkardıkları isyanlar gibi diğer sorunlarla karşı karşıya kalması, Kâhtân'ın (temel olarak Horasan'ı merkez edinmiş olan) Abbâsî propagandasına dikkatini vermesine engel olmuştur. Önemli yönetim ve askeri pozisyonlar açısından kabilelerin asıllarına bakıldığında, bu pozisyonda bulunanların çoğunlukla Kuzeyli kabilelerden olmasından anlaşıldığı şekliyle, doğuda tam tersi bir durum söz konusuydu. Haccâc'ın Irak ve Horasan valisiyken alt birimlerdeki valiliklere Güneylilerden atama yapma girişiminde bulunarak Güneyli-Kuzeyli arasındaki dengeyi korumaya çalışmasına rağmen uzun süre Emevîler Mudar'ı Kâhtân'a üstün tutmuşlar, onları tercih etmişlerdir. Bu bilgi, Taberî, Belâzürî, İbn Mâce ve diğerleri ile Süyûtî'nin Târihu'l-Hulefâ'sı gibi daha sonraki Arapça eserler gibi önemli Arap kaynaklarından tedarik edilmiştir.¹⁸

okumak gerekir. Bu makalede Kitabü Nefhi't-Tib'a yapılan atıflar Arapça orijinalinden alınmıştır. Buna rağmen çeviri genel olarak güvenilirdir, ancak yine de okuyucuların İngilizce versiyonuna gözetmeleri tavsiye edilir. Ayrıca bkz., Hasan, *el-Kaba'ilü'l-'Arabiye*, 39-60; Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution*, 14.

¹⁷ el-Makkari, *Kitabü Nefhi't-Tib*, 2:24. Ayrıca bkz., *Kitabü'l-'Uyun ve'l-Hada'ik fi Ahbari'l-Haka'ik*, 3:3.

¹⁸ Bu makalede zikredilen çoğu Arapça kaynaklar için bkz.: et-Taberî, *Ta'rihu'r-Rusül ve'l-Müluk*, el-Belazürî, *Ensabü'l-Eşraf*, ve *Futuhu'l-Buldan*; İbn Mece, *Ta'rihu'l-Hulefa'*; es-Süyuti, *Ta'rihu'l-Hulefa'*; İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Ta'rih* (Cairo: 1290 a.h.; ayrıca bkz. Leiden-Beirut Ed., 1965). Ayrıca bkz., el-Istahri, *Kitabü'l- Masalik ve'l-Memalik*, 7-9 Dâru'l-İslam'ın yayılışı ve sınırları hakkında güzel bir tanımlama ile Arap kabilelerinin yerleşimleri için bkz., 12-14, 36-55, ve 78-88. Patricia Crone, *Slaves on Horses* (p. 43) isimli eserinde Haccac'ın Yemenilere karşı Kaysi federasyonu lehinde olmadığını iddia etmektedir. Bu iddiasını desteklemek için de o, Haccac'a bağlı valilerin listesini vermektedir. (Dipnot 3, 1- 47) Bu listeyle birlikte şunu da hatırlatmamız gerekir ki Haccac, çok başarılı bir liderdir. O, iki kabile (Yemeni-Kaysi) arasında dengeyi korumaya çalışmıştır. Fakat bu uzun yarışta Haccac'ın politikaları, Emevi yönetimi gibi, Arap kaynakların belirttiği üzere kendi kabilesi olan Kaysilerin lehinde olmuştur. Haccac, takip ettiği politikaları doğrultusunda kendi etkisi altında bir yöneticiler okulu başlattı. Şunu belirtmek gerekir ki bu

Buna rağmen hiç kimse şunu düşünmemelidir ki, Kuzeyli veya Güneyli kabileler münhasıran doğuda veya batıda İslam coğrafyasına göre yerleşmiştir. Her iki kabile grupları yayılmış, dağılmış ve imparatorluk boyunca değişik yerlere yerleşmişler ve aralarındaki geleneksel çekişme ve rekabetleri daha da abartarak sürdürmüşlerdir. Buna ilave olarak, onlar geleneksel, süregelen kan davalarını gittikleri uzak diyarlara taşımışlardır.

Üçüncü olarak, bu yayılmanın sadece dini bir motivasyondan kaynaklandığı da anlaşılmamalıdır. Bu süreç, ne İslam'ın yayılmasıydı ne de bir ferdin hareketiydi ki kabileler yerleştiğinde duraklasın. Bu süreç, tamamen rakip olmaktan kaynaklanıyordu. İslam'ın yayılması da Arap kabilelerinin tarihteki en büyük yayılmayı üstlenmelerine sebep olmuştur. Araplar, Arabistan'dan Irak'a, Horasan ve Çin İmparatorluğu'na doğru ve Kuzey Afrika ve İspanya'ya (Endülüs) doğru yayılmıştır.

Bazı diller her ne kadar dînî gayelerini korumuş (örneğin, Kıptice, Yunanca, Latince ve Farsça) ve diğerleri de konuşulmaya devam edilmiş olsa da (örneğin Berberice, Roma dilleri (İspanyolca), Türkçe ve Farsça gibi) Arapça, bu muazzam imparatorluğun resmî ve dînî dili haline gelmiştir. Bu fethedilmiş bölge halkları Arap kültürünü benimsediler.¹⁹

yöneticilerin çoğu Kays kabilesindendi. Abbasi ihtilalin yapısında mevalinin önemli rolü olduğu gibi arapların da önemli rolü olmuştur. Bu konu ile ilgili daha fazla bilgi için bkz., Kennedy, *The Early `Abbasid Caliphate*, 37-39, 42-45.

¹⁹ İslam İmparatorluğundaki farklı dillerin özellikle de doğu vilayetlerdeki Türkçe ve Farsça'nın önemi konusunda detaylı bilgi için bkz., Richard Frye, *The Golden Age of Persia* (New York: 1975), 202-7, 212. Bkz., Wellhausen, *The Arab Kingdom*, 492 vd. Frye, Farsça'nın Horasan ve Maveraünnehir'de hâkim dil olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü bu bölgelerde yaşayan Araplar, ticari ilişkilerinden ve günlük yaşamlarından dolayı Farsça'yı öğrenmek zorunda kalmışlardır. Bu da göstermektedir ki Araplaştırma tamamlanması için yıllar almıştır. Ayrıca bkz., Crone, *Slaves on Horses*, 61. Batı vilayetleri özellikle Endülüs için bkz., Ramón Menéndez Pidal, *El español en sus primeros tiempos* (Buenos Aires: 1942), 33-56 ve 118-19; Ramón Menéndez Pidal, *Orígenes del español: Estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI* (Madrid, 1950), 415-40; Montgomery Watt, *Historia de la España Islámica* (Madrid: 1980), 173-74; Évariste Lévi-Provençal, *España Musulmana: Instituciones y vida social e intelectual*, in *Historia de España*, ed. Ramón Menéndez Pidal (Madrid: 1957) 5:118-26; Claudio Sánchez Albornoz, *El Islam de España y el Occidente* (Madrid: 1974), 52-56; Américo Castro, *España en su Historia: Cristianos, Moros y Judíos* (Buenos Aires: 1948), muhtelif yerler; Américo Castro, *La Realidad Histórica de España* (México: 1954), muhtelif yerler; Thomas Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages* (Princeton: 1979), 135-64, and 175; Armand Abel, "Spain: Internal Division," in *Unity and Variety*

Araplaştırma süreci birkaç yüzyılı aldı ve sonuçta doğuda (İran hariç) ve Kuzey Afrika'da egemen hale geldi. Endülüs'ün durumu tamamen farklıdır. Çünkü İslam ve Arap kültürü, dili ve gelenekleri Reconquista (yeniden fetih) sonrasında Hıristiyan İspanyol²⁰ kültürü yeniden hakim hale geldi.²¹

Yıllarca süren İmparatorluğun ve Arap kabilelerinin geniş alana yayılması bazı şeyleri ortaya koymaktadır. Ortaya koyduğu şeylerden birincisi, Arabistan'ın dışındaki topraklar, ganimet ile zenginlik elde etmeleri hususundaki ilgileridir. Onlar aynı zamanda daha iyi ortamlarda yaşama arayışı içerisindeydiler. el-Belâzürî'nin ifadesine göre Irak'taki Araplar, Suriye'deki Araplar'dan daha çok idiler. Bu da şunu ortaya koymaktadır ki göçün yayılma rotası kuzeye ve doğuya doğru gerçekleşmiştir.²² O dönem Araplarının çoğuna göre dış ülkelerde ekonomik şartların daha iyi olduğu yerler aramak için mükemmel bir fırsattı. Ayrıca ganimete ortak olmak her zaman önemli bir etkendi.

in Muslim Civilization, thk. Gustav von Grunebaum (Chicago: 1979), 207-30; José Angel Garcia de Cortázar, *La Época Medieval* (Madrid: 1973-74), 26-32; Vicente Cantarino, *Entre Monjes y Musulmanes: El Conflicto que fue España* (Madrid: 1978), 96-109.

²⁰ Her ne kadar ilk dönem ortaçağda spaniard olma şuuru olmasa da daha güzel bir kavram olmadığı için "Spaniards," kelimesini kullanmak zorunda kaldım. "Spaniards" hıristiyan İspanyol Roma ve Vizigot krallıklarını ve onların torunlarını işaret etmektedir.

²¹ Yeniden fetih hakkında daha detaylı bilgi için bkz., Ramón Menéndez Pidal, *La España del Cid* (Buenos Aires: 1939), muhtelif yerler, özellikle 23-70, 96-100, and 483-91; Cantarino, *Entre Monjes y Musulmanes*, muhtelif yerler, özellikle 116-28; Watt, *Historia de la España Islámica*, muhtelif yerler, özellikle 123-24. Ayrıca bkz., Marcelin Defourneaux, *Les français en Espagne aux XIe et XIIe siècles* (Paris: 1949), muhtelif yerler; Roberto Marín-Guzmán, "Crusade in al-Andalus: The Eleventh Century Formation of the Reconquista as an Ideology," *Islamic Studies* 31, no. 3 (1992): 287-318. Ayrıca bkz. Roberto Marín Guzmán, "Jihad vs. Cruzada en al-Andalus: La Reconquista Española como ideología a partir del siglo XI y sus repercusiones en la colonización de América," *Revista de Historia de América* 131, (2004), 9-62 (forthcoming).

²² Daha detaylı bilgi için bkz., Belazürî, *Ensabü'l-Eşraf*, ed. S. D. Goitein (Jerusalem: 1936), 5:167. Ayrıca bkz., İhsan Sidqi el-'Amad, *Al-Hajjaj ibn Yusuf al-Thaqafi: Hayatuhu wa Ara'uhu al-Siyasiyah* (Beirut: 1981), 168. Söz konusu yazar, Irak'ın özellikle Basra ve Kufe'nin askeri garnizon şehirler olarak kurulmasıyla Irak'ın en yoğun merkez olduğunu iddia etmektedir. Riyad Mahmud Ruwayha, *Jabbar Thaqif: Al-Hajjaj ibn Yusuf* (Beirut: 1963), 129. Ruwayha, Irak'ın imparatorluk içerisinde en çok isyancının (mütemerrid) gerçekleştiği şehir olduğunu ileri sürmektedir. Basra ve Kufe hakkında detaylı bilgi için bkz., İbn Kuteybe, *el-Me'arif*, 563-65; Kennedy, *The Early `Abbasid Caliphate*, 35-37. Arapların yayılması ve Arap kabilelerinin iskanı konusunda detaylı bilgi için bkz., Donner, *The Early Islamic Conquests*, muhtelif yerlerde, özellikle 1-49.

Arap kaynaklarında yeterli delil olmadığı için az bir öneme sahip olan ilginç bir mesnetsiz görüş (spekülasyon) bulunmaktadır. Buna göre Arabistan yeterli su kaynakları ve yiyecek elde edilebilir olmasıyla bağlantılı olarak aşırı nüfusa sahip olmuştur.

Bir başka delil de Bu göçlerin tek bir dalgada meydana gelmediğidir. Arap kaynakları, Endülüs, Irak, Horasan ya da Maverâünnehir (kabaca bugün Özbekistan ya da Kazakistan'ın güney batısı) gibi farklı bölgelere yerleşmiş olan "eski" ve "yeni" Araplar arasındaki problemlerden bahsetmektedir. Bu göçler, Araplar her nereye yerleşmişlerse oralarda yeni çekişmeleri de beraberinde getirmiştir. Bu çekişmeler, özellikle hâlihazırda buralara daha önceden yerleşmiş rakip kabilelerin bulunduğu yerlerde gerçekleşmiştir.

Toprak sahipliği ve cünud (tekili cünd, silahlı gruplar) (ordular) sisteminin kurulması, rakip kabileler arasındaki mücadelenin artmasına sebep oldu. Arabistan'dan Suriye, Mezopotamya, İran, Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs'e doğru hızlı yayılma Müslümanları Bizans ve Sasanilerin kurumlarının varlığını kabul etmeye sevk etmiştir. Yönetim tecrübesizliği, kurumların kontrolsüzlüğü ve fethedilmiş bölgelerin nasıl elde tutulacağı konusundaki tecrübesizlikleri, Arapları ganimet ve toprak taksimi konusunda üç temel bölünmeye sevk etmiştir. Bu üç bölünme Belazüri tarafından muhâcirün, ensar ve peygamberin eşleri²³ şeklinde belirlenmiştir. Müslümanlar bu uygulamayı İslam ülkesinin sınır bölgelerinde (hudûd)²⁴ ordular (cünud) yerleştirmek ve kaleler (emsâr, tekili mısır) inşâ etmek suretiyle benimsediler.

el-Belâzürî, tıpkı Müslüman askerler arasında topraklar ve savaş ganimetlerinin dağılımını, taksimini analiz ettiği gibi. Suriye²⁵ ve Mısır'da²⁶ kurulan ordu (cünud) sistemini de analiz etti. Mısır'daki bu durumla ilgili olarak, İbn Abdi'l-Hakem divan teşkilatının fethedilmiş

²³ Belazüri, *Fütuhu'l-Buldan* (Beirut: 1957), 636 (Beirut ed.).

²⁴ Maurice Godefroy-Demombynes, *Muslim Institutions* (London: 1954), 108 ff. Marín-Guzmán, "Las causas," 39-67. Marín-Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, 159-60; Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution*, muhtelif yerlerde, özellikle 16-17. Ayrıca bkz., Roberto Marín-Guzmán, "Some Reflections on the Institutions of Muslim Spain: Unity in Politics and Administration (711-929)," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 21, no. 1 (2004), 26-56.

²⁵ el-Belazüri, *Fütuhu'l-Buldan*, 163-65.

²⁶ Age., 212-20. (298-314 of the Beirut ed.).

toprakların taksimi için oluşturulduğunu açıklamıştır.²⁷ Kudüs teslim olduktan sonra “ahdü'l-Ömeriye” toprakların nasıl bölüneceğini şartlarıyla birlikte belirlemiştir.²⁸ Silahlı kabile gruplarının varlığı, özellikle Horasan ve Irak'ta kabile içi çekişmelerin daha da artmasına sebep olmuştur.²⁹ Geleneksel Kays-Kâhtân mücadelesinin diğer bölgelerde olduğu gibi, aynı zamanda Horasan'da da devam etmesinin ekonomik boyutu da vardır. Ki bu durum toprakların taksiminde ve ordunun çok açık ekonomok gelirler ve sosyo-ekonomik statülerle birlikte oynadığı rolde kendini göstermiştir.

(Bu kabile çekişmelerinde) dini ve siyasi konular da önemlidir. Her iki (Kays-Kâhtân) kabilesel konfederasyon üstünlük iddia ettiler, fakat bu üstünlük farklı zeminlerde idi. Kâhtân, kendilerinin Güneyli krallıklardan aldıkları prestij ve İslam öncesi sahip oldukları kültür ile düşmanlarına (Kayslılar) karşı üstün idiler. Buna karşılık, İslami orijinleri ve Kureyş kabilesinin (Mâaad grubunun bir kabilesi) üstünlüğü Kuzeyli kabilelere, Araplar ve bütün Müslümanlar arasında daha büyük bir prestij konumu sağladı. Kuzeyli kabileler sıklıkla şunu vurguladılar, savundular ki cahiliye (İslam öncesi bir dönem) Yemenilerle birlikte anılırken Mudâr İslam ile anılmaktadır.³⁰ Onlar aynı zamanda peygamberin kendi içlerinden çıkmış olmasını ve halifenin de yine aralarından çıkacak olmasını övünerek dile getirmişlerdir.³¹

²⁷ İbn `Abdü'lhakem, *Futuh Misr ve Ahbaruha*, ed. Charles C. Torrey (Leiden: 1920), muhtelif yerlerde, özellikle 55-84, 151-56, ve 158-61.

²⁸ el-Mekkarî, *Kitabü Nafhe't-Tib*, 1:140-41; el-Ya'kubî, *Tarihu'l-Ya'kubî*, 2:147 ff; Ibn Kutaybe, *el-Me'arif*, 182-83, ve 569. Bkz., İbn Hurdazbih, *Kitabü'l-Mesalik ve'l-Memalik*, 118, O, Ömer'in Kudüs'ü fethetmesini aktarmaktadır. Bkz., Abdü'l-Hamid al-Sa'ih, *Ehemmiyatü'l-Kuds fi'l-İslam* (Amman: 1979), 8-10; Mu'in Ahmad Mahmud, *Tarih-i Medineti'l-Kudüs* (basım yeri yok:1979), 54-61. Endülüs için bkz., Joaquín Vallvé, “España en el siglo VIII: Ejército y Sociedad,” *Al-Andalus*, no. 43 (1978), 51-112; Évariste Lévi-Provençal, *España Musulmana: Hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031)*; Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España* (Madrid: 1950), 4:13-19; Dozy, *Historia de los Musulmanes de España*, 1:190-94; Glick, *Islamic and Christian Spain*, 19-33; Anwar Chejne, *Muslim Spain: Its History and Culture* (Minneapolis: 1974), 6-10; García de Cortázar, *La Época Medieval*, 51-56; S.M. Imamuddin, *A Political History of Muslim Spain* (Karachi: 1984), 16-31.

²⁹ et-Taberi, *Ta'rihu'r-Rusul ve'l-Müluk*, muhtelif yerlerde, özellikle 2:1924-25, 1934-35, 1937, 1970-71, ve 1996 (Leiden ed.); Wellhausen, *The Arab Kingdom*, 397-491; Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, 16-17.

³⁰ Hasan tarafından nakledilmiştir, *el-Kaba'ilü'l-'Arabiyah*, 145.

³¹ İbn 'Abd Rabbih, *el-'Iqdu'l-Ferid*, 3:330, Hasan tarafından nakledilmiştir, *el-Kaba'il al-'Arabiyah*, 145.

el-Bağdâdî (öl. 1037) el-Fark Beyne'l-Firâk adlı eserinde Kureyş kabilesinin peygambere sahip olmasından duyduğu gururu açıkça ifade etmiştir. Dahası, onlar şunu iddia etmişlerdir: "İmamet Kureyş'tendir, diğerlerinden olmamalıdır" ve sıklıkla Peygamber Muhammed'in bu hadisini (çoğulu ehâdîs) tekrar etmiştir: "İmamlar Kureyş'tendir."³² Bu hadis, Ebu Bekir'e atfedilmektedir ve buna göre Kureyş, bütün Arapların en asil ve soylu kabilesidir.³³ Onlar aynı zamanda Ebu Bekir'in Kureyş'in liderliği ve diğerlerinin buna itaati ile ilgili hususta söylediği şeyi de hatırlatmışlardır. Hatta bu bağlamda ensar için bile: "nahnu'l-umara ve entümü'l-ensar" (Biz emirleriz sizler ise yardımcılarsınız) söylediği sözü anımsatmışlardır.

Bütün bu düşünceler Kuzeyli kabileleri gururlandırmış ve Güneyli kabilelere karşı üstün olma hissini uyandırmıştır. Şu bir gerçektir ki Arapça olarak bir Kureyşli'ye nazil olan Kur'an da asırlar boyunca bunu vurgulamıştır. Özellikle Kur'an, Müslümanların birliği ve ümmetin bütünlüğünün korunmasında Arapça'nın önemine açıkça vurgu yapmıştır. Bazı Müslüman alimler, Arapça'nın önemi ve Kureyş'in prestiji hususunda yazılar yazmışlardır. Örneğin İbn Kuteybe (öl. 889?) Te'vilü'l-Kur'an adlı eserini vahyin anlaşılmasında Arapça'nın önemi ve onun Müslümanların bütünlüğünü sağlaması hususundaki rolü hakkında kaleme almıştır.³⁴ es-Suyûtî (öl. 1505), el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'an adlı eserinde yine Kur'an'ın Arapça yazılmasının önemi ve Kur'an'ın bir Kureyşli'ye vahyedilmesi hususunu önemle vurgulamış ve birliğin sağlanabilmesi için tek bir dilin kullanımının önemine işaret etmiştir.³⁵

Yemenîler ise buna birkaç yönden tepki vermişlerdir. Güneyli kabileler, Kâhtân'ı Peygamber Hûd'un bir oğlu yapmak sûretiyle mazile-

³² el-Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Firak: Moslem Schisms and Sects*, trans. Kate Chambers Seelye (New York: 1966), 32.

³³ Manuel Ruiz Figueroa, "Imamah o autoridad en los primeros tiempos del Islam," *Estudios Orientales* 9, nos. 1-2 (24-25), (1974): 61-82. İbn Abd Rabbih İkdü'l-Ferîd'inde 4:258'de Ebu Bekir'in Sakife'deki olaya katılanlara şöyle söylediğini alıntılar: "Biz Muhacirler İslam'ı ilk kabul edenleriz; biz en soylu seçereye sahibiz; bizim meskenimiz en merkezdedir; en iyi liderlere biz sahibiz; Allah'ın Peygamberi'ne soyca en yakın olan bizleriz." (alıntı Sharon, *Black Banners*, 37.).

³⁴ İbn Kuteybe, *Te'vil'ül-Kur'ân* (Kahire:1973), 30, alıntı: Muhammed Husayn 'Ali al-Saghîr, *Tarîk'ül-Kur'ân* (Beyrut, 1983), 105.

³⁵ Suyuti, *el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, ed. Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim (Kahire: 1967), 1:47, alıntı: Muhammad Husayn 'Ali al-Saghîr, *Ta'rikh al-Qur'an*, 105.

rinin büyüklüklerini anlattılar ve ona bazı özel soy orijinleri verdiler. Onlar aynı zamanda Kâhtân'ın İbn Hişam, et-Taberi ve diğer Müslüman tarihçilerin belirttikleri gibi "Arapların babası" olarak kabul edilen İsmail'in doğrudan soyundan olduğunu da iddia ettiler.³⁶ İbn Hişam, sadece Yemenîler'in kendi asılları konusunda düşünüp inanmalarını değil aynı zamanda İsmail'in soyundan geldikleri şeklindeki görüşlerini de belirtmektedir. İbn Hişam şöyle yazmıştır:

"Bütün Araplar İsmail ve Kâhtân'ın soyundandırlar. Yemen halkından bazıları şunu iddia etmektedirler: Kâhtân, İsmail'in bir oğlu idi ve bu yüzden – onlara göre – İsmail bütün Arapların babasıdır."³⁷

Bu kabileler, Emeviler dönemi boyunca önemli bir siyasi rol oynamışlardır. İslam'ın insanların eşit, (musawah) ve hangi kabileden olunduğunun hiçbir öneminin olmadığını açıkça belirtmesine rağmen kabileler her zaman önem arz etmişlerdir. Özel bir kabileye mensup olmak hem bir prestijli konuma sahip olmak hem de katı bir sosyal sınırlamayla karşı karşıya kalmak anlamına gelecekti.

Halifenin uyguladığı politikalar, kabileciliğin gücü ve toprak sahipliği hususunda doğrudan bir etkiye sahipti. Bu nedenle hem Mudar hem de Kâhtân'ın konumu yönetimin desteği ile geliyordu. Buna rağmen Horasan'ın bazı bölgelerinin yerel yönetimleri dehâkine (İran aristokrasisi) bırakılmıştır. Ömer ile fethedilen bölge İranlılar arasında yapılan teslim olma şartlarına göre yerel yöneticiler (dehâkîn) doğrudan Arap müdahalesi olmaksızın zorla vergi (harac) almışlar ve onlar da Arap yöneticilerine ödemişler; ancak bu arada oldukça önemli bir kısmını da kendileri alıkoymuşlardır. Bu yerel yönetime rağmen bölgenin tamamı hiç şüphesiz Araplarca özellikle Kuzeyli kabileler tarafından kontrol altında tutulmuştur. Kuzeyli kabileler Şam yönetim sınıfı ile genellikle iyi ilişkiler içerisindeydi (buna güzel bir örnek Kaysilerin desteklediği İbn Zur'a yönetimidir). Dolayısıyla bunlar yani Kuzeyli kabileler pek çok imtiyazlar elde etmeyi ve Kâhtân kabilelerinden daha iyi bir konum edinmeyi başarmışlardır. Bazı zamanlar, farklı kabilelere de özel imtiyazlar ve diğer gruplara zarar verecek bir konum bahşedilmiştir.

³⁶ İbn Hişam, *Siret-ü Rasulillah*, 691. Ayrıca Kâhtân'ın İslam'a girişleri ile ilgili bkz. 642. Çeşitli bölümlerde, birkaç liderin İslam'ı kabul etmek için Peygamber'e geldiğini bildirir. Bkz. Hasan, *el-Kabâil'il-Arabiyye*, 13-14.

³⁷ İbn Hişam, *Siret-ü Rasulillah*, 691.

Bu imtiyazlar ve patronluğun verilmesi karşılığında imparatorluğun sınırlarının daha güzel bir şekilde kontrolünün sağlanabilmesi ve vergilerin toplanabilmesi gibi pek çok şeyler bekleniyordu. Onlara verilen önemli imtiyazlar arazi, şehirlerde ve eyaletlerde idarecilik koltuğu, değişik askeri seferlerde komutanlık, ganimetten paylar, iltimas, vergi muafiyeti, ticarete, endüstride ve madenlerde kayırma şeklindeydi. Hatta yöneticiler de bazı idarecilere para basma izni ve siyasi politik yöneticilik imkanları sundular. Mesela Kâdi'l-İslam (bir şehrin kadısı), şeyhü'l-beled (şehrin reisi), sâhibü'l-medine (şehrin emniyet müdürü) ve sâhibu's-sûk (pazar müfettişi, daha sonra muhtesib olarak isimlendirildi). Bu makamda olanlar gücü ve prestiji ellerinde tuttular.

Halktan bazıları imtiyazlı ayrıcalıklar ve torpil vasıtasıyla sosyo ekonomik statülerini geliştirdiler. Arapça kaynaklar hassa (elit) ve amme (genel halk) şeklinde iki sosyal sınıftan bahsetmelerine rağmen, iltimas ve ayrımcılık yeni bir orta sınıf oluşturmuştur, ki bunun için daha uygun bir kavram olmadığından dolayı bu şekilde isimlendirilmiştir. Bu da sosyal bir hareketlilik aşamasının olduğunu ispat etmektedir. Orta sınıfa eğitim yoluyla (ulemanın bir üyesi olarak), ve ticaret, endüstri ve tarımda göstereceği başarı vasıtasıyla katılmak da mümkündür.

İslam tarihi boyunca, karşıt süreç de meydana geldi. Pek çok durumda, orta sınıf insanlar patronlarını ya da mal-mülklerini kaybetti, ya da işletmelerinin çöküşünü gördüler. Bu gibi olaylar onların statüsünü tehlikeye soktu ve onları yoksullaştırarak âmmenin (Osmanlı döneminde reâyânın) bir parçası olmaya zorladı. Kendisine karşı savaşılan sistem tarafından tercih edilmeyen kabileler, aynı ayrıcalıkları yeni bir iktidardan almayı umdular. Seçilen kabilelerin ihya edilmesi, tercih edilmeyen kabilelerde kıskançlık, muhalefet ve hiddet duyguları uyandırdı. Bu onları geleneksel düşmanlarına ve düşmanlarının en büyük destekçisi olan Emevi halifesine karşı savaşılmaya yöneltti. Bu kabilevi çekişmelerin, her ne kadar eski ve geleneksel olsalar da, Emeviler dönemi boyunca çok belirgin politik ve sosyoekonomik sonuçlar ortaya çıkardığı kabul edilir.

Toprağa sahip olma ve onu kullanma, idaredekilere pek çok fayda kazandırdı. Bununla birlikte, topraklarını kendi elleriyle ekip biçmek yerine, köylüleri kullandılar ya da çeşitli tarımsal anlaşmalar vasıtasıyla (muzâraa, mugâsara, musâka) kendi işlerini yapmaları için başkalarını tuttular ve sonrasında da elde edilen hasılatın keyfini sürdüler. Yine de, iyâu'l-arzi'l-meyyite geleneğine (ölü bir toprağı yeniden ihya etmek,

yani bir toprağı tarıma elverişli duruma getirmek) itibar gösterip onu takip etmek zorundaydılar. Zirai bir toplumda, arazinin ürettiğı hasılatı elde eden şahıs, arazilere (katfa, ç. katâi) sahip olan kişi gibi son derece önemliydi.³⁸

Toprak sahipliğı, tarım, araziler ve buna benzer konuları ele alırken, araştırmacı yayılmanın başında bu kabilelerin yerleşik olmayıp, garnizon şehirlerde (misr, ç. emsâr) yaşamaları gerektiğini hatırlamak zorundadır. Fakat onlar yerleşip toprak elde ettiler ve halifeler de onlara imtiyazlar verdi. Bundan sonra Horasan ve Irak'ta mevali ve Farişiler arasında yaşadılar. Hatta bazı Farişî dini kutlamaları benimsediler, günlük ticaret işlerinde Farsça konuştular ve imparatorluğun o bölgesinde Farişiler gibi giyindiler.³⁹ Çok geçmeden Horasan ve Maverâünnehir arasındaki ticarete söz sahibi oldular.

Kendilerine önemli siyasi idare mevkileri verilenler, oldukça fazla çıkar sağladılar. Onlar pek çok durumda vergi toplamaktan da sorumluydular ve genellikle gelirlerden kişisel olarak kâr elde ettiler. Irak ve Horasan'daki Yezid b. el-Mühelleb'in durumu, bu hareketten yasadışı olarak kişisel yarar sağlamış olsun ya da olmasın, belirgin bir örnektir. Halife II. Ömer (Ömer b. Abdülaziz) onu hazineden çaldığı iddiasıyla hapsedirmiştir. Bu pek çok örnekten sadece biridir.⁴⁰

Önemli vilayetlere atananlar muazzam bir idari güce sahiptiler ve fetihlerdeki orduların oluşturulması ve komuta edilmesinin yanı sıra, daha küçük bölgeleri ve şehirleri yönetmek için de genellikle kendi kabilelerinin üyelerini seçtiler. Örneğin Hişam'ın saltanatı süresince Irak valisi olan Halid b. Abdullah el-Kasrî (724-38), kardeşi Esed el-Kasrî'yi iki sefer Hosaran valisi olarak atadı (724-26 ve 734-38). İdari makamları ele geçiren bazı kabileler son derece güçlü hale geldiler. Buna en iyi örnek Abdümelik (685-705) ve I. Velid'in (705-15) iktidarları süresince Haccac b. Yusuf ile Sakîf kabilesidir. Diğer bir vaka da daha önce bahsedilmiş olan Güneyli Ezd kabilesinden Yezid b. el-Mühelleb'dir.

³⁸ Claude Cahen, *El Islam* (Madrid: 1972), muhtelif yerlerde, özellikle 131-47. Ziaul Haque, *Landlord and Peasant in Early Islam* (Islamabad: 1984), muhtelif yerlerde, özellikle 1-116, 310 vd.

³⁹ Daha fazla bilgi için bkz. Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall*, muhtelif yerlerde Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, 21-22.

⁴⁰ Bu konularla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, 21 vd.

İdarecilik mevkilerinde valiler ve ordu komutanları hem kendileri hem de kabileleri adına oldukça kazanç sağladılar. Bazıları halifeye karşı ayaklanabilecek kadar güçlü ve zengin oldular. Bu tür isyanlar bir hayli çoktur, tıpkı Abdurrahman b. el-Eş'as'ınki gibi. Diğer valiler o kadar güçlendiler ki, halifeye karşı çıkıp kendi bağımsız eyaletlerini kurmadan önce halife onları görevden aldı. Buna örnekler I. Velid döneminde Musa b. Nusayr'ın ve ona bağlı olan Tarık b. Ziyad'ın Ifrikiyye ve el-Endülüs'ten alınmasıdır.⁴¹ II. Ömer'in Yezid b. el-Mühelleb'i görevden alması da aynı şekilde yorumlanabilir. Kuteybe b. Müslim'in, yerine geçtiği Yezid b. el-Mühelleb gibi, diğer valiler de kabileler arası çatışmalar ve muhalefet nedeniyle görevden alındılar. Eyaletlerin valileri ve şehirlerin idarecileri aynı Emevi hükümdarlık ailesine bağlı olsalar da halkın parasıyla inşa edilmiş ve Mervani ailesine verilmiş olan mal mülkten (emlaktan) ve lüks evlerden yararlanıyorlardı.

Halife ya da eyaletlerdeki vekilleri (naib ç. nuvvab) tarafından yeni fetihlerde askeri seferlere liderlik etmek için görevli (amil ç. ummal) olarak seçilenler de aynı zamanda oldukça çıkar sağladılar. Bir çok durumda hem liderler hem de kabileleri ganimetten yararlandılar. Fetihlerde başından beri ganimetin dağıtılması iştirak edenlere vadedilmişti. Bu vaad, Arap kabileler için o seferlere asker yazılmada

⁴¹ İbn Abdilhakem, *Futûhu Ifrikiyye ve'l-Endelüs: La Conquista de Africa del Norte y de España*, tras. Eliseo Vidal Beltrán (Valencia: 1966), 49-50. Bu İspanyolca çeviri İbn Abdülhakem'in *Futûhu Mısır ve Ahbâruhâ'*sının sadece bir bölümüdür. Ayrıca bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 4:539-40, ve Endülüs'ün fethi konusunda detaylı bilgi için bkz. 4:556-67 (Leiden-Beirut thk.). *Ahbâru Mecmûa*, ed. ve İsp. çeviri Emilio Lafuente y Alcántara (Madrid: 1867), 18-20 (30-31 İsp çeviride); İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, thk. Taha Muhammed el-Zeynî (n.p.: 1967), 2:69-70, 71-77, ve 82-86; Yakubî, *Târîh-i Ya'kubî*, 2:285, ayrıca bkz. 2:294 vd.; İbnü'l-Kûtiyye el-Kurtubî, *Târîh-i İftitâhi'l-Endelüs*, thk. ve İsp. Çeviri (*Historia de la Conquista de España*) Julián Ribera (Madrid: 1926), 10-11 (İsp. çeviride 7-8). Bu açıdan tarihler çeşitlidir, İbnü'l-Kûtiyye'nin eserine göre Musa b. Nusayr Velid'in sarayına halifenin ölümünden önce girmiştir. I. Velid'le ilgili daha fazla bilgi için, bkz. *el-Uyûn ve'l-Hadâik fi Ahbâri'l-Hakâik*, 3:2-16; Ya'kubî, *Târîh-i Ya'kubî*, 2:283-92; İbn Kuteybe, *Al-Ma`arif*, 359. Ayrıca bkz. Ebu'l-Fidâ, *Muhtasâr min Târîhi'l-Beşer*, yazma no:1641, Real Biblioteca de El Escorial, 123, burada yazar Süleyman'ın I. Velid'in ölümünü yedi gün sonra Ramallah'ta öğrendiğini kabul eder. Bu nedenle, iktidarı ele geçirmek için aceleyle Şam'a gitmiştir. Velid'in çeşitli camiler ve diğer kamusal yapıları imarı ile ilgili olarak, bkz. *el-Uyûn ve'l-Hadâik fi Ahbâri'l-Hakâik*, 3:4-5 ve 3:12; Angel González Palencia, *Historia de la España Musulmana* (Barcelona: 1925), 9; Dozy, *Historia de los Musulmanes de España*, 1:339-57; Lévi-Provençal, *España Musulmana: Hasta la Caída del Califato*, 18-19; Chejne, *Muslim Spain*, 9.

önemli bir teşvikti. Bu açıdan kişinin iki önemli konuyu göz önünde bulundurması gerekir:

Birincisi, hem Kuzeyli hem de Güneyli kabileler İslam'ın yayılmasını ve fetihlerini yürütmüş ve bunlardan yararlanmışlardır. Hz. Ömer zamanından beri Kaysî kabileler ekonomik olarak kâr elde etmek amacıyla yeni fetiharayışları içerisine girdiler. Kâhtânî kabileler de aynı şekilde İslam'ın yayılmasını destekleyip onu batıya doğru yönlendirdiler. Güney kabileleri asimilasyon projelerini (yani gayri Arap mühtedilerin [mevali] kabul edilip eşit muamele görmesi) daha çok şubüyye ile paylaştı. Ayrıca Yemenî kabilelerin de fetihlerde aynı şekilde örgütlenip iştirak ettiklerini hatırlamak da konuyla ilgilidir (yine Yezid b. el-Mühelleb'in durumu bu bağlamda iyi bir örnektir). Aslında, çeşitli vesilelerle Irak ve Horasan'daki kabileler arası çekişmeler, fetihler ve ganimetin paylaşılması ve Mudar'ın kendi gruplarını savunurken Yemenî'leri böyle savaşa iştirak etmekten engellemesi yüzünden tetiklendi.

İkincisi, Irak, Horasan, Kuzey Afrika ve Endülüs'e taşınan çok sayıda Arap'a rağmen, onlar yerli Farisîler, Berberîler ve Vizigotlar arasında daima azınlık (bununla birlikte idareci bir grup) nüfustular. Fetihler için Araplar yerel halkı askere alıp orduları düzenlemek zorundaydılar. Tarık b. Ziyad ve Musa b. Nusayr tarafından Endülüs'ü ele geçirmek için tertip edilen ordular esasen Berberîler'den oluşmaktaydı.⁴² Doğuda Kuteybe b. Müslim, Fergana gibi uzak Orta Asya fetihlerine katılmış olan yerli Farisîleri askere aldı. Onun ordusu, doğuda Arap askeri liderler tarafından fetihler için tertip edilen pek çok benzeri ordu gibi, çoğunlukla mevaliden oluşturulmuştu. Bununla birlikte, ganimet paylaşımında daha az kazanç elde ettiklerine göre, mevali, Müslüman Araplara oranla eşit muamele görmüyordu. Bu husus Arapça kaynaklarda açıkça zikredilmektedir ve ganimetin taksiminde ne kadar ayırım yapıldığını ifade etmektedir.

⁴² *Ahbâru Mecmûa*, muhtelif yerlerde, özellikle 6-7 (İsp. çeviride s.21); İbnü'l-Kûtiyye, *Târîh-i İftitâhi'l-Endelüs*, 4-6 (İsp. çeviride 2-3); İbn Abdilhakem, *Fütûhu İfrîkiyye ve'l-Endelüs*, 41-42; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 2:60-62; el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân*, 230-35. Endülüs'ü fetheden orduların mevali oluşumuyla ilgili bir çalışma için, bkz. Crone, *Slaves on Horses*, 53; Vallvé, "España en el siglo VIII: Ejército y sociedad," muhtelif yerlerde, özellikle 51-112; Roberto Marín-Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain," *Islamic Studies* 30, nos. 1-2 (1991): 37-66.

Farisîlerin ve Berberîlerin askere alınmasındaki bu adaletsiz muamele hem doğudaki hem de batıdaki, Kuzey Afrika ve Endülüs'teki mevali ayaklanmaları için önemli bir nedendi.⁴³ Örneğin, Endülüs'te arazi dağıtımı tartışmalı bir meseleydi. Araplar en iyi arazileri kontrol ediyorlardı ve Berberîler de Galicia, León, Asturias, La Mancha ve Extremadura'nın en kurak bölgelerine hapsolmuşlardı. Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. İzari Berberîler'in şehirlerde yaşamaktan hoşlanmadığını ve o kurak bölgeleri tercih ettiklerini çünkü onların Kuzey Afrika'daki yerel bölgelerine benzediğini iddia eder.⁴⁴ Bu büyük tarihinin görüşleri kesinlikle dikkatle ele alınmalıdır.

Emevi Siyaseti ve İktidarı: Yönetim, Kabilevi Ayrılıklar ve Abbasi İhtilalinin Kökenleri

Emeviler tarafından arazi sahipliği, komuta ve idarecilik mevkileri, vergi muafiyeti ve diğer şeyler konusunda Kuzeyli kabilelere tanınan sayısız ayrıcalıklar Kâhtân'ı üzmüştü. Güneyliler hem Mudar'a hem de Emeviler'e karşı çıktılar ve Irak ve Horasan'da düşmanlarıyla güçlü bir şekilde savaştılar. Bu Emeviler'in çöküşünü ve Abbasiler'in iktidara yükselmesini sağladı. Abbasiler'in sadece Güneyli kabilelerin desteğini sağlayarak değil, aynı zamanda mevali ve diğer grupların dahil olması gibi pek çok sebeple de iktidara geldiğini dikkate almak önemlidir. Onların imparatorluğun diğer kısımlarındaki çekişmeleri, her ne kadar Kuzey Afrika ve Endülüs'te değinilmiş olsa da, Abbasi ihtilalinden bahsederken batıda çok az etkisi olduğundan dolayı, bu makale kapsamının dışındadır.

⁴³ Bkz. İbn Hallikan, *Vefâyâtü'l-Âyân*, 4:86-87; *Ahbâru Mecmûa*, 6-7 (İsp. çeviride 20-21); Crone, *Slaves on Horses*, 53. Hizmet ettikleri orduda hizmetlerinden dolayı ödeme yapmayan *mevaliye* karşı ayrımcılık hakkında daha detaylı bilgi için, bkz. Taberî, *Târihu'l-Rusul ve'l-Mülûk*, 2:1354. (thk. Leiden). Ayrıca bkz. Kennedy, *The Early 'Abbasid Caliphate*, 43-45. Roberto Marín-Guzmán, "Marginados y Discriminados en el Islam Medieval: Una aproximación metodológica," yakında basılacak.

⁴⁴ İbn-I İzârî el-Merrakuşî, *el-Beyâni'l-Muğrib fi Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. Reinhard Dozy, tamamlayan: G. S. Colin ve Évariste Lévi-Provençal (Beirut: tarihsiz), 2:7. Ayrıca bkz. Mustafa Ebu Dayf Ahmed, *el-Kabâili'l-Arabiyye fi'l-Endelüs: Hattâ Sükûti'l-Halifeti'l-Emeviyye* (Casablanca: 1983), 71-72; Roberto Marín-Guzmán, "Unity and Variety in Medieval Muslim Society: Ethnic Diversity and Social Classes in Muslim Spain (711-1090),"; Sanaa Osseiran, *Cultural Symbiosis in al-Andalus: A Metaphor for Peace* (Unesco, Beirut: 2004) 91-106, 352-60.

Süfyani Emevi ailesini oluşturan ilk üç Emevi halifesi Muaviye (661-80),⁴⁵ Yezid (680-83),⁴⁶ ve II. Muaviye (683-84),⁴⁷ Güneyli kabileleri desteklediler. Taberi'ye göre Muaviye 50.000 Ezd ailesinin Horasan'a yerleşmelerini desteklemiş, hatta emretmiştir.⁴⁸ Onlar çoğunlukla Merv ve çevresine yerleştiler, Muaviye onlara yardım etti, çünkü onlar Hz. Ali karşısında Talha ve Zübeyr'i desteklemişler, böylece Ali-karşıtı olarak tanınmışlardı.⁴⁹ Kuzeyli kabileler bu tedbirlere karşı çıktılar. Bununla

⁴⁵ Emevi hanedanlığının kökenleri ve Muaviye hakkında daha detaylı bilgi için, bkz. İbn Mâce, *Târîhi'l-Hulefâ*, 27; Suyûtî, *Târîhi'l-Hulefâ*, 194-205. Ayrıca bkz. İbn-i Kuteybe, *el-Ma'arif*, 344-45 ve 349-50; Ya'kubî, *Târîhi'l-Ya'kubî*, 2:216-24. Ayrıca bkz. Amad, *el-Haccâc b. Yusuf es-Sakafî*, 43-48; Kennedy, *Prophet*, 83 vd. Suriye halkı Muaviye'ye biat ettiler. Detaylı bilgi için, bkz. İbn-i Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1:74. Muaviye'nin hayatı ve faaliyetleriyle ilgili detaylı bir açıklama için, bkz. el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Max Schloessinger (Kudüs: 1971), 4A:11-138. Yezid'e biat ve saltanat sistemi uygulaması için, bkz. el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Max Schloessinger (Kudüs: 1971), 4B:12-13; İbn-i Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1:174-75. Arap kaynakları Emevi hanedanlığı konusunda objektif değildirlir, özellikle de Abbasiler döneminde yazılmış olanlar. Bazı erken dönem Arap kaynakları Emeviler'i meşru idareciler değil, gaspçılar olarak kabul ederler. Bu gibi kaynakların açık bir örneği Şii Mes'ûdî'nin eseridir. *et-Tenbîh ve'l-İşrâf* ında Raşid halifelerin yönetimini tıpkı çağdaşları el-Müstekfî ve el-Müftî el-Fadl'a kadarki Abbasi halifeleri gibi hilafet olarak açıklar. Mes'ûdî'nin görüşüne göre Emevi yöneticilerinin tamamı halife değil, kraldırlar, bunun da tek istisnası Ömer b. Abdülaziz'dir. Mes'ûdî, onların yönetim sürelerini bahsedilen istisnayla birlikte, *hilafet* olarak değil, her Emevi idarecisinin eyyâmı (döneminin günleri) olarak tanımlar. Örneğin, Muaviye'nin biyografisi "Eyyâm-ı Muaviye b. Ebi Süfyan" (Muaviye b. Ebi Süfyan Dönemi) başlığıyla verilmiştir. Mes'ûdî aynı zamanda Hasam b. Ali b. Ebi Talib'i de halife olarak kabul etmiş ve biyografisini "Hilâfet-i Hasan b. Ali aleyhisselam" (Hasan b. Ali'nin Halifeliği, selam onun üzerine olsun) başlığıyla vermiştir. Daha fazla bilgi için, bkz. Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 276-78.

⁴⁶ İbn-i Mâce, *Târîhi'l-Hulefâ*, 28; Suyûtî, *Târîhi'l-Hulefâ*, 205-10; Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 278-81. Yezid'le ilgili genel bir anlatım için bkz., el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 4B:1-11; Ya'kubî, *Târîhi'l-Yâkubî*, 241-42; İbn-i Kuteybe, *el-Ma'arif*, 351-52.

⁴⁷ İbn-i Mâce, *Târîhi'l-Hulefâ*, 28-29; Suyûtî, *Târîhi'l-Hulefâ*, 210-11; Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 281; el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 4B:62-65; `Amad, Haccâc b. Yusuf es-, 114. Benî Ebi Süfyan'la ilgili daha detaylı bilgi için, bkz., el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 4B, muhtelif yerlerde, özellikle 124-49; H. Lammens, "Mo'awiya II ou le dernier Sofianides," *Rivista delgi Studi Orientali* 7, fascicolo 1, (1916): 1-49.

⁴⁸ et-Taberi, *Târîhu'l-Ummem ve'l-Mülûk*, 2:161 (tahkik Mısır). Ayrıca bkz. Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, 24; Marín-Guzmán, *Kitâbu'l-Buhâlâ [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz*, 48-49.

⁴⁹ Michael Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton: 1984), 248-49; Hasan, *el-Kabâil'il-Arabiyye*, 21-38. Ezd kabilesi artık Kâhtân denilen 27'den fazla alt bölümüyle beraber, en önemli Arap kabilelerinden biridir. Daha fazla detay için, bkz. Hasan, *el-Kabâil'il-Arabiyye*, 22. Bu alt birimlerle ilgili daha detaylı bilgi için ayrıca bkz. Yâkut,

birlikte, muhtemelen halife ve onun sıkı yönetiminin korkusu nedeniyle, el-Cezire (Irak) ya da Suriye'de çatışma çıkmadı. Muaviye'nin ölümünden sonra, özellikle Abdullah b. Zübeyr mücadelesi (iç savaşı) tarafından kendisine meydan okunan Yezid yönetimi altında, o bölgelerde Mudar-Kâhtân muhalefeti yeniden harekete geçti. Yezid Kâhtânî yanlısı siyaseti nedeniyle, Hicaz'da İbn Zübeyr'i destekleyen bazı Kuzeyli kabilelerin muhalefetiyle karşılaştı.⁵⁰

Muaviye b. Yezid'in⁵¹ yerine geçen I. Mervan (684-85), ikinci ve son Emevi hükümdar ailesi olan Mervani Emevi hanedanlığını başlattı. Annesi bir Kelbîydi, bu nedenle o Kâhtânî kabilelere güveniyordu. Kaysîler düşmanları olan Kelbîlerin baskın konumundan hoşlanmadılar ve yöneticilere karşı çıktılar. Bazı Kaysî kabileler, özellikle Süleym, Amir ve Gatafan, Abdullah b. Zübeyr'in Hicaz'daki hareketini desteklediler.⁵² Belazürî Sistan'ı da içine alan Horasan vilayetinin valisi olan İbn Ziyad'ın kabileler tarafından itibar görmediğini ve kabul edilmediğini yazar. Bu

Mücemu'l-Büldân, 3:330 vd.; eskiden yerleştikleri bölgelerden, özellikle Mekke civarı ve Şam'a kadar kuzey Hicaz'dan ayrılmalarıyla ilgili, bkz., İbn Haldun, *Kitâbu'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtedâ ve'l-Haber* (Beyrut: 1956), 2:524-28; Müslüman İmparatorluğu'nun hududu olarak Horasan hakkında, bkz. el-Hemedânî, *Kitâbu's-Sifa Cezîretü'l-Arab*, 32; ve Horasan'ın Türk toprakları (Ard al-Turk) yanında bir hudud bölgesi olarak açık bir anlamı için, bkz. 38 ve 43.

⁵⁰ el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 5:132-33 ve 136-40; Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, 2:468-83. (tahkik Leiden). Ayrıca bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 2:12-13; Hasan, *el-Kabâil'il-Arabiyye*, 179; 'Amad, el-Haccâc b. Yusuf es-Sakafî, 113. Yakubî, *Târîhi'l-Yâkubî*, 2:255-56 yazar ki Yezid'in ölümünden sonra, Hicaz'da ve Hims, Kufe, Basra, Şam, Filistin, Kinnesrin, Horasan ve Mısır gibi imparatorluğun diğer pek çok yerinde yaşayan bazı kabileler İbn-i Zübeyr'i desteklemişlerdir. Yakubî İbn-i Zübeyr'in Hims, Kufe, Basra, Şam, Filistin, Kinnesrin ve Mısır gibi yerlerdeki temsilcilerinin de bir listesini verir. Hatta Yakubî Mısır halkının İbn-i Zübeyr'e bağlılıklarını bildirdiğinden de bahseder. Şöyle yazmıştır: "Wa Ahl Misr fi Ta'atîhi [İbn al-Zubayr]" (Mısır halkı onun itaati altındadır). Daha fazla bilgi için, bkz. Yakubî, *Târîhi'l-Yâkubî*, 2:255 vd. Ayrıca bkz. İbn-i Kuteybe, *al-Ma'arif*, 356 vd; Kennedy, *Prophet*, 87, 91, ve 93; Crone, *Slaves on Horses*, 34-36.

⁵¹ Mervan b. Hakem'le ilgili olarak daha fazla bilgi için, bkz. İbn Mâce, *Târîhi'l-Hulefâ*, 29; Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşraf*, 282-86. Muaviye b. Yezid'le ilgili olarak daha fazla bilgi için, bkz. Suyûtî, *Târîhi'l-Hulefâ*, 210-11; Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşraf*, 281; İbn-i Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 2:10-11; İbn-i Kuteybe, *al-Ma'arif*, 353-58; Brockelmann, *History*, 76-78; Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the Abbasid Revolution*, 25.

⁵² Roberto Marín-Guzmán, "La Escatología Musulmana: Análisis del Mahdismo," *Cuadernos de Historia*, no. 44 (San José, Costa Rica: University of Costa Rica, 1982), muhtelif yerlerde; Marín-Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, 170-72; Wellhausen, *The Arab Kingdom*, muhtelif yerlerde, özellikle 159-60 ve 181.

nedenlere dayanarak o bölgeyi terkedip İbn-i Zübeyr'e katılmıştır.⁵³ Bununla beraber, Güneyli Arapların oldukça büyük bir kısmı Muaviye'nin emirlerini takip ederek Horasan'a gidip yerleştiler, fakat Kuzeyli Arapların zaten en iyi yerleri işgal ettiklerini gördüler.

Bu gerçekler her iki bölgedeki kabileler arası çekişmenin özellikle ekonomik ve siyasi nedenlerle olduğunu kısmen açıklar. Mesela Irak'ta Araplar daha çok Kufe ve Basra'nın verimli arazilerine taşınıp yerleştiler. İlk gelenler sonraki gelenleri kendi konumları için bir tehdit olarak gördüler. Böylece problemler ortaya çıktı, çünkü toprak dağıtımında avantajlı olmayanlar bölgenin "eski" Arapları tarafından keyfi sürülen ayrıcalıklı konuma kızmışlardı. Irak'ta Yemenîler Mudarla savaştılar çünkü Kuzeyli kabileler en iyi arazileri tekellerine almışlar ve Güneyli kabilelerin Ermeniyeli'deki kârlı fetihlere iştirak etmelerini engelliyorlardı.⁵⁴ Öte yandan, Mudar da Güneyliler'den çok Kuzeyli kabilelerin bulunduğu bir bölge olan Horasan'da yerleşmiş olan Kâhtân'a karşı çıkıp onlarla savaşıyordu. Bunun yanı sıra, Mudar fetihlere doğrudan katıldıkları için daha çok kendi haklarının olduğunu iddia ediyordu.⁵⁵

Süfyaniler'in dolambaçlı yönetim şekillerinin aksine, Mervaniler her zaman hükümetin merkezleştirilmiş sistemi üzerinden eşrâfî (kabile liderleri) ve yöneticileri dengede tutmaya çalıştılar. Mervaniler ayrıca Emiru'l-Mü'minin ve valilere karşı sorumlu olan ve imparatorluğun merkezleştirilmesi, korunması ve yönetimi için temel vasıta olarak hizmet eden bir ordu da kurdular. İlk defa olarak ordu halifeye bağlıydı.⁵⁶ Devletin ordusunu şekillendiren Suriyeli birlikler, isyanları bastırmak, idareyi merkezileştirmek ve devletin doğrudan denetimini sürdürmek

⁵³ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân*, 414. Kuzeyli kabilelerin İbn-i Zübeyr isyanına desteğiyle ilgili daha detaylı bilgi için, bkz. el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 4:136-40. Ayrıca bkz. 'Amad, Haccâc b. Yusuf es-Sakafî, 113'te, Kuzeyli kabilelerin Yemenîler'in Emeviler'in desteği sayesinde güç kazanmasından korktukları için İbn-i Zübeyr'e katılıp onu destekledikleri şeklinde ilginç bir gözlemlerde bulunur.

⁵⁴ M. A. Shaban, *El Islam* (Madrid: 1976), 1:106-7; Marín-Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, 135-62. Ayrıca bkz. Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, 24-25.

⁵⁵ Hasan, *el-Kabâilî'l-Arabiyye*, 179-82 and 183-89; Marín-Guzmán, *Kitabu'l-Buhâla [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz*, 44-61.

⁵⁶ Muhammed Diyaeddîn el-Reyyîs, 'Abdülmelik b. Mervan ve el-Devletü'l-Emeviyye (Kahire: 1969?), 46-48; Abdülvahid Zünnûn Taha, *el-Irak fî Ahdî'l-Haccâc b. Yusuf es-Sakafî* (Musul: 1985), 204-5; Crone, *Slaves on Horses*, 37-39. Bir kurum olarak ordu için, bkz. Marín-Guzmán, "Some Reflections on the Institutions of Muslim Spain," 26-56.

amacıyla, ülkenin değişik kısımlarına gönderildiler. Bununla birlikte, onların Irak ve Horasan'daki varlıkları, Suriye ve Irak arasındaki hasımlığın bir sonucu olarak, başka sorunlara yol açtı. Suriyeli birlikler aynı zamanda Berberî isyanlarını durdurmak için Kuzey Afrika ve Endülüs'e de gönderildiler. Örneğin Hişam (Belc b. Bişr liderliğinde) Suriye birliklerini Kuzey Afrika ve Endülüs'teki Berberî isyanını bastırmak için göndermişti. İber Yarımadası'nda Endülüs valisi Yemenî olduğundan dolayı, Suriyeli birliklerin burada bulunmaları süresince kabileler arası kan davaları meydana geldi.

Mervaniler dönemi boyunca, halifeler valileri komutanlardan seçmeye başladılar. mütevazî bir aileden gelen Haccac b. Yusuf'un Şam şurtasında (polisinde) başladığı askeri hizmetleri vasıtasıyla önemli konumlara gelebilmesi bunun güzel bir örneğidir. Haccac b. Yusuf, Sonunda Abdülmelik b. Mervan'ın askeri, siyasi ve ekonomik reformlarının mimarı olmuştur.⁵⁷ Mervaniler merkezileştirme politikası bağlamında,

⁵⁷ Haccac'ın Irak'taki vergilendirmede ve ikta teşekkülündeki rolüyle ilgili olarak daha detaylı bilgi için, bkz. Ebu Yusuf, *Kitâbu'l-Harac*, 63; 'Amad, *Haccâc b. Yusuf es-Sakafi*, muhtelif yerler, özellikle 23-24 ve 85-87. İhsan Sıdkı 'Amad Sakif kabilesi (esas olarak Tai'f'te yerleşmişlerdir) ve Emeviler arasındaki ilişkinin köklerini ve gelişimini tartışır (85-87 ve 101). Bu ilişkiler esasen Mervan b. Hakem yönetimi altında, Haccac ve babası Fustat'ın (Mısır) yönetimine katıldıklarında gelişmiştir. Arapça kaynaklar Haccac ve babasının Suriye'ye gitmek üzere Mısır'dan ayrıldıkları zamanın Mervan b. Hakem mi yoksa Abdülmelik b. Mervan dönemine mi rastladığı hakkında çelişkili rivayetler içermektedir. Bununla birlikte, kaynaklar Haccac ve babasının, Hicaz'daki İbn-i Zübeyr fitnesini durdurmak amacıyla Mervan b. Hakem tarafından organize edilen askeri sefere Suriye'de katıldıkları konusunda hemfikirlerdir. Onların Şam'a taşındıklarını kastedip etmedikleri konusu ise hala tartışmalıdır. Sonrasında, Emeviler için çalışan bir Sakifli (Haccac b. Yusuf), İbn-i Zübeyr'i yenmiştir. Haccac, aynı zamanda Abdülmelik b. Mervan'ın reformlarının mimarıdır. Haccac'ın Tai'f'teki faaliyetleriyle ilgili olarak daha detaylı bilgi için, bkz. İbn-i Kuteybe, *el-Ma'arif*, 548. Ayrıca aşağıdaki kaynaklara da bkz.: 'Amad, *Haccâc b. Yusuf es-Sakafi*, 385-386; İbn-i Abdilhakem, *Futuhu Mısır ve Ahbâruhâ*, 109 vd.; Ruveyha, *Cebbar-ı Sakif: el-Haccâc b. Yusuf*, muhtelif yerler, özellikle 112 ve 128-42; Taha, *el-İrak fi Ahdi'l-Haccâc b. Yusuf es-Sakafi*, 26-27. Ayrıca bkz. İbn-i Kuteybe, *el-Ma'arif*, 396-97. Haccac'ın Abdülmelik b. Mervan'a biatıyla ilgili daha detaylı bilgi için, bkz. *el-Uyûn ve'l-Hadâik fi Ahbâri'l-Hakâik*, 3:9 ve bkz. 3:10-11 Haccac'ın idari pozisyonları için; Kennedy, *Prophet*, 100; Crone, *Slaves on Horses*, 42 vd.. Ömer b. Abdülaziz'in ikta kurumunu devam ettirmesiyle ilgili olarak, bkz. Yahya b. Adem el-Kureşî, *Kitâbu'l-Harac*, (Lahore: H.1395), 83-89; Reyys, *Abdülmelik b. Mervan*, 187-93; Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, 37-38 ve 95. Haccac'ın Şam şurtasındaki rolü ile ilgili olarak daha detaylı bilgi için, bkz. İbn Abdîrahbîh, *el-İkdu'l-Ferîd*, 5:14. İkta ve gelişimiyle ilgili olarak genel bir çalışma için, bkz. Claude Cahen, *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale* (Şam: 1977), 231-69. Haccac'ın

belli bir maksatla yeni kurumlar oluşturdular. Berid teşkilatı (posta sistemi) hem etkili bir iletişim sistemi, hem de hükümetin vilayetlerdeki çıkabilecek sorunlardan ve ayaklanmalardan haberdar olmasını sağlamanın en güzel bir yolu olarak çok iyi bir şekilde organize edilmişti. Belgelerin yazılması ve mühürlenmesi divan-ı resail ve divan-ı hatem kurumlarıyla geliştirilmişti.

Mervaniler kendi topraklarında Sasani ve Bizans paralarının yerine, İslam'a özgü bir para da piyasaya sürmüşlerdi. Asıl İslami paralar Abdülmelik ve valisi el-Haccac yönetimi döneminde basıldı. Paralar tamamen epigrafikler ve İslam herhangi bir insan ya da hayvan tasvirini yasakladığı için üzerlerinde hükümdarın portresi yoktu.⁵⁸ Suriye ordusu ve merkezileşme politikasının yanında kendi paralarına da sahip olmak, Mervani Emevi hanedanlığına büyük bir güç ve imparatorluk üzerinde etkili bir kontrol sağladı.

I. Mervan'ın⁵⁹ kısa hükümdarlığından sonra başa geçen ve Ebs kabilesinden Kaysî bir kadınla evlenen Abdülmelik b. Mervan (685-705), Özellikle Sakif kabilesinden Haccac'ı Irak valisi olarak atamasıyla Kays kabile konfederasyonunun desteğini almış ve onlara dayanmıştı. Haccac

Irak'taki valiliği hakkında hada fazla bilgi için, bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 4:374-80. Basra'daki konumuyla ilgili detaylı bilgi için, bkz. 4:380-87 (tahkik Leiden-Beyrut). Haccac aynı zamanda Irak'taki şurtasında *mevla* olarak atanmıştı. Detaylı bilgi için, bkz. Yakubî, *Târîhu'l-Yâkubî*, 2:328. Ayrıca bkz. Patricia Crone, "Mawla," *Encyclopaedia of Islam* (2) (Leiden: E. J. Brill, 1989), 4: Bölüm 111-12, 874-82, özellikle 879; Marín-Guzmán, *Kitabu'l-Buhâla [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz*, muhtelif yerler, özellikle 63-64, 131-32, 164-66.

⁵⁸ Bkz. Arthur Pope, *An Introduction to Persian Art since the Seventeenth Century* (London: 1930), muhtelif yerlerde; Roberto Marín-Guzmán, "El Islam, una religion," *Crónica* 3 (1982), 81-90; Marín-Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, 107-21. Resimler içermeyen ilk Arap Müslüman dirhemlerinin basımıyla ilgili olarak, 695 ya da 696, bkz. Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, 2:939 (tahkik Leiden). Ayrıca bkz. el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân*, 465-66, ki ilk epigrafik Müslüman paralarının 695-696'da değil, 693 ve 694'te basıldığını düşünür. Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Vilâyetü'd-Dîniyye* (Kahire, tarihsiz), 76-77; Taha, *el-İrâk fi Ahdi'l-Haccâc b. Yusuf es-Sakafi*, 164-66, özellikle 165. İslamî para basımı için, bkz., Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, 38-51; Taha, *el-İrâk fi Ahdi'l-Haccâc b. Yusuf es-Sakafi*, 160-81; Kennedy, *Prophet*, 88. Ayrıca bkz. Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, muhtelif yerlerde, özellikle 26-27.

⁵⁹ İbn-i Mâce, *Târîhu'l-Hulefâ*, 29; Mes'udî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 282-86; Kennedy, *Prophet*, 93. Ayrıca bkz. Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, muhtelif yerlerde, özellikle 26-27.

Irak'a vali olmadan önce Hicaz'da İbn Zübeyr'i halihazırda yenmişti. Haccac, Irak ve Horasan'daki Kayısların iktidarını sağlamlaştırdı.

Haccac'ın Görevi kolay değildi ve ona karşı çok sayıda mücadele başlatıldı. Halifenin kabilelerin kontrolüyle ilgili problemler ve zorlukların farkında olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu nedenledir ki halife, Haccac'ı o bölgeye göndermeye ikna edebilmek için ona Kufe'yi bir hediye (sadaqah) olarak sunmuştur. Belazürî'nin *Ensâbu'l-Eşrâf*'ında naklettiği bir mektubünde halife şöyle yazmıştır: "Ya Haccac qad a'taytuka al-Kufah sadaqatan fata'ha wata't yatada'al minha ahl al-Basrah. (Ey Haccac, Kufe'yi sana bir hediye olarak verdim, bu nedenle, onu öyle sıkı kontrol et ki, Basra halkının gözü korksun [korksunlar ve sana karşı isyana kalkışmasınlar])"⁶⁰ Abdülmelik Irak'ın kontrolünü etkili bir şekilde sağlamak ve bütün isyanları durdurmak için onu Irak'a vali olarak atadı. Bu görevlerin üstesinden gelmek amacıyla Haccac Haricileri yenmek ve yeni fetih amaçlı savaşlara iştirak etmeleri için Arapları orduya katılmaya zorladı. Her ne kadar bazı Araplar Haccac'ın bu yönteminin diktatörlük uygulaması olduğu konusunda şikayet etseler de Haccac'ın savaşlara katılmasını reddeden kimseler etkili bir tehdit olan boyunlarının vurulmasıyla karşı karşıya kaldılar. Böyle bir durumda, neden çok sayıda Arap'ın Emeviler'i gaddarlık ve baskıcılıkla suçladığı kolayca anlaşılabilir.

Haccac, Irak'taki kabileleri güçsüz konumları nedeniyle kontrol edebiliyordu. Irak'taki kabilelerin iç meseleleri ve Harici tehdidi, tek tük ve zayıf direnişlere rağmen, özellikle Kufe ve Basra ordugah şehirlerinde, onları Haccac'ı kabul etmeleri noktasına getirmişti. Haccac Irak'ta hem kentsel hem de kırsal alanlarda çok daha ciddi bir Harici muhalefetiyle karşılaştı. Örneğin, Basralı Ezârika, Emeviler'in şehri idare etmesine şiddetle karşıydılar. Kufe'de, Şebib b. Yezid, Haccac'a karşı Harici isyanlarına liderlik etti.⁶¹ Harici ayaklanmalarını bastırmak amacıyla, Irak'a

⁶⁰ el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 4:240 (yazma), alıntı: Hasan, *el-Kabâil'il-Arabîyye*, 138. Ayrıca bkz. İbn-i Kuteybe, *el-Ma'arif*, 357, Abdülmelik b. Mercan'ın Haccac'ı, Haccac İbn Zübeyr'i yendikten ve Mekke'de Kabe'yi yeniden inşa etmeye başladıktan sonra Irak valisi olarak atadığını belirtir. Ayrıca bkz. İbn-i Kuteybe, *el-Ma'arif*, 396-97.

⁶¹ Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, 2:1018 (tahkik Leiden); Bağdâdi, *el-Fark Beyne'l-Firâk*, muhtelif yerlerde; el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 4B:90-94; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 4:365-67 ve 4:437-39 (tahkik Leiden-Beyrut); İbn Rusta, *Kitâbu'l-A'lâk en-Nefise*, tahkik: M. J. de Goeje (Leiden: 1892), 217; Henri Laoust, *Les schismes dans l'Islam* (Paris: 1977), 40-41; Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, 473-75; Montgomery Watt, *Free Will and Predestina-*

Suriyeli birlikler gönderildi. Ayrıca bu dönemde, kaynaklara göre, esas olarak Suriyeli birliklere bir üs olarak hizmet etmesi amacıyla ordugah şehih Vâsıt kuruldu.⁶²

Her ne kadar Haccac Arap kabile çekişmelerini ve iktidar mücadelelerini dengelemeye çalıştıysa da, Ezd kabilesinden Mühelleb b. Sufra ve (oğlu) Yezid b. el-Mühelleb'i Horasan valileri olarak atayıp on-

tion in Early Islam (London: 1948), 36-37; Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: 1973), muhtelif yerlerde, özellikle 20-21; `Amad, *Haccâc b. Yusuf es-Sakafî*, muhtelif yerlerde, özellikle 229-249. Ezârika Harici grubuyla ilgili detaylı bilgi için, bkz. age., 232-39. Şebibiye hakkında daha detaylı bilgi için, bkz. age., 240-49. Ayrıca bkz. Ruveyha, *Cebbar-ı Sakif: el-Haccâc b. Yusuf*, 154-56; Taha, *el-İrak fî Ahdi'l-Haccâc b. Yusuf es-Sakafî*, benzer şekilde, özellikle 97-101; Kennedy, *Prophet*, 98; Francesco Gabrieli, "Sulle origini del movimento Harigita," *Rendiconti dell' Accademia Nazionale dei Lincei Classe di Scienze Morali e Storiche*, no. 3: Fascicolo 6 (Nov. 1941), 110-17. Haccac'ın Irak'ta Ezârika ile karşılaşması hakkında daha detaylı bilgi için, bkz. Ya'kubî, *Târîhu'l-Ya'kubî*, 2:275-76; Crone, *Slaves on Horses*, 39. Taberistan'daki Ezârika ile savaşmak için gönderilen Suriyeli birlikler hakkında bir çalışma için, bkz. Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, 2:1018 (tahkik Leiden); el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 11:338 vd. Irak'ta Şebib'e karşı mücadele hakkında daha detaylı bilgi için, bkz. Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, 2:943 vd. (tahkik Leiden).

⁶² Brockelmann, *History*, 89; Hawting, *The First Dynasty of Islam*, 67; Kennedy, *Prophet*, 102. Vâsıt hakkında daha detaylı bilgi için, bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 4:495-97 (tahkik Leiden-Beyrut); el-Hemdani, *Kitabü's-Sifah Cezirati'l-'Arab*, 148; Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, 158-59; `Amad, *Haccâc b. Yusuf es-Sakafî*, 443-54. Bu yazar Vâsıt'ın kurulmasının ve inşasının gerçek nedeninin Haccac'ın vilayetini yönetmesi ve kontrol etmesinde, ve aynı şekilde Arap kabilelerini de kontrol etmesinde yeni bir merkeze sahip olması olduğunu iddia eder (s.443). Mucemü'l-Buldân'ında (5:348), Yakut Vâsıt'ı meydana getiren nüfusun Suriyeli birliklerin yanında genellikle Iraklı Araplar, özellikle de Haccac'ı destekleyen Kufelilerden oluştuğunu iddia eder. Ayrıca bkz. age., 4:883, Haccac'ın Kufe'de kalmayı istemediği gibi, idari hedefleri için yeni ve özel bir şehir inşa etmek istediğini açıklar. Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, 6:383-84 (tahkik Mısır, 1969-70). Ayrıca bkz. Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, 2:1125 (tahkik Leiden). el-Ma'arif'inde, İbn-i Kuteybe Haccac'ın Vâsıt'ı H.83'te kurduğunu belirtir. Müslüman tarihçiler ve coğrafyacılar arasında şehrin neden Vâsıt olarak adlandırıldığına dair fikir birliği yoktur. Bu bağlamda iyi bir tartışma ve Arapça kaynakların ne dedikleriyle ilgili bir karşılaştırma için, bkz. `Amad, *el-İrak fî Ahdi'l-Haccâc b. Yusuf es-Sakafî*, 153-54; el-Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm* (Beyrut, Leiden 1906 tahkikinin yeniden basımı, tarihsiz) 118. Ayrıca bkz. Sabatino Moscati, "Il tradimento di Wasit", in *Le Museon*, no. 64 (1951): 177-186; Amikam Elad, "The Siege of al-Wasit (132/749): Some Aspects of `Abbasid and `Alid Relations at the Beginning of the `Abbasid Rule," in *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon*, ed. Moshe Sharon (Jerusalem: Leiden, 1986), 59-90; `Arafah, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhüm*, 77-82; Kennedy, *Prophet*, 115. Ayrıca bkz. Brockelmann, *History*, 105-6; Kennedy, *The Early `Abbasid Caliphate*, 36; Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, muhtelif yerlerde, özellikle 100-1.

ları orada bir kaç yıl tutmasıyla, uzun vadede Kaysi gücünü desteklemiştir. Daha sonra Yezid b. el-Mühelleb'i Kays'tan zayıf bir kabile olan Bahila'ya mensup Kuteybe b. Müslim ile değiştirdi. Güneyli kabileler bu siyasi tedbirlere karşı çıktılar ve iki kabile birliği arasında yeni gerginlikler arttı.

Kuteybe b. Müslim, Horasan'da 10 yıldır (705-15) valilik yaptı ve fetih hareketlerine de öncelik verdi. Orta Asya'da gerçekleştirdiği pek çok başarılı fetihlerle de bunu açıkça ortaya koymaktadır. Kuteybe, İslam'ın daha da büyümesine yardım eden Semerkand,⁶³ Buhara,⁶⁴ Beykent,⁶⁵ ve Harezm⁶⁶ gibi şehirleri fethetti. Orduları Fergana'ya kadar gittiler.⁶⁷ Bununla birlikte, I. Velid'in (705-15) iktidara gelmesi, Horasan ve Orta Asya yönetimi üzerinde doğrudan bir etki yaptı. I. Velid, Kuteybe b. Müslim tarafından düzenlenen seferlerde⁶⁸ Kelbîleri kızdırmamak

⁶³ Bkz. İbn-i Hallikan, *Vefayâtü'l-A'yân*, 4:87; Kennedy, *Prophet*, 103; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 4:571-76 (tahkik Leiden-Beyrut); Ya'kubî, *Kitâbu'l-Buldân*, tahkik M. J. de Goeje (Leiden: 1892), 293-94; Dineverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*, 327-28; *el-Uyûn ve'l-Hadâik fi Ahbâri'l-Hakâik*, 3:2; Ya'kubî, *Târîhu'l-Ya'kubî*, 2:286-87.

⁶⁴ Abu Bakr Muhammad ibn Ja'far Narshakhi, *Ta'rih i-Bukhara: Description topographique et historique de Boukhara avant et pendant la conquête par les arabes* (Amsterdam: 1892, yeniden basım 1975); *History of Bukhara*, çeviren Richard Frye (Cambridge, MA: 1954), 47-55; Kennedy, *Prophet*, 103. Ayrıca bkz. İbn-i Hallikan, *Vefâyâtü'l-Â'yân*, 4:86-87; Ya'kubî, *Târîhu'l-Ya'kubî*, 2:285-86; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 4:535 ve 542 (tahkik Leiden-Beyrut); Ya'kubî, *Kitâbu'l-Buldân*, 292-93; ed-Dineverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*, 327-28; Wellhausen, *The Arab Kingdom*, 437-38; Ruveyha, *Cebbar-ı Sakif: el-Haccâc b. Yusuf*, 192.

⁶⁵ Hamilton Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia* (New York: 1970), 32-35; Richard Frye, *Bukhara: The Medieval Achievement* (Norman, OK: 1965), 15; Ruveyha, *Cebbar-ı Sakif: el-Haccâc b. Yusuf*, 192.

⁶⁶ İbn-i Hallikan, *Vefayâtü'l-A'yân*, 4:87; *el-Uyûn ve'l-Hadâik fi Ahbâri'l-Hakâik*, 3:2; Ya'kubî, *Târîhu'l-Ya'kubî*, 2:286; Kennedy, *Prophet*, 104.

⁶⁷ Ya'kubî, *Kitâbu'l-Buldân*, 294; Ali Behcet, *Kâmûsu'l-Emkine ve'l-Bika'a'l-Lati Yeridu Zikruhá fi Kütübi'l-Futuh* (Kahire:1906), 160-61; İbn-i Hallikan, *Vefayâtü'l-A'yân*, 4:87-88. Ayrıca bkz. Gibb, *The Arab Conquests*, 52-53; M. A. Shaban, *The `Abbasid Revolution* (Cambridge: 1970), 69-70; Wellhausen, *The Arab Kingdom*, 436; Ruveyha, *Cebbar-ı Sakif: el-Haccâc b. Yusuf*, 192. Dâru'l-İslam'ın hudutlarından biri olarak Fergana hakkında daha detaylı bilgi için, bkz. İstahrî, *Kitâbu Mesâlik ve'l-Memâlik*, 6 ve 11-12; Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, muhtelif yerlerde, özellikle 28-29. Ayrıca bkz. - Roberto Marín-Guzmán, "The `Abbasid Revolution in Central Asia and Khurasan: An Analytical Study of Taxation, Conversion and Religious Groups in Its Genesis," *Islamic Studies* 33, nos. 2-3, (1994): 227-52.

⁶⁸ Wellhausen, *The Arab Kingdom*, 434-39; İbn-i Hallikan, *Vefayâtü'l-A'yân*, 4:86-91; Elton Daniel, *The Political and Social History of the Khurasan under `Abbasid Rule, 747-820* (Minneapolis: 1979), muhtelif yerlerde; Shaban, *The `Abbasid Revolution*, 69-70; Hawting, *The First*

konusunda çok dikkatliydi ve ne Suriye ne de Irak ordularının uzun ve tehlikeli Orta Asya seferlerine iştirak etmede yeterinde güçlü olmayacakları konusunda endişeliydi. Bu durum, Kuteybe b. Müslim'in yerli halkı ordusuna seçmesinin en temel nedenidir.⁶⁹

Süleyman (715-17)⁷⁰ Yemenîler'i destekleyip Kaysî iktidarını dengelemeye çalıştığından dolayı, I. Velid'in ani ölümü ve rakip kabilenin konumunun artması, Kuteybe b. Müslim'in konumu için endişelenmesine sebep oldu. Ordusunun onu destekleyeceğini umarak, 715'te Süleyman'a karşı ayaklandı. Ne var ki ordusu onu yüzüstü bıraktı ve aynı yıl öldürdü.

Bu ayaklanma doğu vilayetlerinin kabileler arası iktidar, prestij ve nüfuz mücadeleleri kadar, siyasi istikrarsızlığına da örnek teşkil etmektedir. Haccac Kuzeyli kabilelere arazi ve diğer ayrıcalıklar verme politikası uygularken, Yemenîler'in de eşit muamele talep ettiklerini hesaba katmak gerekir.⁷¹ İzzeddin İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-Târih'inde aynı şekilde bu kabileler arası sorunları ve Ezd kabilesinin Haccac'ın son eman'ına muhalefetini detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Kabilevi çekişmeler, Haccac'ın Horasan'ın Ezdli valisi Yezid b. el-Mühelleb'i görevden alıp yerine Kuteybe b. Müslim'i tayin etmesinden de önce, aynı eski ekonomik ve siyasi sebeplerden dolayı patlak verdi.⁷² Bu noktada,

Dynasty of Islam, 84-85; Brockelmann, *History*, 82-83; Taha, *el-Irak fi Ahdi'l-Haccâc b. Yusuf es-Sakaft*, 218-219. Velid'e biat hakkında daha detaylı bilgi için, bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 4:513-15 ve 4:522-23 (tahkik Leiden-Beyrut); ed-Dineverî, *el-Ahbâru't-Trvâl*, 326. Orta Asya I. Velid'in dikkatli siyaseti ve Kuteybe b. Müslim'in askerî seferleri hakkında daha detaylı bilgi için, bkz. *el-Uyûn ve'l-Hadâik fi Ahbâri'l-Hakâik*, 3:11 vd.

⁶⁹ et-Taberi, *Ta'rihu'r-Rusul ve'l-Müluk*, 2:1181 (tahkik Leiden). Ayrıca bkz. İbn-i Hallikan, *Vefayati'l-A'yân*, 4:86-87; Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, muhteif yerlerde, özellikle 28.

⁷⁰ Süleyman hakkında daha fazla bilgi için, bkz. İbn Mâce, *Târîhi'l-Hulefâ*, 31- 32; ed-Dineverî, *el-Ahbâru't-Trvâl*, 329-30; Suyûti, *Târîhi'l-Hulefâ*, 225-28; el-Mes'ûdi, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 291; el-Mes'ûdi, *Mürücü'z-Zeheb*, 5:396-415. Süleyman'ın hükümdarlığı hakkında daha detaylı bilgi için, bkz. *el-Uyûn ve'l-Hadâik fi Ahbâri'l-Hakâik*, 3:16-37; Ya'kubî, *Târîhu'l-Ya'kubî*, 2:293-300. Kuteybe b. Müslim'in isyanı ile ilgili daha fazla bilgi için, bkz. et-Taberi, *Ta'rihu'r-Rusul ve'l-Müluk*, 2:1238 (tahkik Leiden); el-Belâzürî, *Futuhu'l-Buldan*, 422-24.

⁷¹ el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 11:282.

⁷² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 4:159 (tahkik Mısır). el-Mühelleb ve Haccac arasındaki ilişki konusunda iyi bir çalışma için, bkz. ed-Dineverî, *el-Ahbâru't-Trvâl*, 277-80. Ayrıca bkz. Crone, *Slaves on Horses*, 43. Kuteybe b. Müslim el-Bahali'nin Yezid b. Mühelleb'in yerine geçmesiyle ilgili daha fazla bilgi için bkz. *el-Uyûn ve'l-Hadâik fi Ahbâri'l-Hakâik*, 3:2-3. Ay-

Ezd ve Rebia arasında, kendi çıkarlarını korumak ve Temîm'e muhalefet etmek amacıyla, yeni bir ittifak kuruldu.

Bu kabileler arası sorunlar Mervaniler'in araziyi kendi ailelerine ve kabile müttefiklerine uygun bulması ve onlara paylaşmasıyla alevlendi. Abdülmelik ve I. Velid tarafından sürdürülen *savafi* (çöllerde, bataklıklarda ve denizde ziraate elverişli olan arazileri ele geçirmek) uygulamasıyla açıkça gelişen bu politika, Mervaniler'in kamu fonunu bu arazileri ele geçirmek için kullanmalarından ve sonrasında da sadece Mervani ailesi üyelerine tahsis etmelerinden dolayı, Güneyli kabileleri gerçekten kızdırdı. Pek çok insan arasında, özellikle de bir kaç istisna haricinde, Mervaniler'in kendilerini kamusal pozisyonlardan, pek çok arazi dağıtımından ve arazi sahipliği projelerinden dışladıklarını fark eden özellikle Horasan'daki Yemeniler arasında memnuniyetsizlik yayıldı.

Haccac Arapları mevaliye karşı destekleyince, çok daha fazla sosyal, etnik ve ekonomik problemler ortaya çıktı. Bu durum aynı zamanda yeni mühtedilerin şikayetlerini de ciddileştirdi. Mevali ağır vergileri, resmi ayrımcılık politikasını ve baskıcı yönetim şeklini durdurmak amacıyla, isyan etmeye ya da Emeviler'e karşı girişilen her ayaklanmaya katılıp desteklemeye hazırды. Benzer nedenlerden dolayı, Irak'ın ve İran'ın doğu vilayetlerinin dihanları da ekonomik açıdan müşkül bir durumdaydılar ve Emevi yönetimi tarafından hayal kırıklığına uğratılmışlardı. Dihkanlar bile Haccac aleyhine düzenlenecek bir isyanı desteklemeye gönüllüydüler. Bütün bu ekonomik, siyasi ve sosyal sıkıntılar, bunun yanı sıra ordunun maaşlarının (atâ) azaltılması ve doğu vilayetlerinde Suriyeli birliklerin varlığıyla birlikte Abdurrahman b. el-Eş'as'ın isyanı, Kaysî Kuteybe b. Müslim'in Ezdli Yezid b. el-Mühelleb'in yerine atanmasından da önce ortaya çıktı.

İbn Eş'as Irak'ta yenildikten ve bazı takipçileriyle birlikte Horasan'a kaçtıktan sonra, vilayetin Ezdî valisi (İbn el-Mühelleb), Haccac'a geri gönderildiği, sonrasında da Vâsıt'ta isyanın sadece Mudarlı destekçilerinin kaldığı ve Yemenîler'e saygılı ve düşünceli dav-

rıca bkz. Ya'kubî, *Târîhu'l-Ya'kubî*, 2:285, Haccac'ın Yezid b. el-Mühelleb'i Horasan valiliğinden aldığı ve el-Mufaddil'i, sonrasında da Kuteybe b. Müslim el-Bahali'yi atadığını açıklar.

ranıldığıının, Arap kaynaklarında delili vardır.⁷³ O yüzden, bu isyan bu anlayışa ve genel bir bakış açısına göre analiz edilmelidir. Bahsedilmiş olan sıkıntılara rağmen, bu isyanı desteklemede, çeşitli sosyal ve etnik gruplardan elde edilen katkının genel halk kitlesi için sebeplerini fark etmek mümkündür, ki en büyük destekçiler de Güneyli kabileler ve mevaliydi.

Bu isyanın aynı zamanda dini boyutu da vardı. Her iki grup da Tanrı'ya, gerçek dine ve diğer dini hususlara çağırıyordu. Asiler Haccac'a "Tanrı'nın düşmanı" dahi demişlerdi.⁷⁴ Hans Heinrich⁷⁵ ve Hellmut Rit-

⁷³ Hasan, *el-Kabâili'l-Arabiyye*, 163-82. Fetihlerden sonra Arap yerleşimleri hakkında daha fazla bilgi için, bkz. 163-79. Yezid'in ölümünden sonra kabileler hakkında bir çalışma için, bkz. 179-80. Horasan'daki Kays yerleşimleri için, bkz. 181-82. Temîm için, bkz. 183-89. Ezd yerleşimleri ve diğer kabilelerle ittifakları için, bkz. 189-91. İbn-i Eş'as ve Haccac b. Yusuf arasındaki bazı mücadeleler hakkında daha detaylı bilgi için, bkz. el-Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-İşrâf*, 288-89. Kufe ve Basra'da meydana gelen olaylar hakkında, bkz. 288. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 4:467-69 ve 4:501-2. Daha detaylı bilgi için, bkz. 4:413-16 ve 4:461-62 (tahkik Leiden-Beyrut). İbn-i Kuteybe, el-Ma'arif, 357; Ya'kubi, *Târîhu'l-Ya'kubi*, 2:277-79; ed-Dineverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, 316-24; Ruveyha, *Cebbar-ı Sakif: el-Haccâc b. Yusuf*, 172-76. Yezid b. el-Mühelleb'in Haccac'ı sadece İbn-i Eş'as'ın Kaysî takipçileri nedeniyle geri çevirdiği şeklindeki tarihi gerçek hakkında daha fazla bilgi için, bkz. 174. Ayrıca bkz. et-Taberi, *Ta'rihu'r-Rûsul ve'l-Müluk*, 2:1318 vd. (tahkik Leiden); Kennedy, *Prophet*, 102; Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, 30.

⁷⁴ Bkz. Hellmut von Ritter, "Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit al-Hasan al-Basri," *Der Islam*, no. 21 (1933), 1-83, özellikle 50-52. İbn-i Eş'as'ın Haccac'a muhalefeti hakkında daha fazla bilgi için, bkz. Ruveyha, *Cebbar-ı Sakif: el-Haccâc b. Yusuf*, 169-70; Taha, *el-İrak fi Ahdi'l-Haccâc b. Yusufes-Sakafi*, 84-90. Bu yazar büyük sayıda kurra ve fukaha tarafından desteklenen bu isyanda dinin rolünü analiz eder (84-87). Diğer taraftan, Taha Haccac'ın da İslam'a müracaat ettiğine vurgu yapar. Haccac, İbnü'l-Eş'as'ı destekleyenleri kafir ve İslam'ın düşmanları olarak kabul etmiştir (85-86). Kurrâ'nın ve fukahânın İbnü'l-Eş'as'ı desteklemesiyle ilgili daha detaylı bilgi için, bkz. el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 11:326, burada Belâzürî dindar insanların Allah'ın Kitabı ve Peygamber'in Sünneti üzerine İbnü'l-Eş'as'a biat ettiklerini belirtir. Ayrıca bkz. et-Taberi, *Ta'rihu'r-Rûsul ve'l-Müluk*, 2:1058 (tahkik Leiden); Kennedy, *Prophet*, 101-2.

⁷⁵ Hans Heinrich Schaefer, "Hasan al-Basri: Studien zur Frühgeschichte des Islam," *Der Islam*, no. 14 (1925): 1-75. et-Taberi'ye göre, Hasan el-Basri, Haccac'ı şiddetle eleştirmiştir (et-Taberi, *Ta'rihu'r-Rûsul ve'l-Müluk*, 2:1058 [Leiden ed.]). Hasan el-Basri hakkında daha detaylı bilgi için, bkz. İbn-i Hallikan, *Vefâyâtü'l-Â'yân*, 2:69-73. İbn-i Hallikan, el-Basri'nin soy ağacını da verir ki babası Ziyad b. Sabit el-Ensari'nin mevlâsı olduğundan dolayı, onun mevlâ pozisyonunu anlamada önemlidir. Bkz. İbn-i Kuteybe, el-Ma'arif, 440-41, aynı zamanda el-Basri'nin el-Ensari'ye bağlı olarak mevlâ pozisyonunu gösteren soy ağacını da verir. İbn-i Sa'd, *Kitâbu Tabakâti'l-Kebîr* (Leiden: 1905-21), 7:156, alıntı: Taha, *el-İrak fi Ahdi'l-Haccâc b. Yusufes-Sakafi*, 87; Wellhausen, *The Arab Kingdom*, 286.

ter⁷⁶ tarafından açıklandığına göre, ünlü Hasan Basri haricinde, isyanın pek çok dindar kişi, ulema ve kurra tarafından desteklenmiş olması hiç de şaşırtıcı değildir. Bununla beraber, en-Nedîm, Kitâb'ul-Fihrist'inde Hasan el-Basri'nin Abdurrahman b. el-Eş'as'a bağlılığının olduğunu doğrular.⁷⁷ (Böylece, İbnü'l-Eş'as'ın Suriyeli birlikler tarafından yenilmesinden kısa süre sonra, Hasan el-Basri, Haccac'a gitmişti, ki Nedîm'e göre, Haccac onu azarlayıp, sonrasında da affetmişti. Hasan el-Basri Haccac'ın etrafında asla güvende hissetmedi, ve yine Nedim'e göre, Haccac 714'te öldüğünde sevinmişti.⁷⁸

İbnü'l-Eş'as'ın isyanı, Haccac'ın isyandan vazgeçenler ve merkezi yönetime yani Emevi Devleti'ne boyun eğenlere af vaadiyle birlikte, halk desteğini kaybetti. Buna ek olarak, Suriye ordusu İbnü'l-Eş'as'ın ordusundan çok daha kuvvetliydi. Suriyeli birliklerin varlığının, asilerde bir itibar uyandırdığı ve onların sırf varlıklarının dahi pek çok asiye teslim olmaya ikna ettiği hususunda şüphe yoktur. Haccac Kufe'ye girebildi ve silahlarını bırakanları affetti. Dahası, dini propaganda aynı zamanda sözde kafir olan Ümeyyeliler'e karşı isyan etme konusunda pek çok kişinin cesaretini kırmada ve çoğunun da, asilerin İslam'ı terk ettikleri fikrini maharetle yayan Haccac'ı desteklemelerinde büyük bir rol oynamıştır. Öte yandan, Hasan el-Basri'nin de çok sayıda insan üzerinde büyük bir etkisi vardı.⁷⁹

⁷⁶ Ritter, "Studien," 50-51. Ayrıca bkz. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, 479. Hasan el-Basri'nin vergilendirme de dahil olmak üzere çeşitli meselelerde Müslüman geleneği hakkındaki ünü ve bilgisini verir. Bu bağlamda, bkz. Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc*, muhtelif yerlerde, özellikle 11, 13, 20, 53, vb.; İbn-i Sa'd, *Kitâbu Tabakâti'l-Kebîr* 7:118-19, alıntı: Taha, *el-Irak fi Ahdi'l-Haccâc b. Yusuf es-Sakaî*, 87; İbn-i Kuteybe, el-Ma'arif'inde (441) el-Basri'yi, kişiliğini, bilgisini ve çalışmalarını metheden rivayetlerin bazılarını verir. Marín-Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz*, 166-67.

⁷⁷ Daha detaylı bilgi için, bkz. Nedîm, *Kitâbu'l-Fihrist*, muhtelif yerlerde; *The Fihrist of al-Nadîm*, 1:308. Ayrıca bkz. Marín-Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz*, muhtelif yerlerde, özellikle 166-67.

⁷⁸ Bkz: Nedîm, *Kitâbu'l-Fihrist*, 1:308. Ayrıca bkz. Marín-Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz*, muhtelif yerlerde, özellikle 166-67.

⁷⁹ Bkz. İbn-i Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, tahkik Carl Brockelmann (Berlin: 1900-8), vol. 2, muhtelif yerlerde; Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, 482-83; Ruveyha, *Cebbar-ı Sakîf: el-Haccâc b. Yusuf*, 168. Bkz. Taha, *el-Irak fi Ahdi'l-Haccâc b. Yusuf es-Sakaî*, 87 ve 94, Ahmed b. Osman b. A'sem'in Fütûh yazmasından yaptığı alıntıya göre (2:106 b), Abdülmelik b. Mervan'ın bu isyanı durdurmak üzere gönderdiği kardeşi Muhammed b. Mervan ve oğlu Abdullah'a, Suriyeliler'I Iraklılar'ın evlerinden kovarak, Iraklılar'ı itaat etmeye zorlamalarını emretmiştir. Bu talimatlar o bölgelerdeki Suriyeli varlığını sona erdirmede

Genel Emevi politikasına göre yeni mühtediler Arap olmadıklarından dolayı eşit muamele görmediklerinden, mevali de isyanda büyük bir rol oynamıştır. Mevali, hakkaniyetsiz Emevi yönetimine, kendilerini ikinci sınıf kabul eden resmi ayrımcılığa ve ağır vergilere karşı bir savaş olarak gördüklerinden dolayı, bu isyanı desteklemiştir. Aynı nedenlerden dolayı Farîsî dihanlar da isyanı desteklediler. İsyana bastırıldıktan sonra, ciddi sonuçlarla yüz yüze geldiler: Haccac onları daha önceki vergi toplama görevlerinden azletti. İslam tarihi süresince meydana gelen diğer isyanların da buna benzer sebepleri vardı. Müslüman toplumunda değişim ve eşitlik talep etmeleri, sıkça gündeme gelen önemli isteklerdi. Bu açıdan Abbasi ihtilali de bir istisna değildi.

Uzun vadede, Emevi hanedanlığı Kuzeylileri Güneylilere tercih etti. Yezid b. el-Mühelleb'in II. Yezid'e karşı 720'deki ayaklanması, hem bu kabileler arası çekişmeleri hem de Emeviler'e karşı muhalefeti temsil eder.⁸⁰ Dolayısıyla, bu isyan kabileler arası mücadeleler ve Emevi yönetimine karşı düşmanlık perspektifinden yorumlanmalıdır. İbn el-Mühelleb'in Basra'da ve Irak'ın diğer yerlerinde hem Kuzeyli hem de Güneyli kabilelerden kazandığı halk desteği, Emevi-karşıtı duyguların kanıtıdır. Bununla birlikte, kendi kabilesinin (Ezd) onu desteklemediği gerçeğine karşılık, Güneyli kabileden daha çok destek almıştır. İdeoloji, dine davet, Emevi hakimiyetinden kurtulmak ve Suriyeli birlikler (Suriyeliler üzerine bir cihad ilan etmişti), kişiye, onun Irak ve muhtemelen Horasan için ön-bağımsızlık ya da yarı-bağımsızlık beklentisi olduğunu düşündürebilir. Yine, meşhur Hasan el-Basri bu akıma karşı çıkmıştı ve İbnü'l-Eş'as'ın isyanından daha önceden ayrılmıştı.⁸¹ Bununla

umuduyla ayaklanmayı durdurmada etkiliydi. Dahası, Haccac'ın genel af teklifi de aynı şekilde hayati öneme sahipti. Bununla birlikte, Suriyeli birliklerin varlığı çok önemliydi. Daha fazla bilgi için, bkz et-Taberi, *Ta'rihu'r-Rüsul ve'l-Müluk*, 2:1060 vd. (tahkik Leiden).

⁸⁰ Bkz. İbn-i Hallikan, *Vefâyâtü'l-Â'yân*, 6:278-309; et-Taberi, *Ta'rihu'r-Rüsul ve'l-Müluk*, 2:1360 vd., özellikle 1361 (tahkik Leiden); Francesco Gabrieli, "La rivolta dei Muhallabati nel Iraq e il nuovo Baladuri," in *Rendiconti delle Sedute dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, no. 14, Serie Sesta, Fascicoli 3-4, (1938), 199-236; Shaban, *The `Abbasid Revolution*, muhtelif yerlerde, özellikle 93-96. Mevalinin Yezid b. el-Mühelleb isyanına desteğiyle ilgili bir açıklama için, bkz. et-Taberi, *Ta'rihu'r-Rüsul ve'l-Müluk*, 2:1381 ve 2:1403 (tahkik Leiden); Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, 30-33.

⁸¹ Bkz. Schaefer, "Hasan al-Basri," 70-71. II. Yezid'in tutumunun dindar insanları rencide ettiği gerçeğinin yanı sıra, Hasan el-Basri İbn el-Mühelleb'i isyanı ve Emeviler'e muhalefete Kur'an ve Sünnet'e çağırısı konusunu eleştirmiştir. Ayrıca bkz. 68-69. Bkz. et-Taberi, *Ta'rihu'r-Rüsul ve'l-Müluk*, 2:1400 vd. (tahkik Leiden); Ritter, "Studien zur," 50-52 ff; Gab-

birlikte, açıkça Emeviler'i desteklememiş ve Yezid b. el-Mühelleb'in halifelik konusundaki beklentilerini ve iddialarını da kabul etmemiştir.⁸²

İbn el-Mühelleb'in isyanı son derece önemliydi, halk desteğini almıştı ve Abbasi ihtilalinin habercisi olarak değerlendirilebilirdi. Arap kabilevi yardımına ek olarak, mevali desteğini de almıştı. Her ne kadar kaynaklarda dihanların ona destek verdikleri konusunda herhangi bir delil olmasa da, İbn Eş'as'ın isyanını desteklediklerinden dolayı, yardım ettikleri sonucunu çıkarmak makuldür. Aynı şekilde, İbn Eş'as'ı desteklemelerinden dolayı kaybettikleri önceki konumlarını tekrar geri almak umuduyla, bu isyana destek verdiklerinden şüphelenmek akla yatkındır. Araplar'ı uzakta tutmak ve kısa süre önce vefat eden Halife II. Ömer'in (717-20) ünlü Mali Ferman'ına yönelik asimilasyon programına mani olmak amacıyla daha çok fetih istemelerinden dolayı, İbn el-Mühelleb'e yardım etmiş olabilirler.

Dihkanlara göre, Yezid b. el-Mühelleb, Süleyman'ın emrinde Horasan valisi olarak hizmet ettiği sırada, seferlere katılımı sayesinde Maveraünnehir'de İslam'ın genişlemesini destekleyen bir lider olarak tasvir edilmiştir.⁸³ Emevi ordusuyla karşılaşınca, isyanının feci bir sonu olmuştur.⁸⁴ Bununla birlikte, onun etkisi kayda değerdir, çünkü Abbasil-

rieli, "La rivolta," 209 ve 219-21; Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, 30-33.

⁸² İbn-i Hallikan, *Vefâyâtü'l-Â'yân*, 6:278-309. İbn-i Hallikan şöyle yazar: "Rama alkhalafah li nafsihî" [Halifeliği kendine uygun gördü]. Ayrıca bkz. el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 710b, İstanbul yazmasından, alıntı: Francesco Gabrieli, "La rivolta," 216. Gabrieli, kaynakların ve bütün rivayetlerin detaylı bir incelemesinden sonra, Yezid b. el-Mühelleb'in hilafeti talep ettiğini, Halife II. Yezid'i reddettiğini, kendini halife ilan ettiğini ve bütün Emevi hanedanlığını reddettiğini belirtir ("La rivolta," 213-15). Şaban'ın bu konularla ilgili olarak farklı bir görüşü vardır. Sadece bir kaç rivayetle ilgilendikten sonra, *The `Abbasid Revolution*'da şu sonuca varır, (s.94): "Yezid'in Emevi hakimiyetini bir diğeriyle değiştirmeye çalıştığına dair kanıt yoktur, ve II. Yezid'e bağlılığını geri almadığı bariz bir biçimde ifade edilmiştir." Gabrieli tarafından açıklandığı şekilde, Yezid b. el-Mühelleb'in kendini halife olarak ilan ettiğine dair diğer Arapça kaynaklarda ve çeşitli rivayetlerde kanıt olduğundan dolayı, onun görüşleri eleştirel olarak okunmalıdır.

⁸³ Marín-Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, muhtelif yerlerde, özellikle 78, ve 158-71; İbn-i Hallikan, *Vefâyâtü'l-Â'yân*, 4:278-309; Kennedy, *Prophet*, 105.

⁸⁴ el-Mes'ûdî, *Mürüccü'z-Zeheb*, 5:454-55. Ayrıca bkz. Francesco Gabrieli, "L'eroe Omayyade Maslamah Ibn `Abd al-Malik," *Rendiconti Delle Sedute Dell'Accademia Nazionale Dei Lincei*, no. 5: Fascicoli 1-2 (1950): 23-39, özellikle 30 ve 35; Gabrieli, "La rivolta," 227; Kennedy, *Prophet*, 108. Concerning Maslamah Ibn `Abd al-Malik's short governorship of Iraq, bkz. İbn Kuteybe, *Al-Ma`arif*, 358. Ayrıca Mesleme b. Abdülmelik'in Bizanslılar'a karşı müca-

er onun isyanından sonra ortaya çıkan rivayetlerin bir kısmını almışlardır. İlk olarak, İbn el-Mühelleb Emeviler'i reddetmiş ve Beni Haşim'in bir üyesinin emiru'l-mü'minin olarak atanabileceğini iddia etmiştir.⁸⁵ Bu rivayet Haşimiyye ve onlar vasıtasıyla da Abbasiler tarafından kabul edilmiştir. İkincisi, Yezid b. el-Mühelleb kendisine "Kâhtânî" demiştir, ki sancakları beyaz olan Emeviler'e muhalif olmanın sembolü siyah bayrağı (Abbasiler'in rengi) dalgalandıranlar olarak anlaşılabilir.

Emevi dönemini tanımlayan kabileler arası çatışma, yönetimlerinin son 25-30 yılında arttı, çünkü II. Ömer'in (717-20) kabileler arasında bir denge kurmasına rağmen, son dört halifenin en büyük iki tanesi olan Hişam (724-43) ve II. Mervan (744-50) açıkça Mudar'a dayanmıştı. Halifeler Mudar'ı destekleyince, Yemenîler bu durumu kendi çıkarları için zararlı olarak kabul ettiler. Belirli bir kabile konfederasyonunun desteği, çoğu durumda halifenin iktidarda kalma yeteneği açısından oldukça önemlidir.

Kuzeyli ve Güneyli kabile konfederasyonları arasındaki çekişmeler Yemenîler'in Horasan'daki gücünün ve Mudarîler'e ve Emeviler'e karşı düşmanlıklarının farkında olan Abbasiler tarafından da istismar edilmiştir. Horasan, Abbasiler'in propagandası ve ordularının organizasyonu için vazgeçilmezdi. Bir rivayette belirtildiği üzere, bu bölgede halk desteğini almışlardı. Her ne kadar Abbasiler iktidara geldikten sonra yazılmış olsa da, bu rivayet Abbasiler'in Horasan halkı zaten onları kabul ettiği ve desteklediğinden dolayı propaganda için burayı seçtiklerini söyler. Bununla birlikte, aynı rivayet Kufe halkının Ali b. Ebi Talib'in çocuklarına sıcak baktığını, Basra halkının Osman'ın anısına sadık olduğunu, Suriyeliler'in Emeviler'i ve el-Cezire (Irak) halkının da Hariciler'i desteklediğini söyler.⁸⁶

deleleri ve başarılarının özet bir anlatımı için bkz. İbn Kuteybe, *Al-Ma'arif*, 358. Ayrıca bkz. el-Ya'kubî, *Tarihu'l-Ya'kubî*, 2:283.

⁸⁵ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, 2:22 ve 29-30; Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, muhtelif yerlerde, özellikle 32-33.

⁸⁶ el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 3:81. Ayrıca bkz. Ahbârü'd-Devle el-Abbâsiyye, 205-7; el-Mukaddesî, *Ahsenu't-Tekâsim fi Ma'rifetü'l-Ekâlim*, 293-94. et-Taberi'ye göre, Ebu'l-Abbas Abbasiler Emeviler'den Kufe'yi aldıktan sonra Kufe ulu camiinde halifelikliğini ilan ettiğinde, açılış konuşmasını Kufe halkını kendine çekmek ve methetmek amacıyla kullanmıştır. Bkz. et-Taberi, *Ta'rihu'r-Rüsul ve'l-Müluk*, 3:30 (tahkik Leiden). Ben John Williams'ın bu kısımdaki çevirisinden alıntı yaptım (The `Abbasid Revolution [New York: 1985], 154): "Kufe halkı, siz bizim sevgimizin menzili, bizim muhabbetimizin meskenisi-

Kâhtân'ı klasik düşmanları olan Kays'a karşı kayırarak, Abbasiler de yönetici hanedanlığa karşı olan savaşta kendi desteklerini kazandılar. Abbasi ordusu, Ebu Müslim el-Horasani vasıtasıyla aynı zamanda iyi ve deneyimli savaşçılar olan çok sayıda Yemenî'yi askere aldı. Temel Arap kaynakları Abbasiler'in gizli propagandası konusunda, kabileler arası rekabetin Abbasi ihtilalinde önemli mesele olarak görülebileceği rivayetler içerir. Diğer Arap kaynakları Abbasi casuslarının ve propagandacılarının ilk görevlerinden birinin Yemenîler'e (Mudar'a değil) yaklaşip onların desteğini kazanmak olduğunu ortaya koyarlar. Bununla birlikte bu rivayetle çelişen diğer kaynaklar da karşıt rivayetler sunmaktadır. Bu nedenle, araştırmacının çeşitli rivayetlerin ve kaynakların güvenilirliği kadar, kaynaklar arasındaki çelişkileri de değerlendirmesi gerekir. Örneğin, Ahbâru'd-Devle el-Abbâsiyye, Ebu İkrime'nin Arap kabileleriyle ilgili olduğunu söylediği şu rivayeti içerir:

*"Merv'e geldiğinizde, Yemen kabilelerinin arasına yerleşin, Rebia'ya yaklaşın ve Mudar'dan kaçının; fakat onların arasından inançlı olanları yapabildiğiniz kadar kendinize yaklaştırın."*⁸⁷

Bu talimatlar açıkça Yemenî desteğini elde etmek için emredilmişti; bununla birlikte, diğer Arap ya da mevali grupların desteğini kazanma ihtimali de açık tutulmuştu. Mevali (Farisiler) ile ilgili olarak, Ahbâru'd-Devle el-Abbâsiyye, Bukeyr b. Mahan Kufe'de tutulduktan ve Ebu İkrime Horasan'a gönderildikten sonra bir rivayeti nakleder: Ebu İkrime'nin hedeflerinden biri "mümkün olduğunca çok Farisiyi çekmektir, çünkü onlar bizim davamızın destekçileridirler ve onlar vasıtasıyla Tanrı davamızı destekleyecektir".⁸⁸ Bahsedilen bilgiler ve çeşitli rivayetler konusunda çok önemli, geç bir kaynak olan Makrizî'nin Kitâbu'n-Nizâ'sı benzer emirleri içerir, fakat bu emirler Abbasi imamı İbrahim'den Ebu Müslim'dir. Ebu Müslim Yemenîler'in desteğini aramak ve muhtemelen

niz. Sizler, bizim dönemimize ulaşıncaya ve Allah bizim devrimimizi size getirenceye kadar zorba insanların size karşı adaletsizliği karşısında değişmeden kalanlar ve bizim sevdiğimizden caymayanlarsınız." Daha fazla bilgi için, ayrıca bkz. Arafah, *el-Horasaniyyûn ve Devruhum*, 81; Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, 93-94.

⁸⁷ Ahbâru'd-Devle el-Abbâsiyye, 202-4, alıntı: Sharon, *Black Banners*, 158. Abu İkrime'nin Horasan'daki Abbasi davetine çağrısı ile ilgili daha detaylı bilgi için, bkz. ed-Dineverî, *el-Ahbaru't-Tival*, 333; el-Ya'kubî, *Tarihu'l-Ya'kubî*, 2:312. Arafah, *el-Horasaniyyûn ve Devruhum*, 49. Ayrıca bkz. Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, 93-94.

⁸⁸ Ahbâru'd-Devle el-Abbâsiyye, 204. Ayrıca bkz. Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, 95-96.

onların güvenini kazanmak için onlar arasında yaşamak zorundaydı ve aynı zamanda da o zamanlar düşmanları olarak kabul edilen Mudar'a karşı dikkatli olmalıydı.⁸⁹

Diğer taraftan, Taberi'nin Târihu'r-Rusûl ve'l-Mülûk'u görevin Yemenîer'e yaklaşmak olduğuna dair çeşitli rivayetler içerir, fakat diğer rivayetlerin aksine bu rivayetlerde Mudar'a karşı hoşgörülü olmak yer alır ('ud al-nas ilayna wa anzil fi al-Yaman wa altif bi Mudar).⁹⁰ Mudar konfederasyonunun birtakım üyeleri de Abbasi ordusunda yer

⁸⁹ el-Makrîzî, *Kitâbü'n-Niza*, 88. İmam İbrahim'in Ebu Müslim'e talimatları, el-Makrîzî'de belirtildiği şekilde, şöyledir: "Sen bizden, Ehl-i Bey'ten birisin; benim sana talimatlarımı inançla dikkate al. Bu Yemenî grubuna bak, onlara onurlu bir şekilde davran ve onların arasında yaşa, çünkü Tanrı bu işi onların desteği vasıtasıyla başarılı bir sonuca ulaştıracaktır. Fakat Rabia'ya karşı nasıl davrandığına dikkat et, ve Mudar'a gelince, onlar senin kapında pusuya yatmış düşmanlardır. Bu nedenle sadakatinden şüphe ettiğin kim varsa öldür; eğer Horasan'ı Arapça konuşan herkesten temizlemeye gücün yeterse, yap, ve bo-yu beş karış uzamış olan ve şüphelendiğin herhangi bir genç varsa, onu öldür." et-Taberi, *Ta'rihu'r-Rüsul ve'l-Müluk*, 3:25-26 (tahkik Leiden) aynı şekilde İmam İbrahim'in Ebu Müslim'e Horasan'daki her Arapça konuşan kişiyi öldürmesini emrettiği mektubuyla da ilişkilidir. Bu rivayet gerçekte ne anlama gelir? Abbasiler Arap karşıtı hislerle iktidarı ele aldıktan sonra mı uydurulmuştur? Bu noktada, Arapça kaynakları kullanarak bir sonuca varmak zordur. Diğer yandan, Taberi bu olaylarla ilgili farklı rivayetleri de içermektedir, ki bazen açıkça bu rivayetlere zıttırlar. Çeşitli rivayetlerle ilgili detaylı bir çalışma için, bkz. Jacob Lassner, *Islamic Revolution and Historical Memory: An Inquiry into the Art of `Abbasid Apologetics* (New Haven: 1986), muhtelif yerlerde, özellikle 62-71. Ayrıca bkz. Arafah, *el-Horasaniyyûn ve Devruhum*, 79, II. Mervan'ın Abbasiler'in isyanlarını ülkenin diğer kısımlarına da yaymalarından duyduğu korkusunu analiz eder. Bu nedenle, halife, İbrahim'i hapsedmeye karar vermiştir. Bu olaylarla ilgili olarak daha detaylı bilgi için, bkz. ed-Dineverî, *el-Ahbaru't-Tival*, 359; el-Ya'kubî, *Tarihu'l-Ya'kubî*, 2:342-43; *el-Uyun ve'l-Hadâik fi Ahbâri'l-Hakâik*, 3:183 vd. Ayrıca bkz. Cahen, *Les peuples musulmans*, 149- 50; Crone, *Slaves on Horses*, 65. Crone, Abbasi devriminin bu önemli liderinin II. Mervan'ın hapisanesinde öldüğünü ileri sürer. Ayrıca bkz. et-Taberi, *Ta'rihu'r-Rüsul ve'l-Müluk*, 3:42 (tahkik Leiden), Taberi, çeşitli rivayetlerin varlığına rağmen, İbrahim'in Mervan'ın hapisanesinde öldüğünü açıklar. Ayrıca bkz. Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, 93.

⁹⁰ et-Taberi, *Ta'rihu'r-Rüsul ve'l-Müluk*, tahkik Muhammad Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: 1976), 7:49, alıntı: Arafah, *el-Horasaniyyûn ve Devruhum*, 50. Ayrıca bkz. Cahen, *Les peuples musulmans*, 137, Kuzeyli ve Güneyli konfederasyonlar arasındaki kabile çekişmelerini analiz eder. Cahen aynı zamanda Abbasilerin bu isyanlardan yararlandıklarına da işaret eder. Müellifi meçhul *el-Uyun ve'l-Hadâik fi Ahbâri'l-Hakâik*, 3:183-84 de bu kabileler arası çekişmeler ve Abbasiler'in kabilelere yaklaşmasıyla ilgili çeşitli rivayetleri içerir. Ayrıca bkz. Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, 94.

almışlardır.⁹¹ Bu bariz çelişki nasıl çözülebilir? Bir açıklama Kaysî unsurları da içine alan Abbasi ordusundaki Arap askerlerin, Abbasi ihtilalinin alenileştiği son dönemine ait olduğudur. Yemenîler'e yaklaşma ve Mudar'ı reddetme ile ilgili rivayetler ihtilalin propagandanın halen gizli olarak yapıldığı ilk dönemine aittir.

Mesele, diğer iki açıklamadan biri ile de çözümlenebilir. Birincisi, nuqaba'nın (nakibler) Abbasi gayesi için Kays'a karşı hoşgörülü olurken, Kâhtân'ı kendine çekmesidir. Öncelikle Yemenî desteğini kazanmak zorundaydılar, fakat her yardım önemli ve gerekli olduğundan dolayı, aynı zamanda Mudar'ın yardımını kazanmak konusunda da açık olmaları gerekiyordu. İkincisi, Abbasi propagandasının erken dönemlerinde, nuqaba Abbasi hedefi için Yemenîler'in desteğini kazanmak zorundaydı. Bir kez kazanınca, gizli davetçiler Mudar'la dikkatlice iletişime geçip onlardan da yardım almışlardı, ki Abbasi ordusunda askere alınmış olmaları bunun kanıtıdır. İkinci yaklaşım daha mantıklıdır, çünkü Bazı rivayetlere göre Abbasi davetinin erken dönemlerinde hareketi desteklemek için din bazı açılardan kabile dayanışmasından (asabiyetten) bile daha güçlü bir çağrıydı.⁹²

Emeviler'in son yirmi yılı boyunca kendilerine hoş olmayan biçimde davranılan Güneyli kabileler de yeni hükümetin onların siyasi ve sosyal statülerini iyileştireceği ümidiyle Abbasi ihtilaline katıldılar. Abbasiler kabileler arası çekişmeleri kendi çıkarları ve amaçları için bir yere getirmek konusunda oldukça yetenekliydi.⁹³ Davetlerinde, bütün Müslümanlar için eşitlik (musâvâ) söylemiyle Şuubiyye akımına katılmış

⁹¹ Sharon, *Black Banners*, 223-26. Ayrıca bkz. Moshe Sharon, "The Military Reforms of Abu Muslim, Their Background and Consequences," *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon*, ed. Moshe Sharon (Jerusalem and Leiden: 1986), 105-43. Daha fazla detay için, ayrıca bkz. Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, 94.

⁹² Sharon, *Black Banners*, muhtelif yerlerde, özellikle 158-59; Lassner, *Islamic Revolution*, muhtelif yerlerde, özellikle 45, Abbasi rivayetlerine göre Ali b. Abdullah el-Seccal'in durumuyla ilgili daha belirgin bir çalışma için. Asabiyye düşüncesi hakkında daha detaylı bilgi için, bkz. İbn-i Haldûn, el-Mukaddime, muhtelif yerlerde, özellikle 141 vd.; Arafah, *el-Horasanîyyûn ve Devruhum*, 51. Ayrıca bkz. Ahbârû'd-Devle el-Abbâsiyye, 144-45. Ayrıca bkz. Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, 94.

⁹³ Abbasi davetiyle ilgili daha detaylı bilgi için, bkz. Moshe Sharon, "The `Abbasid Da'wa Re-examined," *Arabic and Islamic Studies*, no. 1 (1973): 10-14; Kennedy, *The Early `Abbasid Caliphate*, 44-45; Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, muhtelif yerlerde, özellikle 81-96 ve 108-14.

görünüyorlardı. Yemenîler adaletin egemen olmasını istedikleri için, buna olumlu cevap verdiler. Abbasiler aynı zamanda Yemenîler'in şikayetlerini Emeviler'e karşı çıkmada aktif bir siyasi ve askeri güce dönüştürmeyi başardılar. el-Mühelleb ailesinden Süfyan b. Muaviye, 749'da Abbasiler adına Basra'yı ele geçirmek için başarısız bir girişimde bulundu, ki bu da Kâhtân'ın Abbasi davasını desteğine örnektir.⁹⁴ Hiç şüphesiz, Abbasi stratejisinin en derinlerinde Arap kabileler arası çekişmeleri değişmez faktörü her zaman vardı ve ihtilalin genel boyutları konusunda önemli bir rol oynuyordu.⁹⁵

Emeviler'in iktidarı kontrol etmek ve meşruiyeti kazanmak için mümkün olan bütün yolları kullandığını akılda tutmak önemlidir. Abbasiler'in propagandalarını başlatmalarından dahi önce; Emeviler pek çok müslümanı Peygamber'in tek akrabalarının kendileri olduğuna ikna ettiler. Özellikle geç bir kaynak olan Makrizî'nin Kitâbu'n-Nizâ'sında korunmuş olan bir takım rivayetler, Emeviler'in Beni Haşim'e ve Peygamber'in kendisine karşı üstünlük iddialarını bildirir, ki bu iddia pek çok Müslüman tarafından çokça eleştirilmiş ve Emeviler'in İslam'ı kabul edişlerini lekelemiştir. Bu açıdan, Makrizî'den alıntılanan rivayet şöyle der:

“(Emeviler ve taraftarları açısından bu düzenbazlık şu noktaya ulaşmıştır ki) bir gün, Haccac b. Yusuf ahşap bir minberin merdivenine çıktı ve orada bulunanların başları üzerinden şöyle duyurdu: “Sizin elçiniz mi sizin için daha değerlidir, yoksa halifeniz mi?” Abdülmelik b. Mervan'ın Allah'ın elçisinden daha üstün olduğunu kastediyordu. Cebele b. Zahr onu duyunca “Allah'a yemin olsun, bir daha onun arkasında asla namaz kılmayacağım! Dahası, eğer birinin Haccac'a karşı kavgaya hazırlandığını duyarsam, kesinlikle ben de hazırlanıp ona katılacağım!” diye bağırdı.”⁹⁶

⁹⁴ Daha fazla bilgi için, bkz. el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, fos. 612-14, alıntı: Kennedy, *The Early `Abbasid Caliphate*, 44-45.

⁹⁵ Abbasiler tarafından yaklaşık 30 yıl (718-47) sürdürülen gizli propaganda, onların mevali ve Şiiler'in yanı sıra, Güneyli kabilelerin ve Mudar konfederasyonunun çok sayıda üyesinin desteğini almalarını sağladı. Şiiler'in onayı Haşimiyye ve Ebu Haşim'in Muhammed b. Ali'yi Abbasi grubunun lideri ve kendi halefi olarak atamasıyla birlikte geldi. Daha fazla detay için, bkz. Sabatino Moscati, “Il Testamento di Abu Hashim,” *Rivista degli Studi Orientali*, no. 27: Fascicoli 1-4, (1952): 28-46; Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, muhtelif yerlerde, özellikle 81-96.

⁹⁶ el-Makrizî, *Kitâbü'n-Niza*, 68.

Abbasiler'e gelince, onların meşruiyet iddialarının iki aşaması vardı: İlk olarak, onlar Peygamber'in ailesinin torunlarıydılar (rıza min âl-i Muhammed/ Muhammed'in ailesinden seçilmiş olan), ve ikincisi, Ali ve Fatıma'nın çocuklarının torunu olan Şii Zeyd b. Ali'nin siyasi aktifliği ve uygulamaları, 740'ta Emeviler'e karşı bir ayaklanmaya yol açmıştı. Zeyd b. Ali, liderlik hakkı olduğunu sadece verasetten (nass) dolayı değil, bütün aile üyeleri arasında en cesur ve en aktif olanın kendisi olduğundan dolayı iddia etmişti.⁹⁷ Abbasiler her iki alandan da (ideoloji ve siyasi uygulamalar) çıkar sağladılar ve Emeviler'e karşı mücadelelerinde, tıpkı iktidarı almalarından ve İslam'ın ikinci hanedanlığını kurmalarından sonra olduğu gibi halk desteğini aldılar.

Sonuç

İslam öncesi Arap toplumu çok derin kabilevi ayrılıklarla ve çekişmelerle karakterize edilmiştir. İki kabilevi konfederasyon, ortaya koyduğu uygulamalarıyla iki karşıt kutbu temsil etmektedir. Kâhtân (Güneyliler) yerleşik hayata geçip kendilerini genellikle tarıma adarken, Mudar (Kuzeyliler) daha çok göçebedir. Her iki konfederasyon da su, arazi ve ticaret güzergahları üzerine münakaşa ettiler. İslam'a girmelerine rağmen, kan davaları devam etti ve Irak, Horasan, Kuzey Afrika ve Endülüs gibi, nereye gittilerse bu davalarını da beraberlerinde götürdüler.

Bu kabileler İslam'ın yayılmasında önemli bir rol oynadılar. Mudar yayılımını kuzeye ve doğuya yönlendirdi ve rakiplerinin ganimet, toprak ve idari pozisyonları elde etmesine engel oldu. Bundan sonra Kâhtân da Müslüman ordularını batıya yönlendirdi. Irak ve Horasan'da her iki konfederasyon da toprak, iktidar ve prestij tartışması yaşadılar. Kufe ve Basra'daki kan davaları, ordugah şehir Vâsıt'ın kabileleri kontrol etmek için sonradan kurulması gibi, Emevi tarihiyle ilgili meselelerdir. İktidarı elde tutmak, imparatorluğu sağlamlaştırmak ve daha çok toprak kazanmak için, Emeviler kabile çekişmelerinin kendi çıkarları için kullandılar.

Yukarıda analiz edilmiş istisnai durumlar haricinde, Emeviler genellikle uzun vadede Mudar konfederasyonunu desteklediler. Abbasil-

⁹⁷ Kennedy, *The Early `Abbasid Caliphate*, 40. Siyasi ve dini bağlamda daha detaylı bilgi için, ayrıca bkz. Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, muhtelif yerlerde, özellikle 60-68.

er, açık bir ideolojisi ve iktidar üzerinde meşrutiyet iddialarının bulunduğu gizli propagandalarında, Emeviler'in negatif ayrımcılık yaptığı Kâhtân kabilelerini kendilerine çektiler. Abbasiler Mudarîler'e karşı hoşgörölü olacak ve onları kendi yanlarına çekebilecek kadar maharetliydiiler. Emeviler'in kabilevi çekişmelerden kendi çıkarlarına yarar sağlama uygulaması, Abbasiler tarafından da ustaca kullanıldı. Nihayetinde de Emeviler'i iktidardan alıp, imparatorluğu yönetmek için yeni bir hanedanlığı getirdi. Kabileler bu hanedanlığın değişiminde temel rol oynamıştır. Abbasiler mevalinin desteğini aldıkları gibi, aynı zamanda Haşimiyye yoluyla Şiiler'in de yardımını almışlardı, ki her ikisi de Abbasiler'in amaçlarına ulaşmalarına olanak sağladı.

MANTIK PROBLEMLERİ (MESÂİL-İ MANTIKİYYE)*

Latinize Eden ve Sadeleştiren: Kamil KÖMÜRCÜ**

Özet

Bu çalışmada Osmanlıca olarak yazılmış Mesâil-i Mantikiyye (Mantık Problemleri) isimli risale latinize edilmiş ve sadeleştirilmiştir. Kitabın yazarı belli değildir. Eser mantık problemleri üzerine yazılmıştır. Konular soru cevap şeklinde incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mantık, soru, cevap, mantık problemleri

The Problems Of Logic (Mesâil-i Mantikiyye)

Abstract

In this review, Mesâil-i Mantikiyye (Logic Problems) which is written by Ottoman language is transformed from Ottoman language to Latin letters and simplified. The book's author is not identified. This book has been written on logic problems. Subjects were studied in the form of questions and answers.

Key Words: Logic, question, answer, problems of logic

* *Mantık Problemleri*'nin esas aldığı nüshası, Asitâne yayınevini hazırlamış olduğu *İşagoci Risaleleri* isimli bileşik kitabın son bölümünü (risalesini) oluşturmaktadır. Bu bileşik kitap, hepsi mantık üzerine yazılmış olan dokuz bölümden meydana gelmektedir. Sekiz risalenin yazarı bellidir ancak *Mantık Problemleri*'nin yazarı hakkında hiçbir bilgi mevcut değildir. Mantık öğretiminde soru-cevap tekniğinin yeri ve bu bağlamda *Mantık Problemleri* ve benzeri eserlerin mantık bilimi açısından değeri konusu tarafımızdan ayrı bir çalışmada ele alınmıştır. Bkz. Kömürcü, Kamil, "Mantık Eğitiminde Soru-Cevap Yöntemi", *Kutadgu Bilig*, S. 25, Mart 2014, s. 129-142.

** Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, kkomurcu@cumhuriyet.edu.tr

Soru: Duyu (his) nedir?

Cevap¹: Bir adamın bir şeyden hoşlanması veya sıkılması veyahut canı acıması hep hissedilen, yani duyulan şeylerdir. Bunun gibi bir şeyi gözüyle görmek ve kulağıyla işitmek ve burnuyla onun kokusunu almak ve damağıyla lezzetini tatmak ve elini sürüp de sıcak veya soğuk ve sert veya yumuşak ve düz veya cilalı veyahut eğri büğrü ve pürtüklü olduğunu fark etmek de bu türdendir. Özetle açık olan beş duyunun, yani görme gücü, işitme gücü, koklama gücü, tatma gücü, dokunma gücü olarak tabir edilen beş türlü kuvvetin aleti hükmünde olan yerlerde bir hareket meydana gelmesiyle kendimizde ortaya çıkan duruma “hissedilen şeyler” (mahsûsat) denir ki bunlar hareketin dışındadır.

S: Nefs nedir?

C: Nefs hissedici şeydir ve ona “ruh” da denir.

Soru: Üç boyut (ebâd-ı selâse) neye denir?

C: Üç boyut bir şeyin tûlü, yani uzunluğu ve arîzî yani genişliği ve umku, yani derinliğidir.

S: Cisim nedir?

C: Cisim üç boyutu olan şeydir.

S: Canlı (hayvan) nedir?

C: Canlı, cisim ile ruhtan oluşan şeydir.

S: Hissetme gücüne sahip (hassâs) ve ruh sahibi tabirleri ne demektir?

C: Hissetme gücüne sahip olan, duyucu ve ruh sahibi olan canlı manasına gelir; bunlar da canlı demektir.

Zira varlıkların hangisinde hissetme gücü var ise onda cisimden başka bir ruh bulunması gerekir. Ruh sahibi de cisim ile beraber ruha sahip olandır ve hissetme gücüne sahip olanın karşısında hissetme gücüne sahip olmayan yer alır ki bunlar duyusu (hissi) olmayan varlıklar olup bitkiler ve madenlerden ibarettir.

S: Kavram (tasavvur) nedir?

C: Kavram (tasavvur) bir şeyde bir hal veya niteliğin bulunduğu veya bulunmadığına hüküm vermeksizin o şeyi düşünmektir.

S: Yargı (tasdik) nedir?

C: Yargı bir şeyde bir hal veya niteliğin bulunduğu veya bulunmadığına hükmederek o şeyi düşünmek ve tasavvur etmektir.

¹ “Soru (Sual)” ifadesi için “S” ve “cevap” ifadesi için de “C” harfi kısaltma olarak kullanılmıştır.

S: Kıyas nedir?

C: Kıyas, aralarında ortak bir kavram (tasavvur) bulunan iki yargıdan (tasdikten) bir başka yargı çıkarmaktır.

S: Önerme nedir?

C: Önerme, yargı içeren cümledir.

S: Bilgi (ilim) nedir?

C: Bilgi, bir maddenin etraflıca bilinmesini sağlayacak şekilde düzenlenmiş olan konuların bütünüdür ki birbirine bağlı birtakım kıyaslardan oluşur.

S: Felsefe (İlm-i hikmet) nedir?

C: Felsefe, akledilen şeylere ilişkin yüce hikmetleri inceleyen ilimdir ki bütün ilimlerin ve sanatların temel kurallarını kendisinde toplar.

S: Mantık nedir?

C: Mantık, felsefenin bir parçası olup kıyas ve çıkarıma ilişkin kuralları açıklayan ilimdir.

S: :Dünyada (cihanda) bilgi elde etmeye yetenekli olan varlıklar var mıdır?

C: İnsanda bilgi elde etme yeteneği vardır. Zira insan düşünen canlıdır (hayvandır).

S: İnsana niçin düşünen canlı denilmiştir?

C: İnsana, düşünen canlı denmesine sebep; onun düşünücü olması, yani fikir yürütme ve bakış açısına sahip olması ve kıyas ve çıkarım gücüne sahip olmasıdır.

S: İnsanın kıyas yapma gücüne sahip olduğunu nereden bildik?

C: Kıyas yapabilmenin herkesin kendi kendisinin tecrübe ettiği şeylerden olmasından.

S: Nefislerimizde (benliğimizde) meydana gelen durumları duyup anlamamız nasıl ifade edilir?

C: Her adamın kendi nefsinde ortaya çıkan şeyleri hissedebilmesi için insana verilmiş olan kuvvete "bâtınî his" (içsel duyu) denir ki bu şeylerin hissedilmesi ve idrak edilmesi ancak onun aracılığıyla olur.

S: Bâtınî his ile hissedilen şeylere ne denir?

C: Bâtınî his ile hissedilen şeylere "bâtınî olarak hissedilen şeyler" (mahsûsat-ı bâtinîyye) denir.

S: Bâtınî olarak hissedilen şeylerden başka hissedilen şeyler var mı?

C: Bâtınî olarak hissedilen şeylerden ayrı olarak "zâhirî olarak hissedilen şeyler" (mahsûsât-ı zâhiriyye) de mevcut olup yukarıda açıklanmıştır.

nan açık duyular/havâs-ı zâhire ile hissedilendir.

S: Bu iki tür hissedilir şeyleri (mahsûsâtı) içine alan genel bir ifade var mıdır?

C: Genellikle hissedilir şeylere, yani bâtinî olarak hissedilen şeyler ile zâhirî olarak hissedilen şeylere “umûr-u vâkıa” (olgusal durumlar) denilir ki her ne şekilde olursa olsun vaki olan şeylerdir.

S: Fert diye neye derler?

C: Fert dedikleri başlı başına mevcut olan veyahut büsbütün belirli (şeyler) gibi tasavvur edilen şeydir.

S: Tür (Nev') nedir?

C: Tür birkaç fertte ortak olan şeydir.

S: Cins nedir?

C: Cins de birkaç türde ortak olandır.

S: Tür bazen cins olabilir mi?

C: Evet öyle türler vardır ki bir takım şeylere göre cins olup bir takımına göre de tür hükmündedir. Mesela, (hayvan) kavramı insana ve diğer hayvana, yani düşünen canlı ve düşünmeyen canlıya göre cinstir fakat (hayata sahip) kavramına göre türdür. Zira bitkide bile bitkisel hayat (hayat-ı nebâtiyye) vardır.

S: Cinslerde hiç tür olamayan, cins ve türlerde asla cins olması mümkün olmayan tür olabilir mi?

C: Bazı cinsler vardır ki hiçbir vakit tür olma ihtimalleri yoktur ve bunlara “cins-i âlî” (en yüksek cins) denir; mesela, (varlık) kavramı gibi. Ve bazı türlerin de altında sadece fertler bulunabildiğinden bunlar asla cins olamazlar ve bunlara da “nev'-i safil” (en alt tür) denilir; insan kavramı gibi. Şu kadar ki bazı vakit en alt türün cins yerine konulması nadi- ren vuku bulur. Mesela, bazı coğrafya kitaplarında insan türünün beyaz ve siyah olarak ikiye bölünüp cins hükmüne girmesi böyledir.

S: Özel kavram (tasavvurat-ı mahsusa) nedir?

C: Özel kavram (tasavvurat-ı mahsusa) bir ferdin yalnız kendi kavramından (tasavvuratından) ibaret olandır.

S: Tümel kavram (tasavvurat-ı külliye) nedir?

C: Tümel kavram ki ona “genel kavram” (tasavvurat-ı umûmiyye) de denir. Bir türün veya bir cismin kavramını (tasavvurunu) içeren kavramlardır (tasavvurlardır).

S: Basit kavram (tasavvurat-ı basite) nedir?

C: Basit kavram (tasavvurat-ı basite) parçalara bölünmesi mümkün olmayan kavramlardır.

S: Bileşik kavram (tasavvurat-ı mürekkebe) nedir?

C: Bileşik kavram (tasavvurat-ı mürekkebe) birkaç basit kavramın bir araya gelmesinden ibaret olan kavramlardır.

S: Fert, tür ve cins kavramlarından hangisinin basitliği daha çoktur?

C: Basitliği en az olan kavram fert kavramıdır, tür kavramı fert kavramından basittir. Cins kavramının basitliği ise tür kavramının basitliğinden daha fazladır ve kavramların tümelliği arttıkça basitliği de artar.

S: Tümel bir kavramın kaplamı (şümülü) nedir?

C: Tümel bir kavramın kaplamı, ait olduğu fertlerin sayısı kadardır.

S: Tümel bir kavramın işlemi (marifet) nedir?

C: Tümel bir kavramın işlemi, düzenlendiği basit kavramların sayısı kadardır.

S: Kaplam ile işlemin birbirine göre durumu nedir?

C: Kaplam ile işlem arasında ters orantı (aks-i nispet) vardır, yani biri arttıkça diğeri azalır. Şöyle ki işlemin arttığı yerde kaplam az olup kaplam ne kadar fazla ise işlem o kadar azalır. Mesela, (hayvan) kavramının işlemi (insan) kavramının kaplamından fazladır. İşlemin en çoğu ve kaplamın en azı fert kavramındadır. Zira fert kavramından daha fazla bileşik bir şeyin düşünülmesi mümkün değildir ve bir fertte bulunan şeylerin bütünü aynen başka bir fertte de bulunmadığından bir ferdin diğer bir ferde yüklenmesi doğru olmaz. En yüksek cinsten ise bunun tersine, işlem sonsuz derecede azdır. Zira en yüksek cinsin kavramı büsbütün basittir ve bunun ilerisinde kaplam mümkün değildir. Çünkü en yüksek cins, varlıkların bütünü kapsar. Mesela (varlık) kavramının, gerek Allah'ı (Cenâb-ı Vâcibu-l Vücûdu) gerekse de cihanda bulunan bütün insan ve hayvanı ve bitkileri ve madenleri ve cevher ve arazları kapsamı açıktır.

S: Cevher nedir?

C: Cevher diye özüyle var olan (zâtıyla kaim olan şeye), yani başlı başına var olana denir.

S: Araz (ilinek) nedir?

C: Araz, kendi kendisine var olmayıp kendisi dışında başka bir şeyle var olan, yani başka bir şeye bağlı olmadıkça kendisi var olamayan

şeydir.

S: Cevher ve araz tanımlarına göre kavramların sınıflandırılması nasıldır?

C: Cevher ve araz itibariyle kavramlar üç tür olup biri cevherlere ve biri arazlara mahsus ve birisi de cevher ile var olan arazlara ilişkindir, yani “cevhersel kavramlar” (tasavvurat-ı cevheriyye) ve “arazî kavramlar” (tasavvurat-ı araziyye) ve “karışık kavramlar”a (tasavvurat-ı muhtalita) bölünür.

S: Kavramlar daha başka neye göre sınıflandırılabilir?

C: Kavramlar başka bir şekilde de “somut kavramlar” (tasavvurat-ı mâddiyye) ve “soyut kavramlar” (tasavvurat-ı mücerrede) olarak bölünürler. Somut kavramlar, özel kavram (tasavvurat-ı mahsusa) demektir, yani bir ferdin özel olarak kavranmasından ibaret olan kavramlardır. Soyut kavramlar da bir ferdin bir parçasını kavramaktan ibarettirler. İşte bu sebeptendir ki tümel kavramlar, soyut kavramlardan sayılmıştır. Fakat her tümel kavram gerçi soyut ise de her soyut kavram tümel kavram değildir. Bir de soyut kavramlar ya cevherlerin ya arazların kavranması olup somut kavram ise ancak cevher ile var olan arazların kavramları olabilir.

S: Tanım (tarif) nedir?

C: Bir lafzı tanımlamak ve lafzın manası vesaire birkaç lafız ile o surette ifade etmektir ki tanımlanan lafzın manası bu beriki lafızların hiçbirini başlı başına ifade edemeyip o mana tamamıyla bunların bütününden ortaya çıkar. Bir lafzın manasını bu şekilde ifade eden lafızlara “tanım” (tarif) yahut “tanımlayan” (muarrif) denir. Tanımlanan lafza “tanımlanan” (muarref) denir.

S: Her lafzın tanımı mümkün müdür?

C: Bileşik kavramları içine alan lafızların bütünü tanımlanabilir. Fakat basit kavramları ifade edenler asla tanımlamazlar. Tanım denilen şey, tanımlananın ifade ettiği kavramların parçalarını birbirinden ayırmak demek olup bir basit kavramın ise parçalara bölünmesi mümkün değildir.

S: Tanımın belli başlı kuralları hangileridir?

C: Tanımın asıl kuralı üçtür. Birincisi, tanım açık olup kolay anlaşılmalıdır. İkincisi, yakın cins ile yakın ayırmadan yapılmalıdır. Üçüncüsü, tanım, tanımlananın bütününe kapsmalı, kendisi dışındakileri hiçbir şekilde kapsamamalıdır.

S: *Yargının (tasdikin) maddesi nedir?*

C: Yargının maddesi bir şeyin kavramıyla beraber o şeyde bulunduğu veya bulunmadığı beyan edilen durum ve niteliğin kavranması olup, birinci kavrama "konu" (mevzu) ve ikincisine de "yüklem" (mahmul) denir.

S: *Yargının formu (sureti) nedir?*

C: Yargının formu yüklemle konuya bağlanmasından yani konuyu olumsuzlamaktan veya konuyu olumsuzlamaktan ibarettir ki bu hüküm (-dir) ve (değildir) lafızlarıyla ifade edilir.

S: *Aklî yargı (tasdikat-ı akliye) nedir?*

C: Aklî yargı yüklemle konu için olumlu ya da olumsuz olmasının zorunlu olduğuna zihnen hükmedilen yargılardır.

S: *Hissi yargı (tasdikat-ı hissiye) nedir?*

C: Hissi yargı yüklemle konu için olumlu ya da olumsuz olmasının zorunlu olduğuna zihnen hükmedilmeyen önermelerdir.

S: *Aklî yargı ile hissi yargı birbirinden nasıl ayırt edilebiliyor?*

C: Olumlu yargılardan olan bir yargıda eğer olumlamanın olumsuzlanmayla değiştirilmesiyle konunun kavranması bozulursa o yargı, akli yargılardandır; aksi takdirde hissi yargılardan olmuş olur. Olumsuz yargılardan olan bir yargıda olumsuzlamanın olumlamayla değiştirilmesiyle konunun kavranmasına hâlel gelirse bu yargı da akli yargılardan olur ve hâlel gelmediği takdirde hissi yargılardan olduğu anlaşılıyor. Bu ifadelere göre akli yargılarda konu ile yüklem bir varlık hükmünde olup hissi yargılarda ise yüklem dışarıdan gelip konuya dâhil olmuş demek olur. Bu açıdan akli yargılar tecrübeye muhtaç olmayan önermelerdir. Hâlbuki hissi yargılar ancak hissedilen şeylerden ibaret olduklarından bunların doğruluğunun tespiti tecrübe yoluyla ortaya çıkabilir. Ve hiçbir akli yargı olamaz ki onun doğruluğunun ve gerçekliğinin meydana çıkması tecrübeye muhtaç bulunmasın.

S: *Aksiyomatik bilgiler (Ulûm-u müteâref) nedir?*

C: Aksiyomatik bilgiler zaten açık olan, yani ispata muhtaç olmayan akli yargılardır.

S: *Aksiyomatik bilgilerin esası nedir?*

C: Aksiyomatik bilgilerde esas olan üç takım önerme vardır. Onların biri (vaki olan vakidir), (gayrı vaki gayrı vakidir), (vaki olan vaki olmayan değildir), (vaki olmayan vaki değildir) önermeleridir. Ve birisi (bir şey ya vakidir ya da vaki olmayandır) önermesidir. Ve birisi de (bir

şey hem vaki hem de vaki olmayan olamaz) önermesidir. İlk iki takım önerme hep son önermeden ortaya çıktığından aksiyomatik bilgilerin bütünü nihayet berikine bağlıdır (berikinde karar verir).

S: Önermelerde (kaziyyelerde) kaç türlü şeye itibar edilir?

C: Önermelerde itibar edilen şey dördtür. Yani “nicelik” (kemmiyyet), “nitelik” (keyfiyyet), “bağ” (nispet), “modalite (cihet) hususlarıdır.

S: Nicelik bakımından önermeler kaç kısma ayrılır?

C: Önermeler nicelik bakımından ya “tümel” (külli) ya “tikel” (cüz’î) veya “özel/tekil” (mahsusa) olur. Tümel önermenin konusu bir tür veya bir cins olup o tür veya cinsin kaplamı tamamıyla caridir. Tikel önermenin konusu öyle bir cins veya türdür ki kaplamının tamamını ifade etmez. Ve özel (mahsusa) önerme de konusu bir fertten ibaret olan önermedir.

S: Nitelik bakımından önermeler kaç türdür?

C: Nitelik bakımından da üç türlü önerme vardır ve bunlar “olumlu” (mucibe), “olumsuz” (salibe), “ma’dûle”dir. Olumlu önerme, yüklemi, konusunu onaylayan önermedir. Olumsuz önerme yüklemi konusunu onaylamayan önermedir. Ma’dûle önerme de kendisinde yoksunluk bulunan fakat yoksunluk edatı bağa ait olmayarak ya konuya ya yüklem veya ikisine dönen önermedir.

S: Nispet (bağ) bakımından önermelerin taksimi ne şekildedir?

C: Önermelerin nispeti, “yüklemlî” (hamliyye), “bitişik (şartlı)” (muttasıla), “ayrık (şartlı)” (munfasıla) olmalarından ibarettir. Yüklemlî önerme, konuya ispatı veya ondan inkârı (nefy) şartsız olan önermedir. Ayrık (şartlı) önermede ise yüklem konuya bir şart ile bağlanır veya konudan yine bir şart ile uzaklaştırılır. Bitişik (şartlı) önermede de bir konu ile birkaç yüklem bulunur fakat bunlardan birisi o konuyu ispat veya onun inkâr edilmesi gerektiğini gösteriyorsa da ispat veya inkâr edilecek yüklem hangisi olduğu bilinemez.

S: Kiplik (cihet) bakımından önermeler kaçaya ayrılır?

C: Kipliklerine göre üç tür önerme vardır. Yani önermeler “mümkün” (ihtimaliyye), “basit” (mutlak) ve “zorunlu” (zarure) ya ayrılır. Mümkün önerme, yüklem konuya uygun olup olmadığına mutlak olarak hüküm verilmeyen önermedir. Basit önermelerde de yüklem konuyu kayıtsız şartsız ispat veya konudan yine öylece inkâr olunur ancak bu ispat veya inkâr zorunlu değildir. Zorunlu önerme ise yüklem konuyu ispat veya onu inkâr etmesinde zorunlu olan önermedir.

S: Olumlu (mucibe) önermelerde yüklem kaplamı ne kadardır?

C: Olumlu önermelerde yüklem kaplamı, konunun önermede sahip olduğu kaplamın bütününe göredir. Şöyle ki, yüklem hattı zatında kaplamı, konunun kaplamından fazla ise yüklem, kaplamını tamamıyla ifade etmez. O halde kendi kaplamı, konunun kaplamıyla sınırlanmış olur.

S: Olumlu önermelerin yüklemlerinde bilgi (ma'rifet) ne derecededir?

C: Olumlu önermelerin yükleminde tam bilgi (marifet-i tâmm) vardır.

S: Olumsuz (sâlibe) önermelerde yüklem kaplamı ne kadardır?

C: Olumsuz önermelerde yüklem kaplamı daima tam olur; konunun önermede sahip olduğu kaplamı içine giren şeylerin bütününden yüklem inkâr edilir.

S: Olumsuz önermelerin yükleminde bilgi nasıldır?

C: Olumsuz önermelerin yüklemindeki bilgiye dâhil olan şeylerin her biri konudan ayrı ayrı olumsuzlanır. Onların bütününden ortaya çıkan tam tasavvur inkâr edilir.

S: Bir kıyas kaç yargıdan (tasdikten) oluşur?

C: Kıyas üç yargıdan oluşur.

S: Kıyastan bilgi (ma'lûmât) nasıl ortaya çıkar?

C: Kıyastan bilgi ortaya çıkması iki şekildedir. Bunun birisi çeşitli şekillerde ortaya çıkmış olan bilgiyi bir düzen içine koymak ve diğeri de kıyas olmadan elde edilmesi mümkün olmayan bilgiyi ortaya koymaktır.

S: Kıyasın esası nedir?

C: Kıyasın esası şu kurallardan ibarettir. Birincisi (tarifin doğru olduğu şey için tarif edilen de doğrudur ve tarifin doğru olduğu şey için tarif de doğrudur.) İkincisi (tarifin doğru olmadığı şey için tarif edilen de doğru değildir ve tarif edilenin doğru olmadığı şey için tarif de doğru değildir.) Üçüncüsü (cins için doğru olan şey tür için de doğrudur ve tür için doğru olan şey fert için de doğrudur.) Dördüncü (cins için doğru olmayan şey tür için de doğru değildir tür için doğru olmayan şey fert için de doğru değildir.)

S: Kıyasa kaç açıdan bakılabilir?

C: Kıyasta itibar edilen iki şey vardır. Bunun birisi "içerik" (madde) ve diğeri de "form"dur (suret). Kıyasın içeriği onun meydana geldiği yargıların doğru veya yanlış olmasından ibarettir. Kıyasın formu da öncüllerin sonuca uygun olması veya uygun olmamasıdır.

S: *İstilzam (gerektirme) nedir?*

C: *İstilzam, öncüller ile sonuç arasındaki uygunluktur.*

S: *Bir kıyasın içeriğinin veya formunun doğru veya yanlış olması ne zaman olur?*

C: *Kıyasın içeriğinin doğru olması, önermelerin üçünün de doğru olmasına bağlıdır ve içeriğinin yanlış olması da öncüllerin ikisinin yahut birisinin doğru olmasıyla olur.*

Öncüller sonuca uygun olursa, yani aralarında formel bir mutabakat varsa, kıyas form olarak doğru olmuş olur; ve öncüller sonuca uygun olmazsa kıyasın içerik olarak yanlış olması gerekir. Bu açılardan bir kıyas ya içerik bakımından doğru ve form bakımından yanlış; veya içerik bakımından yanlış ve form bakımından doğru; ya içerik ve form bakımından doğru veya içerik ve form olarak yanlış olur.

S: *Form bakımından doğru olup da öncülleri de doğru olan bir kıyasın sonucunun yanlış olması mümkün müdür?*

C: *Bir kıyas form bakımından doğru olduğunda onun öncülleriyle sonucu arasında bulunması şart olan formel mutabakat var olacağından öncüllerin biri olsun yanlış olmadıkça sonuç yanlış olamaz.*

S: *Kıyas, içerik bakımından kaçaya ayrılır?*

C: *İçerik bakımından üç türlü kıyas vardır. Bunun birisi "aklî kıyaslar" (kıyâsât-i akliyye) ve biri "hissi kıyaslar" (kıyâsât-ı hissiyye) ve birisi de "modal kıyaslar" dır (kıyâsât-ı muhtelita). Aklî kıyas, aklî yargıdan oluşandır, hissi kıyas, üçü de hissi yargılardan oluşan kıyaslardır. Modal kıyaslar da öncüllerinin biri aklî yargıdan ve diğeri hissi yargıdan ibaret olan kıyaslardır.*

S: *Şu üç türlü kıyasın her birinde bulunması şart olan bir şey var mıdır?*

C: *Evet vardır. Hangi kıyas olursa olsun onda nitelik bakımından formel uygunluk her durumda bulunmalıdır. Bu olmadıkça hiçbir kıyas kurulamaz. Hatta bu sebeptedir ki her hangi bir hissî kıyasın öncülleri bitişik şartlı formunda olursa ondan bir modal kıyas ortaya çıkar. Bu açıdan bir hissi kıyasın modal kıyasa dönüştürülmesi her zaman mümkündür. Bundan ortaya çıkar ki; hissi kıyaslarla düzenlenen bir bilginin ortaya çıkması kabil olmayıp bilgiler basit bilgiler ile modal bilgilerden ibarettir.*

S: *Tam kıyas (kıyas-ı tam) nedir?*

C: *Tam kıyas, düzenlediği önermelerin bütünü aynen mevcut olan kıyastan ibarettir ki üç önermeden, yani iki öncül ile bir sonuçtan oluşur.*

S: *Büyük terim (hadd-i ekber) nedir?*

C: Büyük terim, bir kıyasta sonuç olan önermenin yüklemidir.

S: *Küçük terim (hadd-i eşğar) nedir?*

C: Küçük terim, sonuç olan önermenin yüklemidir.

S: *Orta terim (hadd-i evsat) nedir?*

C: Orta terim, bir öncülde küçük terimle ve diğer öncülde büyük terimle beraber bulunan terimdir.

S: *Büyük öncül (kübrâ) nedir?*

C: Büyük öncül, büyük terimle orta terimden oluşan öncüdür.

S: *Küçük öncül (suğrâ) nedir?*

C: Küçük öncül, küçük terimle orta terimden oluşan öncüdür.

S: *Tam kıyasın kuralları nelerdir?*

C: Tam kıyasa ilişkin kurallar şu sekiz kuraldır. Birincisi tam kıyasta, üç terimden fazla terim bulunamaz. İkincisi küçük terimle büyük terimin sonuçtaki kaplamaları öncüllerdekinden daha fazla olamaz. Üçüncüsü orta terim sonuçta yer almaz. Dördüncüsü orta terim iki öncülde de tikel olamaz. Beşincisi iki olumsuz öncülde sonuç çıkmaz. Altıncısı iki tikel öncülde sonuç çıkmaz. Yedincisi iki olumlu öncülde olumsuz bir sonuç çıkmaz. Sekizincisi sonuç, öncüllerin zayıf olanına bağlıdır, yani öncüllerden biri olumsuz olduğunda sonuç da olumsuz olur, öncüllerden biri tikel olursa sonuç da tikel olur.

S: *Bu kuralların amacı nedir?*

C: Bu sekiz kuralı koymaktan maksat, tam kıyası form bakımından yanlış olmaktan kurtarmaktır. Bir kıyas bu kurallara uygun olduğunda tabi ki formu doğru olur.

S: *Bir tam kıyasın form bakımından doğru veya yanlış olduğunu anlamak için ölçü olacak özel bir kural var mıdır?*

C: Tam kıyasın form bakımından doğru olması, öncüllerle sonuç arasında uygunluğun bulunmasıyla ortaya çıkacağından bunun özet olarak genel bir kuralı şudur (tam kıyasın öncülleriyle sonucu arasında ortak bir kavram (tasavvur) bulunmalı ve öncüllerle sonuca diğer iki kavram da dâhil olup bunların arasında tümel uygunluk (mutabakat-ı külliye) veya tikel uygunluk (mutabakat-ı cüz'iyye) bulunduğunu o önermelerin birisi ifade etmelidir.

S: *Öncülü gizli kıyas (kıyas-ı matvê el-mukaddime) nedir?*

C: Öncülü gizli kıyas, öncüllerinin sadece birisi zikredilip çok açık (bedihi) olması sebebiyle diğer öncülünün söylenmesinden geri durulan

kıyastır.

S: *Öncülü gizli kıyas, tam kıyasa dönüştürülebilir mi?*

C: Öncülü gizli kıyasın hangisi olursa olsun düşürülen öncülün eklenmesiyle tam kıyas formuna girer.

S: *Delilli kıyas (kıyas-ı müdellel) nedir?*

C: Delilli kıyas her öncülünün ardından bazı deliller açıklanan kıyastır.

S: *Bölünmüş kıyas (kıyas-ı mukassem) nedir?*

C: Bölünmüş kıyas bir tür kıyastır ki bir önermesi ayrık şartlı olur. Onda bir yüklem parçası başka başka gösterildikten sonra bunlardan her birinin üzerine başka başka hüküm verilen şey ne ise o bütün üzerine de aynı hüküm verilir.

S: *Her bölünmüş kıyas, tam kıyasa dönüştürülebilir mi?*

C: Bölünmüş kıyasın da tam kıyasa dönüştürülmesi mümkündür. Çünkü bölünmüş önermelerin birisi ayrık şartlı önerme olan tam kıyastan ibarettir.

S: *Tümevarım (istikrâ) nedir?*

C: Bir şeyin fertlere uygun olmasından o fertlerin üzerinde olan türe uygun olduğunu yahut türlere uygun olmasından bunların üzerinde olan cinse de uygun olduğunu çıkarmaktır.

S: *Tümevarımın, tam kıyasa dönüştürülmesi mümkün müdür?*

C: Tümevarıma dayalı kıyas aslında bir bölünmüş kıyas olup bunun esası kesin ve genel bir kural hükmünde olan şu tam kıyasın üzerine kurulmuştur: Yüksek bir cinsin altında bulunan alt cinslerin her biri için doğru olan şey o yüksek cins için de doğrudur; filan şey şu alt cinslerin her biri için doğru oluyor; bu surette filan şey o alt cinslerin üzerinde bulunan yüksek cinsler için de doğru olmalıdır ve bir yüksek cinsin altında bulunan alt cinslerin her biri için doğru olmayan şey o yüksek cins için de doğru değildir; filan şey şu alt cinslerin her biri için doğru olmuyor; bu surette filan şey o alt cinslerin üzerinde bulunan yüksek cinsler için de doğru olmamalıdır. Çünkü fertten türe ve türden cinse gidildikçe kavramlar yükselir, cinsten türe ve türden de ferde gidildikçe kavramlar aşağı indiğinden ferde göre tür ve türe göre cins daha yüksektir. Ve türe göre fert ve cinse göre tür daha alttadır.

S: *Bileşik (mürekkep) kıyas nedir?*

C: Bileşik kıyas, birbirine bağlı birkaç önermeden meydana gelen kıyastır ki birinci önermenin yüklemi ikinci önermede konu ve ikinci

önermenin yüklemi, üçüncü önermede konu olur; ta ki en sonunda birinci önermenin konusuyla son önermenin, yani sonucun yüklemi birleşir.

S: Bileşik kıyas, tam kıyasa dönüştürülebilir mi?

C: Bileşik kıyas, birkaç tane tam kıyastan meydana gelir, hatta onda kaç tane orta terim varsa o kadar tam kıyas ortaya çıkar.

S: Bu söylediklerinize göre hangi kıyas olursa olsun tam kıyasa dönüştürülebilir mi?

C: Evet öyledir. Her türlü kıyasın sonu, asıl kıyas olan üç önermeli tam kıyasa çıkar. Bu açıdan tam kıyas hakkında söylenen sekiz kural, diğer kıyasların bütünü için de geçerlidir.

S: Mantıkta metot (meslek) diye neye derler?

C: Metot, bir ilmi meydana getiren kıyasların formel olarak düzenlenmesinde esas alınan yöntemdir (tariktir).

S: Kaç türlü metot vardır?

C: Metot iki olup onun birisine “analiz yöntemi” (tahlil tariki) ve diğerine “sentez yöntemi” (terkip tariki) denir. Analiz, bir şeyin parçalarını çözmek, yani söküp ayırmak demek olduğundan analiz yönteminde daima bileşik olandan başlanıp basite gidilir. Sentez yönteminde ise basitten başlanılarak bileşiğe doğru varılır. İlk yöntem çoğunlukla bilinmeyenlerin elde edilmesine ve ikincisi de bilinen problemlerin tanınması ve anlaşılmasına veya ispatına yöneliktir.

S: Bu iki yöntemin özel kuralları nedir?

C: Analiz yönteminde her zaman bir kurala riayet edilir. O da bilinen bilinemeye gitmek ve nasıl ve niçin gidildiğini göstermektir. Bu yöntemde her bir maddenin anlaşılması ondan önce olanın bilmesiyle olur. Ve onun bir hükmü de kendinden sonra gelen hükümleri tabiatıyla gerektirir. Sentez yönteminde bir takım tanımlar ortaya konulur, kaplamı fazla olan kavramlardan kaplamı az olanlara geçilerek böylece ileriye gidildikten sonra zaten hükmü açık kabul edilen genel önerme zikredilip nihayet teorik (nazari) konu veya pratik (amelî) konuyu açıklamakla bunlar da bir düzen içinde ispat edilir.

S: Bilinen bir önermeden bilinmeyen bir önermeye geçiş yapmak için mantıkta usul var mıdır?

C: Bilinen bir önermeden bilinmeyen bir önermeye geçiş yapılması şekline ilişkin bazı temel kurallar vardır. Bunlar da önermelerin görelî hükümlerinden, yani birbirine göre hükümlerinden ortaya çıkar. Ve bu

geçiş iki şekilde olur, birine “formel çıkarım” (istintac-ı suretî) ve diğeri-ne “formel inceleme” (istigsâ-i sûretî) denir.

S: Önergelerin birbirlerine göre hükümleri nedir (önergeler arası ilişkiler) nelerdir?

C: Önergelerin birbirlerine göre hükümleri “birleşme” (ittihad) ve “döndürme” (aks) ve “farklılık/çelişme” (ihtilaf) nitelikleridir. Önergelerde birleşme, bir önermenin birkaç şekilde ifade edilmesidir. Önergelerde döndürme, bir önermenin yüklemi diğer bir önermeye konu olup onun konusunun da birinci önermenin yüklemi olmasıdır. Önergelerde farklılık da önergelerin ya nicelik ya nitelik veyahut hem nicelik hem de nitelik bakımından farklı olmalarıdır. İşte bir önermeden diğer bir önermeye geçişte gerek çıkarım yapmaya ve gerekse de inceleme yapmaya dayanak (medâr) olan şeyler bu birleşme, döndürme ve farklılık nitelikleridir.

S: Birleşme niteliği ne açıdan çıkarım yapmaya dayanak olabiliyor?

C: Aralarında birlik bulunan önermelere “birlikli önergeler” (gadâyâyı müttehîde) denilip bir önermeden bir önermeye geçiş yapmaya önergelerin birlik olması dayanağı doğrudur, yani birlikli önergelerin birbirinden delillendirilmesi her zaman doğru olur. Çünkü bir önermenin doğruluğundan veya yanlışlığından onun eşleyeni (birliklisi/müttehîdi) olan önermenin doğru veya yanlış olduğuna hükmedilebilir. Bu açıdan önergelerin birliği, sonuç çıkarmanın (istintaç) dayanağıdır.

S: Önermenin döndürmesinin maddesinin çıkarım yapmaya dayanak olması ne şekilde olur?

C: Birbirinin döndürmesi olan iki önermeye “döndürülmüş iki önerme” denilip, önermenin döndürülmesi de yerine göre ya inceleme (istigsâ) yapmanın dayanağı veya çıkarım yapmanın dayanağı olur. Şöyle ki, tümel olumluların formları bakımından döndürülmeleri kabil değildir fakat bazen içerik (madde) bakımından döndürülebildiklerinden bu durumda döndürmenin niteliği çıkarım yapmaya değil, inceleme yapmaya dayanak olmuş olur. Tikel olumlular da böyledir. Tümel olumsuzlar ise yüklemeleri konularıyla değiştirilip de bu konunun kaplamı önceki hali üzerine bırakıldığında döndürülmeleri kabil olduğundan içeriğin döndürülmesi bu takdir üzerine çıkarım yapmaya dayanak olur. Tikel olumluların hükmü de tümel olumluların durumuyla aynıdır. Özetle tümel olumsuzların da döndürülmesi doğru olup tümel olumsuz

olur ve tikel olumlu ve tikel olumsuzların aynen döndürülmeleri mümkün değildir.

S: Önergelerin farklılığı çıkarım yapmaya hangi açıdan dayanak olur?

C: Önergelerin farklılığı üç açıdan yani, ya nicelik ya nitelik veya nicelik ve nitelik bakımından olduğundan bunların her birinde hüküm başkadır.

S: Önergelerin nicelik bakımından farklı olmalarının hükmü nedir?

C: İki önerme nicelik bakımından farklı olsalar yani, biri tümel ve diğeri tikel olsa onlara “birbirine karşı olan iki önerme” (gadıyyeteyni mütekâbileteyni) denilip bu karşı olmanın niteliği kimi zaman sonuç çıkarmaya kimi zaman da inceleme yapmaya dayanak olur. Yani tümel-den tikele geçilirse, tümelin doğruluğundan tikelin doğru olduğu çıkarılabildiğinden bu durumda iki önermenin farklılığı sonuç çıkarmanın dayanağı olmuş olur. Ve tikelden tümele geçildiğinde de -gerçi tikelin doğruluğundan tümelin de doğru olduğuna hükmedilemez- tikelin doğruluğu tümelin doğru olup olmadığını tetkik ve tahkike sebep olacağından bu da incelemenin dayanağı olur.

S: Önergelerin nitelik bakımından farklı olmalarından ne tür hükümler ortaya çıkar?

C: İki önerme sadece nitelik bakımından farklı olduklarında onlara “birbirine karşı olan iki önerme” (gadıyyeteyni mütekâbileteyni) denilir. Bunlar eğer tümel iseler ikisi birden doğru olamayacaklarından birinin doğruluğu diğerinin yanlışlığına delalet eder ve bu durumda ayrılık (tebayün) niteliği sonuç çıkarmanın dayanağıdır. Fakat ikisinin de yanlış olması mümkün olduğundan birinin yanlış olmasından diğerinin doğru olduğu sonucu çıkarılamaz. İşte bu takdirde de bu iki önerme inceleme yapmanın dayanağı olur. Önergeler tikel olursa bunun aksine olup ikisi birden doğru olabilir. Fakat ikisi de yanlış olamayacağından biri yanlış olsa diğeri elbette doğru olur. Bu bakımdan birinin yanlışlığından diğerinin doğruluğuna hükmedildiği halde sonuç çıkarmanın dayanağı olup birinin doğruluğundan diğerinin doğru veya yanlış olduğu çıkarılabiliyse, inceleme yapmanın dayanağı olmuş olur.

S: Önergelerin nicelik ve nitelik bakımından farklı olmalarının hükmü nedir?

C: İki önerme nicelik ve nitelik bakımından farklı olduklarında onlara “birbiriyle çelişik iki önerme” (gadıyyeteyni mütenâkıdeyni) denilir. Bunlar da ikisi birden ne doğru ne de yanlış olabilir. Bu bakımdan birinin

doğruluğundan diğerinin yanlışlığı ve birinin yanlışlığından diğerinin doğruluğu mutlaka çıkarılabileceğinden çelişki (tenâkuz) de sonuç çıkarmanın dayanağı olabilir.

S: Bir önermeden diğer bir önermeye geçiş yapmayı sağlayacak başka bir dayanak var mıdır?

C: Bazen bir önermenin doğru veya yanlış olduğunu tahkik etmek gerektiğinde onun çelişğini doğru varsayıp eğer bu varsayımda çelişki olursa doğru olduğu varsayılan önermenin yanlış olduğu anlaşılacağından birinci önermenin doğru olduğuna hükmedilir ve çelişki ortaya çıkmazsa varsayılan önerme doğru demek olacağından birinci önerme de yanlış olmuş olur. İşte bu surette de bir şey sonuç çıkarmanın dayanağı olur; buna “karma kıyas” (kıyas-ı hulf) denilir. Mühendisler arasında “karma kıyasla ispat” şeklinde meşhur olmuştur.

S: Zâtî gerektirme (istilzâm-ı zâtî) dedikleri nedir?

C: Zâtî gerektirme bir öncülü gizlenmiş kıyas olup onun gizlenen öncülü öyle bir şartlı önermedir ki önermelerin birbirlerine göre hükümlerini ortaya koyan bir temel mantık kuralının sonucudur.

MUHTEMEL MÂNÂLARDAN BİRİSİNİ ÂYETİN SİYÂK (BAĞ- LAM)'INA GÖRE TERCİH HUSUSUNDA MÜFESSİRE DÜŞEN GÖ- REVLER*

Dr. Muhammed İkbâl UREVÎ, KUNAYTIRA / MAĞRİP**
Çev. Abdulkerim SEBER***

İlâhî hitap, lüğavî (dilsel) bir yapı olması itibariyle âyetin mânâsı-
nın yerli yerince verilmesini kolaylaştıracak âlet ve edevata muhtaçtır. Bu

* Konunun önemi, bu makalenin konuya olan katkısı ve tercümemiz ile alakalı bazı husus-
lara işaret etmek istiyoruz. Siyâk-sibâk, eskiden beri tefsirciler arasında önemli bir delalet
metodu olarak kabul edilmesine rağmen hakkında müstakil akademik çalışmaların daha
az yapıldığı konulardandır. Ancak biz bu sahada hiçbir çalışmanın yapılmadığını söyle-
mek istemiyoruz. Daha doğrusu bu konu, herkesin hakkında bazı şeyler söylediği; ancak
hiçbir müellifin tam olarak sınırlarını belirleyemediği akli bir konudur. Görebildiğimiz
kadarıyla pek çok müellif konuyu kendi zihin dünyasında bir yere oturtmuş, eserlerinde
de uygulamıştır. Dolayısıyla siyâk ve sibâk ilmi yeni keşfedilmiş bir ilim değil; aksine es-
kiden beri bilinen ve uygulanan bir metottur. Ne var ki bu konuda her müfessir kendisine
göre bir metod uygulayagelmiştir. Bu gün de siyâk ve sibâk ilminin akademik alanda tam
mânâsıyla ele alındığını söyleyemeyiz. Bundan dolayıdır ki, siyâk - sibâk kavramlarının
müfessirlerce üzerinde ittifak edilen henüz net tarifleri de yapılmamıştır. Mesela nassî
siyâk, hal siyâkı, zaman - mekân siyâkı ve kültürel siyâk gibi bir takım siyâk çeşitlerinden
bahsedilmektedir. Bu makalenin yazarı da çalışmasında benzer terimlere yer vermektedir.
Bundan dolayı Arapça terimler ve tabirler dipnotlarda açıklanarak daha anlaşılır hale ge-
tirilmeye çalışılmıştır. Bu sebeple çalışmada -asla zarar verilme ihtimalinin olmadığı yer-
lerde- tefsîrî tercüme metodu uygulanmıştır. Ancak müellifin kast ettiği mânâyı tam ola-
rak yansıtamama endişesiyle özellikle bazı teorik meseleler de harfi tercüme metodu tat-
bik edilmiştir. (Çeviren).

** Muhammed İkbâl Urevî, muasır bir yazar ve edebiyatçıdır. Aslen Fas'lı olan yazar halen
*Kuveyt'te İslam Kültürü ile alakalı es-Sekâfetu'l-İslâmiyye adlı kuruluşun müdürü; Vizâretü'l-
Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye* adındaki bakanlığın da müsteşarıdır. Müellifin doktora tezi
olan "*Bedâiu'l-Kur'ân*" 2009 yılında Kuveyt'te mezkûr kuruluş tarafından iki cilt halinde
basılmıştır. Yine müellifin *Cemâliyyetu'l-Edebi'l-İslâmî* isimli Arap edebiyatına dair eseri
yanında, tefsîr ve edebiyat sahasında muhtelif makaleleri vardır.

*** Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tefsîr ABD. E-
mail:akerim.seber@gmail.com

konudaki lüğavî, edebî kültürü, ilâhî kelâmın mânâsının korunması ve daha muhkem hale getirilmesi için yapılan mahza bir çaba olarak kabul etmek mümkündür.

Diğer taraftan tefsîrler hakkında fikir yürüten bir kimse, müfessirlerin, Kur'ân'ı anlama kaidelerinin belirlenmesinde kusur etmediklerini görecektir. Üstelik müfessirlerin âyetin muhtemel anlamlarının dikkate alınarak bunlardan birisinin tercih edilmesine ve tercih edilen mânânın diğer delillerle takviye edilmesine katkıda bulunacak prensiplerin ortaya çıkarılması için çaba sarf ettiklerini de kavramış olacaktır. Çünkü tefsîrde sadece lüğavî delâletlerle iktifa edilemez. Aksine âyetin anlaşılmasına yardım eden diğer bütün karineleri de muhakkak surette gözetmek gerekir. Bu konuda Âmidî (öl. 631/1233), "*Lafızlar sırf kendi lugavi delâletleri için değil, mütekellimin kast ve murat ettiği anlamlar için konulmuştur*" demektedir¹.

Âyetin yakın, uzak; lüğavî, gayr-i lüğavî, bağlamının dikkate alınması, mütekellimin sözüyle kast ettiği mânânın anlaşılmasına yardım eden faaliyetlerdendir. Geçmişteki müfessirlerin bu kuralları keşfettiklerini, tefsîrlerinde uyguladıklarını ve gereklerini de yerine getirdiklerini görüyoruz.

"Muhtemel anlamlardan birisini, karineler, sahih hadisler, siyâk yahut da mutlak dil vasıtasıyla tercihte bulunmak" bu kaidelerdendir.

Bu makalede müfessirlerin Kur'ân âyetleri için öngördükleri delâletler arasından muayyen bir delâletin tercih edilmesi prensibi olan siyâk prensibinin ilkelerinden bahsedeceğiz. Bu girizgâhu, tefsîr âlimleri tarafından ortaya konulan kaidelerin tümevarım metoduyla meydana getirildiğine işaret etmek için oluşturmuş bulunuyoruz. Ayrıca bu metodun, çağdaş ilim hareketinin meydana getirdiği kuralları da kapsamasını diliyoruz. Kâinatın gerçekleri, insanın mucizevî yaratılışı ve varlığın ufuklarıyla ilgili olarak tefsîr âlimlerinin faaliyetlerinin de yine bu metodun ürünü olmasını arzu ediyoruz. Bu sebepten dolayı içinde bulunduğumuz asırdaki tefsîr âlimlerinin de aşağıdaki tercih kurallarını yerine getirmesi gerektiğini düşünüyoruz.

¹ Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, 1981, I, 104.

– Muteber Bilimsel Verilere Göre Tercihle Bulunmak

Bunu, önceki müfessirlerin, tabiat (evren), mükevvenat (varlık) ve yaratılışla ilgili bazı âyetlere çağdaş ilmi hakikatlerin verilerine uygun düşmeyen metotlarla yaklaştıklarına dair düşüncelerimizle açıklayabiliriz.

Buradaki “*muteber ilmi sonuçlar*” sözümüzden kastımız, tecrübeyle sabit gerçekler seviyesine çıkamamış faraziyeler ve düşüncelerdir.

“*Muteber ilmi sonuçlar sebebiyle tercih*” kuralı, mükevvenâtla ilgili âyetlerin tefsirlerini, ilmi gerçeklere aykırı olan açıklamalardan temizleyebilmeleri için, müfessirlerin, dil, fizik, astronomi vs. uzmanlarıyla dayanışma içinde çalışmalarını gerektirmektedir.

A. “SİYÂK” KAVRAMI VE ÖNEMİ:

Siyâk terimi pek çok bağlamda kullanılmaktadır. Bunların bazıları lügavî, bazıları sosyal, bazıları ekonomik, bazıları da siyasidir. Ancak sözlükler, bütün *siyâk* çeşitlerine şamil, kapsamlı tarifler yaptıkları için, bunlar neredeyse *siyâk* çeşitlerinin hepsine de uygun düşmektedir. Bunlardan bazıları şöyledir: “Kelamın tahlili sahasında *siyâk*; *Herhangi bir ibaredeki düşünceler silsilesidir*. Çerçeve olarak *siyâk*; *Anlaşılması istenen cümlelerin içinde bulunduğu nass da dahil olmak üzere sağlam bir görüş sahibinin kendisine ihtiyaç duyduğu şeylerin tamamıdır*². Yahut *siyâk*; *İbarenin kendisinden üretildiği lisanî bir havzadır*”³. İbareyi kuşatan *siyâkî* unsurların metin içinden olması şart değildir. Bilakis kelamın dışından olması da mümkündür⁴.

Bu sebepten dolayı ibarenin mânâsı içinde bulunduğu bağlama göre değişebilmektedir. Bu durumda müfessire düşen görev, her kelimenin te’vîlini, bulunduğu cümleden ve her cümlemin te’vîlini de ilgili paragraftan bağımsız değil; aksine bağlamı gözetmek suretiyle yapmasıdır. Kelamın delâletinin belirlenmesindeki önemine itibarla *siyâkî* delâlet, te’vîl ameliyesinde esaslı bir kuraldır⁵.

² Andre Lalenda, *Vocabulaire, Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, 1923, s. 181.

³ L. Quicherat, *Dictionnaire de didactique des Langues*, Paris, 1970, s. 123.

⁴ A.g.e., aynı yer.

⁵ Lalenda, 181.

İbare⁶ ile ibareyi kuşatan lügavî saha arasındaki ilişki, iki kutup arasında uzanan bir tesir alakasıdır ki; bir tarafında ibare kutbu, diğer tarafında da nass⁷ kutbu bulunmaktadır. Ancak bu alaka ikinci yönden birinci yöne doğru gitmektedir. Bazı tarifler, bu ilişkiyi siyâk mefhumuna bağlamaya çalışmaktadır. Müfessirlerin, “*Siyâk; hitap silsilesi içindeki muayyen bir unsur tarafından kuşatılan ve o silsileye tesir eden lügavî bileşkelerin toplamıdır*” şeklindeki sözleri bu tariflerden biridir.

Araştırmacılar, nassî siyâkı, hadisenin geçtiği zaman ve mekânla ilgili siyâk çeşidiyle ifade etmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir. Yine müfessirler, idrak (algı) in kendisi içinde gerçekleştiği psikolojik, sosyal, siyasi, kültürel vs. dil dışı olguların tamamını kapsayan hâl siyâkını, nass içerisindeki siyâk yerine koymaktadırlar. Bu sebepten dolayı lügavî siyâk ile hâl siyâkını birbirinden ayırmak gerekmektedir⁸.

Âlimler siyâkı; “*Nassın delâlet ettiği mânâlardan ve yorumlardan birinin diğerine tercih edilmesidir*” şeklinde açıklamaktadır. İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350), “*Siyâk, mücmelin açıklanması, muhtemel mânâların belirlenmesi, murat edilme ihtimali olmayan mânâların kesinleşmesi, umumi ifadelerin hususileşmesi, mutlak lafızların takyit edilmesi, delâlet yollarının çeşitlenmesi konusunda yol gösterir; Siyâk; konuşan kimsenin maksadına delâlet eden karinelerin en büyüğüdür*” demektedir⁹.

Bu konuda “*ذق انك انت العزيز الكريم / Şimdi tat bakalım. Hani sen şerefli ve değerli biriydin!*”¹⁰ âyetini örnek veren İbn Kayyim, mezkûr âyetin siyâkının, âyetin zahiri manası olan şerefliliğe değil, -aksine- aşağılığa ve zillete delâlet ettiğini açıklamaktadır.

Mezkûr âyetteki zahiri delâletleri, mahza hayırlı, şerefli mânâlarına gelen “*zevk*”, “*izzet*”, “*kerem*” lafızlarının, Kur’ân nazmındaki siyâkına göre alay ve azarlama mânâlarına delâlet ettikleri ortaya çıkmaktadır. Âyetin nazmını kuşatan siyâk gerektirmeseydi zihindeki bu mânâ doğru olmadığı gibi tercih de edilmezdi.

Izz b. Abdisselam (öl. 660/1262), tefsîrin kısımları ve çeşitleriyle ilgili bağlamda, anlamı belirleme konusunda siyâkın bariz bir tesire sahip

⁶ İbare; Yazılı bir ifadenin anlamına bakılmaksızın kuruluş ve söyleniş şekline denilmektedir.

⁷ Nass; Kat’îlik, kesinlik, ifade eden ve te’vîle ihtimali olmayan ifadeye denilmektedir.

⁸ Quicherat, 123.

⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâiu’l-Fevâid*, Beyrut, 1994, IV, 9–10.

¹⁰ 44. Duhân, 49.

bulduğuna ve bunun bir delâlet çeşidi olduğuna işaret ederek şöyle demektedir: “Her hangi bir âyetin manası, muhtemel ve müteaddit anlamlar arasında dolaşır durur; Bunlardan bazısı, bazısına eşit olur; bazısının, bazısına tercihi mümkün olur”. Bu konudaki sözlerin en güzeli, Kur’ân’ın Kur’ân’la, sünnetle, icmâ ve siyâk vasıtasıyla tefsîr edilmesiyle ilgili açıklamalardır. İzz b. Abdisselam, iki anlama ihtimali bulunan kelamın, anlamca daha açık ve siyâka daha uygun olana hamledilmesinin en doğrusu olduğunu söylemektedir¹¹.

İzz b. Abdisselam, Kur’an-ı Kerîm’den “*el-Azîz*” ism-i celîlini örnek göstererek, bu ismin, “Kahir/üstün, sakındıran ve benzeri olmayan” gibi pek çok mânâsının bulunduğunu, kelimada bir kopukluğa ve ahenksizliğe sebep olmamaları için benzer kelimelerin siyâkın gerektirdiği mânâyâ hamledilmeleri lazım geldiğini söylemektedir¹².

Siyâk, kelime ile murad edilen anlamlardan nass içindeki bağlamına uygun düşen anlamı seçme konusunda yol göstermektedir¹³.

Bizi bu sonuca götüren esas kural; küllün cüzü gözetmesi, parçanın mânâsının bütünün mânâsı yanında sıyrılmadan uyum içinde olması ve bütünün parçaya anlamca tesir etmesidir. Bunu Şâtîbî (öl. 790/1388) şu ifadelerle özetlemektedir: “Allah’ın kelamını anlamaya çalışan bir kimse için kelamın başlangıcıyla sonunu birlikte düşünmekten başka çare yoktur. Çünkü siyâk metindeki zorluğun anlaşılması konusunda Şârî’in maksadını ortaya koyar. Eğer dikkat parçalar üzerine çevrilirse Şârî’in murad ettiği anlama ulaşamaz. Bu durumda kelamın tamamını dikkate almaksızın sadece bir kısmına odaklanmak doğru olmaz¹⁴”.

Ancak müfessirlerin, Kur’ân’ın Kur’ân’la, sünnet ve icma ile tefsîri gibi usûl kaideleri içinde siyâkı da saymaları, siyâkî delâletin, bu kurallar içerisinde kuvvet ve itibarca üçüncü yahut dördüncü dereceyi ihraz ettiğini düşündürmektedir. Hâlbuki bu, bütün tefsîrciler tarafından kabul görmüş bir durum değildir. Siyâk, anlamı yönlendirmedeki kuvveti bakımından diğer tefsîr kaideleriyle aynı maksatta birleşmektedir. Dolayısıyla bir müfessirin âyetin siyâkî mânâsını, âyet veya hadislerle çelişkili bulması muhal olan şeylerdendir. Mesela Hâris b. Esed el-Muhâsibî (öl.

¹¹ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-İcâz fî Ba'zı Envâi'l-Mecâz*, Kahire, 220.

¹² İzz b. Abdisselâm, 220.

¹³ Muhammed Hebenneka el-Meydânî, *Kavâidü't-Tedebbür li Emsel-i Kitâbi'llâh*, Dimaşk, 1989, s. 319.

¹⁴ Şâtîbî, *el-Muwâfakât fî Usûli's-Şerîa* (Tas. Muhammed Abdullah Draz), Beyrut, III, 413-414.

243/857)'nin *"Kur'an'ın mânâsı ancak sünnet veya icmâ yahut sûrenin tamamını okumakla anlaşılır"* şeklindeki sözlerinden¹⁵ siyâkın önemsizliğini değil; bilakis tefsîr için oldukça gerekli bir prensip olduğunu çıkarmak daha uygun olur. Allah en iyisini bilir.

Siyâkı gözetme prensibi, ilâhî hitabın anlaşılmasında konusunda varit olan temel şartlardan birisidir. Bu şartlara geçmeden önce siyâkın sadece tefsîrde kullanılan bir yöntem olmadığını hatırlatmak istiyoruz. Siyâk, tefsîr dışındaki diğer sahalarda da muayyen bir mânâyı yahut özel bir delâleti, diğer mânâlara tercih esnasında da görev yapmaktadır. Son asırdaki Kur'ân ve tefsîr araştırmalarında siyâkî tercih metodu, tefsîrle alakalı muteber on bir tercih kuralından birisi olarak kabul edilmesiyle sonuçlanmıştır. Muhammed b. Muhammed b. Sâlim el-Meclisî¹⁶, bu konuda şöyle demektedir: *"Tercih yolları on ikidir.(...) Altıncısı, "Sözün bağlamının, o sözün doğruluğuna şahit olması, buna da kelamın öncesi-nin ve sonrasının delâlet etmesidir"*¹⁷.

Reşit Rıza da siyâkî tercih kaidesini şu sözlerle özetlemiştir: *"Lafzın gerçek manasına götüren karinelerin en kıymetlisi, sözün kendinden öncesiyle uyum halinde olması, cümlelerin manasıyla ittifak içinde bulunması ve sözün tamamının söylenmesine sebep olan esas maksat ile uyuşmasıdır"*¹⁸.

Bu çalışmada Kur'ân araştırmacılarının, tefsîr talebelerinin bu metoda itimat etmelerinin gerekliliğini hissettirmek, onlara siyâkî tercih kuralına göre hüküm verme anlayışını yerleştirmek ve onların bunu alışkanlık haline getirmelerini sağlamak için bazı örnekler vereceğiz. Örneklerle dayalı bu çalışmamızın, tefsîrleri siyâka uymadığını düşündüğümüz mânâlardan temizlemek için, güzel, hayırlı ve faydalı bir iş olacağını ümit ediyoruz.

¹⁵ Faruk Hammâde, *Medhal ilâ Ullûmi'l-Kur'ân ve'l-Tefsîr*, yy, ts., s. 10-11.

¹⁶ Sâlim el-Meclisî' nin çağdaş bir yazar olduğu anlaşılmaktadır. Zira taradığımız kaynaklarda biyografisine bulunamamıştır.

¹⁷ Vâfi İbrahim, *ed-Dirâsâtü'l-Kur'âniyye bi'l-Mağrib fi'l- Karni'r-Râbi' el-Hicrî* (basılmamış mezuniyet tezi), Rabat, ts., s. 148.

¹⁸ Reşit Rıza *Tefsîru'l-Menâr*, yy., 1935, I, 22.

B. SİYÂK İLE İLGİLİ UYGULAMALI ÖRNEKLER:

1. Örnek: Cehennemden Çıkmaya Delâlet.

Taberî (öl. 310/923), “*Onlar Cehennem’den çıkmayı isteyecekler ama asla çıkamayacaklardır. Onlar için kalıcı bir azap vardır*”¹⁹ âyet-i Kerîmesinin tesirinde, Nâfi b. Erzak (ö. 65/685) ile Abdullah b. Abbas (öl. 68/687) arasında meydana gelen anlaşmazlığı zikretmektedir. Abdullah b. Abbas (r.a.) Cehennem’de ebedî kalmanın kâfirlere mahsus olduğu hükmüne ulaşmak için âyetin siyâkından çıkardığı mânâ ile hükmederken, Nâfi b. Erzak, bu âyet ile Müslümanlardan bir topluluğun ebedî Cehennem’de kalacağına hükmetmektedir. Taberî, İbn Humeyd (öl. 249/863)’in Yahya b. Vâdîh (ö. 181/797)’tan, onun da İkrime (öl. 105/723)’den yaptığı şu rivayeti dile getirmektedir. “Nâfi b. Erzak, Abdullah b. Abbas (r.a.)’a, ‘*Kalplerin en körü, haklarında Allah’ın, Onlar oradan çıkmayacaklardır, buyurduğu bir topluluğun, ateşten çıkacağını zanneden kimsenin kalbidir*’ demiştir. İbn Abbas (r.a.) da ona ‘*Yazıklar olsun sana! Yukarıda geçen ‘Şu kâfirler!’ ibaresini neden okumuyorsun?’* diye çıkmıştır”²⁰.

Kendisinin verdiği mana yanlış olmasına rağmen Nâfi b. Erzak, âyete şahsî görüşünü yüklemek istemiştir. Bu âyette, kastedilen mânâyı siyâkın yardımıyla tercih etmenin Abdullah b. Abbas (r.a.) için nasıl mümkün hale geldiği görülmektedir. İbn Abbas (r.a.)’ın İbn Ezra’ya “*Âyetin yukarisini oku sana!*” şeklindeki çıkışı, âyetlerin delâletlerinin belirlenmesindeki siyâkın rolünün korunmasından başka bir şey değildir.

İbn Abbas (r.a.) bu prensibi koymakla en iyisini yapmıştır. Çünkü âyette “*Onlar oradan çıkmayacaklardır*” cümlesi ihtilafa müsait bir görünüm arz etmektedir. Bundan önceki “*Küfredenler kıyamet gününün azabından kurtulmak için yeryüzünün tamamını, hatta bir o kadarını daha fidye olarak verseler bile kabul edilmeyecektir. Onlar için acıklı bir azap vardır*”²¹ âyetinden Cehennem’den çıkamayacak kimselerin kâfirler olduğu anlaşılmaktadır.

2. Örnek: İnsanlara Şifâ Olan Bal mı, Kur’ân mı?

“*Rabb’in bal arısına dağlardan ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan kendilerine yuva yapmalarını, her türlü meyveden yedikten sonra insanlar için içinde şifalar bulunan, çeşitli renklerdeki içeceği*

¹⁹ Izz, b. Abdisselam, 220; 5. Mâide, 37.

²⁰ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, Beyrut, 1992, IV, 568–569.

²¹ 5. Mâide, 36.

midenizden çıkarma yolu olan Rabbinizin yoluna boyun eğmek suretiyle uymanızı vahyetti. Bunda düşünen bir kavim için tam bir ibret vardır"²² âyet-i Kerîmesinin tefsîrinde Kurtubî (öl. 671/1273), cer harfi 'fi' den sonra gelen zamîrin delâletinin bal olduğunu zikretmiştir. Bu, cumhurun söylediği anlam olup balda insanlar için şifâ vardır demektir. Abdullah b. Abbas, Hasan (öl. 110/728), Mücahit (öl. 103/721), Dahhâk (öl. 105/723), Ferrâ (öl. 207/822) ve İbn Keysân (öl. 106/724) buradaki zamîrin Kur'ân'a râci olduğunu, bu âyetin de "Kur'ân'da şifâ vardır demek" olduğunu söylemişlerdir. Nahhâs (öl. 338/949) bu âyetin Allah Teâlâ'nın, gönderdiği âyetler ve getirdiği burhanlarda insanlar için şifaların bulunduğunu anlatan güzel bir kelâmı olduğunu söylemiştir²³.

Kurtubî, Kâdı Ebu Bekr İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148)'nin, siyâkın delâletinin çok sağlam bir metot olduğuna dair tezini hatırlatarak şöyle demiştir: "İbnü'l-Arabî, 'Bunun Kur'ân olduğunu söyleyen kimsenin görüşü gerçeğe ve benim görüşüme uzaktır. Bu görüş naklen sahih de olsa aklen doğru değildir. Çünkü kelâmın siyâkı tamamen bal hakkında olup Kur'ân geçmemektedir' demiştir"²⁴.

Kadı Ebu Bekr'in söyledikleri âyetin siyâkına daha uygundur. Çünkü Kur'ân, Nahl Suresinin 65. âyetinden itibaren insanlığa Allah'ın nimetlerini, suda yaşayan, eti yenen hayvanları, hurmayı, üzümü saymakta, sonra da arıyı ve onun yaptığı balı örnek göstermektedir.

3. Örnek: (Husûr): Cinsel İktidarsızlık mı, İffetle İlgili Ahlaki Bir Durum mu?

Kur'ân'ı-Kerîm, Zekeriya Oğlu Yahya (a.s.)'ı güzel vasıflarla nitelemektedir. Cenâb-ı Hak, şu âyet-i Kerîmede Zekeriya (a.s.)'dan haber vermek için indirdiği ve Hz. Yahya'yı güzel hasletlerle tavsif etmektedir: "*O, mabette ayakta dua ederken melekler ona, 'Allah, seni kendi kelimesini (Hz. İsa) tasdik edecek, çok efendi, çok iffetli ve salih peygamberlerden bir peygamber olacak Yahya ile müjdeliyor' diye seslendiler*"²⁵.

Müfessirler, "husur / حصور " kelimesinin delâleti hakkında ihtilaf etmişlerdir. Taberî; İbn Mücâhid (öl. 324/934), Dahhâk, Katâde (öl. 117/735) ve diğerlerinden gelen rivâyetlere dayanarak bu kelimenin mânâsının, "kadınlara yaklaşmayan veya bel suyu olmayan" demek ol-

²² 16. Nahl, 68-69.

²³ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmü'l-Kur'ân* (Tahk. Hişam Sümeyr el-Buhari), Riyad, 2003, X, 136.

²⁴ Kurtubî, X, 136; Ebu Bekr İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut, ts. III, 1157 - 1558.

²⁵ 3. Âl-i İmrân, 39.

duşu sonucuna ulaşmış, diğer müfessirlerin verdiği ikinci mânâyâ işaret etmemiştir²⁶.

Bu âyetin mânâsı hakkında Kurtubî'de iki muhtelif anlam buluyoruz. Ancak o, bunlardan kelamın siyâkına uygun olan birini tercih etmiştir.

Kurtubî, yukarıda zikrettiğimiz anlamı hatırlattıktan sonra kelimeye, diğer âlimler gibi, kadınlardan sakınan ve onlara erkeklik kuvvesiyle yaklaşmayan mânâsını vermektedir. Bu açıklama, İbn Mesud (öl. 32/652), İbn Abbas, İbn Cübeyr (öl. 95/714), Katâde, Atâ (öl. 115/733) Hasan, Süddî (öl. 127/745) ve İbn Zeyd (öl. 93/712)'e nisbet edilmiştir. Tefsîr kitaplarının bir âyetin delâletiyle alakalı açıklamalarının bir âlime ait iki sözü ihtiva etmesi bizi hayrete düşürmektedir. Kurtubî bu âyetle ilgili ikinci mânâyı tercih etmekte, sebebini de şu sözlerle açıklamaktadır: *“İki sebepten dolayı ikinci mânâ daha doğrudur. Birincisi, bu vasıf bir övgü ve senâdır. İkincisi, “ضروب بنصل السيف سوق سما ثما – اذا عدمو زادا فا نك عا فر” beytindeki “ضروب / darûb” kelimesinde olduğu gibi “فعل” kalıbı, ism-i fâil kalıplarındandır. Bu durumda “حضور” kelimesinin anlamı kendisini şehvetlerden koruyan demektir. Şehvete hâkim olmanın da Yahya (a.s.)’m şeriatından olduğu anlaşılmaktadır”²⁷.*

Arap dilindeki kalıpların delâlet ettikleri mânâlarla ilgili illetlere itibar edersek ikinci mânânın âyette kastedilen mânâ olduğunu anlarız. Çünkü kelam siyâkî anlamı vermeye müsaittir. Ayrıca Kur’ân’ı- Kerîm bazı yerlerde Hz. Yahya’yı, Hz. İsa’yı tasdik edeceğini beyan etmekle övmüştür. “Seyyid” ise ilimde ve ibadette şerefe ve güzelliğe sahip olan demektir. Yahya (a.s.) salih peygamberlerdendir. Salihlik sıfatı da övülmüş sıfatlardandır. Kötülenmeğe daha uygun olan bir sıfat övülmeye sebep olan sıfatın önüne nasıl geçebilir? Dolayısıyla burada müfessirlerce tercih edilen görüş, “حضور” ifadesinin delâletinin övülmeyi gerektiren bir sıfat olması, Yahya (a.s.)’ın şanından olan temizliğin katlanarak artması ve Allah’ın rızasına yakınlığının sıfata bitişik olarak gelmiş olmasıdır.

Tahir b. Âşûr (öl. 1394/1973) bu konuda şöyle der. “Hasûr” sıfatı, Hz. Yahya (a.s.)’a -bu sıfatının gereği olan- haram arzulardan uzak durmasından ve yaratılışındaki asaletten dolayı onu övmek için verilmiştir. Umulur ki, bu sıfatın kendisine verilmesi, onun zahit insanları töhmet altında bırakan iftiracıların yakıştırmalardan uzak olmasından dolayıdır.

²⁶ Kurtubî, III, 255 – 256.

²⁷ Kurtubî, IV, 78.

Çünkü Hz. Yahya (a.s.)'ın asrında Yahûdîler kendisine şiddetli iftiralar atıyorlardı²⁸.

Biz İmam Taberî'den, bu mânâyı vermesini ve tercih edilen bu mânâdaki zevkin tadılmasına sebep olan şeyi desteklemesini beklerdik. Keşke şu sözü, Ragîp İsfahânî (öl. 502/1108)'den önce o söylemiş olsaydı: *"Kadınlara yaklaşmamak demek olan 'husur' ya innet (iktidarsızlık) tendir yahut şehveti bastırma konusunda çaba sarf etmek demek olan iffettendir"*. İkincisi zaten onun bu konuda övülmeyi hak ettiği âyette açıklanmıştır²⁹.

4. Örnek: Allah'ın Emri, Azabı mı Yoksa Farzları mı?

Nahl suresi *"Allah'ın emri yaklaştı, onun için acele etmeyin..."*³⁰ cümleleriyle başlamaktadır. Müfessirler arasında bu emrin ne olduğu hakkında anlaşmazlık çıkmıştır. Dahhâk gibi bazıları bunun, Allah'ın farzları ve hükümleri olduğunu söylemiştir. İbn Cüreyc (öl. 150/767) gibi diğerleri de bunun şirk koşanlara O'nun bir azabı olduğunu, onlara kıyametin ve azap zamanının yakında gelip çatacağını haber verdiğini söylemişlerdir³¹.

Taberî, âyetin nazmına ve siyâkına dayanarak ikinci görüşü tercih etmiştir. Çünkü âyetin son tarafı buradaki emrin azap, helak veya kıyametle ilgili şeyler olduğuna delâlet etmektedir. Taberî bunun Allah'a ve Rasûlüne küfredenlere bir tehdit, onlara helakin, azabın yaklaştığını bildirmek olduğuna dair görüşün doğru veya doğruya en yakın bir görüş olduğunu söylemektedir. Çünkü ayetteki bu ifadeleri *"Yüce olan Allah'ı onların kendisine ortak koştukları şeylerden tenzih ederim"* cümlesi takip etmektedir. Bu da Cenab-ı Hakk'ın müşrikleri azarladığına ve onlara azap vaat ettiğine delâlet etmektedir³². Yani âyetin devamındaki emri, şirk kelimesinin takip etmesi, bunun azap cihetine yönelik bir emir olduğu görüşünü kuvvetlendirmektedir. Çünkü onların, peygamber (s.a.v)'i, öldükten sonra dirilmeyi, kıyameti ve hesabı yalanlamaları, Allah'a şirk koştuklarının alametlerindedir.

Taberî bu âyeti, Kurân'ı sahih hadîs ve sebep-i nüzûle riayet kaide-lerini kullanmak suretiyle açıklamıştır. Taberî, Rasûlüllah (s.a.v.)'in

²⁸ Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, 1984, III, 241.

²⁹ Râgıp el-İsbahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân* (Tahk. Safvân Adnan Dâvûdî), Dimaşk, 1992, 238-239.

³⁰ 26. Nahl, 1.

³¹ Taberî, VII, 556-557.

³² Taberî, VII, 257.

ashâbından hiç birinden kendilerine farz kılınmadan önce acele ettikleri için "Allah'ın farzları size geldi, acele etmeyin" şeklinde ihtarda bulunulduğuna dair kendilerine bir haber ulaşmadığını söyleyerek buradaki emri farzlarla tefsîr edenlere itiraz etmiştir³³. Çünkü bu mânâyâ ne Rasûlüllah (s.a.v)'in sünnetinden ne de kelamın siyâkından bir destek vardır. Buradaki emrin azap cinsinden olması fazlaca tercih edilen bir görüştür. Bununla hüküm vermek en uygundur. Kurtubî de bu mânâ ile hükmederek Allah'ın emrinin şirk koşanlara ve Rasûlüllah'ı yalanlayanlara mahsus olduğunu söylemiştir. Hasan, İbn Cüreyc ve Dahhâk buradaki emrin, Kuran'ın farzlarının ve hükümlerinin bildirildiği emirler olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu mânâ uzaktır. Çünkü üzerlerine henüz farz kılınmayan bir şey konusunda sahabeden hiçbirinin acele ettiğine dair bize bir haber gelmemiştir³⁴.

5. Örnek: "Esfel-i Sâfilîn / Aşağuların En Aşağısı" Yaşlılık mı, Kötü Son mu?

Tîn sûresindeki "Şüphesiz ki insanoğlunu biz güzel bir yaratılıştta yarattık. Sonra da onu aşağı tabakaların en aşağısına gönderdik. Ancak inananlar, hayırlı amel işleyenler, hakkı ve sabrı tavsiye edenler müstesna"³⁵ âyetlerini tefsîr kitaplarından araştıranlar, müfessirlerin Esfel-i Sâfilîn terkibine iki farklı mânâ verdiklerini görecektir. Bunlardan birincisi, yaşlılık, ihtiyarlık ve ömrün en zor günleri mânâsıdır. İbn Abbas, İkrime, Katâde, Ebu-l Âliye (öl. 90/709) ve Mücâhid bu mânâyı vermişlerdir. İkincisi, ateştir. Bu mânâyı da Katâde ve İbn Zeyd vermiştir³⁶.

Zikre değer görüş ise Taberî'nin tercih ettiği birinci görüştür. Taberî bu görüşe "Bundan sonra dini yalanlamaya sevk eden nedir?" âyetinin delâletiyle ulaşmış ve şöyle demiştir: "Şu sebepten dolayı biz bu görüş için doğruya en yakın görüş diyoruz. Çünkü Allah Teâlâ, Âdemoğlunu yarattığını ve onu bütün işlerinde tasarruf sahibi kıldığını kendisine hatırlatarak, öldükten sonra dirilmeye muktedir olduğunu göstermek için bunları kendisine haber vermiştir. Görmüyor musun, sonunda da "Bundan sonra kıyamet gününü sana yalanlattıran şey nedir?" buyurmaktadır. Yani bu, kendisine gösterdiğimiz bu delilleri yalanlattıran şey nedir? Demektir". İnkâr ettikleri şeyin ne demek olduğunu bilmeyen

³³ Taberî, VII, 257.

³⁴ Kurtubî, X, 65.

³⁵ 95. Tîn, 4 – 8.

³⁶ Kurtubî, XII, 637-638.

topluluğa bazen delil göstermek de bir çare olmayabilir. Çünkü delil, ancak gördüğü, hissettiği ve inandığı halde bunlara karşı koymaya güçleri yetmeyen kimselere gösterilir. Hâlbuki bunlar hissetmedikleri gibi asla inkâr da etmemişlerdi. Onlar gençlik ve güzellikten sonra ihtiyarlık, bunaklık halini yaşıyorlardı. Cenâb-ı Hak, mahlûkat üzerindeki tasarrufunu, iyilik, güzellik, gençlik dinçlik hallerinden, ihtiyarlığın zafiyetine, ömürlerinin faniliğine ve bunamayla sonuçlanmasına şahit kılarak bizzat gözleriyle gördükleri şeyleri kendilerine delil getirmektedir³⁷.

Bu tarz delillendirmeler onlar için bazen dayanak olabilir. Çünkü insanlar içinde yok olmanın insanoğlunun sonu olduğuna inanan ve tabiata tapanlar (dehriyyûn) vardır. Ömrün en zor günlerine döndürülmesi, Dehrîlerin insanın nihayetinde yok olacağı inancına daha uygun olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebepten bazıları ister dünyada, isterse ahirette, ister yaratılış (zat) ta, isterse sıfat (yaşantı) ta olsun kötü son demek olan ikinci manayı ve ateş manasını tercih etmekte, buna da siyâkin delâletiyle hükmetmektedirler. Çünkü Kur’ân, iman edenler ve salih amel işleyenleri ziyanda olanların dışında tutmuştur. Âyet-i Kerîmedeki *esfel-i safilîn*’in ihtiyarlık ve ömrün en zor günleri olarak açıklanması durumunda, istisnânın bir mânâsı yoktur. Çünkü salih amel işleyen müminler, Allah’ın ihtiyarlama kanununa uyma ve boyun eğme konusunda kâfirlerle eşittirler. Ancak -bazılarının yaptığı te’vîllere uyarak- buradaki istisnâyı istisnâ-i münkatî’ saydığımız zaman durum değişmektedir. Taberî bu istisnânın münkatî’ bir istisnâ olmasının muhtemel bulunduğunu, zira insanın *esfel-i sâfilîn*’e gönderildikten sonra “*O insanı esfel-i sâfilîn’e gönderdik. İman eden ve güzel amel işleyenler için sonsuz ecir vardır*”³⁸ sözünün söylenilmesinin daha güzel olacağını zikretmektedir³⁹.

Âyetin delâletinin bu iki şey arasında değişmesine nazaran, Kurtubî her ikisini de caiz görmüş ve sözünü şöyle tamamlamıştır: “*Esfel-i safilîn*’in ateş olduğuna dair görüşe göre buradaki istisna istisnâ-i muttasıl; ihtiyarlık diyene göre ise istisnâ-i münkatî’dir” cümleleriyle tamamlamıştır⁴⁰. Ebu Hayyân (öl. 745/1344)’ın *el-Bahru-l Muhît*’in de olduğu gibi⁴¹ müfessirlerin çoğu Kurtubî’nin bu görüşüne göre hüküm vermek-

³⁷ Kurtubî, XII, 639.

³⁸ 95. Tîn, 4 – 8.

³⁹ Kurtubî, XII, 639.

⁴⁰ Kurtubî, II, 115.

⁴¹ Ebu Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru’l-Muhît*, Beyrut, 1978, VIII, 490.

tedir. İbn Cüzey (öl. 741/1340)⁴² de “*et-Teshil*” inde aynı görüşü benimsemiştir⁴³.

Bu örnek, âyetin nass içindeki yakın siyâkın delaletinin diğer delâlet vecihleri üzerine tercih edilemeyeceğini; aksine bunun her ikisini de takviye ettiğini göstermektedir. Bazı tefsirciler yakın siyâkı bırakıp daha uzak olan siyâka yönelmeyi doğru bulmakta ve meseleye Tîn suresinin kendinden önceki İnşirah suresiyle olan alakası ışığında bakmaktadırlar. Ebu Hayyân'ın tefsîrinde bu bakışın çekirdeklerini görüyoruz. “Cumhura göre Tîn sûresinin surenin Mekkî olduğunu, İbn Katâde'nin ve Abdullah b. Abbas'ın Medenî olduğunu söylediklerini ifade eden Ebu Hayyân “*Ne zaman ki Allah Teâlâ, bir yerde yaratılış ve ahlak itibariyle mükemmel yaptıklarını ve âlemdeki diğer şeyler üzerine faziletli kıldıklarını zikretse, hemen oracıkta kendisine düşmanlık yapanların dünya ve ahirette esfel-i safilin'e indirilme hallerini hatırlatır*” demektedir⁴⁴. Bu da adeta İnşirah suresinde kendisinden bahsedilen Rasûl-i Ekrem ile Tîn suresinde bahsedilen - mümin olsun kâfir olsun- insan arasındaki bir benzerliğe meydana işaret etmektedir.

Bazı hocalarının sözlerini kendisine kılavuz etmek suretiyle bu konuya olan ilgisini daha da derinleştiren Süyûtî şöyle diyor: “Şeyh Ebu'l-Abbas Taceddîn b. Atâullah el-İskenderî (öl. 709/1309) *Latâifü'l-Minen* adlı eserinde, Ebu'l-Abbas el-Mursî'den şunu nakletmektedir: ‘Bir keresinde Tîn suresini okuyordum. “*Sonra da biz onu aşağıların en aşağısına indirdik*”⁴⁵ âyetine kadar okudum ve manasını düşündüm. Allah bana bu âyetin mânâsının ‘Biz insanı (ruhen ve aklen) güzel bir kıvamda yarattık, sonra da (nefis ve arzuları yönüyle) *esfel-i safilin'e* gönderdik’ demek olduğunu ilham etti”⁴⁶. Âyetin tefsîri, yaratılıştaki, aklî güzelliğe ve ahlaki davranışlardaki düşüklüğe yönelik olmasıdır. Bunun fizikî yaşlanmakla bir ilgisi yoktur. Bu sebepten dolayı Tîn sûresinin Şerh/İnşirah suresinden sonra gelmesindeki münasebet yönünü araştıran Süyûtî (öl. 911/1505), kendisine şu bilgilerin zahir olduğunu söylemiştir: “İnşirah

⁴² Yazarın İbn Cezzî olarak tanıttığı Endülüslü müellif İbn Cüzey el-Kelbî olarak tanınmaktadır.

⁴³ İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshil li Ulûmi't-Tenzil*, Beyrut, 1983, IV, 207.

⁴⁴ VIII; 489.

⁴⁵ 95. Tîn, 5.

⁴⁶ Celalüddin Abdurrahman es-Süyûtî, *Tenâsüku'd-dürer fi tenâsübi's-Süver (Tahk. Abdulkadir Ahmet Ata, Beyrut, 1986, s. 140.*

sûresi Peygamber (s.a.v.)'in göğsünün açılmasından haber vermektedir ki bu durum onun aklının ve ruhunun olgun olmasını gerektirmektedir. Çünkü aklın yeri göğüs kafesindeki kalptir. Bu da onun nefsanî arzularından meydana gelen günahlardan kurtulduğunu haber vermektedir. Zira o, günahlardan masumdur. Ayrıca bu, onun makamının bütün kuruntulardan münezzeh olduğunu ve şanınun yüceldiğini haber vermektedir. İnşirah suresi, insanoğlundan sadece Rasûlullah'a ait bir alamet olan ve göğsün açılması demek olan *şerhu's-sadır*'dan bahsettiği için, Cenâb-ı Hak bu sureden sonra diğer insanlara da şamil olan Tîn sûresini takip ettirmiş ve nefsanî arzulara tabi olmayı adet haline getirenleri de burada zikretmiştir⁴⁷.

6. Örnek: "Müstekar" Dünya mı, Kabir mi?

Fahreddin Razî (öl. 606/1210) "*ولكم في الارض مستقر ومناخ الى حين / Yeryüzünde sizin için belirli bir zamana kadar kalacak bir yer vardır*"⁴⁸ âyetinin tefsîrindeki 'müstekar' kelimesinin iki manaya geldiğini zikrederek şöyle demektedir: "Ekseriyet, buradaki mekândan muradın yeryüzü olduğunu söylemiştir. Yani sizin hayat ve ölüm hallerinizdeki karar kılacağınız yer demektir. İbn Abbas (r.a.), yeryüzündeki karar mahallinin kabir olduğunu söylemiştir". Râzî bunlardan birinci mânâyı tercih etmektedir. Allah Teâlâ dünyalık nimetleri ancak dünya hayatına uygun olduğu için vermiştir. Çünkü Allah Teâlâ onları yeryüzüne indirdiği zaman onlara hiapta bulunmuştur. Buradaki hitabın dünyadaki hal-i hayatında yapılmış olması anlamca daha uygundur⁴⁹.

Buradaki hitap cümlesine, muhatabın durumuna itibarla, âyetin siyâkından, "müstekar" kelimesinin dünya hayatı ve yeryüzü olmasının gerektiği ortaya çıkmaktadır.

7. Örnek: Elleri Çekilmesi İstenilen Kimseler Sahabe mi Münafiklar mı?

Cenab-ı Hak "*Vaktiyle kendilerine 'Namazınızı kılın, zekâtınızı verin' denilenleri görüyorsun değil mi? Kendilerine savaş farz kılınınca bir kısmı sanki Allah'tan korkar gibi hatta Allah'tan olan korkularından da fazla insanlardan korkuyorlar...*"⁵⁰ buyurmaktadır. Müfessirler ellerinin men edilmesi istenilen kimseleri araştırmaktadır. İhtilaf da bu-

⁴⁷ Süyûtî, 140.

⁴⁸ 2. Bakara, 36.

⁴⁹ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, yy., ts., I, 389.

⁵⁰ 4. Nisâ, 77.

radan kaynaklanmaktadır. İbn Cüzey tefsîrinde şöyle der: “*Bunların, cihat farz kılınmadan önce, muharebeden sakınmakla emir olunmalarına rağmen savaş emrini temenni eden; ancak savaş ile emir olundukları zaman da -dinlerinde şüphe ettikleri için değil- sadece ölüm korkusundan dolayı savaşı çirkin gören sahabeden bir topluluk olduğu söylenmiştir. Diğer bir rivayette de bunların münafiklar olduğu söylenmiştir*”⁵¹. İbn Cüzey kelamın siyâkına daha uygun olduğu için ikinci görüşü tercih etmiştir⁵².

Âyete siyâkî delâleti gözetmek suretiyle bir mânâ vermenin gerekliliği, İbn Cüzey'in ikinci delâleti tercih etmesinin sebebinin de ortaya çıkarmaktadır⁵³. Çünkü bu âyet-i Kerîmeden önce şu âyetler varit olmuştur: “*Savaşa gitme hususunda bazılarınız ağır davranmaktadır. Eğer -yenilir de- başınıza bir felaket gelirse o münafiklardan her biri ‘Allah bana iyilikte bulunmuş da savaşa gitmemişim, şayet gitmiş olsaydım, bende bu musibetleri görecektim’ derler. Yine onlar, ‘Size Allah’tan bir iyilik / galibiyet verildiğinde de aranızda hiçbir münasebet yokmuş gibi keşke ben de onlarla beraber olsaydım da bu büyük nailiyete erseydim’ derler*”⁵⁴. Bu ayetteki “min” harfiyle münafiklar kast edilmektedir⁵⁵. Çünkü bu Allah Teâlâ'nın münafiklar için zikrettiği bir sıfattır⁵⁶.

Bunların, İbn Cüzey'in tefsîrinin mukaddimesinde yazdığı tefsîr usûlüne dair kaidelerle uyum içinde olduğunu da burada kaydedelim. İbn Cüzey bu mukaddime de müfessirler arası ihtilaftan söz etmiş ve bazı tercih kaidelerini zikretmiştir. Sözün doğruluğuna, verilen anlama kelamın siyâkının şahit ve delil olmasıyla alakalı kaideler bunlardan bazılarıdır⁵⁷. Biz de siyâk kuralının, bir mânânın diğer bir mânâ üzerine tercihiyle alakalı bir aktivitesinin bulunduğunu görüyoruz.

⁵¹ İbn Cüzey, I, 148.

⁵² İbn Cüzey, I, 148.

⁵³ İbn Cüzey, I, 148.

⁵⁴ 4. Nisâ, 72-73.

⁵⁵ İbn Cüzey, I, 148.

⁵⁶ İbn Cüzey, I, 148.

⁵⁷ İbn Cüzey, I, 9. Gerçekten de tefsîr sahasındaki araştırmalar, İbn Cüzey el-Kelbî'nin *et-Teshîl li Ulûmi't- Tenzil* adlı tefsîrini müellifin tercih ettiği mânâlar çerçevesinde başlı başına ele almayı gerektirmektedir. Çünkü onun bu sahadaki çalışmaları, siyâki tercih kuralının işletilmesi, nazmın geçmişi ve bulunduğu noktada tercih görevinin açığa çıkarılması konusunda uygulamalı bir model oluşturmaktadır. Allah'ın tevfiğiyle gelecek yıllarda bununun başarılması konusunda bir fırsat yakalanabilir (yazar).

8. Örnek: İbrahim'in Yıldızlarla Beraber Olan Kıssası Nübüvvetten Önce mi, Sonra mı Meydana Gelmiştir?

Cenâb-ı Hakkın İbrahim (as)'dan bahseden *"İbrahim karanlık basınca bir yıldız görünce (alay mahiyetinde) demek benim Rabbim bu! Dedi. Fakat yıldız kaybolunca da 'ben batıp kaybolan şeyleri sevmem' dedi"*⁵⁸ âyetinin okunuşu esnasında bu hadisenin onun nübüvvetinden önce mi sonra mı olduğu hakkında kuvvetli bir ihtimal ortaya atılıyor. İbn Cüzey bunun İbrahim (a.s.)'ın baliğ olmasından ve mükellefiyetinden önce meydana gelmiş olmasının muhtemel olduğunu söylüyor. Bunu Hz. İbrahim'in kavmini putlardan uzaklaştırmak ve onları azarlamak için söylemiş olma ihtimali de kabul edilebilir durumdur⁵⁹. İbn Cüzey, *"Onların koştukları ortaklıktan ben uzağım"*⁶⁰ âyetinden sonra tercihe daha şayan olduğunu söyleyerek ikinci görüşü tercih etmektedir. Onun mağarada tek başına olduğu için bunu söylemiş olması düşünülemez. Zira bu âyet putlara Güneş'e Ay'a, yıldızlara tapan Hz. İbrahim'in kavmine delil getirmeyi ve onların görüşlerini reddetmeyi gerektiriyor. Hz. İbrahim bu sözleriyle onların inançlarında hata üzere olduklarını açıklamak, bu putlardan hiçbirinin ilah olmaya uygun şeyler olmadıklarını; Güneş ve Ay'ın doğmalarını, batmalarını sağlayanın Cenâb-ı Hak olduğunu delillendirmek suretiyle onları irşat etmek istemiştir⁶¹. Yani İbrahim (a.s.), zihnin manevî şeyleri anlamasında önemli bir unsur olduğu esasına müsteniden, kâfirlerin nefislerinin hissi duygulardan müspet delillere yönelmesini ve batıl inançlarının izalesi için ilmi ve tecrübeye dayalı bu metodu harekete geçirmiştir. Çünkü sırf manevi delillerle bu yapılamaz. Zira mücerret deliller, baki ve daim olan Allah'ın yerine konulan, zaman zaman yok olabilen ve kaybolabilen şeylerin ilah olmaya muktedir olamayacaklarını, bunların son derecede zayıf varlıklar olduklarını anlatma konusunda maddecilere pek fayda sağlamamaktadır.

9. Örnek: Sonradan Gelip de Namazı Zayi Edenler, Namazı Terk Edenler mi Yoksa Tehir Edenler mi?

"Onlardan sonra öyle bir nesil geldi ki namazı terk ettiler, shevi arzularına uydular. Bu yüzden onlar cehennem'de 'gayya' çukuruna atı-

⁵⁸ 6. En'âm, 76.

⁵⁹ Kurtubî, IV, 168.

⁶⁰ 6. En'âm, 78.

⁶¹ İbn Cüzey, II, 14.

*lacaklardır*⁶²” âyet-i celilesinin tefsîrinde bazı müfessirler tevakkuf ederek, âyeti iki şekilde tefsîr etmektedirler. Birinci mânâ, namazın vaktini geciktirmektir. İkincisi, namazı tamamen terk etmektir. Ancak Taberî, âyetin siyâkına itibarla ikinci manayı tercih ederek şöyle demiştir: “Bana göre bu âyetin iki farklı te’vîlinden doğrusu, namazı zayi etmenin, terk etmek olarak te’vîl edilmesidir. Çünkü bundan sonra gelen âyet-i Kerîme de buna delâlet etmektedir. Bu da *“Tövbe edip de güzel amel işleyenler hariç”* ayetidir. Eğer Cenâb-ı Hak bu âyette namazı zayi edenleri müminler olarak tavsif etmiş olsaydı, tövbe eden, iman eden ve salih amel işleyenleri istisna etmezdi. Hal bu ki onlar namaz kılmayan ve farzları sevmeyen kâfirlerdir⁶³. Zamahşerî (öl. 538/1144) ise ikinci mânâyı tercih etmekte ve ikinci âyetin birincisinin mânâsının anlaşılmasına yardımcı olduğunu söylemektedir. Çünkü birinci âyet kâfirler hakkındadır⁶⁴.

Siyâkın ihmal edilmesi, âyetin zayıf yahut tercihe şayan olmayan bir tefsîrine sebep olmaktadır. Bu da siyâkî metodun işleyişinde, sadece söz konusu âyet bünyesindeki siyâkla yetinilemeyeceğine, mezkûr âyetin anlaşılmasına katkıda bulunabilecek diğer âyet(ler)e de itibar edilmesi gerektiğine delâlet etmektedir.

10. Örnek: ‘Gâsik’ Ay mı, Gece mi?

“Gasak” lafzı Kur’ân’ı- Kerîm’de birbirine benzeyen birçok yerde zikredilmiştir. *“Ben karanlığı yarıp ortalığı aydınlatan sabahın Rabbine sığınırım’ de. Yarattıklarının şerrinden, karanlığın bastığı gecenin şerrinden, düşümlere üfüren büyücü kadınların şerrinden, haset edenin şerrinden sana sığınırım, de”*⁶⁵ âyeti de bunlardan biridir. Müfessirler bunun anlamı hakkında üç farklı görüş ileri sürmüşlerdir. İbn Abbas, Mucâhid ve Hasan’a göre “gâsik” karanlık gece mânâsına olup, Ebu Hureyre (öl. 58/678) ve İbn Zeyd’e göre yıldız; Hz. Âişe (öl. 58/677) ye göre de “ay” mânâsına gelmektedir.

Taberî bu delâletlerden üçünü de kapsaması için kelimeye karanlık manası vererek şöyle demektedir:

“Bana göre bu ayetteki mânâların doğruya en yakını Cenâb-ı Hakk’ın Peygamberine karanlık veren gecenin şerrinden kendisine sığınmasını emrettiğinin söylenilmesidir. Çünkü karanlık olduğu zaman “Gece şiddetle karanlık oldu”

⁶² 19. Meryem, 59.

⁶³ Kurtubî, VIII, 355.

⁶⁴ Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut, ts, II, 514.

⁶⁵ 113. Felak, 1–5.

denilir. Yani geceyi karanlık kapladığı zaman yahut gece hava iyice karardığı zaman Allah Teâlâ karanlığın kasvetinden, şerrinden kendisine sığınmasını emretmiştir. Yıldız ve ay battığı zaman “gâsik” kullanılır. Bazıları bunu aya yahut yıldızla tahsis etmemiştir. Umumiyetle her ikisi için de söylenilmektedir”⁶⁶.

Ancak İbn Kayyim el-Cevziyye, bütün âyeti kuşatan umumi bir siyâk ile hükmederek bu kelimenin “soğuk” manasına geldiğini de buraya ilave etmektedir⁶⁷. Ancak İbn Kayyim Ay’ın batmasını “gâsik” lafzıyla ifade edilmesini uzak bularak, bu ifadenin gece karanlığı için kullanılmasını tercih etmektedir. Gerçekten de İbn Kayyim, Felak suresinin başında, sabah aydınlığı demek olan “*Felak’ın Rabbine sığınırım*” âyetini dikkate alarak “felak” ile “gâsik” arasında bir benzerlik kurarak “gâsik”ın gece karanlığı demek olduğuna siyâk yoluyla hükmetmiştir. Çünkü Kur’ân’ın bu âyeti, gece karanlığının şerrinden Allah’a sığınmasından bahsedilmesinin en uygun olduğu yerdir. Bu sebepten dolayı, karanlık demek olan ‘gâsik’ın şerrinden sabah aydınlığı ve nur demek olan “felak” ın Rabb’ine istiâze yapılmıştır⁶⁸.

İbn Kayyim, “gâsik”i ayın batmasıyla açıklarken dil ile istidlâlde bulunmuştur. Ancak dil bu mânâyı çıkarmaya müsait değildir. Yani ay tutulması “gâsik” ile açıklanamaz. Keza hiçbir dilci âyette geçen -ve-kabe’nin ay tutulması manasına geldiğini söyleyemez. Bu kelime girmek manasına gelmektedir. Dolayısıyla âyet, “*Gece karanlığı girdiği zaman...*” demektir⁶⁹.

Birbirine zıt olan karanlık ve aydınlığın yine iki zıt olan “felak” ve “gâsik” lafızlarıyla bir arada bulunduğu bu âyet vesilesiyle İbn Kayyim, âyetin delâletindeki ihtilafın giderilmesinde siyâk ile hükmetmek suretiyle muhtemel anlamlardan birisini tercih etmektedir.

11. Örnek: Hamd ile Ferah Umum-Husus Arasındadır.

Cenab-ı Hak “*Yaptıkları kötülüklerle övünen, yapmadıkları güzel işlerle övülmek isteyen kimselerin azaptan kurtulacaklarını zannetme. Bilin ki onları acıklı bir azap beklemektedir*”⁷⁰ buyurmaktadır. Sahîh-i Buhârî de varit olduğuna göre⁷¹ Mervan b. Hakem (öl. 249/843), kapıcısı-

⁶⁶ Kurtubî, XII, 750.

⁶⁷ XX, 256–257.

⁶⁸ İbn Kayyim, II, 216–217.

⁶⁹ İbn Kayyim, II, 218.

⁷⁰ 3. Âl-i Imrân, 188.

⁷¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut, 1993, IX, 102.

nı, ameliyle sevinen, yapmadığı şey sebebiyle övülmeyi seven herkesin ateşte azap göreceğini ifade eden mezkûr âyetin mânâsını ve anlamakta zorluk çektiği bazı şeyleri sorması için İbn Abbas'a gönderdi. Çünkü Mervan hitabın umumi olduğuna inanarak bütün insanların azap göceklerine ve Cehennem'e gireceklerine inanıyordu.

Ancak İbn Abbas bu anlayışın zayıflığını iki siyâkî duruma dayanarak açıklamıştır. Bunlardan birincisi, âyetin iniş sebebiyle ilgili olup harici siyâktir. İkincisi âyetin nazmının öncesiyle bağlantılı olup dâhili (nasla ilgili) bir siyâktir. Bu her iki siyâk sebebiyle, âyetin delâleti hususi bir durum arz etmektedir. İbn Abbas "Ey Yahudiler! Bu âyet varken size ne oluyor?" Diyerek âyetin iniş sebebini şöyle açıklamaktadır: "Rasûlullah (s.a.v.) Yahûdîleri çağırdı ve onlara bir şeyler sordu, onlar da bunu Rasûlullah'tan gizlediler ve başka şeyler söylediler. Üstelik onun sorduğu şeylerden haber vermişçesine Rasûlullah (s.a.v.) tarafından davranışlarıyla övülmek istediklerini gösterdiler. Bu bilgileri ondan gizlediklerinden dolayı da için için sevindiler". İbn Abbas onlara "*Allah Teâlâ insanlara açıklamalarına ve gizlememelerine dair Ehl-i Kitaptan söz almıştı. Fakat onlar bu sözlerinde durmadılar. Onu kulak ardı ettiler ve basit dünya menfaatlerini ona tercih ettiler. Bu ne kötü bir alış-veriştir?*"⁷² âyetini okudu.

Rasûlullah (s.a.v.)'in Yahûdîlere sorusu, ikinci bir âyetin inmesine sebep olduğu için harici siyâkla ilgilidir. İbn Abbas'ın bu âyeti bir önceki ayetle irtibatlandırarak açıklaması âyet bünyesindeki dâhili bir siyâktir. Bu sebepten İbn Hacer, soru üzerine nazil olan ikinci ayette zikredilen kimselerin, önceki âyette anlatılan kimseler olduğuna dair bir işaret bulunduğunu söylemiştir⁷³.

Taberî'nin, mezkûr âyetlerin mânâlarıyla ilgili olarak yaptığı açıklamalarda, en önemli görüşleri gözden kaçırmadığını görüyoruz. Ebu Saîd, el-Hudrî gibi müfessirlerden bazıları bu kimselerin münafıklar olduklarını açıklarken, bazıları da bunların özellikle Yahudiler olduğunu söylemektedirler. Ancak Taberî, âyet içindeki nassî siyâk ile hükmederek, bunların Yahûdîler olduğuna delâlet eden mânâyı tercih ederek şöyle demektedir: "*Kendilerine verilenlere sevinenler zannetmesinler*" âyetinin te'vîliyle ilgili görüşlerin en doğrusunun, Hz. Muhammed'in peygamber-

⁷² 3. Âl-i İmrân, 187.

⁷³ Askalânî, IX, 102.

liğini insanlara açıklayacakları ve bunu gizlemeyecekleri konusunda Cenab-ı Hakkın kendilerinden söz aldığı Ehl-i Kitap olduğuna dair görüştür. Çünkü “*Kendilerine verilenlere sevinenler zannetmesinler*” âyetinde söz konusu edilen kimselerle ilgili görüşlerin siyâki Ehl-i Kitâb’a dair olup, âyet de onların kıssalarıyla ilgilidir⁷⁴. Taberî bu siyâki ismiyle açıklamıştır. Bu durum, eski müfessirlerin siyâki tercihle ilgili görevlerini yerine getirdiklerini ispat etmektedir.

Kurtubî bu âyetin delâletinin kendi içindeki siyâkiyla uyumunu ve İbn Abbas’ın zikrettiği nüzûl sebebiyle olan irtibatını görmüş bunun ayetteki kastedilenlerin münafıklar olduğuna dair Ebu Saîd el-Hudrî’den yapılan rivayete muhalif olduğunu düşünmüştür. Ancak o bunun doğru bir tefsîr metodu olduğuna dair kesin bir karar verememiştir. Dolayısıyla o da bu âyetin iki manaya da muhtemel olduğunu düşünerek aceleyle “Buhârî (öl. 256/869)’nin Ebu Saîd el-Hudrî (öl. 74/693)’den rivayet ettiği 4567 numaralı hadîsin⁷⁵, yine Buhârî’nin İbn Abbas’tan rivayet ettiği 4568 numaralı ikinci hadîse⁷⁶ ters düştüğünü söylemektedir. Bu âyetin iniş sebebi aynı zamanda meydana gelen iki olay olabilir”. Şayet burada

⁷⁴ Kurtubî, II, 549.

⁷⁵ 4567 numaralı birinci hadîs şöyledir. “Said b. Ebî Meryem’in Muhammed b. Cafer’den yaptığı rivayete göre zeyd b. Elsem Atâ b. Yesâr’dan Ebû Saîd el-Hudrî (r.a)’ın şöyle söylediğini haber vermiştir: “Rasûlullah (s.a.v.) zamanında Hz. Peygamber gazveye çıktığını da münafıklardan bazı adamlar, onunla beraber sefere çıkmazlar; bundan dolayı da sevinirlerdi. Rasûlullah (s.a.v.) seferden döndüğü zaman yeminle mazeret beyan ederler; yapmadıkları şeyler için de övülmeyi isterlerdi. Bunun üzerine “Ey Peygamber! Yaptıkları kötülükle övünen, yapmadıkları iyilikler için de (yapmış gibi) övülmek isteyenlerin azaptan kurtulacaklarını zannetme. Bilin ki onlara acıklı bir azap vardır.” âyet-i kerîmesi nazil olmuştur”. İbn Hacer Ahmed b. Ali el Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî* (Tahk. Abdülaziz b. Abdillâh b. Bâz), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991, IX, 102.

⁷⁶ 4568 numaralı ikinci hadîs de şöyledir: “ İbrahim b. Mûsâ, Hişâm, İbn Cüreyh, Ebî Müleyke, Alkame b. Vakkas tarîkiyle verilen habere göre Mervân kapıcısına şöyle demiştir: ‘Ey Râfî’ İbn Abbas’a git ve şöyle de: ‘ Kendisine verilen şeylere sevinen ve yapmadıklarıyla da övülmeyi isteyen herkes azap görecektir. Elbette bu durumdan hepimiz azap göreceğiz. Bunun üzerine İbn Abbas bu âyet sizin için mi nazil oldu, size ne oluyor ki? Dedi. Rasûlullah (s.a.v.) Yahûdîleri çağırarak onlara bir şey sordu. Onlar da bunu ondan gizlediler ve başka şeyler söylediler. Bu söyledikleri şeylerle de övülmek istediklerini izhar ettiler. Gizledikleri şeylerden dolayı da sevindiler. Sonra da İbn Abbas “Allah Teâlâ ehl-i kitaptan söz almıştı” âyetini “...*Kendilerine verilenler sebebiyle ferahlanıyorlar ve yapmadıkları şeylerle de övülmek istiyorlar*” kısmına kadar okudu. İbn Hacer, IX, 102.

siyâki tercih kuralı uygulansaydı bu te'vîle mecbur kalınmazdı. Allah en iyisini bilir⁷⁷.

Yukarıda geçen uygulamalı örnekler, yalnızca siyâkın tefsîre nasıl yardım ettiğini göstermek için değil, siyâkın bahşettiği çeşitli delâletlerden birisini tercih konusunu örnekleriyle açıklamak için getirilmiştir. Bu sebepten dolayı verdiğimiz tercih kurallarından her biri müfessirin işlemesi lazım gelen tercih kaidelerini temsil etmekte, müfessirlerin âyetin mânâsı hakkındaki görüşlerini sergilemekte siyâk metodunun metnin anlaşılmasına yardımcı olan nasıl mükemmel bir metot olduğunu ortaya koymaktadır.

Siyâkın etkisi, bir lafzın delâletlerinden birini diğer delâlet üzerine tercih etmekle sınırlı değildir. Siyâk müfessirler arasında cereyan eden görüş ve delil farklılıkları konusundaki anlaşmazlıkların kesin olarak çözüme kavuşturulmasına yardım eder. Çok defa müfessirler, Kur'an'da varit olan sözlerin te'viline ihtiyaç duymaktadırlar. Bu ihtilaflar genellikle o sözün kimden sadır olduğu konusunda meydana gelmektedir. Bazıları bunların meleklerin sözü olduğunu, bazıları da Allah Teâlâ'nın sözü olduğunu söylemektedirler. Diğer bazıları da bu sözlerin yalancılardan sadır olduğu görüşüne kapılır. Bu bağlamda bir örneğe işaret etmemiz mümkündür. Zemahşerî, "Küfrün önderleri Cehennem'e atıldıklarında bir toplulukla karşılaşacaklar ve kendilerine *"İşte bunlar dünyada sizin peşininizden giden zümredir" denilecek. Küfrün önderleri onlara 'rahat yüzü görmesinler onlar zaten cehennemliktir' diyecekler"*⁷⁸ âyetinin tefsîrinde tereddüt geçirerek⁷⁹ tercih belirtmeksizin âyeti şu sözlerle tefsîr etmektedir: *"İşte bunlar dünyada sizin peşininizden giden zümredir"* sözünün, Cehennem vazifelilerinin, küfrün önderlerine söyledikleri bir söz olduğu söylenmiştir. *"Rahat yüzü görmesinler onlar zaten cehennemliktir"* sözününse kâfirlerin ileri gelenlerinin sözü olduğu söylenmiştir. Her ikisinin de cehennem vazifelilerinin sözleri olduğu da söylenmiştir⁸⁰.

İbn Müneyyir el-İskenderî (öl. 685/1284) iki farklı durum arz eden siyâki ihtilafın sebep olduğu bu anlaşmazlıkla ilgili olarak şerh düşmüştür. Onun sözlerinden bir kısmı şöyledir: "Yukarıdaki tartışmalara baka-

⁷⁷ Kurtubî, IV, 306–307.

⁷⁸ 38. Sâd, 59.

⁷⁹ Zemahşerî, s. 59.

⁸⁰ Zemahşerî, III, 379.

rak bu konuda ben de şöyle diyorum; “Buradaki *“Rahat yüzü görmesinler onlar zaten cehennemliktir”* cümleleri büyüklenen kâfirlerin sözleridir. *“Rahat yüzü görmesinler”* kâfirlerin ileri gelenlerine tabi olan kimse-lerin sözleridir. Bu durumda ihtilafın iki yönü ortaya çıkmaktadır: “Birincisi, cümlenin Cehennem görevlilerinin sözü olması, ikinci cümlenin de kâfirlerin ileri gelenlerine tabi olanların sözü olmasıdır. Çünkü bu durumda her iki fırka arasında ihtilaf ve husumet meydana gelmiş oluyor. Hâlbuki birinci açıklama daha mümkün ve daha kalıcıdır⁸¹.”

İbn Müneyyir, bu âyetin karşılıklı münakaşalar üzerine bina edildiğini ve yukarıdaki karşılıklı konuşmaların Cehennem görevlilerinin sözünün olmadığı görüşünü tercih etmektedir.

Yukarıda verdiğimiz örnekler bir hedefi işaret etmektedir ki o da şudur; “Siyâk, görüşlerden birinin tercih edilmesiyle ilgili bir fonksiyon icra etmektedir. Bu sebepten dolayı siyâk, müfessirlerin te’vîl konusundaki fikirlerini kapsayan bir müracaat görevi üstlenmeye müsait bir kuraldır. Bu araştırmanın peşinden koştuğu şey de bu kuralı hatırlatmaktır.

Tefsîrle ilgili olarak, hitabın delâletlerden birini tercih konusunda, siyâkın fonksiyonu metodunu, veciz, mücmel ve metodolojik prensipler tablosu oluşturmak mümkündür. Bu prensipler de şunlardır:

a. Özel bir tercihte bulunmak. Bununla Kur’ân-ı Kerîm’e ait tefsîrleri okumak suretiyle her müfessirin tabi olabileceği tercih kurallarının araştırılmasını kast ediyoruz.

b. Mukayeseli bir tercihte bulunmak. Bu da müfessirlerin tercihlerini tartmak tercih edilenle edilmeyeni karşılaştırmak.

c. Kalıcı bir tercih kalıbı oluşturmak. Bu da Kur’ân’ın, sahîh hadîsin ve kelamın siyâkının desteklediği kuvvetli bir tercih sistemi geliştirmek demektir.

Siyâk projesinin, tefsîr sahasına sızarak, yerleşmiş, kabul görmüş bazı kalıpları yıktığı açığa çıkmıştır. Birincisi, müfessirlerin bir âyet için verdikleri mânâların tamamının Kur’ân dilinin, az lafızla çok mânâ ifade etme özelliğine ve gücüne sahip olduğuna dair görüştür. Tahir b. Âşûr bir âyetin müteaddit mânâları kabul etmesini temel prensip olarak görmüştür. Müfessirleri de bunu bilmedikleri için eleştirerek şöyle demektedir: “Müfessirler böylesine bir prensibin tefsîrde temel bir kaide oldu-

⁸¹ İbn Müneyyir el-İskenderî, *el-İnsâf fîmâ Tezammenehû'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl* (Keşşâf'ın Hâmişinde) Beyrut, ts. II, 381.

ğundan habersizdirler. Bu sebepten dolayı da Kur'ân âyetinin bir lafzının muhtemel mânâlarından birini tercih eden bir müfessir, bu mananın dışındaki diğer mânâları lağv etmek etmektedir. Biz bu konuda onlara tabi olamayız. Aksine biz âyet lafzının muhtemel mânâlarını, belîğ olan Arap kelamının mihverinden çıkmaksızın tefsîrindeki diğer muhtemel mânâlar olarak görürüz⁸².

Son olarak bu konuda aşağıdaki hatırlatmaları yapmayı da gerekli görüyoruz:

- Bazen müfessirlerin tercih kuralına sığınmaları, bu mânâlardan bazılarının Kur'ân dilinde kast edilmediğine dalalet etmektedir. Bu mânâların kast edilmemeleri de, ya kelamın bu mânâlara ihtimali olmadığı içindir. Yahut bu mânâlar dil ve siyâk bakımından kelamın şartlarına uymadığı içindir.
- Bir ayete bir takım mânâların verilmesi, sadece ayetteki müfret lafızlarla sınırlı değildir. Aksine kelamdaki muhatabın anlaşılması, zamîrlerin raci olduğu yerlerin bulunması, ibarenin kimlerden bahsettiğinin bilinmesi gibi sebeplerdendir. Bu sebepten dolayı Tahir b. Âşûr'un umumi sözünü, özel bir duruma hamletmek gerekir ki, bu da müfret bir lafzın semantik olarak çok manaya delâlet etmesidir. İbn Âşûr, bunun önemini açıklamıştır. Ancak müteaddit mânâlardan birini tayin etmeleri ve pek çok manayı içinde barındıran lafızlarla ilgili problemlerin çözülmesi zor bir durumdur. Allah daha iyisini bilmektedir ki, yukarıda arz etmeye çalıştığımız ve zikrettiğimiz örnekler, müfessirlerin müfret bir lafzın delâleti konusunda karşılaştıkları ihtilaflardan küçük bir parçadır. Bir konudaki muhtelif görüşlerin hepsinin eşit olduğu aynı anda geçerli oldukları bir durumla karşı karşıya kalındığında, bunları aynı anda düşünmek belki tek tek düşünmekten daha iyidir. Ancak bu durumda bunlardan birini tercih etmek gerekir. Doğruyu en iyi bilen Allah'tır.

⁸² Tahir b. Âşûr, I, 100.

Kaynakça

- Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, 1981.
- Andre Lalenda, *Vocabulaire, Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, 1923.
- Ebu Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut, 1978.
- Faruk Hammâde, *Medhal ilâ Ulûmi'l-Kur'ân ve't-Tefsîr*, yy. ts.
- Fahrüddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Mısır, 1308.
- İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâiu'l-Fevâid*, Beyrut, 1994.
- İbn Hacer Ahmed b. Ali el Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî (Tahk. Abdulaziz b. Abdillâh b. Bâz)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991.
- İbn Müneyyir el-İskenderî, *el-İnsâf fîmâ Tezammenehû'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl* Beyrut, ts.
- İbnu'l-Arabî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut, ts.
- İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-İ'câz fî Ba'zı Envâi'l-Mecâz*, Kahire, 1987.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân (Tahk. Hişam Sümejr el-Buhari)*, Riyad, 2003.
- Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1992.
- Muhammed Hebenneka el-Meydânî, *Kavâidü't-Tedebbür li Emseli Kitâbil-lahi*, Dimaşk, 1989.
- Ragîp İsbahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân (Tahk. Safvân Adnan Dâvûdî)*, yy. 1992.
- Reşit Rıza *Tefsîru'l-Menâr*. yy. ts.
- Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, (Tas. Muhammed Abdullâh Draz), Beyrut, ts.
- Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, ts.
- Vâfî İbrahim, *ed-Dirâsâtü'l-Kur'âniyye bi'l-Mağrib fi'l- Karni'r-Râbi' el-Hicrî (basılmamış mezuniyet tezi)*, Rabat, ts.
- Zemaşerî Carullâh Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf*, Beyrut, ts.

DERGİ YAYIN İLKELERİ

1. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.

2. Derginin yayın dili Türkçe'dir, ancak Türkçe özet verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.

3. Dergiye gönderilen tüm yazıların yayınlanma hakkı Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

4. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan tüm eserlerin yasal sorumluluğu yazarın kendisine ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz.

5. Makalenin 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde İngilizce ve Türkçe özet metnin başına eklenmeli, İngilizce özet verilirken ayrıca makalenin İngilizce tam başlığı da İngilizce özetin üstünde belirtilmelidir. Ayrıca 5 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler hem İngilizce hem de Türkçe olarak ifade edilmelidir.

6. Dergide yayımlanmak üzere verilen yazılar, konu, içerik, sunuş biçimi ve bilimsel ölçütlere uyma çerçevesinde Yayın Kurulu tarafından yapılan ilk incelemeden sonra -yayımlanmaya değer bulunması halinde-bilimsel hakeme gönderilir. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır. Hakeme gönderilen çalışmaların yazarları gizli tutulur. Ayrıca hakem raporları da gizlidir. Yazılar, hakem raporuna göre -gerekliyorsa- yazar tarafından düzeltilir. İlk hakemlerin olumsuz görüş bildirdiği yazılar, Yayın Kurulu kararıyla başka hakemlere gönderilebilir. Bu hakemlerin olumlu görüş bildirmesi durumunda, yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir.

7. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi Yayın

Kurulu'nca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.

8. Hakem incelemesine gönderilmek üzere teslim edilen telif makaleler üç nüsha, tercüme ise orijinal metniyle birlikte iki nüsha halinde (isimsiz olarak) yayın kuruluna ulaştırılır. Çalışma sahibinin (/sahiplerinin) adı, akademik unvanı, çalıştığı kurum ve kendilerine ula-

