



ISSN: 1301-3394

e-ISSN: 2667-680X

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ DERGİSİ

Uludağ University
The Review of The Faculty of Theology



Cilt ▪ Volume: 29

Sayı ▪ Issue: 1

Yıl ▪ Year: 2020

MAKALELER / ARTICLES

HÜSEYİN KAHRAMAN

Hanefî Silsilenin Az Bilinen Bir Halkası: Ebû Hâzîm el-Kâdî (öl. 292/905) ve Hadisçiliği

TURGAY GÜNDÜZ

Akademik Yazımda Bir Araştırmadan Birden Fazla Yayın Üretmek: Etik Bir Problem (mi?)

ORAZSAHET ORAZOV

Vikâyetü'r-rivâye fi mesâtil'l-Hidâye Bağlamında Oluşan Fıkıh Edebiyatı

MUTLU GÜL

Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *Tecrîd* Adlı Eserinde İsnada Dair Değerlendirmeler

MEHMET FATİH ÖZEROL

Hüseyniyye ve Behşemiyye'ye Göre Ma'dûm'un Şeyiyyeti

FADİME KAVAK

Edebî Tasvir ve Arap Edebiyatı'na Yansımaları

ERDİNÇ İÇTEN

Ketuba ve Aile İçi Sorumluluklar

NURSEMA KOCAKAPLAN

Platon'dan Plotinos'a *Phantasia* Kavramının Gelişim ve Dönüşüm Seyri

HİLAL CANFER BAYRAKTAROĞLU – ZEKİ ÖZCAN

Nikomakhos'a Etik Bağlamında Aristoteles'in Erdem Etiği

AMİNE NURİYE ÇITIRIK – ZEKİ SALİH ZENGİN

Yaz Kur'an Kursları Dinimi Öğreniyorum ve *Etkinlik Kitabım* Ders Kitaplarının Yeterlilik Açısından Karşılaştırmalı Olarak Değerlendirilmesi

ABDYLLA ORAZSAHEDOV

Türk-İslâm Şehri Gürgeç ve Moğol İstilasındaki Akibeti

ISSN:1301-3394

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
BASIMEVİ MÜDÜRLÜĞÜ
BURSA 2020





ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ DERGİSİ

Uludağ University
The Review of The Faculty of Theology



Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Uludağ University The Review of The Faculty of Theology

Cilt/Volume: 29 Sayı/Number: 1 Yıl/Year: 2020 Haziran/June

ISSN: 1301-3394 e-ISSN: 2667-680X

SAHİBİ / PUBLISHER

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına
Dekan Prof. Dr. Bilal Kemikli

EDİTÖR / EDITOR

Mehmet Birgül

YARDIMCI EDİTÖR / ASSISTANT EDITOR

Ulvi Murat Kılavuz

ALAN EDİTÖRLERİ / DISCIPLINE EDITORS

Vejdi Bilgin

Salih Çift

İsmail Güler

Saadet Maydaer

Humeyra Mermer Turner

İslam Batur

Tahir Ayas

Salih Zor

Zeynep Sena Kaynamazoğlu

Mehmet Şakar

Merve Yavuz

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Ali İhsan Akçay (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Aytekin Özel (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Halil İbrahim Hançabay (İstanbul Üniversitesi)

Hidayet Peker (Bursa Uludağ Üniversitesi)

İbrahim Gürses (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Kadir Gömbeyaz (Kocaeli Üniversitesi)

Kemal Ataman (Marmara Üniversitesi)

Kenan Özçelik (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

M. Salih Kumaş (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Muhammet Tarakçı (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Nimetullah Akın (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)

Seyit Mehmet Uğur (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

Sezai Engin (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

Veysel Kaya (İstanbul Üniversitesi)

REDAKSİYON / PROOFREADING

Mehmet Şakar

Abdulkerim İskender Sarıca

YAZIŞMA / CORRESPONDENCE

Adres/ Address: Fethiye Mah. Kirlangıç Sok. No: 2 16140 Nilüfer/Bursa, TÜRKİYE

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

E-posta: ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr Web: <https://dergipark.org.tr/pub/uluif>

BASKI YERİ ve YILI / PUBLICATION PLACE and DATE

Bursa Uludağ Üniversitesi Basımevi Müdürlüğü 2020

UÜİF Dergisi yılda iki kez (Haziran ve Aralık) yayımlanan ulusal, hakemli, akademik bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

UÜİF Dergisi TUBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı, EBSCO HOST Uluslararası Veri İndeksi ve ASOS Akademia Sosyal Bilimler İndeksi tarafından taranmaktadır.



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

HÜSEYİN KAHRAMAN ▪ 1

Hanefî Silsilenin Az Bilinen Bir Halkası: Ebû Hâzım el-Kâdî (öl. 292/905) ve Hadisçiliği
/ A Least Known Scholar of Ḥanafî School: Abû Ḥâzım al-Qâdî (d. 292/905) and His
Speciality in Ḥadîth

TURGAY GÜNDÜZ ▪ 45

Akademik Yazımda Bir Araştırmadan Birden Fazla Yayın Üretmek: Etik Bir Problem
(mi?) / Generating Multiple Publications from One Research Study in Academic
Writing: An Ethical Problem (?)

ORAZSAHET ORAZOV ▪ 81

Vikâyetü'r-rivâye fi mesâ'ilî-Hidâye Bağlamında Oluşan Fıkıh Edebiyatı / Fiqh Literature
in The Context of *Wiqāyah ar-riwāyah fi masā'il al-Hidāyah*

MUTLU GÜL ▪ 123

Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *Tecrîd* Adlı Eserinde İsnada Dair Değerlendirmeler / Qudûrî's
(d. 428/1037) Isnād Assessments in His *Tajrîd*

MEHMET FATİH ÖZEROL ▪ 167

Hüseyniyye ve Behşemiyye'ye Göre Ma'dûm'un Şeyiyyeti / The Theory on the
Thingness of Ma'dûm According to Ḥusayniyya and Bahshamiyya Perspective

FADİME KAVAK ▪ 189

Edebî Tasvir ve Arap Edebiyatı'na Yansımaları / Literary Description and Its
Reflections On Arabic Literature

ERDİNÇ İÇTEN ▪ 229

Ketuba ve Aile İçi Sorumluluklar / *Ketuba* and Intrafamilial Responsibilities

NURSEMA KOCAKAPLAN ▪ 257

Platon'dan Plotinos'a Phantasia Kavramının Gelişim ve Dönüşüm Seyri / The Development and Transformation of Phantasia Concept from Platon to Plotinus

HİLAL CANFER BAYRAKTAROĞLU – ZEKİ ÖZCAN ▪ 277

Nikomakhos'a Etik Bağlamında Aristoteles'in Erdem Etiği / Aristotle's Virtue Ethics in the Context of *Ethica Nikomacheia*

AMİNE NURİYE ÇITIRIK – ZEKİ SALİH ZENGİN ▪ 297

Yaz Kur'an Kursları Dinimi Öğreniyorum ve Etkinlik Kitabım Ders Kitaplarının Yeterlilik Açısından Karşılaştırmalı Olarak Değerlendirilmesi / Comparative Evaluation of the Summer Quran Courses Books The Textbooks of Religious Learning and Activity in Terms of Proficiency

ABDYLLA ORAZSAHEDOV ▪ 331

Türk-İslâm Şehri Gürgenç ve Moğol İstilasındaki Akıbeti / Turkish-Islamic City of Gurganj and its Fate in the Mongol Invasion

ÇEVİRİ MAKALELER / TRANSLATED ARTICLES

GERSHOM SCHOLEM /çev. SALİH ÇİFT ▪ 361

Dinî Otorite ve Mistisizm / Religious Authority and Mysticism

KİTAP ve BİLİMSEL TOPLANTI DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK and SYMPOSIUM-CONFERENCE REVIEWS

DİLEK ÖZ - BÜŞRA CANBAZ ▪ 379

Uluslararası Tarihten Günümüze Sûfi-Siyaset İlişkileri Sempozyumu, 1-3 Kasım 2019, Bursa

BETÜL ŞİMŞEK ▪ 387

Hâkim el-Mutayrî, *Ehl-i Sünnet ve Ümmet Projesi* (çev. Yasemin Çimen)

Haneffî Silsilenin Az Bilinen Bir Halkası: Ebû Hâzim el-Kâdî (öl. 292/905) ve Hadisçiliği

Hüseyn Kahraman

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı

Bursa/Türkiye

huskahraman@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-1345-4429>

Öz: Haneffî silsilenin en az tanınan ve haklarında en az araştırma yapılan âlimleri üçüncü tabakaya mensuptur. Bu dönem âlimlerinden biri de kısaca “Ebû Hâzim el-Kâdî” şeklinde tanınan Abdülhamîd b. Abdülazîz es-Sekûnî’dir (197-292/812-905). Yaşadığı dönemde Irak Haneffiliğinin imamet ve riyâsetini başarıyla temsil etmiştir. Nitekim Haneffî fıkıh kitaplarında gerek mezhep içi gerekse mezhepler arası tartışmalar bağlamında ona sıkça atıflar yapılır. Ayrıca o da ekolünün ilk ve kurucu isimlerine zaman zaman itirazlar yöneltir. Bütün bunlar Ebû Hâzim’in Haneffiye içindeki konumunu ispatlayan delillerdir. Fıkıh alanındaki bu yetkinliği sebebiyle henüz genç yaşlarda kadılık makamına getirilmiştir. Ebû Hâzim, hem ilmi bakış açısı hem de kadılık görevi sayesinde diğer mezhepler karşısında Haneffiye’yi başarıyla temsil edip savunmuştur. Muhaliflerinin, başta Mâlikîler olmak üzere ehl-i hadis düşüncesine sahip olduğu dikkate alındığında Ebû Hâzim’in bu temsil ve savunma çabasının büyük oranda hadis/rivayet bağlamında olduğu akla gelecektir. Makalede Ebû Hâzim’in Haneffî fıkıhındaki yeri ve özellikle onun hadisçilik yönü üzerinde durulmaktadır. Başka ilim dalında meşhur olmuş bir âlimin hadisçi yönünün değerlendirilmesinde birinci adım onun ders aldığı muhaddisler ile kendisinden nakilde bulunan öğrencilerin tespiti olacaktır. Bu isimlerin Hadis ilmiyle bağlantısı ve muhaddisler tarafından değerlendirilme şekli söz konusu âlim hakkında da fikir verecektir. İkinci olarak da naklettiği bilgisine sahip olduğumuz rivayetlerin Hadis ilmi kurallarına göre taşıdığı değere bakmak gerekecektir. Zira hadis naklinde özellikle muhaddislerin dikkat ettiği bazı hususlar bulunur. Bu açılardan bakıldığında Ebû Hâzim’in oldukça ciddi bir hadis bilgisine sahip olduğunu söylemek gerekecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ebû Hâzim, Irak, Haneffî Mezhebi, Fıkıh.

Geliş Tarihi/Received Date: 21.03.2020

Kabul Tarihi/Accepted Date: 30.04.2020

Araştırma Makalesi/Research Article

Atıf/Citation: Kahraman, Hüseyin. “Haneffî Silsilenin Az Bilinen Bir Halkası: Ebû Hâzim el-Kâdî (öl. 292/905) ve Hadisçiliği”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2020), 1-44.

A Least Known Scholar of Ḥanafī School: Abū Ḥāzīm al-Qāḍī (d. 292/905) and His Speciality in Ḥadīth

Abstract: The least known and least researched scholars of Ḥanafī sequence belong to the third generation. One of the scholars of this period is ‘Abd al-Ḥamīd ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Sakūnī, briefly known as “Abū Ḥāzīm al-Qāḍī” (197-292/812-905). During his lifetime, he successfully represented the leadership of the Iraqian Ḥanafism. Due to his competence in Islamic jurisprudence (*fiqh*), he was appointed as a judge (*qāḍī*) at a young age. Abū Ḥāzīm successfully represented and defended the Ḥanafism against other sects thanks to both his scientific perspective and judicial duty. Considering that his opponents belongs to the school of *al-ḥadīth* especially the Mālikis, it will be considered that this representation and defense effort of Abū Ḥāzīm is in the context of ḥadīth /narration. The article focuses on the place of Abū Ḥāzīm in the Ḥanafī jurisprudence and especially his ḥadīth. The first step in evaluating a scholar as a muḥaddīth who has become famous in another branch of science will be to identify the students who have taken lesson from him and the students who have been narrated from him. The connection of his field of specialization with the science of ḥadīth and the way they are evaluated by the scholars will give an idea about the scholar in question. Secondly, it will be necessary to look at the value of the narrations which are transmitted from him according to the rules of ḥadīth science. From this point of view, it will be necessary to say that Abū Ḥāzīm has a very serious ḥadīth knowledge.

Keywords: Ḥadīth, Abū Ḥāzīm, Iraq, Ḥanafī school, Fiqh (Islamic Jurisprudence).

Özet

Mezhepler, kurucularının ve müntesiplerinin dine bakışını temsil eden önemli yapılarıdır. Bir mezhebin kuruluş sürecinde tesis edilen özgün değerlendirme sistemi, hoca-talebe ilişkisi içinde sonraki nesillere aktarılır. Bu intikal geleneğinin en başarılı ve kalıcı şekilde uygulandığı mezhep muhtemelen Hanefiliktir. Bu yapının şekillenmesine katkı veren veya bunu nakleden isimler, mezhebin vücut bulmasından bir-iki asır sonra müstakil eserlerde bir araya toplanıp tanıtılmaya başlanmıştır. Bu isimlerden bir kısmı ise tek başına ilmî araştırmalara konu olmuştur. Ebû Hanîfe’ye (öl. 150/767) ilaveten ilk tabaka içinde addedebileceğimiz İmam Züfer (öl. 158/775), Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ve İmam Muhammed eş-Şeybânî (öl. 189/805); ikinci tabakadan İsâ b. Ebân (öl. 221/836), dördüncü tabakadan Tahâvî (öl. 321/933) ve Kerhî (öl. 340/952) haklarında en çok ilmî araştırma yapılan isimlerdir. Buna mukabil ikinci ve dördüncü nesli birleştiren üçüncü tabaka âlimleri oldukça az tanınır. Hakkında az şey bilinen bu tabaka âlimlerinden biri de Ebû Ḥāzīm el-Kâdî şeklindeki künye ve sıfatıyla meşhur olan Abdülhamîd b. Abdülazîz es-Sekûnî’dir (197-292/812-905).

“Hanefîlerin büyük imamlarından biri” ve “Hanefî riyâsetini Kerhî’den önce temsil eden kişi şeklinde tanımlanan Ebû Ḥāzīm, 3./9. asırda Bağdat’ta yaşamıştır. Bu dönemin Bağdat’ı, hem tarih hem de coğrafya itibarıyla, bütün bir İslâm tarihi içinde en zor ve karışık sahnelerden birine ev sahipliği yapmıştır. Nitekim bu tarihlerde Bağ-

dat, Ehl-i beyt mensubu kişilerin veya onları siyasî amaçlarına alet edinenlerin giriştiği Abbâsîler karşıtı isyanların ağırlığını yakinen hissetmiştir. Buna siyaset üzerindeki etkileri artık iyice hissedilmeye başlayan Türk unsurların faaliyetleri de eklenebilir. Bu dönemde ilmî ortamı şekillendiren temel unsur ise Hanevîlerin diğer mezhep mensuplarıyla özellikle de Mâlikîlerle çekişmesidir.

Fıtraten sahip olduğu üstün zekâsı, güçlü hafızası, hesap işlerindeki kabiliyeti, karmaşık vakalar hakkında hüküm vermedeki mahareti ile akranları arasında kısa sürede temayüz eden Ebû Hâzim, bu özelliklerine ilim öğrenme çabasını da ekleyerek Ebû Hanîfe ve ashabının fıkıh konusunda zamanının en üstünleri seviyesine yükselmiş, bu alanda hocalarını bile geride bırakacak bir birikime ulaşmıştır. Bu birikimi sayesinde Ebû Hâzim bir taraftan mensubu bulunduğu mezhebin doğru tanınip sonraki nesillere intikaline çaba harcarken diğer taraftan da onu çeşitli hücumlara karşı savunmak durumunda kalmıştır. Bu savunma çabası büyük oranda o dönemin hadis/rivayet eksenli ilmî bakış açısına karşıdır. Ehl-i hadisin önemli temsilcilerinden olan Mâlikî ilim adamı İsmail b. İshâk'ın önce Bağdat'ın doğu yakası kadılığına atanması, sonra buna şehrin batı yakası kadılığının eklenmesi Irak bölgesinde Hanevîlik üzerinde oldukça olumsuz etkilere sebep olmuştur. Zira kadı İsmail, hem fıkıh alanındaki yetkinliği ve bu bilgisini aktardığı eserleri hem de siyasî güce istinat etmesi sebebiyle Hanevîyye'nin temsil ettiği akıl merkezli fıkıh görüşünü baskı altına almaya çalışmıştır.

Kadı İsmail'in 282/895 yılındaki ölümü üzerine Ebû Hâzim'in önce Kûfe, ardından da Bağdat'ın doğu yakası kadılığına tayin edilmesi (283/896) işte böyle bir ortamda gerçekleşmiştir. Bu ortamın hadis ve rivayet konusunda ortaya koyduğu hassasiyet ve beklentinin, onun üzerinde önemli bir baskı oluşturacağına şüphe yoktur. Esasen bu dönem hadis ilminin pek çok branşında orijinal eserlerin telif edildiği ve bundan dolayı bu alanın en verimli çağı kabul edildiği bir zaman dilimidir. Bu imkânı iyi değerlendirdiği anlaşılan Ebû Hâzim, yaşadığı dönemin en tanınmış hadis âlimlerinden ders almıştır. Onun hadis dinlediği hocaları aynı zamanda Kütüb-i Sitte'yi oluşturan eser müelliflerinin de ders aldığı isimlerdir. Bu durum, Ebû Hâzim'in fıkıh sisteminde hadisin işgal ettiği yer bağlamında ciddi beklentiler oluşturabilir. Bununla birlikte onun hadisçilik yönünü doğru şekilde değerlendirmeye vesile olacak malzeme oldukça sınırlıdır. Zira o öncelikle, biyografi yazarlarının da işaret ettiği üzere, oldukça az sayıda hadis nakletmiştir. Ancak bu durum onun, fikhî meselelerde hadise başvurmadığı anlamına kesinlikle gelmeyecek aksine meslekten kaynaklanan bir farka işaret edecektir. Buna göre meslek itibarıyla Ebû Hâzim hakkında yapılacak ilk tespit onun bir hadisçi değil fikhî olduğudur. Bu neticeye farklı birtakım ipuçlarından ulaşabilmek mümkündür.

Biyografisinde verilen bilgilerden ve naklettiği hadislerdeki isimlerin çeşitliliğinden anlaşıldığı kadarıyla Ebû Hâzim'in ders aldığı hadisçi âlim sayısı oldukça azdır. Aynı veriler ondan hadis nakleden öğrenci sayısının da oldukça az olduğunu göstermek-

tedir. Kaldı ki bu az sayıdaki öğrencileri de kadı vasfıyla anılmakta olup bir-ikisi dışında hadis talebiyle meşhur isimler de değıllerdir. Bu durum öğrencilerinin Ebû Hâzim'den, fıkıh dersleri çerçevesinde öğrendikleri hadislerle delâlet edebilir. İlmî mesaisinin hemen tamamını Bağdat'ta geçirmiş olması, hadis elde etme yolculuklarına çıkmadığını gösterir ki bu da onun hadisçilik yönü hakkında fikir verebilir. Kitapları arasında doğrudan hadise yönelik bir çalışmanın bulunmaması ve ayrıca naklettiği bilgisine ulaştığımız hadislerin tamamının fikhî meselelere yönelik oluşu da onun meslek itibariyle hadise değil fıkha yöneldiğini göstermektedir. Ebû Hâzim'in naklettiği rivayetlerde, aynı hadisi aynı hocadan nakleden hadisçi âlimlere göre bazı farklar bulunması da onun fikhî karakterine işaret etmektedir. Zira bir rivayetin sened ve metni ile ilgili ayrıntıları mümkün olduğu oranda korumaya çalışanlar hadisçilerdir. Ebû Hâzim'in bu tavrı, bir hadisi rivayet etmek için değil fikhî bir meseleyi çözüme kavuşturma bağlamında zikrettiğini gösterir ki muhteva ve sonuç odaklı fikhî tarzına işaret eden bir başka husustur.

Bütün bunlara rağmen naklettiği çoğu isnadlı olan hadisler ve bunları nakil esnasında kullandığı lafızlar, göstermektedir ki o, aynı zamanda ciddi bir hadis formasyonuna da sahiptir. Meslek itibariyle bir fikhî olması ve özellikle de ehl-i re'ye mensup olmasına rağmen böyle bir hadis formasyonu nasıl izah edilecektir? Bize göre bu durum onun yaşadığı dönemde, ehl-i re'yi temsil eden Hanefî ve fıkıh alanında onlara mensup olan Mutezilî geleneğe gösterilen tepki ile ilişkilendirilebilir durumdadır. Buna göre Ebû Hâzim, ilmî alanda rakipleri konumunda olan ehl-i hadis mensubu âlimlere, bizzat kendilerinin usulü ile cevap vermeye çalışmış olmalıdır.

Summary

Sects are important structures that represent the view of their founders and followers to religion. The original evaluation system established in the establishment process of a sect is transferred to the next generations in relation to the teacher-demand relationship. The most successful sect in applying this tradition of transmission in a permanent way is probably Hanafism. The names that contributed or shaped this structure began to be gathered and promoted in detached works one or two centuries after the formation of the sect. Some of these names were subject to scientific research alone. In addition to Abû Hanîfa (d. 150/767), Imam Zufar (d. 158/775), Abû Yûsuf (d. 182/798) and Imam Moḥammad al-Shaybânî (d. 189/805); From the second generation, 'Îsâ b. Abân (d. 221/836), al-Ṭahâwî (d. 321/933) and al-Karkhî (d. 340/952) from the fourth generation are the names that have been mostly researched. In contrast, the third-tier scholars, combining the second and fourth generations, are little known. One of these less-known scholars is 'Abd al-Ḥamid b. 'Abd al-'Azîz al-Sakûnî who was famous as Abû Ḥâzim al-Qâdî (197-292 / 812-905).

Abû Ḥâzim, who was defined as "one of the great imams of Hanafis" and "the person who represented the Hanafî theory before Karkhî" lived in Baghdad in the 3rd/9th century. Baghdad of this period hosted one of the most difficult and complicated

scenes in a whole Islamic history, both in terms of history and geography. As a matter of fact, during these dates, Baghdad felt the weight of the anti-Abbasid revolts against those who were members of the Ahl al-Bayt or those who adopted them for their political purposes. The activities of Turkish elements, whose effects on politics have started to be felt, can be added to this. The main factor shaping the scientific environment in this period is the conflict of Ḥanafis with other members of the sect, especially Mālikis.

With his superior intelligence, strong memory, ability in accountability, his skill in making judgments about complex cases, Abū Hâzim has risen to the highest level of his jurisprudence in the field of Abu Hanifa and his companions has reached an accumulation that will leave even his teachers behind. Thanks to this accumulation, Abū Hâzim had to defend him against various attacks while on the one hand he was trying to recognize the denomination he belonged to and transfer it to the next generations. This defense effort is largely against the scientific perspective based on the ḥadith/narration of that period. In this period, one of the most important representatives of the people of the ḥadith is Ismā'îl b. Ishâq. He was appointed as the eastern and western part of Baghdad. This situation caused quite negative effects on Ḥanafism in Iraq region. Because he tried to suppress the view of the mind-centered fiqh represented by Ḥanafî school because of his competence in the field of fiqh and his works that he conveyed this knowledge as well as his political power.

Upon the death of Qādî Ismā'îl in 282/895, Abū Hâzim was appointed first to the Kufa and then to the east side of Baghdad (283/896) in such an environment. There is no doubt that the sensitivity and expectation of this environment regarding the ḥadith and narration created an important pressure on him. In fact, this period is a time period in which the original works are composed in many branches of ḥadith science and therefore accepted as the most productive age of this field. It was understood that he benefited from this opportunity, and Abū Hâzim took lessons from the most famous ḥadith scholars of his time. The teachers, who he listened ḥadith from, are also the names of the authors of the works that constitute Kutub al-sitta (Six famous ḥadith books). This situation may create serious expectations in the context of the place where the ḥadith occupies in the judicial system of Abū Hâzim. However, the material that will enable us to evaluate its ḥadith aspect correctly is very limited. Because, as it is pointed out by the biographers, he transmitted very few ḥadiths. However, this will not necessarily mean that he does not resort to ḥadiths in legal issues, it will point, however, to a difference which arises from his profession. According to this, the first determination to be made about Abū Hâzim is that he is not a muḥaddith, but a faqîh. It is possible to reach this result from different tooltips.

It is understood from the information given in his biography and the diversity of the names in the ḥadiths that he transmitted, that the number of ḥadith scholars who were taught by Abū Hâzim is very low. The same data show that the number of students transmitting ḥadiths from him is very few. Besides, these few students are

also referred to as judge (qāḍī) and besides one or two, they are not famous names for demanding ḥadīths. This situation may indicate that the students had learned from Abū Ḥāzīm within the framework of Islamic jurisprudence lessons. The fact that he wrote almost all of his scientific works in Baghdad shows that he did not go on journeys to obtain ḥadīth, which may give an idea about his speciality in ḥadīth. In addition, there is no direct ḥadīth study among his Books, and all of the ḥadīths that we have reached the knowledge of are narrated for fiqh issues. This situation shows that he is oriented towards jurisprudence rather than ḥadīth. In addition, there are some differences in the narrations narrated by Abū Ḥāzīm according to the ḥadīth scholars who transfer the same ḥadīth from the same teacher. This situation points to his judicial character. Because those who try to preserve the details of the text and the text of a narration as much as possible are ḥadīth scholars. This attitude of Abū Ḥāzīm shows that he does not mention a ḥadīth, but in the context of resolving a legal issue. This attitude is another point that points to the content and result oriented adjudication style.

Despite all this, the ḥadīths he transmits and the words he uses during narration show that he also has a serious hadith formation. How will such a hadith formation be explained, although he is a faqīh and especially embraces a rational method in jurisprudence? In our opinion, this situation can be associated with the reaction of Ḥanafī, who represented the rational method in fiqh and Mu'tazilī tradition that belonged to them in the legal area. Accordingly, Abū Ḥāzīm must have tried to respond to scholars who are members of the People of the Ḥadīth, who are his rivals in the scientific field, in their own way.

Giriş

Mezhepler belli ilim muhitlerinde, yeterli formasyona ulaşmış seçkin isimler tarafından, muayyen bir sistem dâhilinde üretilen düşünceler, amel tarzları ve âdetlerin/geleneklerin tamamını ifade eden bütüncül ve büyük yapılardır. Bu vasfıyla mezheplerin, müntesiplerinin inanç veya amel açısından din anlayışını temsil eden birer sistem olduğu söylenebilir. Böylesine önemli bir fonksiyon icra eden mezhepler, benimsemiş oldukları metod ve prensipler kadar çevre farklılığı ve başvuru veya ulaşılabilen veriler ile bu veriler arasında kurulacak ilişkilerin düzenlenmesi açısından da birbirlerinden ayrılırlar. Bir mezhep içerisinde kuruluş sürecinde tesis edilen değerlendirme sistemi ve bakış farklılığının sonraki nesillere aktarılması ise şüphesiz hoca-talebe ilişkisi içinde şekillenen rivayet geleneği ile mümkündür.

Bu geleneğin en verimli ve kalıcı şekilde icra edildiği mezheplerin başında Hanefilik gelir. Nitekim Ebû Hanîfe, daha sahâbe ve tâbiûn döneminden itibaren Irak'ta şekillenmeye başlayan ve ilerleyen süreçte *ehl-i re'ý* şeklinde isimlendirilecek olan

ilmî birikimi, etrafındaki seçkin öğrencileriyle ele alıp değerlendirmiştir.¹ Fıkhı biz-zat ondan öğrenen bu öğrenciler, yine hocalarından aldıkları metot ve usulleri uygulayarak kendi talebelerini yetiştirmişlerdir.

Bu ilmî geleneğe katkı veren veya nakleden isimler, oldukça eski tarihlerden itibaren müstakil eserlerde bir araya toplanmış durumdadır.² Bu isimler içinde bazıları yetiştirdikleri öğrenciler, Hanefî bakış açısına yaptıkları katkılar, bunları savunma veya izah etme konusunda ortaya koydukları çabalar ve bu doğrultuda yazdıkları kitaplar sebebiyle mezhep içerisinde *imam*, *reis* ve *şeyh* gibi vasıflarla anılmıştır.³ Bu isimlerden pek çoğu gerek makale gerekse tez/kitap kabilinden pek çok ilmî çalışmada ele alınıp tanıtılmış durumdadır. Bunlar içinde Ebû Hanîfe'ye ilaveten ilk tabaka içinde addedebileceğimiz İmam Züfer (öl. 158/775), Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ve İmam Muhammed eş-Şeybânî (öl. 189/805); ikinci tabakadan İsa b. Ebân (öl. 221/836), dördüncü tabakadan Tahâvî (öl. 321/933) ve Kerhî (öl. 340/952) haklarında en çok ilmî araştırma yapılan isimlerdir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla İmam Züfer, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi hocalarından ders alan ikinci dönem ulemasıyla Tahâvî ve Kerhî gibi dördüncü tabaka isimlerini birleştiren Ebû Bekir el-Hassâf (öl. 261/875), İbnü's-Selcî (öl. 266/879) ve Bekkâr b. Kuteybe (öl. 270/884) gibi üçüncü tabaka fukahası hakkında yapılan çalışmalar oldukça sınırlıdır.⁴ Hakkında az şey bilinen bu tabaka âlimlerinden biri de "Ebû Hâzim el-Kâdî" şeklindeki künye ve sıfatıyla meşhur olan Abdülhamîd b. Abdülazîz es-Sekûnî'dir (197-292/812-905).

¹ Ebû Hanîfe, etrafında oluşan otuz altı kişilik grubu adeta bir akademisyen anlayışı içerisinde yetiştirmiş ve "müctehid" vasfıyla topluma kazandırmıştır. bk. Muhammed Hamidullah, *İslam Hukuk Etüdüleri* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984), 188-189. Bu öğrencilerinden altısı kâdî'l-kudâtlık, yirmi sekizi kadılık, ikisi ise icthad seviyesine ulaşmıştır. İctihad seviyesine ulaşan bu iki kişinin Ebû Yûsuf ve Züfer olduğu belirtilir. bk. Muhammed Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlü (İstanbul: Can Kitapevi, 1981), 229. Ayrıca çeşitli kaynaklar onun talebelerinden pek çoğunun Abbâsî halifesi Hârûn er-Reşîd döneminden itibaren kadılık yaptığına dikkat çekmektedir. Söz gelimi Züfer b. Hüzeyl (öl. 158/775) Basra, Esed b. Amr el-Becelî (öl. 190/806) Vâsit kadılığı ve Ebû Yûsuf'tan sonra Bağdat'ta kâdî'l-kudâtılık, Hafs b. Gıyâs (öl. 194/810) Kûfe, Hasan b. Ziyâd (öl. 204/819) da yine Kûfe kadılığı görevinde bulunmuştur. bk. Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1389/1978), 284-291.

² Bu bağlamda Saymerî'nin (öl. 436/1045) hem Ebû Hanîfe'yi hem de mezhebin önemli simalarını tanıttığı *Ahbârü Ebi Hanîfe ve aşhâbih'i*, Abdülkâdir el-Kureşî'nin (öl. 775/1373) *el-Cevâhirü'l-muğiyye'si* ve İbn Kutluboğa'nın (öl. 879/1474) *Tâcü't-terâcim'i* en dikkat çekici çalışmalarıdır. Günümüzde aynı gelenek Ahmet Özel'in *Hanefî Fıkhî Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013) ve Mehmet Boy-nukalın'ın *Fıkhî Usûlü Âlimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicrî Yüzyıl)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları; 2017) isimli çalışmalarıyla devam etmektedir.

³ Nitekim Bedrüddîn el-Aynî, Tahâvî'nin *Me'âni'l-âşâr'*ında geçen râvileri tanıttığı *Meğâni'l-ahyâr fi şerhi esâmî ricâli Me'âni'l-âşâr'* (thk. Muhammed Fâris, (Mısır: yy., ts.) isimli çalışmasında, 776 isim içinde görebildiğimiz kadarıyla 22 tanesi hakkında "Hanefiyye'nin imamlarındandır" ifadesini kullanır.

⁴ Yaptığımız taramalarda görebildiğimiz kadarıyla Abdülvehhab Öztürk'ün Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Bilim Dalı'nda doktora tezi olarak hazırladığı "*İslâm hukukunda el-Hassâf'ın Yeri ve*

Gerek Hanefî biyografi kitaplarının gerekse hadis ricâli edebiyatına dair eserlerin oldukça sınırlı bilgi verdiği Ebû Hâzim hakkında meşhur Hanefî âlim Bedrüddîn el-Aynî (öl. 855/1451) “Hanefîlerin büyük imamlarından biridir”⁵ derken Abdülkâdir el-Kureşî (öl. 775/1373) onu “Hanefî riyâsetini Kerhî’den önce temsil eden kişi” şeklinde tanımlar.⁶

Bu makalede hem Hanefî fıkıhı adına önemli bir kişilik olan hem de naklettiği senedli hadislerle bu mezhebe mensup ilim adamlarının hadisçi kimlikleri hakkında bilgi verebileceğini düşündüğümüz Ebû Hâzim’in tanıtılması amaçlanmaktadır. Bu çerçevede öncelikle Ebû Hâzim’in hayatına dair notlar aktarılacak ardından onun fıkıh formasyonu ve Hanefî fıkıhı içindeki yerinden bahsedilecektir. Daha sonra da, bu araştırmanın yöneldiği temel nokta olarak, Ebû Hâzim’in hadisçi kimliği üzerinde durulacaktır. Bir ilim adamının hadisçilik yönü, muhtemelen onun hadis ilminde geçerli kurallar çerçevesinde değerlendirilmesi ile ortaya konabilir. Bu sebeple makalede son olarak Ebû Hâzim’in naklettiği hadislere işaret edilecek ve bu hadislerin, *hadisçi* şeklinde tavsif edilen âlimler tarafından nasıl nakledildiği araştırılacaktır. Bu son husus ile Hanefî âlimler hakkında yaygın olarak dile getirilen *iyi bir hadis formasyonlarının olmadığı* yönündeki tenkitlerin haklılık payı da değerlendirilmiş olacaktır.

1. Ebû Hâzim’in Hayatı⁷

Tam ismi Abdülhamîd b. Abdülazîz b. Abdülmecîd (Hâzim veya Abdülhamîd)⁸ es-Sekûnî olan Ebû Hâzim, Kinde kabilesinin Sekûn koluna mensuptur.⁹ Aslen Basralı olmakla birlikte hayatının büyük bölümü, kadılık yaptığı Irak bölgesinde ve özellikle Bağdat’ta geçmiştir.¹⁰

Edebu’l-Kâdi Adlı Eseri” (1982) ile dolaylı da olsa ilham Bekmirzayev’in kaleme aldığı “Hüsamuddin Sadr eş-Şehid’in ‘Şerh Edep el-Kazi li-l-Hassa’ Adlı Eserinde Kadılık Adabı Üzerine” (*Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013/5, 13-33) başlıklı makale konuda yapılmış nadir araştırmalardandır.

⁵ Aynî, *Meğâni’l-ahyâr*, 3/190.

⁶ Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü’l-muğiyye fi tabakâti’l-Hanefiyye*, (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.), 1/337.

⁷ Hayatı hakkında toplu bilgi ve kaynaklar için bk. Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 36; Kasım Kırbıyık, “Ebû Hâzim el-Kâdi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/158.

⁸ Ebû Hâzim’in biyografisine yer veren kaynaklar dedesinin ismini çeşitli şekillerde vermişlerdir. *İslâm Ansiklopedisi*’ne “Ebû Hâzim” maddesini yazan Kasım Kırbıyık, “*kadılığı sırasında Ebû Hâzim’e bağlı olarak vakıf nâzırlığı yapan Vekî’in (dedesinin ismi konusunda) verdiği Hâzim adı doğru olmalıdır*” değerlendirmesinde bulursa da Vekî’in bir başka yerde “Abdülhamîd” ismini verdiği görülür. bk. Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî’ ed-Dabbî, *Ahbârü’l-kuğât*, thk. Abdülazîz Mustafa el-Merâğî (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1366/1947), 3/293.

⁹ Vekî’, *Ahbârü’l-kuğât*, 3/198.

¹⁰ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1422/2002), 12/338; Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *el-*

292/905 yılının Cemâziyelevvel/Mart ayında, bir Perşembe günü doksan beş yaşında, Bağdat'ın Kerh bölgesi kadılığını yürüttüğü esnada vefat etmiştir.¹¹ Böyle olunca ağlayarak yaptığı "Rabbim! Kaza makamından kabre!" şeklindeki duasının¹² kabul olduğu düşünülebilir. Ayrıca vefat tarihine ve yaşına bakarak 197/812 yılında doğduğu söylenebilir.

Bu bilgilere göre Ebû Hâzim, hayatının neredeyse tamamını, İslâm toplumunun siyasî açıdan en sancılı dönemlerinden olan 3./9. asırda yaşamış; 193-197/809-813 yılları arasında iktidarda bulunan Emîn ile 289-295/902-908 arasında halifelik yapan Müktefî arasında toplam on iki halifenin idaresini görmüştür.

Bu dönemde siyaseti şekillendiren ana unsur Hz. Peygamber'in vefat ettiği günden itibaren iktidar hususundaki talep ve gayretlerinden vazgeçmeyen Ehl-i beyt mensubu kişilerin veya onları kendi amaçlarına alet edenlerin Abbâsîlere karşı isyan hareketleri oldu. Bu çerçevede ortaya çıkan İbn Tabâtabâ Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim (öl. 199/815)¹³, Muhammed b. Muhammed b. Zeyd (öl. 200/815)¹⁴, Yahyâ b. Ömer b. Yahyâ (öl. 250/864)¹⁵, Ali b. Zeyd (öl. 256/870)¹⁶ isyanlarıyla Ali b. Muhammed b. Ahmed liderliğinde Zenc kölelerin¹⁷ 294/907 yılında başlattığı Karmatî hareketi¹⁸ kısmî ve dönemsel başarı kazansa da Abbâsîler tarafından bastırıldı. Ebû Hâzim'in öğrencisi, Haneî fıkıhçı Ebû Saîd el-Berdâî (öl. 317/929) Karmatîler isyanında öldürülenler arasında idi.¹⁹

Ebû Hâzim'in hayatta bulunduğu esnada siyaseti şekillendiren hatta ona doğrudan tesir eden ikinci unsur ise aslen Buhara asıllı bir Türk olan Ahmed b. Tolun'un (öl. 270/884) Halife Müstaîn'in (247-251/862-866) güvenini kazanarak sarayda sözü geçen nüfuzlu kişiler arasına girmesidir. Nitekim 254/868 yılında Abbâsîler tarafından Mısır valisi olarak atanan Ahmed, iktidarın iç isyanlarla uğraşmasından yararlanarak müstakil bir hükümdar gibi hareket etmeye başlamış, halife Mu'temid döneminde (256-

Muntaẓam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 13/38; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğiyye*, 1/296.

¹¹ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 34/86.

¹² Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-İber fî haberî men ğaber*, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Sadîdî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/423.

¹³ bk. Taberî, *Târîh*, 8/528-529.

¹⁴ Taberî, *Târîh*, 8/528-533.

¹⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/126-128.

¹⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/239-240.

¹⁷ Taberî, *Târîh*, 9/419; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/205 vd.

¹⁸ Taberî, *Târîh*, 10/25. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/ 550-551.

¹⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/160.

278/870-892) Suriye ve Filistin'i de ele geçirmiştir. Sonra Mekke'yi ele geçirme çabası içine giren Ahmed b. Tolun, bunu başaramamış ve 270/884 yılında vefat etmiştir.²⁰

Ahmed b. Tolun'un Suriye ve Filistin'e hâkim olduğu dönemde Ebû Hâzim 264/877 yılında Dımaşk kadılığı görevine getirilmiştir. Bu görevine, Abbâsî halifesinin Irak valisi oğlu Ahmed'in (Mu'tazîd-Billâh), İbn Tolun'a karşı düzenlediği sefere kadar devam etmiştir.²¹ Mu'tazîd-Billâh bu seferden dönerken Ebû Hâzim'i de Irak'a getirmiş ve onu önce Kûfe, ardından da Bağdat'ın doğu yakası kadılığına tayin etmiştir (283/896).²² Her iki görevi hayatının sonuna kadar birlikte sürdüren Ebû Hâzim ayrıca Ürdün ve daha pek çok şehirde de kadılık yapmıştır.²³

Ebû Hâzim'in yaşadığı dönemde ilmî ortamı şekillendiren temel unsurun ise Hanefîlerin diğer mezhep mensuplarıyla özellikle de Mâlikîlerle çekişmesi olduğu söylenebilir. Bu çekişme, Ebû Hâzim'e Hanefî fikhî açısından oldukça önemli bir vazife yüklemiş görünmektedir.

2. Ebû Hâzim'in Fıkıhçılığı ve Hanefî Fıkıhındaki Yeri

Fikhî eğilimi bazı biyografi yazarları tarafından *İrâkiyyü'l-mezheb* şeklinde açıklanan yani "Irak'taki fıkıh ekolüne bağlı" olduğu söylenen²⁴ Ebû Hâzim, bazı müelliflerce açıkça *Hanefî* diye tanıtılır.²⁵ Ebû Hâzim, Ebû Hanîfe'nin en meşhur öğrencilerinden ders alan İsa b. Ebân (öl. 221/836), Hilâl b. Yahyâ er-Re'y (öl. 245/860), Muhammed b. Şücâ' el-Selcî (öl. 266/879), Bekir b. Muhammed el-Ammî (öl. ?), Abdurrahman b. Nâil b. Necîh (öl. ?) ve Mahmûd el-Ensârî (öl. ?) gibi isimlerden fıkıh öğrenmiştir.²⁶

Ebû Hâzim üstün zekâsı, güçlü hafızası, hesap işlerindeki kabiliyeti, karmaşık vakalar hakkında hüküm vermedeki mahareti ile kısa sürede akranları arasında temayüz etmiştir. Bu sebeple o Ebû Hanîfe ve ashabının fikhî konusunda zamanının en

²⁰ Ahmed b. Tolun ile ilgili bilgiler için bk. Taberî, *Târîh*, 9/363, 381, 543, 545. Ayrıca bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Ahmed b. Tolun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/141-143.

²¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 34/78.

²² Vekî, *Ahbârü'l-kuğât*, 3/199; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/338; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 34/85. Ebû Hâzim'in, "devlete isyan eden bir vali" konumundaki İbn Tolun'a da kadılık yapmış olması Abbâsî iktidarı tarafından siyasî değil ilmî çerçevede değerlendirilmiş olmalıdır.

²³ Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*, thk. Muvaffak b. Abdullah (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 3/41; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/338; Ebû Nasr Ali b. Hibetullah b. Ebî Nasr İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fi refi'l-irtiyâb 'ani'l-mu'telif ve'l-muhtelif fi'l-esmâ' ve'l-künâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411), 2/286; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 34/78.

²⁴ Dârekutnî, *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*, 3/41; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 2/286.

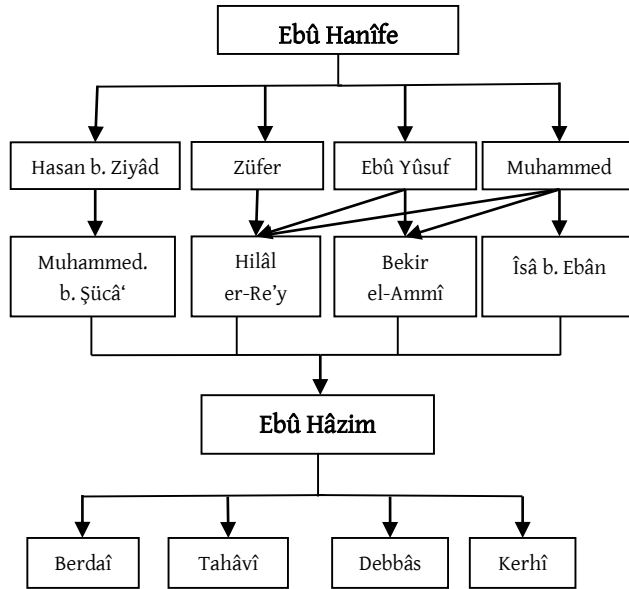
²⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/338; Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ez-Zehabî, *el-Muktenâ fi serdi'l-künâ*, thk. Muhammed Sâlih Abdülazîz (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1408), 1/208.

²⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/338; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğiyye*, 1/297.

üstünlerinden biri kabul edilmiş ve bu alanda hocalarını bile geride bırakacak bir seviyeye ulaşmıştır. Öyle ki akıl ve zekâ konusunda darb-ı mesel haline geldiğinden bahsedilir.²⁷ Arkadaşı İbn Habîb ez-Zarrâ'ın anlattığına göre Ebû Hâzim, tüm bu vasıflarından dolayı henüz gençlik çağlarında bile çevresindekiler tarafından gayri resmi *kadî* addedilmekte ve kendisine çözmesi için çeşitli problemler iletilmektedir. Bu arkadaşî sözlerini “Çok geçmedi ki Ebû Hâzim gerçekten de kadî olarak atandı.” diyerek bitirir.²⁸ Hatta onu, tarihin “en faziletli kadîlarından biri” şeklinde tavsif edenler olmuştur.²⁹

Ebû Hâzim fıkıh bilgisini Ebû Saîd el-Berdâî, Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Ebû Tâhir Muhammed b. Muhammed ed-Debbâs ve Ebü'l-Hasen el-Kerhî gibi öğrencilerine³⁰ aktarmıştır.

Tablo 1: Haneîî Silsilenin İlk Dört Tabakası



²⁷ Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 13/541.

²⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/38.

²⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997), 6/546.

³⁰ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğiyye*, 1/296.

Öğrencisi Ebû Saîd el-Berdaî ile ilgili şu olay da Ebû Hâzim'in fıkıh ve özellikle de Hanefî fikhındaki geniş bilgisine işaret etmektedir. Esasen kendisi de çok titiz ve yetenekli bir âlim olan Berdaî, İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Câmi'u'l-kebîr*'ini üç-dört yüz defa okuduğu halde *talâk ve köle azadı üzerine yapılan yemin* ile alakalı bir ayrıntıyı bir türlü anlayamamış, memleketi olan Azerbaycan'ın Berdea köyünde bu konuda kendisini aydınlatacak birini de bulamamıştır. Hac vesilesiyle uğradığı Bağdat'ta tanıştığı Ebû Hâzim bu konuda kendisine tatminkâr bir cevap verince bilgisine hayran olduğu hocasının yanında dört yıl kadar kalarak ondan ders almıştır.³¹

Ebû Hâzim'in günümüze ulaştığı tespit edilemeyen *Kitâbü'l-Ferâ'iz (Lübâbü'l-ferâ'iz)*, *Kitâbü'l-Mahâdir ve's-sicillât*, *Edebü'l-kâdî*, *Emâlî* adlı müstakil eserleri ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Câmi'u'l-kebîr*'i üzerine yazdığı bir şerhi vardır.³² Dikkat edilirse kendisine nispet edilen kitapların tamamı fıkha dairdir. Fıkıh dışında ferâiz, matematik, cebir, şürût ve sicillât alanlarında üstün başarı sahibi olan Ebû Hâzim şiirle de meşgul olmuştur.³³

Çeşitli kriterleri³⁴ dikkate alarak *kendi varlığının farkında* bir Hanefî mezhebinin nispet edilebileceği fakîh arama noktasında, Ebû Hanîfe'den iki asır kadar ileriye bakılması gerektiğini savunan bazı müsteşriklerin bu bağlamda değerlendirmeye aldıkları isimlerden biri de Ebû Hâzim'dir. Öyle görünüyor ki Ebû Hâzim'in fıkıh ve özellikle de Hanefî fıkıhı konusundaki bu geniş formasyonu onu, Hanefiyye'nin nispet edilebileceği *gerçek* ismi arama konusunda önemli bir aday haline getirmiştir. Ancak bu araştırmaya göre hem Ebû Hâzim hem de onun öğrencileri olan Tahâvî ve Ebû Saîd el-Berdaî (öl. 317/929), mezhebin *müessisi* olmaya çok yaklaşmış olmasına rağmen bu vasfı haiz değillerdir. Zira bu üçünün muayyen ve çok sayıda hoca ile öğrencisi yoktur. Bu da onların söz konusu dönemde adı bilinen Irak ekolü âlimlerinin bağlı olduğu zincirin ilk halkasını temsil edemeyeceklerini gösterir. Yine bu araştırmaya göre Hanefiyye'nin nispet edilebileceği en erken isim ancak Ebû'l-Hasen el-Kerhî (öl.

³¹ Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Bedrüddîn Ebû Firâs (Mısır: Dârü's-Sa'âde, 1324), 20.

³² Ebû Hâzim'in kaleme aldığı ifade edilen kitaplar hakkında bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 292; Aynî, *Meğâni'l-ahyâr*, 3/190; Ebû'l-Fidâ Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1413/1992), 182.

³³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/338.

³⁴ Bu kriterler için bk. Christopher Melchert, "Sünnî Fıkıh Mezheplerinin Teşekkülü", çev. Nâil Okuyucu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41 (2011/2), 223-226.

340/952) olabilir.³⁵ Bu anlayışın hareket noktası, dört büyük fıkıh mezhebinden hiçbirinin, nispet edildiği imamlar tarafından kurulmadığına dair *yaygın ilmi kanaattir*.³⁶

Bu iddiaların, bir makale hacmini oldukça aşacak tahlil ve özellikle tenkidini fıkıh ve fıkıh tarihi uzmanlarına bırakmak daha uygun olacaktır. Fakat burada hemfikir olunabilecek bir tespit varsa o da Ebû Hâzîm'in, yaşadığı dönemde Hanefti görüşü oldukça üst düzeyden temsile çalışmış olmasıdır. Ebû Hâzîm'in bu tavrını, Hârûn er-Reşîd döneminden (170/193/786-809) itibaren genelde Hanefilerin getirildiği³⁷ Bağdat kadılığı görevine, o dönemde Mâlikî İsmâil b. İshâk b. İsmâil el-Ezdi'nin (öl. 282/895) atanması ve bu vazifeyi, çeşitli fâsılalarla birlikte yaklaşık elli yıl kadar sürdürmesi üzerine söylediği "Kadı İsmâil, Irak'ta kırk yıl boyunca Ebû Hanîfe'nin izlerini silmek için mücadele etti."³⁸ değerlendirmesinde görmek mümkündür.

Aslen Basralı olmakla birlikte Bağdat'ta yaşayan ve hocası Ahmed b. Muazzel'den (öl. 240/854 [?]) fetva verme konusunda icazet alan Kadı İsmâil ilk kez Mütevekkil döneminde (232-247/847-861) Bağdat'ın doğu yakası kadılığına atanmıştır (246/860). İsmâil b. İshâk'ın bu görevine, kendi isteği ile şehrin batı yakası kadılığı da eklenmiştir (262/875). Özellikle bu ikinci gelişme, o sıralarda kâdî'l-kudâtlık görevinde bulunan Hanefti âlim İbn Ebi'ş-Şevârib'in de dikkatini çekmiş ve bu atamayı uygun bulmadığını ifade etmiştir.³⁹ Zira bu atama, netice itibarıyla bile olsa, o makamda bulunan Bağdat Haneftilerinin reisi Ebû'l-Abbâs el-Birtî'nin (öl. 280/893) azli ile sonuçlanmış ve İsmâil b. İshâk, o tarihe kadar ilk defa tüm Bağdat kadılıklarını kendinde toplamayı

³⁵ bk. Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law: Ninth-tenth Centuries C.E.* (Leiden: E. J. Brill, 1997), 123-124. Melchert, 1992 yılında Pennsylvania Üniversitesi bünyesinde doktora tezi olarak tamamladığı bu çalışmasını "The Formation of the Sunni Schools of Law" ismiyle bir makale halinde özetlemiştir. bk. *The Formation of Islamic Law* içinde, ed. Wael Hallaq (Aldershot: Ashgate Publishing, 2004), ss. 351-366. Bu makale Nail Okuyucu tarafından "Sünnî Fıkıh Mezheplerinin Teşekkülü" ismiyle tercüme edilip yayımlanmıştır. bk. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/2 (2011), 221-236.

³⁶ Bu görüşün taraftarları hakkında bk. Melchert, "Sünnî Fıkıh Mezheplerinin Teşekkülü", 221.

³⁷ Ali Bardakoğlu, "Hanefti Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), XVI, 5.

³⁸ Ebû Hâzîm ile ilgili bu söz "كان أبو حازم القاضي الحنفي يقول: لبث اسماعيل أربعين سنة يميت ذكر أبي حنيفة من العراق" şeklindedir. bk. Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, thk. Abdülkadir es-Sahravî (Mağrib: Matba'atü Fedâle, 1970), 4/280. Esasen bu cümle "Irak'ta kırk yıl boyunca Ebû Hanîfe'nin zikrine ihtiyaç bırakmadı." şeklinde de tercüme edilebilir. Nitekim Ebû Hâzîm'in, kadı İsmâil hakkında "ما خرج من البصرة قاض أسد من إسماعيل بن إسحاق وبكار بن قتيبة" yani "Basra'dan, İsmâil b. İshâk ve Bekkâr b. Kuteybe'den daha isabetli karar veren bir kadı çıkmamıştır." demesine (bk. Vekî, *Ahûbârü'l-kuğât*, 3/280) bakılırsa onu takdir ettiği de anlaşılır ve asıl cümlenin yergi ifade etmemesi beklenebilir. Ancak resmin bütünü Ebû Hâzîm'in şikâyetine delâlet ediyor görünmektedir.

³⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/272.

başarmıştır. Bu durum onun, resmîyette olmasa bile fiiliyatta, kâdı'l-kudâtlik yetkilerini ele geçirmesine de vesile olmuştur.⁴⁰

Tüm bu gelişmelerin genel itibariyle Irak bölgesinde Hanefîlik üzerinde olumsuz etkiler icra ettiği söylenebilir. Nitekim Kadı İsmâil b. İshâk “gerek kadılık mesleğindeki başarısı ve üstünlüğü gerekse Halife Mu'temid dönemindeki güçlü siyasî nüfuzu sayesinde, Mutezile düşüncesi ve Hanefî fıkhi eğilimine sahip kadıların yargı teşkilatındaki hâkimiyetini kırmış ve daha ziyade Basra kökenli ve Mâlikî fikhını benimseyen kadıların sayısını çoğaltmıştır.”⁴¹ Bu bağlamda Ebû Hâzîm'in hocaları içinde mesela Bekir el-Ammî'nin⁴², öğrencileri içinde ise Ebû Saîd el-Berdaî⁴³ ile Kerhî⁴⁴ gibi bazılarının itikatta Mutezilî olduğunun hatırlanmasında fayda olacaktır.⁴⁵

Kadı İsmâil'in faaliyetleri bu kadrolaşma çabası ile sınırlı görünmemektedir. Nitekim o, biyografi yazarları tarafından *İmâm Mâlik'in mezhebini Irak'ta yayıp onunla hüküm veren ilk kişi* şeklinde değerlendirilir ve burada Şafî ve Hanefî muhaliflere karşı mezhebini, o zamana kadar görülmemiş şekilde savunduğu, bu doğrultuda tasnifler yapıp şerhler kaleme aldığı söylenir.⁴⁶ İsmâil b. İshâk'ın bu bağlamda *Kitâbü'r-Red 'alâ Ebî Hânîfe* ve *Kitâbü'r-Red 'alâ Muhammed b. el-Hasen* isimli kitaplar yazdığı görülür.⁴⁷ İkincisinin iki yüz cüz olduğu ve Kadı İsmâil'in bunu tamamlayamadığı nakledilir.⁴⁸ Gerçi biyografisinden bahsedenlerin verdiği bilgiye göre Kadı İsmâil'in *Kitâbü'r-Red 'alâ's-Şâfi'* isimli çalışması da vardır. Ancak bu reddiye'nin “humusun (ganimetten

⁴⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/272.

⁴¹ Bu tespit ve değerlendirme için bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III-V/IX-XI yy.)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2004), 195. Benzer yönde bir değerlendirme için bk. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, der. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 131.

⁴² Nitekim İbn Kuteybe Bekir el-Ammî'yi “ashâb-ı kelâm ve ashâb-ı re'y” ifadeleriyle tanıtır. bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1419/1999), 31.

⁴³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/160.

⁴⁴ Nitekim sonunda vefat ettiği hastalığı esnasında Kerhî'nin yardımına koşan ve ölümü üzerine cenazesi ile meşgul olan “ashâb” hep Mutezilî isimlerden oluşmaktadır. bk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahâbû Ebî Hânîfe ve ashâbüh* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985), 166; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/74.

⁴⁵ Bu konuda geniş bilgi, isimler ve kaynaklar için bk. Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doçentlik Tezi, 2001), 162-170.

⁴⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/272; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/ 281-282. Mâlikî âlimlere göre İsmâil b. İshâk, içtihat seviyesine ulaşmıştır ki bunu, İmam Mâlik'ten sonra kimse elde edememiştir.

⁴⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 282; Burhânüddîn İbn Ferhûn İbrahim b. Ali el-Ceyyânî, *ed-Dîbâcü'l-müzehb fi ma'rifeti a'yâni 'ulemâ'i'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî (Kahire: Dârü't-Türâs, 1972), 1/289.

⁴⁸ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzehb*, 1/289.

beytül-mâle ayrılacak beşte birin) mahiyetine"⁴⁹ dair olduğu yani sadece bir meseledeki ihtilâfî işlediği söylenmiştir.⁵⁰ Ayrıca onun ehl-i hadîsin önemli temsilcilerinden olan Şâfîîlerle ilişkilerinin daha ılımlı olduğunu savunanlar vardır.⁵¹ Gerçekten de Şâfîî düşüncenin mezhepleşmesinde çok önemli katkıları olan ve aynı zamanda Kadı'nın kâtipliğini yapan İbn Süreyc'in (öl. 306/918) kaleme aldığı *et-Tevassuť beyne Muħammed b. el-Hasen ve İsmâ'îl el-Kâdî* isimli eseri, İsmâîl b. İshâk'ın bürokratik ve ilmi faaliyetlerinin özellikle Haneîîleri hedef aldığıının bir delili olabilecek durumdadır.⁵² Ayrıca Kadı İsmâîl'in Ebû Hanîfe ve ashabı hakkındaki bazı iddialarının Haneîî ulema tarafından "iftira" şeklinde tavsif edilmesi⁵³ de bu bağlamda ele alınabilir ve delil addedilebilir.

Kadı İsmâîl b. İshâk'ın 282/895 yılındaki ölümü üzerine Ebû Hâzîm'in Mu'tazid-Billâh tarafından önce Kûfe, ardından da Bağdat'ın doğu yakası kadılığına tayin edilmesi (283/896)⁵⁴ işte böyle bir ortamda gerçekleşmiştir. Kureşî'nin (öl. 775/1373) onun hakkındaki *Haneîî riyâsetini Kerhî'den önce temsil eden kişi* şeklinde tavsifleri⁵⁵ de yine böyle bir ortam göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir.

Kendi döneminde Irak'ta Haneîîliğin en önde gelen temsilcisi ve aynı zamanda Kerhî'nin talebesi olan Cessâs'ın (öl. 370/980), eserinin çeşitli yerlerinde "زعم إسماعيل بن إسحاق" yani "İddia ediyor ki!" diyerek Kadı İsmâîl'i sık sık tenkit etmesi⁵⁶ onun, Haneîî ulema üzerindeki etki ve baskısının uzun süre devam ettiğini gösterebilir.

Ebû Hâzîm'in yakın çevresindeki isimlerin biyografisinde verilen bilgilerden o dönemde Irak bölgesinde Haneîîyye üzerindeki baskının Mâlikîlerden ibaret olmadığı görülmektedir. Nitekim Ebû Hâzîm'in öğrencisi Ebû Saîd el-Berdaî hacca giderken uğradığı Bağdat'ta, Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî ve Zâhiriyye'nin Haneîîler üzerindeki

⁴⁹ İmâm Şâfîî'ye göre ganimetin beşte birinin beşte biri Hz. Peygamber'in şahsına aittir. Kadı İsmâîl'e göre ise ganimetin 1/5'i Hz. Peygamber'e ait olabileceği gibi tamamı da O'na ait diye düşünülebilir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ebû'l-Hasen Ali b. Halef İbn Battâl, *Şerhu Şahîhî'l-Buħârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 5/249, 274.

⁵⁰ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzheb*, 1/289.

⁵¹ Bu yönde bir değerlendirme için bk. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III-V/IX-XI yy.)*, 201. Ricâl münekkitleri tarafından "kezzâb" şeklinde tenkit edilen Hasan b. Ali b. Zekeriyâ'yı, naklettiği kimi hadislerden dolayı hapsedtiğine" dair nakledilen bilgi (bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/378), Kadı İsmâîl'in "ehl-i hadîs" kimliğine işaret olarak değerlendirilebilir.

⁵² Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/289.

⁵³ Sözgelimi Cessâs'ın verdiği bilgiye göre İsmâîl b. İshâk, karı-koca arasındaki geçimsizliğin, iki taraftan birer hakem tayin edilerek ortadan kaldırılması yönündeki uygulamadan Ebû Hanîfe ve ashabının habersiz olduğunu iddia etmiştir. Ancak Cessâs bu iddiaya "هَذَا تَكْذُوبٌ عَلَيْهِمْ" (Bu onlara atılmış bir iftiradır.) diyerek karşı çıkar. bk. Cessâs, *Aħkâmü'l-Kur'an*, 2/239.

⁵⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/338; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşq*, 34/85.

⁵⁵ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğiyye*, 1/46.

⁵⁶ Mesela bk. Cessâs, *Aħkâmü'l-Kur'an*, 1/528, 2/239, 3/234, 3/296.

baskısını görünce onlarla mücadele etmek için bu şehre yerleşmeye karar vermiştir. Nitekim Bağdat'taki Hanefî riyâseti Ebû Hâzim'den sonra bu öğrencisine geçecektir.⁵⁷

3. Ebû Hâzim'in Hadisçiliği

Yaşadığı ve kadılık yaptığı dönemde, diğer mezheplerle ve özellikle de Mâlikîlerle çekiştiği ve bu mücadelenin temelde ehl-i re'y (Hanefî/Mutezilî gelenek) ile ehl-i hadis (Medine ekolü) arasındaki metot farklılığı ile ilgili olduğu düşünülürse⁵⁸ Ebû Hâzim'in hadisçilik yönü çok daha fazla değer taşıyacaktır. Nitekim o dönemde Mâlikîlerin Bağdat reisi olan ve aynı zamanda bu şehrin kadılığını yapan İsmâil b. İshâk'ın eserlerinin isimlerine⁵⁹ bakılırsa o, esasen *ehl-i hadisi* temsil ediyor görünmektedir.

3.1. Hadis Öğrenim ve Öğretimi

Ebû Hâzim, hadis ilminin pek çok branşında orijinal eserlerin telif edildiği ve dolayısıyla bu alanın en verimli çağı kabul edilen 3./9. asırda yaşamıştır. Bu imkânı iyi değerlendirdiği anlaşılan Ebû Hâzim, yaşadığı dönemin en tanınmış hadis âlimlerinden ders almıştır. Onun hadis dinlediği hocaları aynı zamanda *Kütüb-i Sitte*'yi oluşturan eser müelliflerinin de ders aldığı isimlerdir.

Bunlardan biri olan Ebû Hafs Amr b. Ali el-Fellâs (öl. 249/864) aslen Basralı olup daha ziyade Bağdat'ta yaşamış ve burada Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Ebû Zür'a, Ebû Hâtim, İbn Mende gibi müelliflere hocalık yapmıştır. Fellâs'ın *el-Müsned*, *et-Tefsîr*, *el-İlel*, *et-Târîh* ve *Kitâbu Tağ'ifi'r-ricâl* gibi kitapları vardır.⁶⁰

Ebû Hâzim'in çokça hadis naklettiği hocası Muhammed b. Beşşâr (öl. 252/866), başta Buhârî ve Müslim olmak üzere Ebû Zür'a, Ebû Hâtim, Bakî b. Mahled ve İbn

⁵⁷ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve aşhâbih*, 166; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/160.

⁵⁸ Benzer bir değerlendirme ve gerekçeleri hakkında geniş bilgi ve kaynakları için bk. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III-V/IX-XI yy.)*, 201.

⁵⁹ Kadî İsmâil *Kitâbü'l-Kırâât*, *Kitâbü Ahkâmî'l-Kur'an*, *Kitâbü Me'âni'l-Kur'an* ve *i'râbühü*, *Kitâbü'l-Mesûât fi'l-fikh*, *Kitâbü'l-Emvâl* gibi fıkha dair kitaplara ilaveten *Kitâbü's-Sünen*, *Kitâbü's-Şefâ'a*, *Şevâhidü'l-Muvaţta'*, *Ziyâdâtü'l-câmi' mine'l-Muvaţta'*, *Müsnedü hadîsi Mâlik b. Enes* ve ayrıca çeşitli sahâbî ve tâbiilere ait müsnedler de kaleme aldığı ifade edilir. Onun *Kitâbü's-Şalât 'ale'n-Nebî* isimli çalışması ise Elbânî tahkiki ile basılmıştır (Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî, 1397). İsmâil b. İshâk'ın kitaplarının isimleri için bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 282; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 1/289.

⁶⁰ Buhârî'nin 47, Müslim'in ise 2 hadis naklettiği Amr b. Ali hakkında bilgi için bk. İbn Hibbân, *eş-Şikât*, 8/487; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Matba'atü Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmîyye, 1326), 8/70; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Mü-sennâ, 1376/1957), 8/11.

Huzeyme gibi müellif isimlere hadis nakletmiştir. Çok miktarda hadis topladığı için “Bündâr” lakabıyla meşhur olmuştur.⁶¹

Ebû Hâzim’in bir başka hocası Muhammed b. Müsennâ el-Anezî (öl. 252/866) biz-zat kitap sahibi bir müelliftir ve sadece bu kitabından nakilde bulunmuştur.⁶²

Şuayb b. Eyyûb es-Sarîfînî (öl. 261/874) ise aslen Vâsıtî olmakla birlikte Ebû Hâzim gibi kadılık görevinden dolayı Bağdat’ta oturmuştur. Kendisinden Ebû Dâvûd ve Bezzâr gibi müellif öğrencileri nakilde bulunmuştur.⁶³

Ahmed b. Mansûr er-Ramâdî (öl. 265/877) ise aslen Yemenli olmakla birlikte Bağdat’ta ikamet etmiştir. İbn Mâce ve İbn Ebû Hâtim gibi müellif öğrencilerine hadis nakletmiş olup *el-Müsned* isimli bir eser kaleme almıştır.⁶⁴

Ebû Hâzim, bu hocalarından işittiği rivayetleri az sayıdaki öğrencilerine nakletmiştir. Bu öğrencilerinden biri olan Abdullah b. Ahmed b. Rebîa (öl. 329/940), Ebû Hâzim dışında diğer bazı hocalarından da hadis nakletmiş olmakla birlikte Dimaşk ve Mısır kadılığı ile meşhurdur. Hadis ilminde ise *zayıf* addedilir. Hatta *yalancı* olduğunu söyleyenler de vardır.⁶⁵

Ebû Hâzim’in bir başka öğrencisi Mükrem b. Ahmed el-Kâdî (öl. 345/956) hadis ilminde “sika” bulunmakla birlikte o da Bağdat kadılığı ile tanınmıştır.⁶⁶ Mükrem, aynı zamanda Mâlikî kadı İsmâil b. İshâk’ın da öğrencilerindendir.⁶⁷ Bu çerçevede Ebû Hâzim’den hadis naklettiğine dair kayıt bulunmayan ama ondan fıkıh öğrendiğine işaret edilen Kerhî’nin de İsmâil b. İshâk’tan hadis naklettiğine dair bilgiler vardır.⁶⁸

Az sayıdaki bu öğrencileri içinde şüphesiz en meşhuru Ebû Ca’fer et-Tahâvî’dir ki Ebû Hâzim’in, aşağıda zikredeceğimiz senedli rivayetlerine ulaşabilme konusunda kaynağımız büyük oranda odur.

⁶¹ Buhârî’nin 205, Müslim’in ise 460 hadis naklettiği ifade edilen Bündâr, hadislerini ezberleyip hafızasından nakletmiştir. Hakkında geniş bilgi için bk. İbn Hibbân, *eş-Şikât*, 9/111; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 9/70.

⁶² Buhârî’den 103, Müslim’den 772 hadis nakletmiştir. Anezî hakkında bk. İbn Hibbân, *eş-Şikât*, 9/111; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 4/427.

⁶³ İbn Hibbân, *eş-Şikât*, 8/309; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 4/348.

⁶⁴ Bir problemle karşılaşınca “Bana hadisçileri çağırın.” deyip, gelen hadis âlimlerinden kendisine hadis okumalarını isteyen Ahmed b. Mansûr hakkında bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/365; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 1/83.

⁶⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/386; Ebû’l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-Mizân* (Beyrut: 1986), 3/253.

⁶⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/221.

⁶⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/272.

⁶⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/74.

3.2. Naklettiği Hadisler

Genel olarak *dindar, iffetli, vera' sahibi* şeklinde takdim edilen Ebû Hâzim, hadis rivayeti açısından *sika* kabul edilir. Fakat hadisçiliğinden bahseden biyografi kaynakları “az hadis naklettiğine” özellikle dikkat çeker.⁶⁹ Bununla birlikte verdiği bazı fetvalar ve bunlara dayanak yaptığı hadisler, onun fıkıhçılığı yanında hadisçiliğinin de temel karakterine işaret edecek bilgiler sunmaktadır. Bu hadislerin “hadisçi” ulema tarafından lafiz ve sened itibariyle nasıl nakledildiğinin bilinmesi, onun hadisçiliğini değerlendirme noktasında önemli olacaktır.

3.2.1. Hulefâ-i Râşidîn'in Uygulamalarının Değeri

Zevi'l-erhâmın⁷⁰ mirasçı olup olamayacağı hususu fukaha arasında tartışmalıdır. Şâfîilerle Mâlikîlere göre, bu konudan bahseden naslarda geçmedikleri için zevi'l-erhâma mirastan pay verilmez. Miras konusu kıyasa uygun bir konu da değildir. Bu nedenle hak sahiplerine dağıtıldıktan sonra artan miras beytül mâle kalır.⁷¹ Serahsî'nin verdiği bilgiye göre Hanefiyye'nin Ebû Hanîfe, İmam Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İsâ b. Ebân gibi önde gelen isimleri ise zevi'l-erhâmın mirasçı olacağı kanaatindedir.⁷² Ebû Hâzim de mezhebinin bu isimleri ile aynı hükmü savunmaktadır. Onun bu konudaki temel delili, Hulefâ-i Râşidîn'in aynı yönde hüküm vermiş olmasıdır. Ebû Hâzim'e göre Hulefâ-i Râşidîn'in bir hüküm veya fetva üzerinde ittifak etmesi, bütün imamların ittifakı gibidir ve ilmi gerektiren bir icma konumundadır. Aynı konuda onlara karşı ortaya konmuş muhalefetin bir anlamı yoktur. Zira Allah Resûlü “Benim ve benden sonra da Hulefâ-i Râşidîn'in bilip tanıdığınız sünnetlerine sınıksız sarılın.” (... فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين...) buyurmuştur.⁷³ Bu sebepten Ebû Hâzim, “zevi'l-erhâmın mirasçı olamayacağı” konusunda sahabeden Zeyd b. Sâbit'in Hulefâ-i Râşidîn'e yaptığı muhalefete ve dolayısıyla bunu delil getiren Şâfîî

⁶⁹ “سكن بغداد وحدث بما شينا يسيرا”. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/338. Ayrıca bk. İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 34/78.

⁷⁰ Ölenin ashâb-ı ferâiz ve asabe dışındaki anne tarafından dedeler, kızın çocukları, yeğenler, dayı, teyze, hala, anne bir amca gibi kan hısımlarını ifade eden terimdir. Bu konuda geniş bilgi için bk. Hamza Aktan, “Zevi'l-Erhâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/307-308.

⁷¹ bk. Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 4/124. Bu konuda ayrıntılı bilgi, kaynaklar ve deliller hakkında ayrıca bk. Aktan, “Zevi'l-Erhâm”, 44/307-308.

⁷² Ebû Bekir Şemsüddîn Muhammed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *el-Mesbûât*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000), 3/3.

⁷³ Hadisin aynı manaya gelen farklı lafızlarla rivayeti için bk. Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.), 4/126; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sünen* (Mısır, ts.), “Mukaddime”, 16; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Sünne”, 6; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), “İlim”, 16.

ve Mâlikî ulemaya itibar etmemiştir. Bu doğrultuda halife Mu'tazîd-Billâh'a, zevi'l-erhâm olanlara verilmeyip beytülmâle intikal ettirilen malların söz konusu kişilere iade edilmesini söylemiş, "Benden sonra herhangi biri, verdiğim bu hükmü iptal yetkisine sahip değildir." demiştir. Halife de bu hükmü kabul edip böyle malları sahiplerine iade etmiş, ayrıca valilere bir yazı göndererek durumu onlara da bildirmiştir. Halifenin söz konusu fetvayı bir genelge haline getirdiğine bakılırsa Ebû Hâzîm bu esnada kadılık makamında bulunuyor olmalıdır. Öğrencilerinden Ebû Saîd el-Berdaî'nin "Fakat bunlara mirastan pay verilmeyeceği hususu da Zeyd'in sözüne bina edilmiş bir hükümdür; ashop içinde bu konuda başka bazı muhalif fikirler de vardır." şeklindeki itirazını dikkate almayan Ebû Hâzîm "Zeyd'in, Hulefâ-i Râşidîn'e muhalif olarak söylediği bu sözün bir değeri yoktur." demiştir.⁷⁴

Ebû Hâzîm'in böyle ciddi bir meselede hüküm bina ettiği ve bu doğrultuda devlete ikazda bulunduğu bu hadisin sahih olduğunu tespit eden birçok çalışma bulunmaktadır.⁷⁵ Hatta hadisin muhtevasına çeşitli yönlerden itiraz yöneltenler dahi sevedinin sıhhatini kabul etmektedir.⁷⁶

3.2.2. Yol Emniyetinin Hac İbadetiyle İlişkisi

Yol emniyetini hac açısından tartışmaya açan husus, "Yoluna gücü yetenlerin (istitâat) o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır."⁷⁷ ayetinde geçen *istitâat* ifadesidir. Ebû Hanîfe'ye göre yol emniyeti olmadan Kâbe'ye ulaşılması tasavvur edi-

⁷⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1414/1994, 3/302; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-İhkâm* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1404), 4/575; Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl es-Serahîsî, *el-Uşûl*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/317; Bedrüddîn Muhammed b. Behdâr b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîf fi usûli'l-fıkħ*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 3/535; Halil b. Keykeldî el-Alâî, *İcmâlü'l-işâbe fi aqvâli's-şahâbe*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar (Kuveyt: Cem'iyyetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1407), 47.

⁷⁵ Mesela bk. Seyit Ali Güşen, *Hz. Peygamber'in ve Hulefâ-i Râşidîn'in Sünnetine Sarılmayı Emreden Hadisin Değerlendirmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 75-76. Nitekim hadisin geçtiği eserleri tahkik eden Şuayb el-Arnaût ve Elbânî gibi bazı muhakkikler de rivayetin sahih olduğuna işaret etmişlerdir.

⁷⁶ Örneğin bk. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 23; İsmail Hakkı Ünal, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.v) Anlamak", *İslami Araştırmalar* 10/1-4 (1997). Bu hadisin anlaşılması konusunda geniş bilgi, farklı görüşler ve değerlendirme için bk. Hüseyin Kahraman - Serkan Başaran, "Râşid Halifelerin Sünneti Kavramı ve Nebvî Sünnet İle İlişkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (2017) 19-49.

⁷⁷ Âl-i İmrân 3/97.

lemeyeceğinden bu konu haccın *vücûbunun* şartlarındandır. Böyle olunca yol emniyetinin *istitâat* cinsinden addedilmesi gerekir.⁷⁸ Şâfîilerle Mâlikîler de aynı kanaattedir.⁷⁹ Bununla birlikte Hanefî mezhebinde kabul gören fetva, yol emniyetinin haccın *edasının* şartı olduğu yönündedir. Ebû Hâzîm de bu görüştedir ve o bu konuda şu hadisi esas almaktadır:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الرَّأْدُ وَالرَّاحِلَةُ، يَعْنِي قَوْلَهُ: {مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا}

Bu hadise göre Allah Resûlü, Âl-i İmrân 3/97 ayetinde geçen *yol* ifadesini *azık ve binek* olarak açıklamıştır.⁸⁰ Ebû Hâzîm'e göre eğer yol emniyeti *istitâat* terimine dâhil olsaydı, Allah Resûlü'nün bunu açıklaması beklenirdi. Zira bu, beyana ihtiyaç duyulan bir konudur. İbadetlerle ilgili hususlara, re'y ile ziyadede bulunmak da caiz değildir.

Bununla birlikte Ebû Hâzîm'in hükmü bina ettiği bu hadis, biri İbn Ömer diğeri İbn Abbâs olmak üzere iki tarikten nakledilmiştir. İbn Ömer rivayetinin tüm senedlerinde İbrahim b. Yezîd (öl. 151/768) bulunmaktadır ve bu râvi hakkındaki değerlendirmeler pek de müspet değildir.⁸¹ İbn Mâce'nin naklettiği İbn Abbâs rivayetinde ise Süveyd b. Saîd (öl. 240/854) tenkide uğramıştır.⁸² Dolayısıyla hadisin her iki tariki

⁷⁸ Fahrüddîn Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakâik şerḥu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1313), 2/4.

⁷⁹ Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakâik*, 2/4. Bu konuda geniş bilgi için ayrıca bk. Sâlim Öğüt, “Hac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/390.

⁸⁰ bk. Tirmizî, “Hacc”, 4; “Tefsîr”, 4; İbn Mâce, “Menâsik”, 6.

⁸¹ Nitekim en başta hadisi nakleden Tirmizî, bazı hadisçilerin İbrahim'i, hafıza yönüyle tenkit ettiğini söyler. Ancak görebildiğimiz kadarıyla İbrahim hakkındaki tenkitler bununla sınırlı değildir. Zira İbrahim; Ahmed b. Hanbel ve Nesâî'ye göre “metrûk”, İbn Maîn'e göre “sağlam değil”, Dârekutnî'ye göre ise “münkerü'l-hadis”tir. Ebû Zür'a ve Ebû Hâtîm de onu “münkerü'l-hadis” ve “za'ifü'l-hadis” şeklinde değerlendirir. İbrahim, İbnü'l-Medîni ve İbn Sa'd'a göre de “zayıf” bir râvidir. Bu râvi hakkında geniş bilgi için bk. Zehebî, *Mizân*, 1/75; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/180. *Sünen-i Tirmizî* şârihlerinden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî de bu hadisin şerhinde şöyle demektedir: “Tirmizî, bu konuda (haccın, azık ve binek ile vâcib olması) iki zayıf hadis rivayet etmiştir: Birincisi ‘Kim, azık ve bineğe mâlik olduğu halde haccetmezse, ister Yahudi isterse Nasrânî olarak ölsün’ hadisi, ikincisi de söz konusu ‘binek ve azık’ hadisidir. Her ikisinin de isnadı ilim ve amel ifade edemeyecek kadar zayıftır. Bunlar, hüküm de gerekirtmezler”. bk. Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-aḥvezi* (Beyrut: 1995), 4/27-28.

⁸² Süveyd'in, ömrünün sonlarına doğru gözlerini kaybetmiş olduğundan telkine maruz kaldığı, rivayet etmediği hadisleri kendisinin zannettiği nakledilmiştir. Müslim, Süveyd'in rivayetlerini delil addetmektedir. Begavî'ye göre huffâzdandır. Ebû Zür'a'ya göre ise kitapları sahîhtir. Ancak Süveyd hakkındaki menfi değerlendirmeler, görebildiğimiz kadarıyla daha ağır basmaktadır. Zira hakkında “doğru olmakla birlikte tedlîsi çoktur”, “sika râvilerden mu'dâl rivayetleri vardır”, “za'fa yakındır”, “metrûkü'l-hadis” gibi değerlendirmeler yapılmıştır. Buhârî, Süveyd hakkında “oldukça zayıf olup

de zayıftır ve delil olacak durumda değildir.

3.2.3. Yalancı Şahitliğin Hükümü

Saymerî'nin (öl. 436/1045), içerisinde Ebû Hâzîm'in de bulunduğu bir senedle naklettiği bu hadis şu şekildedir:

... نَحْنُ مُكْرَمٌ بِنُحْمَدِ الْقَاضِي قَالَ نَحْنُ أَبُو حَازِمٍ الْقَاضِي قَالَ نَحْنُ شُعَيْبُ بْنُ أَبِي أُيُوبَ الصَّرِيفِيِّ قَالَ نَحْنُ الْحَسَنُ بْنُ زَيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا حَنِيفَةَ: كُنْتُ عِنْدَ مُحَمَّدِ بْنِ دِنَارٍ قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ عُمرَ إِذْ رَسُوهُ اللهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: شَاهِدُ الرَّوْرِ لَا تَزُولُ قَدَمَاهُ حَتَّى يَنْبَوَّأَ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

Hz. Peygamber'in “Yalan yere şahitlik yapan kişinin ayakları, cehennemdeki yeri hazırlanmaya kadar yerinden kılmamayacaktır.” buyurduğu⁸³ bu rivayette hem Ebû Hâzîm'in hem de sonra gelen râvilerin حدَّث ve سَمِعَ gibi cezm sigalarına delâlet eden lafızlar kullandıkları görülür.

Aynı rivayet Hatîb el-Bağdâdî tarafından da kitabının iki farklı yerinde ve içinde yine Ebû Hâzîm'in bulunduğu senedlerle nakledilir. Bunlardan biri Ebû Hâzîm'in biyografisinde, onun rivayetlerine örnekler bağlamında zikrettiği şu hadistir:

... حَدَّثَنَا أَبُو حَازِمٍ عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ حَدَّثَنَا شُعَيْبُ بْنُ أَبِي أُيُوبَ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ زَيْدٍ الْكَلْبِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو حَنِيفَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ دِنَارٍ عَنْ ابْنِ عُمرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: شَاهِدُ الرَّوْرِ لَا تَزُولُ قَدَمَاهُ حَتَّى يَجِبَ لَهُ النَّارُ

“Yalancı şahit, hakkındaki cehennem hükmü kesinleşinceye kadar yerinden ayrılamayacaktır”.⁸⁴

Ebû Hâzîm'in buradaki senedi, Saymerî'nin naklettiği ile aynıdır; râviler -Ebû Hanîfe ile Muhârib b. Disâr arası hariç- hep cezm sigası kullanmışlardır. Ancak yalancı şahitliğin yaptırımını burada “حتى يجب له النار” şeklinde ifade edilmiştir.

Hatîb el-Bağdâdî'nin ikinci rivayeti *İbn Ebî Mûsâ* ismiyle meşhur Hanefî fıkıh âlimi Ebû Abdullah Muhammed b. İsâ'nın (öl. 334/945) biyografisinde, onun rivayetlerine örnekler sadedinde zikredilmiştir:

... عَنْ أَبِي حَازِمٍ وَهُوَ الْقَاضِي عَنْ شُعَيْبِ الصَّرِيفِيِّ عَنْ شُعَيْبِ بْنِ حَرْبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَرَاتِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ دِنَارٍ عَنْ ابْنِ عُمرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: شَاهِدُ الرَّوْرِ لَا تَزُولُ قَدَمَاهُ حَتَّى يُبَشَّرَ بِالنَّارِ

“Yalan yere şahitlik yapan kişi, cehennemle müjdelenmedikçe yerinden ayrılmayacaktır.”⁸⁵

hadisleri münkerdir” derken, Nesâî “zayıf” olduğunu söyler. Yahyâ b. Maîn ise onun “yalancı” olduğunu söylemiş, kendisine sebetmiştir ve “kanımın helal olduğunu” ifade etmiştir. Süveyd hakkında geniş bilgi için bk. Zehebî, *Mizân*, 2/248; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/272-275.

⁸³ Saymerî, *Ah̄bâru Ebî Hanîfe ve aşhâbih*, 77.

⁸⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/338.

⁸⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/705.

Senedde sadece Ebû Hâzim'in değil hadisi nakleden bütün râvilerin عَنْ sigasını kullandığı dikkat çekmektedir. Ayrıca yalancı şahitliğin yaptırımını burada يُبَيِّنُ بِالنَّارِ lafzıyla ifade edilmiştir.

Senedlerinden anlaşıldığına göre Ebû Hâzim her üç rivayeti de Şuayb b. Eyyûb isimli hocasından nakletmektedir. Buna rağmen rivayet sigalarında ve metnin bazı lafızlarında görülen farklar bir kitaptan yapılan nakilden ziyade mana ile naklin muhtemel olduğu şifahî rivayeti düşündürmektedir.

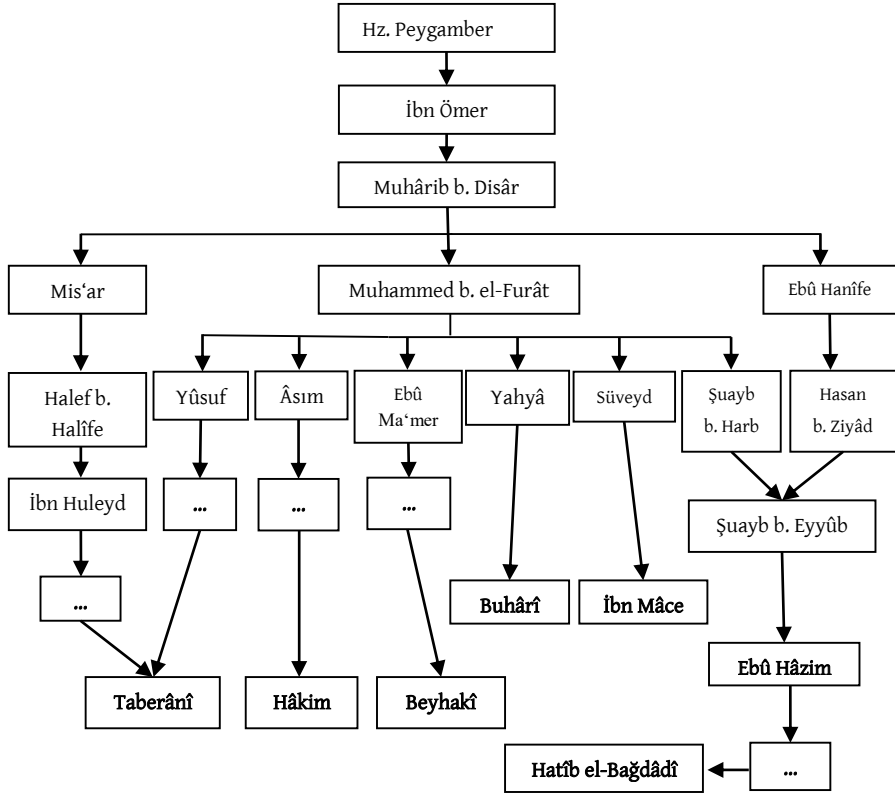
Uzun süre kadılık yapan ve *Edebü'l-kâdî*⁸⁶ ismiyle bir de kitap kaleme alan Ebû Hâzim'in, bu görevi ve fıkıhçı kimliği ile yakından ilgili bu hadis İbn Mâce, Taberânî, Hâkim ve Beyhakî gibi hadisçiler⁸⁷ tarafından da rivayet edilmiştir. Ayrıca Buhârî, Muhammed b. el-Furât'ın biyografisinde, naklettiği hadislerden örnekler bağlamında bu hadise yer verir.⁸⁸ Bütün bu müelliflerin senedleri bir araya toplandığında hadisin şöyle bir rivayet şeması oluşmaktadır:

⁸⁶ Ebû Hâzim'in kaleme aldığı ifade edilen kitaplar hakkında bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 292; Aynî, *Meğâni'l-aşyâr*, 3/190; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 182.

⁸⁷ bk. İbn Mâce, "Ahkâm", 32 (2373); Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, thk. Târik b. İvazullah (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, ts.), 8/191; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek 'ala's-Şahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 4/109; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 10/208.

⁸⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr* (Haydarabat: Dâiretü'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, ts.), 1/208.

Tablo 2: “Yalancı şahitliğin hükmü” Hadisi İsnad Tablosu



Bu tablodan anlaşıldığı kadarıyla hadisin sahâbî ve tâbîî râvileri, rivayetlerinde tek kalmışlardır. Rivayet ancak tâbîî râvi Muhârib b. Disâr'dan sonra öğrencileri Mis'ar, Muhammed b. el-Furât ve Ebû Hanîfe eliyle yayılma imkânı bulmuştur. Bununla birlikte Muhammed b. el-Furât tarîki bizzat bu râvi⁸⁹, Mis'ar tarîki Muhammed

⁸⁹ Muhammed b. el-Furât hadis âlimleri tarafından “münkerü'l-hadîs”, “metrükü'l-hadîs”, “hadis ilminde değeri yoktur”, “yalancı”, “Muhârib b. Disâr'dan mevzu rivayetler nakleler”, “hadisleri ile ihticâc helal değildir” şeklinde değerlendirilmiştir. Bu râvi hakkında geniş bilgi için bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 1/208; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/274; Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, thk. Halil el-Meyyis (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403), 2/762. Muhammed b. el-Furât hakkındaki bu tenkitler sebebiyle olsa gerek Elbânî hadis hakkında “mevzu” notunu düşmüştür. bk. İbn Mâce, “Ahkâm”, 32 (2373).

b. Huleyd,⁹⁰ Ebû Hanîfe tarîki ise Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûû (öl. 204/819)⁹¹ sebebiyle ciddi tenkitlere uğramıştır. Dolayısıyla hadisin üç tarîki de zayıftır.

3.2.4. Korku Namazının Rek'ât Sayısı

Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere ulemadan bazıları Mücâhid'in, İbn Abbâs'tan naklettiği "Allah Teâlâ namazı Peygamberinizin dili üzerinden hadarda dört, seferde iki ve korku durumlarında da bir rek'ât olarak farz kılmıştır." rivayetine istinaden iki rek'âtтан âciz kalınan durumlarda korku namazının tek rek'ât olarak kılınabileceğini ifade etmişlerdir.⁹² Ancak Ebû Hanîfe, İmâm Mâlik ve İmâm Şafî'ye göre de bu namazın bir rek'ât kılınması mümkün değildir.⁹³ Tahâvî'ye göre de korku namazını düzenleyen Nîsâ 4/102 ayetinin siyak ve sibakından bu namazın iki rek'ât olduğu anlaşılmaktadır. Bu mana, Mücâhid'in yukarıda sözü geçen rivayetine muhaliftir. Kitâb'ın nassıyla çelişen böyle rivayetlerin delil alınması câiz değildir. Kaldı ki korku namazının iki rek'ât kılınacağı konusunda İbn Abbâs'tan nakledilen başka rivayetler de vardır ve bunlar Mücâhid'in naklettiği bu haberle çelişir durumdadır.⁹⁴ Tahâvî bu bağlamda hem İbn Abbâs'tan nakledilen bu bilgilere hem de Zeyd b. Sâbit, Huzeyfe, Câbir b. Abdullah ve Sehl b. Ebû Hasme gibi sahâbîlerin rivayetlerine atıfta bulunur. Tahâvî, işaret ettiği Sehl b. Ebû Hasme rivayetini Ebû Hâzîm'den almıştır. Bu rivayet şu şekildedir:

حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو حَفْصٍ الْقَلْبِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَالِحِ بْنِ حُوَّاتٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ أَبِي حَنْظَلَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى بِأَصْحَابِهِ صَلَاةَ الْخَوْفِ فَذَكَرَ مِثْلَهُ.⁹⁵

⁹⁰ Mis'ar tarikinde yer alan Muhammed b. Huleyd; münekkitlerin "haberlerde değişiklikler yapar (kalb) ve mevkûf haberleri müsned olarak nakleder", "teferrüd ettiği haberler ile ihticâc helal değildir" gibi ifadelerle tenkit edilmiştir. Hakkında geniş bilgi için bk. İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, 2/762.

⁹¹ Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden olan ve İmam Züfer ile Ebû Yûsuf'tan ders alan Hasan b. Ziyâd hakkında Yahyâ b. Maîn "kezzâb" derken Ebû Hâtîm "zaîf" hadistir, güvenilir ve me'mûn değildir" değerlendirmesinde bulunur. Hakkında ayrıca "değeri yok", "habis bir yalanıcıdır", "ondan daha yalancısı görmedim", "hadisi yazılmaz" gibi tenkitler de vardır. Hasan b. Ziyâd hakkında geniş bilgi ve tenkitler için bk. Saymerî, *Ahbaru Ebî Hanîfe ve aşhâbih*, 35; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beirut: Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-Arabî, 1952), 3/15; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrükûn*, thk. Abdullah el-Kâdî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406), 1/202; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/275. Hakkındaki tenkitlerin mezhep taassubu ile ilgisi hakkında bk. Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 28-29.

⁹² bk. Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî, *Fethü'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Mahmûd b. Şa'bân vd. (Medine: Mektebetü'l-Gurebâ, 1996), 8/394-395.

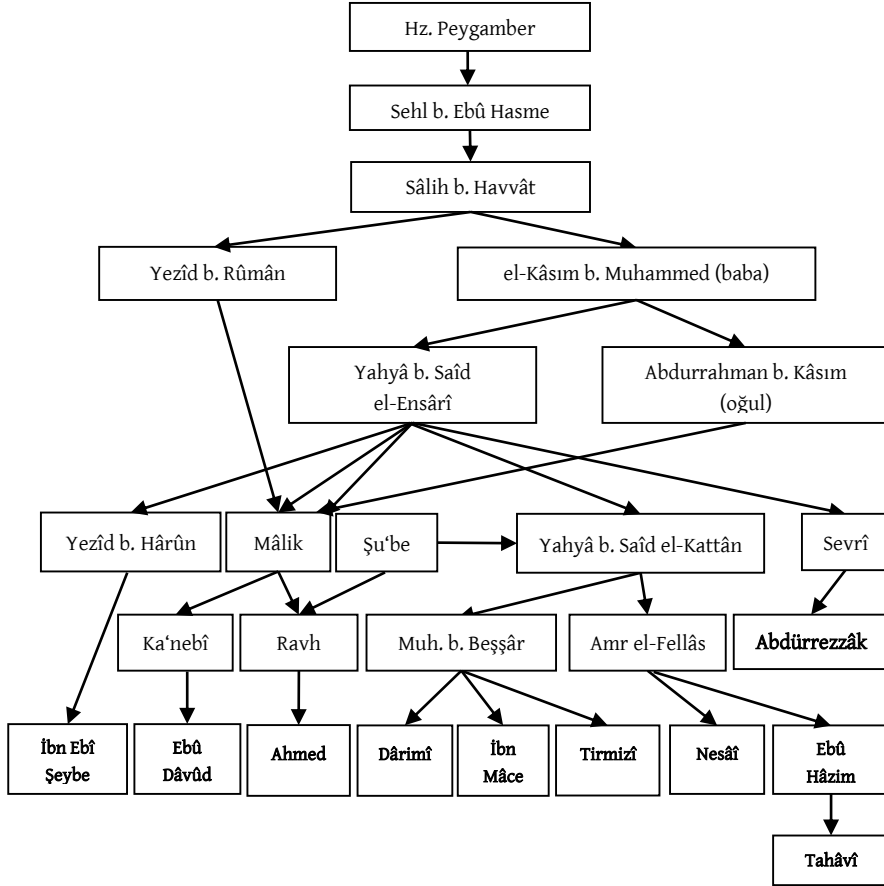
⁹³ İbn Receb el-Hanbelî, *Fethü'l-bârî*, 8/394-395.

⁹⁴ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, thk. Muhammed Zühri en-Neccâr (Mısır: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 1/309-310.

⁹⁵ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, 1/310.

Bu hadisi Abdürrezzâk, İbn Ebî Şeybe, Dârimî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce ve Nesâî gibi muhaddisler de kitaplarına almışlardır.⁹⁶ Bu rivayetler bir araya toplandıklarında şöyle bir sened şeması oluşur:

Tablo 3: “Korku namazının kılınma şekli” Hadisi İsnad Tablosu



⁹⁶ Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Muşannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 2/509; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 2/216; Dârimî, “Şalât”, 185; Ebû Dâvûd, “Şalât”, 282 (1237); Tirmizî, “Şalât”, 398 (565); Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “İkâmetü's-Şalât”, 151 (1259); Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1406/1986), “Şalâtül-ğavf”, 8.

Bu rivayetler içinde mesela Nesâî'nin senedi Ebû Hâzim ile tamamen aynıdır; her ikisinin de hocası meşhur hadisçi ve aynı zamanda çok sayıda hadis kitabı bulunan Ebû Hafs Amr b. Ali el-Fellâs'tır (öl. 249/864). Her ikisi de hadisi Ebû Hafs'tan حَدَّثَ sigasıyla nakletmiştir. Bu durum akla, hadisin kaynağı olarak bu hocanın kitaplarından birini getirebilir. Fakat Nesâî senedinde Yahyâ b. Saîd حَدَّثَنَا sigasını kullanmışken Ebû Hâzim rivayetinde bu kısmın عَنْ ile geçildiği görülür. Bu durum şifâhi nakil kadar bir dikkatsizliğe ve hatta Nesâî'nin hadisçi hassasiyetine de işaret edebilecek durumdadır.

Bu farklılık bir tarafa hadisin sahih olduğu görülmektedir. Nitekim Tirmizî, Hz. Peygamber'in korku namazını kılış şeklini nakleden sahâbî râviler sadedinde, Tahâvî'nin ismini verdiklerine ilaveten Ebû Hureyre, İbn Mes'ûd, Ebû Ayyâş ez-Zerkî ve Ebû Bekre gibi isimlere de işaret eder ve bu hadislerin tamamının sahih olduğunu söyler.⁹⁷ Nitekim Tirmizî, Buhârî'ye "Korku namazından bahseden hadislerin en sahihi hangisidir?" diye sorduğunu, onun da "Tamamı sahihtir ve (delil olarak) kullanılabilir." dediğini nakleder.⁹⁸ Bununla birlikte İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel özellikle, Ebû Hâzim'in de naklettiği Sehl b. Ebû Hasme rivayetini tercih etmişlerdir.⁹⁹

3.2.5. Kûsûf Namazının Kılış Şekli

İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre kûsûf namazı iki rek'ât olarak kılınır. Fakat her rek'âtta uzunca bir sûrenin okunduğu kıyam ve peşinden rûkû yapıldıktan sonra tekrar aynı şekilde kıyam ve rûkû yapılarak birinci rek'ât tamamlanmış olur. İkinci rek'ât da böyle kılınır.¹⁰⁰ Bu namazı dört rek'ât içinde sekiz rûkû, dört rek'ât içinde altı rûkû veya iki rek'ât içinde on rûkû ve dört secde ile kılanlar da vardır. Bazılarına göre ise bu namaz güneş, tutulma durumundan çıkana kadar kılınır.¹⁰¹ Hanefî fakihlere göre ise kûsûf namazı en az iki rek'âttır ve daha önemlisi diğer nafile

⁹⁷ Tirmizî, "Şalât", 398 (564).

⁹⁸ Ebû Tâlib el-Kâdî, *'İlelüt-Tirmizî el-kebir*, thk. Subhî es-Sâmerrâî vd. (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989), 98.

⁹⁹ Tirmizî, "Şalât", 398 (564).

¹⁰⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1990), 1/280; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah İbn Abdilber en-Nemerî, *el-Kâfi fi fîkhi ehli'l-Medîne*, thk. Muhammed Uhayd (Riyad: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîsiyye, 1980), 1/266; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî el-Hanbelî, *el-Muğni* (Kahire, 1968), 2/313.

¹⁰¹ Bu görüşler için bk. Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, 1/327-331; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'âni ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî (Mağrib: Vizâretü Umûmi'l-Evkâf, 1387), 3/306; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/135.

namazlarda olduğu gibi her rek'atta tek rükû ve iki secde yapılır.¹⁰² Tahâvî, Hanefîlerin mezhep görüşü olan “küsûf namazının bilinen diğer namazlar gibi kılınacağına” dair görüşün delili olan rivayetlerden¹⁰³ birini Ebû Hâzîm'den nakletmektedir:

حَدَّثَنَا أَبُو حَازِمٍ عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ ثنا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ ثنا مُعَاذُ بْنُ هِشَامٍ قَالَ ثنا أَبِي عَنِ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ قَبِيصَةَ الْبَجَلِيِّ قَالَ: انْكَسَفَتِ الشَّمْسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَلَّى كَمَا تُصَلُّونَ.¹⁰⁴

“Muhammed b. Beşşâr ← Muâz b. Hişâm (oğul) ← Hişâm (baba) ← Katâde ← Ebû Kılâbe ← Kabîsa el-Becelî ← Hz. Peygamber” isimlerinden oluşan senedde Ebû Hâzîm'in حدَّثَنَا şeklindeki cezm sigası dikkat çekmektedir. Zira bu tabir Muhammed b. Beşşâr gibi meşhur bir hadisçinin söz konusu hadisi, içlerinde Ebû Hâzîm'in de bulunduğu bir grup öğrencisine naklettiğine delâlet edebilecek durumdadır.

Bu hadisin senedi bağlamında üzerinde durulması gereken bir başka husus, Katâde'nin (öl. 118/736), Ebû Kılâbe Abdullah b. Zeyd el-Cermî'yi (öl. 104/722) işitmemiş olmasıdır ki bu durum hadisin munkatı ve dolayısıyla zayıf sayılmasına sebep olacaktır.¹⁰⁵ Bununla birlikte sened ve metin itibarıyla bu rivayete benzer bazı hadisler çeşitli hadisçiler tarafından da nakledilmiştir. Nitekim İbn Huzeyme'nin, baş tarafı “Ebû Tâhîr ← Ebû Bekir” şeklinde başlayan senedinin geriye kalan kısmı Ebû Hâzîm ile aynıdır. Ancak İbn Huzeyme metni şu şekildedir:¹⁰⁶

إِنَّ الشَّمْسَ انْكَسَفَتْ فَصَلَّى نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَكَعَتَيْنِ حَتَّى انْجَلَتْ ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الشَّمْسَ وَالْعَمَرَ لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَكِنَّهُمَا خَلْقَانِ مِنْ خَلْقِهِ وَيُحَدِّثُ اللَّهُ فِي خَلْقِهِ مَا شَاءَ ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا تَجَلَّى لِشَيْءٍ مِنْ خَلْقِهِ خَشَعَ لَهُ فَأَيُّهُمَا انْكَسَفَ فَصَلُّوا حَتَّى يَنْجَلِيَ أَوْ يُحَدِّثَ لَهُ اللَّهُ أَمْرًا

Görülebileceği üzere burada Ebû Hâzîm'in metninde yer alan ve Hanefîler açısından özellikle önemli olan “bilinen namazlara benzer namaza” işaret eden bir bilgi yoktur. Nesâî'nin, baş tarafı “Muhammed b. Beşşâr ← Muâz b. Hişâm (oğul) ← Hişâm (baba) ← Katâde” şeklinde olan bir senedle naklettiği metin de, mana ile nakilden kaynaklanan küçük farklar dışında, İbn Huzeyme metniyle hemen hemen aynıdır. Kaldı ki Nesâî senedinde geriye kalan isimler “Hasan ← Nu'mân b. Beşîr ← Hz. Peygamber” şeklindedir¹⁰⁷ yani sahâbî ve tâbiî râvileri farklıdır.

¹⁰² Serahsî, *el-Mebsûât*, 2/135.

¹⁰³ Tahâvî “باب صلاة الكسوف كيف هي؟” başlığı altında mezhebinin hem lehine hem de aleyhine olan rivayetleri nakletmektedir. bk. *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, I, 327-332.

¹⁰⁴ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, 1/331.

¹⁰⁵ Nitekim İbnü'l-Cevzî'nin verdiği bilgiye göre Katâde; Ebû Kılâbe'ye ilaveten Şa'bî, Mücâhid, Saîd b. Cübeyr ve İbrahim en-Nehaî gibi isimleri de işitmemiş olup onlardan naklettiği rivayetler munkatıdır. bk. Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Şifatü's-şafve*, thk. Mahmûd Fâhûrî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1399/1979), 2/153.

¹⁰⁶ Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nîsâbü'rî, *eş-Şaḥîḥ*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2003), 1/685.

¹⁰⁷ Nesâî, “Küsûf”, 16 (3/145).

Bazı hadis kitaplarında, Hanefiler açısından önem taşıyan “bilinen namazlara benzer bir namaz kılın” veya yine bu manaya gelebilecek “kıldığımız en son namaza¹⁰⁸ benzer bir namaz kılın” şeklindeki ifadeye yer veren rivayetler de vardır. Sözelimi yine Nesâî’nin, orta tarafı “Muâz b. Hişâm (oğul) ← Hişâm (baba) ← Katâde ← Ebû Kılâbe” isimlerinden oluşan senedle naklettiği bir rivayet “إِذَا خَسَفَتِ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ فَصَلُّوا” şeklinde dir.¹⁰⁹ Ancak Nesâî bu rivayeti, aynı zamanda Ebû Hâzim’in de hocaları arasında yer alan, Muhammed b. Müsennâ’dan nakletmektedir ve ayrıca hadisin sahâbî râvisi Kabîsa değil Nu’mân b. Beşîr’dir. Nesâî ayrıca son tarafı “Ebû Kılâbe ← Nu’mân b. Beşîr” şeklinde olan bir senedle “أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى حِينَ” “إِن كَسَفَتِ الشَّمْسُ مِثْلَ صَلَاتِنَا يَرْكَعُ وَيَسْجُدُ” hadisini de nakleder.¹¹⁰ Dikkat edilirse burada Hanefî görüşün delili konumundaki “(diğer) namazlarımız gibi” ifadesi yer almaktadır. Ancak hadisin sahâbî râvisi Kabîsa değil Nu’mân’dır.

Sahâbî râvisine *Kabîsa* şeklinde işaret eden, içinde Ebû Hâzim’in senedinde yer alan Ebû Kılâbe’nin de bulunduğu bir senedle nakledilmiş ve en önemlisi Hanefî görüşe delil olabilecek bir rivayetin Taberânî tarafından nakledildiği görülür. Nitekim bu rivayetin sonu “فَصَلُّوا مِثْلَ صَلَاتِنَا...” şeklinde bitmektedir. Ancak burada rivayetin sahâbî râvisi Kabîsa’nın nisbesi *el-Becelî* değil *el-Hilâlî* şeklindedir.¹¹¹ Nesâî’nin “Muhammed b. Müsennâ ← Muâz b. Hişâm (oğul) ← Hişâm (baba) ← Katâde ← Ebû Kılâbe ← Kabîsa el-Hilâlî ← Hz. Peygamber” senediyle naklettiği bir başka hadiste ise yine Hanefîlerin aradığı ayrıntı yer almaz.¹¹²

Bu durumda *el-Becelî* ve *el-Hilâlî* nisbelerinin izafe edildiği sahâbînin aynı kişiler olup olmadığına yoğunlaşmak gerekecektir. Hanefîlere göre bunlar farklı kişilerdir ve naklettikleri “Hz. Peygamber’in güneş tutulması namazı kılmasına” dair ayrı ayrı

¹⁰⁸ “Kıldığımız son namaz” ifadesi, bazıları tarafından güneşin tutulma anı ile ilişkilendirilmiştir. Buna göre hadiste eğer güneş, doğduktan öğleye kadar geçen süreçte tutulduysa sabah namazı gibi iki rek’ât; öğleden batımına kadar geçen zamanda tutulduysa öğle ve ikinci namazı gibi dört rek’ât; eğer ay akşam ile yatsı arasında tutulursa akşam namazı gibi üç rek’ât; yatsıdan sonra tutulursa yatsı namazı gibi dört rek’ât namaz kılınması tavsiye olunmaktadır. Bazılarına göre ise bu ifade, küsûf namazının her rek’âtında son kılınan namazın rek’ât sayısı kadar rükû yapılmamasına işaret etmektedir. bk. Ahmed b. Abdurrahman el-Bennâ es-Sâatî, *el-Fethu’r-rabbânî li tertîbi Müsnedi’l-Îmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî* (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsî’l-Arabî, ts.), 6/194.

¹⁰⁹ Nesâî, “Küsûf”, 16 (3/145).

¹¹⁰ Nesâî, “Küsûf”, 16 (3/145).

¹¹¹ Ebû’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd (Musul: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1983), 18/374.

¹¹² Nesâî, “Küsûf”, 16 (3/144-145).

hadislerin ikisi de sahihtir.¹¹³ Fakat pek çok biyografi yazarı el-Becelî ve el-Hilâlî nisbelerinin aynı Kabîsa'ya ait olduğu kanaatindedir.¹¹⁴ Bu vehim senedde ismi geçen Hişâm'a aittir.¹¹⁵ Nitekim Tahâvî de Ebû Hâzim'in yukarıda zikri geçen rivayetinin hemen peşinden “عَنْ أَبِي قَلَابَةَ، عَنْ قَبِيصَةَ الْهَلَالِيِّ، أَوْ عَدُوٍّ” yani “Ebû Kılâbe, Kabîsa el-Hilâlî'den veya bir başkasından nakletmiştir” diyerek bir hadis daha zikreder. Bu rivayette Hanefî görüşü teyit edecek “فَصَلُّوا كَمَا حَدَّثَ صَلَاةَ صَلَّى تُمُوهَا مِنَ الْمَكْتُوبَةِ” “(güneşin tutulduğunu gördüğünüzde) kıldığınız son namaza benzer bir namaz kılın” ifadesi yer almaktadır.¹¹⁶ Ancak dikkat edileceği üzere bu rivayette sahâbî râvinin kimliğinden şüphe edilmiştir. Diğer pek çok rivayetten anlaşıldığı kadarıyla bu sahâbî Nu'mân b. Beşîr olmalıdır.¹¹⁷ Dolayısıyla inkîtâ sebebiyle zaten zayıf olan bu rivayetin ayrıca *izdırâb* probleminin de olduğu söylenebilir.¹¹⁸

Meseleye konumuz açısından bakıldığında ise denilebilir ki Ebû Hâzim, Hz. Peygamber'in güneş tutulması esnasında *bilinen* veya *kılınan son namaz* gibi bir namaz kıldığına dair iki hocasından yani hem Muhammed b. Müsennâ'dan hem de Muhammed b. Beşâr'dan rivayetler almış fakat hadisçiler açısından bile muzdarib olduğu anlaşılan bu rivayetleri, büyük ihtimalle bir dikkatsizlik eseri, birbirine karıştırmıştır. Bu tespit doğru ise Ebû Hâzim'in, sened ve lafız hassasiyeti taşıyan hadisçi metoddan ziyade muhteva ve sonuç odaklı fıkıhçı tarzı ile rivayette bulunduğu söylenebilir.

3.2.6. Üç Boşama Hakkının Aynı Anda Kullanılmasının Hükümü

Üç talâk hakkının bir defada veya aynı temizlik dönemi içinde ayrı ayrı ve toplamda üç defa kullanılması bid'î boşama sayılmakla birlikte sahâbe ve tâbiünun çoğunluğu, Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve son görüşünde Ahmed b. Hanbel'e göre geçerlidir; böyle bir boşama ile bâin (tarafkların yeniden bir araya gelmesini yeni ve mehir tespitini gerektiren bir nikâh akdine bağlayan) talâk meydana gelir.¹¹⁹ Bu

¹¹³ bk. Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Nuhabü'l-efkâr fi tenkîhi mebâni'l-ahbâr fi şerhi Me'âni'l-âşâr*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Katar: Vizâretü'l-Evkâf, 1429/2008), 3/345-346; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Şâhihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, ts.), 7/64.

¹¹⁴ Mesela bk. Ebû'l-Hasan İzzüddîn Ali b. Ebû'l-Kerem İbnü'l-Esrî el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 4/361. Seneddeki bu vehmin Hişâm'a izafesi konusunda ayrıca bk. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Ma'rifetü's-şahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998), 4/2334. Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe fi temyizi's-şahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405), 5/312-313.

¹¹⁵ bk. Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-şahâbe*, 4/2334.

¹¹⁶ krş. Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, 1/331.

¹¹⁷ Mesela bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/267; Ebû Dâvûd, “Şalât”, 267 (1193); Nesâî “Küsûf”, 16.

¹¹⁸ Nitekim İbn Abdilber'in tespitleri de bu yöndedir. bk. *et-Temhîd* 3/305.

¹¹⁹ Aynı anda ve bir arada kullanılan üç boşama hakkını “bir boşama” sayanlar, çeşitli kaynakların verdiği bilgiye göre İbrahim en-Nehâî, Tâvûs, Haccâc b. Ertât ve Muhammed b. İshâk gibi isimlerdir. bk. Ebû

konuyu “*ناب الرجل يطلي امرأته ثلاثاً معاً*” (Erkeğin, eşini aynı anda üç kere boşaması) başlığı altında ele alan Tahâvî, başlıktan hemen sonra şöyle bir rivayet nakleder:

حَدَّثَنَا زَوْجُ بْنِ الْفَرَجِ قَالَ ثنا أحمد بن صالح قال: ثنا عبد الرزاق قال: أخبرنا ابن جريج قال: أخبرني ابن طاوس عن أبيه أن أبا الصَّهْبَاءِ قَالَ لِابْنِ عَبَّاسٍ: أَتَعْلَمُ أَنَّ الْكَلَاثَ كَانَتْ تُجْعَلُ وَاحِدَةً عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَكْرٍ وَثَلَاثًا مِنْ إِمَارَةِ عُمَرَ؟ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: نَعَمْ

Bu rivayette Ebü’s-Sahbâ’, İbn Abbâs’a “(Birlikte kullanılan) üç boşamanın Allah Resûlü ve Hz. Ebû Bekir döneminde bir, Hz. Ömer’in hilâfeti döneminde ise üç kabul edildiğini biliyor musun?” diye sormakta, İbn Abbâs da “evet” cevabını vermektedir. Tahâvî bu rivayetin peşinden hem İbn Ebû İmrân hem de Ebû Hâzım’dan gelen bir başka rivayete daha yer verir:

حَدَّثَنَا بِذَلِكَ ابْنُ أَبِي عِمْرَانَ قَالَ ثنا إسحاق بن أبي إسرائيل قال: أخبرنا عبد الرزاق (ح) وحَدَّثَنَا عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ: ثنا أحمد بن منصور الرمادي قال: ثنا عبد الرزاق عن معمر عن طاوس عن أبيه عن ابن عباس مثل الحديث الذي ذكرناه في أول هذا الباب، غير أنهما لم يذكرنا أبا الصَّهْبَاءِ وَلَا سؤَالَهُ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا ، وَإِنَّمَا ذَكَرْنَا مِثْلَ جَوَابِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا الَّذِي فِي ذَلِكَ الْحَدِيثِ، وَذَكَرْنَا بَعْدَ ذَلِكَ مِنْ كَلَامِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ

Müellif bu rivayetle alakalı şu açıklamayı yapar: “Bu da birinci rivayet gibidir. Ancak bu ikisi (İbn Ebû İmrân ve Ebû Hâzım senedde) Ebü’s-Sahbâ’yı ve İbn Abbâs’a sorduğu soruyu değil (bu sahâbînin birinci hadiste) verdiği cevabı ve devamında da Hz. Ömer’in sözünü nakletmişlerdir.”¹²⁰

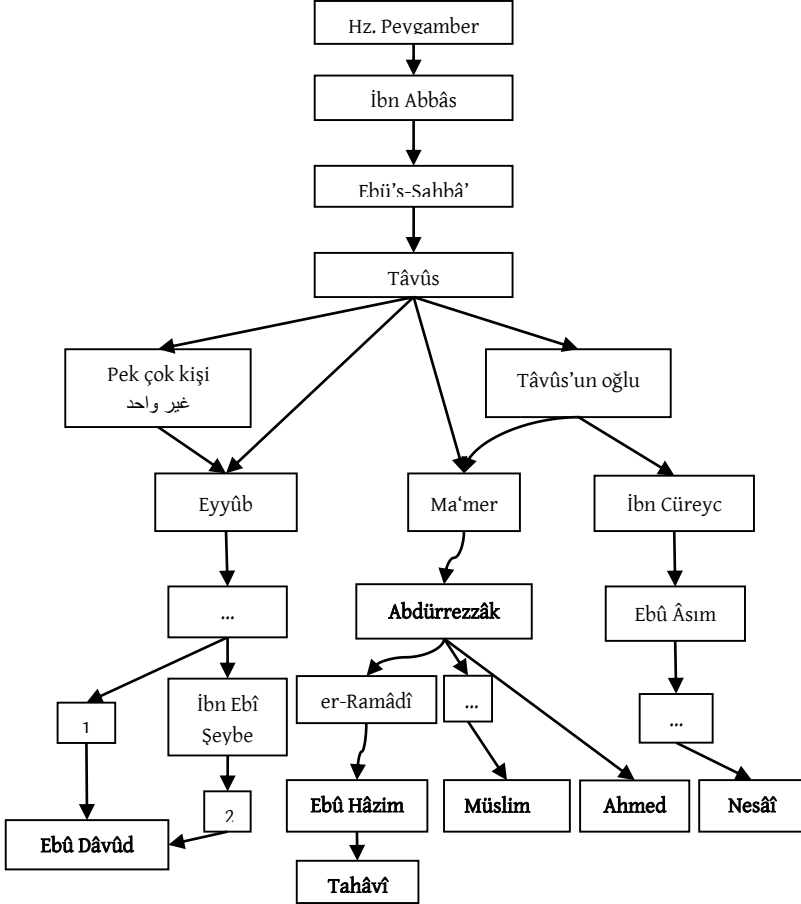
Bu hadis bazı muhaddisler¹²¹ tarafından da nakledilmiştir. Hadise yer veren müelliflerin senedleri bir araya toplandığında, Hz. Peygamber’e nispetle baş tarafı için şöyle bir sened şeması oluşmaktadır:

Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Şahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dârü İhyâ’i’t-Türâsi’l-Arabî, 1392), 10/70; Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, 20/233. Bu konuda geniş bilgi, görüşler, delilleri ve kaynaklar için bk. Halil İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 257-266.

¹²⁰ Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-âşâr*, 3/55.

¹²¹ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/392; Müslim, “Talâk”, 16; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 10 (2200); Nesâî, “Talâk”, 8 (6/145).

Tablo 4: “Üç boşama hakkını aynı anda kullanmanın hükmü” Hadisi İsnad Tablosu



Ebû Hâzîm'in حَدَّثَنِي şeklinde cezm sigasıyla naklettiği bu hadis, mesela Nesâî rivayetinde Tahâvî'nin birinci rivayetinde olduğu gibi sadece Ebü's-Sahbâ'nın İbn Abbâs'a sorduğu soru ve onun da “evet” cevabı ile bitmektedir.¹²² Fakat mesela Müslim tam olarak Tahâvî'nin tarif ettiği üzere yani soruya yer vermeden doğrudan İbn Abbâs'ın sözüne ve devamında Hz. Ömer'in konuyla ilgili değerlendirmesine işaret edecek şekilde nakletmiştir.¹²³ Müslim bu hadisi İshâk b. İbrahim ve Muhammed b.

¹²² Nesâî, “Tâlâk”, 8 (6/145).

¹²³ Müslim, “Tâlâk”, 16.

Râfi' isimli hocalarından almıştır. Senedin devamı Ebû Hâzim rivayetinde olduğu gibidir. Bu mukayeselerden anlaşıldığına göre rivayetin İbn Cüreyc tariki sadece soru ve cevaptan oluşurken Abdürrezzâk tarikinde buna ilaveten Hz. Ömer'in konuyla alakalı yorumu da yer almaktadır ve anlaşılan Ebû Hâzim bunlardan ikincisini tercih etmiştir. Fakat metin itibariyle Ebû Hâzim'in naklettiğine çok benzeyen Müslim rivayetinde, bize göre hadisçilerle fıkıhçıların hadis rivayet tarzı arasındaki farka işaret eden önemli bir ayrıntı vardır. Nitekim Müslim rivayetin hemen başında şöyle demektedir:

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَمُحَمَّدُ بْنُ زَافِعٍ -وَاللَّفْظُ لِابْنِ زَافِعٍ- قَالَ إِسْحَاقُ "أَخْبَرَنَا" وَقَالَ ابْنُ زَافِعٍ "حَدَّثَنَا"

"Bize hem İshâk b. İbrahim hem de Muhammed b. Râfi' nakletti ki (nakledeceğim metin) İbn Râfi'e aittir, İshâk nakil esnasında *ahberenâ*, İbn Râfi' ise *haddesenâ* sigalarını kullanmışlardır".¹²⁴

Hadisin sened tablosunda dikkat çeken temel husus Ebû Dâvûd'un (1) nolu rivayetinde Eyyûb es-Sahtiyânî'nin, hadisi aldığı râviyi غير واحد yani *pek çok kişi* şeklinde müphem ifade etmesidir. Bu durum hadisin zayıf olmasını gerektirir. Ancak aynı senedle gelen bazı rivayetlerde bu kişinin *İbrahim b. Meysera* şeklinde açıkça zikredilmesinin,¹²⁵ bu ibhâmı ortadan kaldırdığı söylenebilir.

Hadisle ilgili ikinci husus, İbn Abbâs'tan aynı konuda gelen ve bir kısmı burada olduğu gibi Tâvûs (öl. 106/724) kanalıyla nakledilen başka bazı bilgilerle çelişiyor olmasıdır.¹²⁶ Nitekim İbn Abbâs'ın böyle bir boşamayı geçerli bulup üç boşama kabul ettiğine dair rivayetler vardır.¹²⁷ Özetlemek gerekirse Tâvûs'un İbn Abbâs'a izafe ile naklettiği "aynı anda kullanılan üç boşamanın 'bir boşama' sayıldığına" dair rivayet büyük çoğunluk tarafından sahih bulunmamıştır. Zira mütâbii yoktur yani rivayetinde tek kalmıştır. Buna ilaveten muhteva itibariyle yine İbn Abbâs'tan gelen rivayetlerle çelişmekte ve mana cihetinden bile olsa bir desteği de bulunmamaktadır.¹²⁸

¹²⁴ Müslim, "Talâk", 16.

¹²⁵ Mesela bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/69; Ebû Avâne Ya'kûb b. İshâk el-İsferâyînî, *el-Müstahrec*, thk. Eymen b. Ârif (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1998), 3/152.

¹²⁶ Örneğin Şâfiî muhaddis Nevevî (öl. 676/1277) bunun, "müskil hadislerden addedildiğini" söyler (Nevevî, *el-Minhâc*, 10/70). Beyhakî'ye (öl. 458/1065) göre ise, Müslim'in naklettiği bu hadise Buhârî'nin yer vermemesinin sebebi bu muhalefet olmalıdır (Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr*, thk. Abdulmutî Emîn Kalacî [Karaçi: Câmi'atü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1412/1991], 11/37; a.mlf., *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/551).

¹²⁷ Bu rivayetler için bk. Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 6/6-7.

¹²⁸ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 6/7-8, 109-110; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/370.

Hanefî ulemadan Cessâs'ın (öl. 370/980) verdiği bilgiye göre de İbn Abbâs'tan nakledilen ve “üç boşamanın aynı anda kullanılmasını ‘bir’ sayan” rivayetlerin münker olduğu söylenmiştir.¹²⁹

3.2.7. Kabzedilmemiş Malın Satılmaması

Kabz terimi fıkıh ilminde “hukukî bir işleme konu olan malın hak sahibi tarafından teslim alınması” manasında kullanılır.¹³⁰ Bu konuyu “باب ما نهي عن بيعه حتى يقبض” (Elde Edilmemiş Bir Malın Satışının Yasak Olması) başlığı altında işleyen Tahâvî öncelikle bu hükme delâlet eden merfû hadisler nakleder. Bu hadislerden biri de Ebû Hâzîm'den gelmektedir ve şu şekildedir:

حَدَّثَنَا أَبُو حَازِمٍ عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ: ثنا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ بُنْدَارٍ قَالَ: ثنا حَبَّانُ بْنُ هِلَالٍ عَنْ أَبِي بَرِيدٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ أَنَّ يَحْيَى بْنَ حَكِيمٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ يُونُسَ بْنَ مَاهَلِكٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَبْدِ اللَّهِ بْنَ عِصْمَةَ أَخْبَرَهُ أَنَّ حَكِيمَ بْنَ حَزَامٍ أَخْبَرَهُ قَالَ: أَخَذَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدِي فَقَالَ: إِذَا ابْتِغَتْ شَيْئًا فَلَا تَبِعْهُ حَتَّى تَقْبِضَهُ

Bu hadise göre Allah Resûlü “bir şeyin, ele geçirilmeden satılmasını istememektedir.”¹³¹ Sahâbî Hakîm b. Hizâm'dan gelen aynı muhtevada bazı rivayetler hadis kitaplarında¹³² da nakledilmiş durumdadır. Bu müelliflerin senedleri şöyle bir tablo oluşturmaktadır:

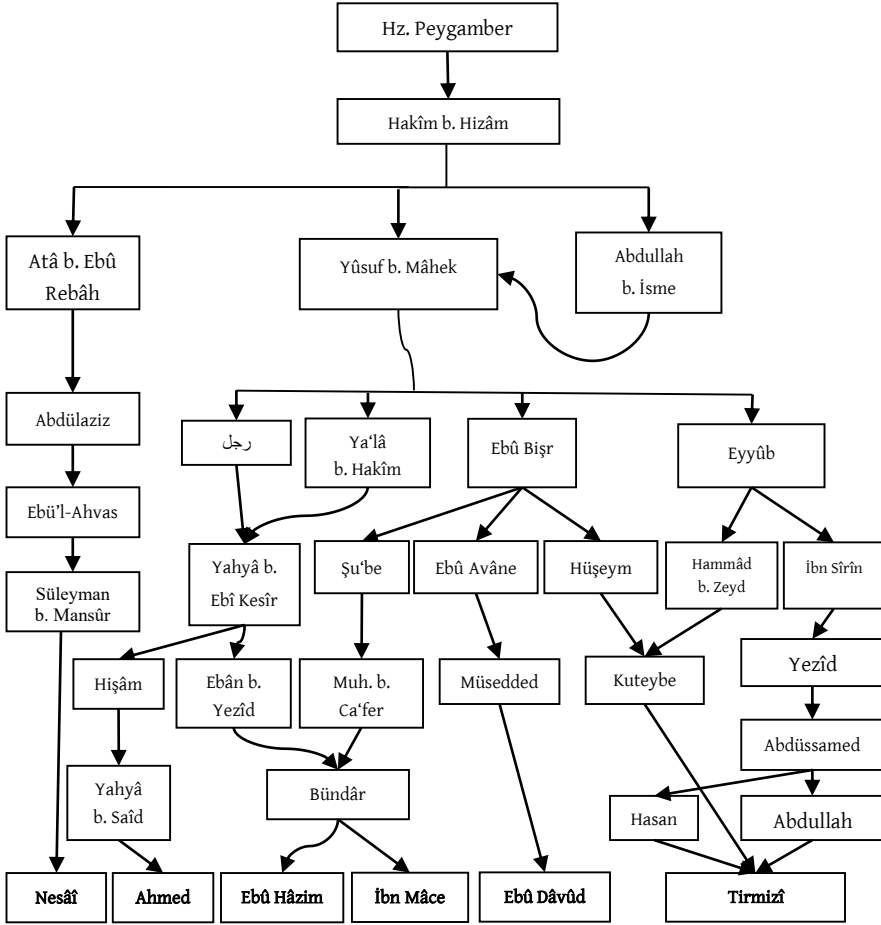
¹²⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüselâm Muhammed Ali Şahin (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/470. Bununla birlikte bir başka Hanefî âlim Aynî'ye göre Hz. Ömer, yukarıda zikrettiğimiz düşüncesini açıklayıp bunu uygulamaya aktarınca sahâbeden hiçbirinin itiraz etmemesi bir “icmâya” delâlet eder. Zira böyle durumlarda neshi gerektirecek bir nassa muttali olmaları ihtimal dâhilindedir. Fakat bu nas, bize ulaşmamış olabilir. Oluşan bu icmâ da, Tâvûs'un İbn Abbâs'tan naklettiği rivayeti nesh etmiştir (Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 20/233).

¹³⁰ Bu terim hakkında geniş bilgi, kaynaklar ve farklı görüşler için bk. Yunus Apaydın, “Kabz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/45-49.

¹³¹ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, 4/41.

¹³² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/402; Ebû Dâvûd, “Büyû””, 70 (3503); Tirmizî, “Büyû””, 19 (1232, 1233, 1235); Nesâî, “Büyû””, 55 (7/286); İbn Mâce, “Ticârât””, 20 (2187).

Tablo 5: “Kabzedilmemiş malın satılmaması” Hadisi İsnad Tablosu



Hatta İbn Mâce bu hadisi, aynı zamanda Ebû Hâzim'in de hocası olan Muhammed b. Beşşâr'dan ve yine onun gibi *حَدَّثَنَا* sigasıyla nakletmektedir. Ancak ne İbn Mâce'nin ne de diğer hadisçilerin rivayetinde Ebû Hâzim hadisinde özellikle dikkat çeken “elimden tuttu” ifadesi gibi bir ayrıntı yer alır. Diğer taraftan yine İbn Mâce ve diğer bazı hadisçilerin rivayetinde asıl hüküm kısmı olan “فَلَا تَبِعُهُ حَتَّى تَقْبِضَهُ” ibaresi “لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ” şeklinde ifade edilmiştir. Sahâbî ve sonra gelen bazı râvileriyle muhtevası benzerliğine bakılarak bütün bunların aynı hadis olduğu düşünülebilir.

Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce rivayetlerinde Yûsuf b. Mâhek, hadisi doğrudan Hakîm b. Hizâm'dan nakletmektedir. Hâlbuki arada Abdullah b. İsmâ ilmalıdır. Ahmed b. Hanbel rivayetinde ise Yahyâ b. Ebî Kesîr'in, hadisi "bir adamdan" aldığı ifade edilir. Diğer senedlerden anlaşıldığı kadarıyla burada da Ya'lâ b. Hakîm bulunmalıdır. Bu bilgilere dayanarak Ebû Hâzim'in senedinin, inktâ bulunmaması açısından, hadisçilere nazaran daha sağlam olduğu söylenebilir. Fakat Ebû Hâzim'in senedini mutasıl hale getiren Abdullah b. İsmâ, zayıf bir râvidir.¹³³ Ancak zaafının daha ziyade "zabt" ile ilgili olmasına bakılarak hadisin "hasen" ve hatta muhtevasının başka râviler tarafından desteklenmesi¹³⁴ dikkate alınarak "sahîh li gayrihi" olduğu söylenebilir.

Çeşitli kaynakların taranması sonucunda işarete bulunduğu veya bizzat naklettiği bilgisine ulaştığımız bu hadisler, sayı itibarıyla gerçekten az olmakla birlikte, Ebû Hâzim'in hadise bakışı ve özellikle hadisçiliği hakkında bazı değerlendirmelere de imkân verecek durumdadır.

Değerlendirme ve Sonuç

Hanefti silsile içinde haklarında en az çalışma yapılanlar ve dolayısıyla en az tanınanlar üçüncü tabaka ulemasıdır. Bu isimlerin hem mezhep hem de genel manada fıkıh adına ortaya koydukları büyük gayretler, ancak o dönemi ve insanını anlatan tarih ve biyografi kitaplarının satır aralarından ve dikkatli bir tarama sonucunda çıkartılabilmektedir. Fakat bu tarz araştırmalar, hem teker teker bu isimlerin hem de söz konusu tabakanın Haneftiye içindeki saygın ve önemli yerini ortaya koymaktan başka mezhebin kendi iç sistematığının ve diğer mezheplerle ilişkilerinin öğrenilmesi açısından da oldukça değerli olacaktır.

Hakkında az bilgi bulunabilen bu isimlerden biri de Ebû Hâzim el-Kâdî'dir (197-292/812-905). Yaşadığı dönemde Irak Haneftiliği imamet ve riyâsetini başarıyla temsil eden Ebû Hâzim 3./9. asırda Bağdat'ta yaşamıştır. Hem dönem hem de coğrafya itibarıyla burası, bütün bir İslâm tarihi içinde en zor ve karışık sahnelerden birini oluşturur. Zira bu, ilmî ve siyasî bakış açılarının birbirini etkilediği ve bu sebepten birlikte anıldığı bir ortamdır. Yine de Ebû Hâzim, kabiliyet ve çabasını birleştirmesi sayesinde çabucak ilerlediği fıkıh alanında Hanefti görüşü başarıyla temsil etmiştir. Hanefti fıkıh kitaplarında gerek mezhep içi gerekse mezhepler arası tartışmalar bağla-

¹³³ Abdullah b. İsmâ, İbn Hibbân tarafından "sika" addedilmiş (bk. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitâbü's-Sikât* [Haydarabat: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973], 5/27) ve Zehebî tarafından "Pek çok kişinin nakilde bulunduğu bir râvidir. Kendisini eleştiren bir cerh ve tadil imamı da bilmiyorum." şeklinde tanıtılmış olmasına rağmen çeşitli münekkitler tarafından "metrûk", "zaîf cidden", "mechûl" gibi terimlerle cerh edilmiştir. Mesela bk. Zehebî, *Mizân*, 8/136; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/322.

¹³⁴ Bu rivayetler için mesela bk. Ebû Dâvûd, "Büyü", 70 (3504); Tirmizî, "Büyü", 19 (1234); İbn Mâce, "Ticârât", 20 (2188, 2189); Nesâî, "Büyü", 55 (7/285-286).

mında ona yapılan çok sayıda atıf ayrıca kendi ekolünün ilk ve kurucu isimlerine yönelttiği itirazlar,¹³⁵ onun hem Hanefiyye içindeki konumunu hem de bunu temsilinin boyutlarını ispatlayan delillerdir. Kaldı ki Ebû Hâzım Hanefî görüşü temsille yetinmemiş, yeri geldiğinde ve özellikle kadılık görevi esnasında savunmak durumunda da kalmıştır. *Savunmuştur* çünkü o dönemin hadis/rivayet eksensiz ilmî bakış açısı, büyük oranda siyasî güce istinat etmekte ve Hanefiyye'nin temsil ettiği re'y/akıl merkezli fıkıh görüşünü baskı altına almaya çalışmaktadır.

Bu son tespit gösteriyor ki mezhep merkezli şahıs araştırmalarında işaret edilmesi beklenen en önemli husus, muhtemelen, söz konusu şahsın hadise bakışı ve fikhî düşüncesinde ona verdiği yer olacaktır. Zira mezhepler ve özellikle de ehl-i re'yi temsil eden Hanefiyye ile ehl-i hadisi oluşturan diğerleri arasındaki farkı ortaya koyan temel konu budur.

Ebû Hâzım'in hadis ilmiyle ve dolayısıyla hadisçiliğiyle bağlantısını doğru şekilde değerlendirmeye vesile olacak malzeme oldukça sınırlıdır. Zira biyografi yazarlarının özellikle dikkat çektiği üzere o oldukça az sayıda hadis nakletmiştir. Bizim taramalarımız da aynı neticeye işaret etmektedir. Fakat onun hadis bilgisini tespit için bu sınırlı malzemeye başvurmaktan ve bunlardan hareketle bir neticeye ulaşmaktan başka çere de yoktur. Ancak bu durum onun, fikhî meselelerde hadise başvurmadığı anlamına kesinlikle gelmeyecek aksine meslekten kaynaklanan bir farka işaret edecektir. Buna göre meslek itibarıyla Ebû Hâzım hakkında yapılacak ilk tespit onun bir *hadisçi* değil *fikhî* olduğudur. Bu neticeye farklı bir takım ipuçlarından ulaşabilmek mümkündür.

Öncelikle ifade etmek gerekirse biyografisinde verilen bilgilerde ders aldığı hocalar bağlamında zikredilen "hadisçi" âlim sayısı oldukça azdır. Senedli olarak naklettiği bilgisine ulaştığımız hadisler de aynı sonuca işaret etmektedir. Aynı veriler ondan hadis nakleden öğrenci sayısının da oldukça az olduğunu göstermektedir. Kaldı ki bu az sayıdaki öğrencileri de *kadı* vasfıyla anılmakta olup bir-ikisi dışında hadis talebiyle meşhur isimler de degillerdir. Bu durum öğrencilerinin Ebû Hâzım'den, fıkıh dersleri çerçevesinde öğrendikleri hadislere delâlet edebilir.

Ebû Hâzım'in meslek itibarıyla hadisçi olmadığını gösteren bir başka işaret de ilmî mesaisinin hemen tamamını Bağdat'ta geçirmiş olmasıdır. Bu durum, onun yaşadığı dönemde revaçta olan *hadis yolculuklarına* çıkmadığını gösterir. Hâlbuki Ebû Hâzım'in yaşı ve vefat tarihi, başta Buhârî olmak üzere *Kütüb-i Sitte*'yi oluşturan eserlerin müelliflerinden hadis dinlemeye imkân verecek durumdadır. Buna rağmen Ebû Hâzım'in az sayıdaki rivayetinin hemen tamamı Irak bölgesi ile ilişkilendirilebilecek

¹³⁵ Sözelimi bazı Hanefî ulemanın Ebû Hanîfe'den naklettikleri "mâ-i müsta'mel necistir" görüşü hakkında "Bu rivayetin sabit olmamasını umuyoruz." demiştir (Alâüddîn Ebû Bekir b Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1982), 1/67). Yine kadının bir ay içinde temiz olduğu günlerin sayısını on beş olarak tespit eden mezhebine karşılık Ebû Hâzım bu süreyi on dokuz gün kabul etmektedir (Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 1/40).

hocalardan gelmektedir. Bu durum büyük ihtimalle Ebû Hâzim'in kadılık görevi gereği uzun süreler belli bir şehirde bulunması ve yine aynı gerekçeden dolayı hadis elde etme yolculuklarına imkân bulamaması ile ilgilidir. Bu görevi icra ettiği şehirlerin söz konusu müellifler tarafından ziyaret edilmesi şüphesiz bir ihtimaldir. Fakat bu hadisçilerin o devirlerde, daha sonra kazanacakları şöhrete ulaşip ulaşamadıkları ayrıca tahlile değer bir durumdur.

Kitapları arasında doğrudan hadise yönelik bir çalışmanın bulunmaması ve ayrıca naklettiği bilgisine ulaştığımız hadislerin tamamının fikhî meselelere yönelik oluşu da onun meslek itibarıyla hadise değil fıkha yöneldiğini göstermektedir.

Ebû Hâzim'in bazı rivayetlerinde, aynı hocadan nakilde bulunmalarına rağmen hadisçilerin naklettiklerine göre farklar bulunması yani hadisçilerin sened ve metnin bazı hususiyetlerine yaptıkları vurguların onda görülmemesi, bir hadisi *rivayet etmek* için değil fikhî bir meseleyi çözüme kavuşturma bağlamında zikreden yani muhteva ve sonuç odaklı fikhî tarzına işaret eden bir başka husustur. Bu bağlamda fikhîçilerin bir meseleye fetva ararken genelde tek bir veri ile yetinmedikleri, bazı delillerden elde ettikleri sonucu teyiden konu bütünlüğü içinde başka delillere de işarette buldukları hususu da zihinden uzak tutulmamalıdır.

Bütün bunlara rağmen, az sayıda olsa bile naklettiği hadisler ve tenkide imkân vermesi açısından özellikle senedli olanlar üzerinde yaptığımız araştırmalar Ebû Hâzim'in ciddi bir hadis formasyonu aldığını da göstermektedir. Nitekim uzun süre kadılık yapmış ve hep fikhî eserler kaleme almış bir ilim adamı olmasına rağmen naklettiği hadislerin genelde senedli oluşu ve bu hadislerin nakli esnasında, hoca ile yüz yüze geldiğine işaret eden حَدَّث gibi sigalar kullanması, onun hadis bilgisi hususunda dikkate alınması gereken ayrıntılardır.

Esasen hem mesleği hem de görevi itibarıyla kendisinden pek beklenmeyeceği düşünüldüğünde bu son veri, ayrıca tahlile değer görünmektedir. Gerçi Ebû Hâzim, hadis ilmi açısından bakıldığında, sadece hadislerin değil hemen tüm bilgilerin senedle nakledildiği bir dönemde yaşamıştır.¹³⁶ Bununla birlikte Ebû Hâzim ile yaklaşık

¹³⁶ Nitekim hadis rivayetinde isnad tatbikini terk ettiği söylenen en eski isim İbnü's-Sekene 353/964 yılında vefat etmiştir. Onun *es-Sahîhu'l-müntekâ* isimli eserinde, hadislerin isnadlarını hazfettiği ifade edilmiştir. bk. Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe li beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-muşannefe* (Beirut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1406/1986), 21. Yine Beyhakî'nin beyanına göre Hüseyin b. Hasan el-Huleymî (öl. 403/1012), imanın şubeleri ile ilgili olarak kaleme aldığı *Kitâbü'l-Minhâc* isimli eserinde ihtisar amacıyla senedleri hazfetmiştir. *Şu'abü'l-îmân* isimli eserini yazarken bu kitaptan faydalandığını söyleyen Beyhakî, "Ben ise, ehl-i hadisin metodu olduğu üzere, senedleri zikretmeyi uygun buluyorum." diyerek dönemin "meslekî" alışkanlığına dikkat çeker. bk. Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), 1410, 1, 28.

aynı dönemi idrak eden ama hadisçi olmayan ilim adamlarının genelde senedle uğraşmadıkları veya en azından muhaddis hassasiyeti göstermedikleri dikkat çeker.¹³⁷ Dolayısıyla sened konusundaki yaklaşımın, coğrafi veya mezhebî bir gelenekten ziyâde *meslek* yani hadisçi olup olmamak ile ilgili olduğu söylenebilir.

Bu durumda eğer Ebû Hâzîm'in belirleyici kimliği fıkıhçılık ise onun, hadisleri senedleriyle nakletmesine bir izah getirmek gerekecektir. Bize göre bu durumu 3./9. asır Irak bölgesinde, Hanefî/Mutezilî geleneğe gösterilen tepki ile ilişkilendirmek mümkündür. Zira Ebû Hâzîm'in bazı hocalarıyla öğrencilerinin fıkhîta ehl-i re'y, itikatta ise Mutezilî görüşü benimsemiş olduklarına özellikle dikkat çekilir. Fakat Ebû Hâzîm'in hem ilmî hem de -kadılık vesilesiyle- siyasî alandaki rakipleri ehl-i hadise mensuptur. O dönemde Bağdat kadılığını ve hatta kâdî'l-kudatlık görevini Mâlikî ilim adamı İsmâil b. İshâk'ın yürütüyor olması bu açıdan oldukça önemlidir. Zira Ebû Hâzîm'in onlara bizzat kendilerinin usulü ile cevap vermeye çalışmış olması gayet makul görünmektedir. Nitekim Ebû Hâzîm merfû hadislere ilaveten mevkûf rivayetleri¹³⁸ ve hatta Ebû Hanîfe, İmâm Muhammed, Ebû Yûsuf ve İmâm Züfer gibi mezhebin ilk isimlerine dair bilgi ve uygulamaları yine senedle aktarır¹³⁹ ki bu, tam olarak bir ehl-i hadis tatbikatıdır.

¹³⁷ Mesela İmâm Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlât* gibi günümüze ulaşan eserleri ile yaklaşık aynı dönemde ve aynı coğrafyada yaşamış hadisçilerin eserlerinin kıyaslanması bu farkı daha iyi gösterir. İmâm Mâtürîdî döneminde ve en geniş çerçevesiyle Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde yaşamış olan Dârimî (öl. 255/869), Buhârî (öl. 256/870), Müslim (öl. 261/875), Tirmizî (öl. 279/892) vb. müelliflerin eserlerinde, isnadın titizlikle uygulandığı görülür. Hakîm es-Semerkandî'nin (öl. 342/953) *es-Sevâdü'l-a'zam* ve Ebû Seleme es-Semerkandî'nin (4./10. asrın ikinci yarısı) *Cümelü usûli'd-dîn* isimli eserlerinde, hadislerin çok büyük oranda senedsiz nakledildiği görülür.

¹³⁸ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, 4/250.

¹³⁹ Bu konuda bazı örnekler için bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Sadettin Önal (İstanbul: Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1416/1995), 1/343; Saymerî, *Ahûbâru Ebî Hanîfe ve aşhâbih*, 37, 99, 104, 110, 112, 130, 133.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Muşannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.
- Acar, Halil İbrahim. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 6 cilt. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Aktan, Hamza. "Zevi'l-Erhâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/307-308. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Alâî, Halil b. Keykeldî. *İcmâlü'l-işâbe fi aqvâli's-şahâbe*. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. Kuveyt: Cemiyetü İhyâ'it-Türâsi'l-İslâmî, 1407.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Meğâni'l-ahyâr fi şerhi esâmî ricâli Me'âni'l-âşâr*. thk. Muhammed Fâris. 6 cilt. Mısır, yy., ts.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Nuhabü'l-efkâr fi tenkihi mebâni'l-ahbâr fi şerhi Me'âni'l-âşâr*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 19 cilt. Katar: Vizâretü'l-Evkâf, 1429/2008.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 25 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr*. thk. Abdülmutfî Emîn Kal'acî. 15 cilt. Karaçi: Câmî'atü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1412/1991.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Şu'abü'l-îmân*. 7 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhü'l-kebîr*. 8 cilt. Haydarabat: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fuşûl fi'l-uşûl*. 4 cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1414/1994.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Çur'an*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahin. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. *Irak Mâlikî Ekolü (III-V/IX-XI yy.)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2004.

- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer. *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*. thk. Muvaffak b. Abdullah. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâm, ts.
- Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk el-İsferâyînî. *el-Müstahrec*. thk. Eymen b. Ârif. 5 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1419/1998.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî. *Ma'rifetü's-şahâbe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. 7 cilt. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1419/1998.
- Ebû Tâlib el-Kâdî. *İlelü't-Tirmizî el-kebîr*. thk. Subhî es-Sâmerrâî vd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. çev. Osman Keskiöğlü. İstanbul: Can Kitapevi, 1981.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Güşen, Seyit Ali. *Hz. Peygamber'in ve Hulefâ-i Râşidîn'in Sünnetine Sarılmayı Emreden Hadisin Değerlendirmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek 'ala's-Şahîhain*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Hukuk Etüdleri*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî. *el-Kâfi fî fikhi ehli'l-Medîne*. thk. Muhammed Muhammed Uhayd. 2 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîsiyye, 1400/1980.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta'i mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, 24 cilt. Mağrib: Vizâreti Umûmî'l-Evkâf, 1387.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ. 9 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Ömer b. Garâme el-Amrevî. 80 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995.

- İbn Battâl, Ebü'l-Hasan Ali b. Halef. *Şerhu Saḥîhi'l-Buḥârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir, 10 cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*. 9 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1271/1952.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim. *el-Muşannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Ferhûn, Burhânüddîn İbrahim b. Ali el-Ceyyânî. *ed-Dîbâcü'l-müzeheb fi ma'rifeti a'yâni 'ulemâ'i'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî. 2 cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, 1972.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*. 7 cilt. Beyrut: 1406/1986.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 cilt. Hindistan: Matba'atü Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-İḥkâm*. 8 cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1404.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitâbü's-Şikâat*. 9 cilt. Haydarabat: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmaniyye, 1393/1973.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nîsâbûrî. *eş-Şaḥîḥ*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1424/2003.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî el-Hanbelî. *el-Muḡnî*. 10 cilt. Kahire, 1388/1968.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü muḥtelifi'l-ḥadîs*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1419/1999.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Fidâ Kâsım b. Kutluboğa. *Tâcü't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 2 cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Ali b. Hibetullah b. Ebû Nasr. *el-İkmâl fi ref'i'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muḥtelif fi'l-esmâ' ve'l-künâ*. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411.

- İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî. *Fethü'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buĥârî*. thk. Mahmûd b. Şa'bân vd. 9 cilt. Medine: Mektebetü'l-Gurebâ, 1996.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. 4 cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1425/2004.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah. *Ârizatü'l-aĥvezî*. Beyrut: 1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali el-Cevzî. *el-Muntaẓam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 19 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-İlelü'l-mütenâhiye*. thk. Halil el-Meyyis. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *ed-Đu'afâ' ve'l-metrûkûn*. thk. Abdullah el-Kadî. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Şifatü's-şafve*, thk. Mahmûd Fâhûrî. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1399/1979.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebü'l-Kerem el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan Ali b. Ebü'l-Kerem el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife. 1389/1978.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve taĥrîbü'l-mesâlik*. thk. Abdülkadir es-Sahravî. 8 cilt. Maġrib: Matba'atü Fedâle, 1970.
- Kahraman, Hüseyin - Başaran, Serkan. "Râşid Halifelerin Sünneti Kavramı ve Nebevî Sünnet İle İlişkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2017, 26/2 (2017),19-49. 19-49.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b Mes'ûd. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 7 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1982.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 13 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *er-Risâletü'l-müsteṭrafe li beyâni meşĥûri kütübi's-sünneti'l-muşannefe*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1406/1986.

- Kırbıyık, Kasım. “Ebû Hâzîm el-Kâdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/158. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Kureşî, Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-muğıyye fî şabakâti'l-Haneîyye*. 2 cilt. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Haneîyye*. thk. Muhammed Bedrüddîn Ebû Firâs. Mısır: Dârü's-Sa'âde, 1324.
- Melchert, Christopher. “Sünnî Fıkıh Mezheplerinin Teşekkülü”, çev. Nâil Okuyucu. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/2 (2011), 223-226.
- Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni Schools of Law: Ninth-tenth Centuries C.E.* Leiden: E. J. Brill, 1997.
- Melchert, Christopher. *The Formation of Islamic Law*. ed. Wael Hallaq. Aldershot: Ashgate Publishing, 2004. 351-366.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. der. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 8 cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 cilt. Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1392.
- Özel, Ahmet. *Haneîî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özen, Şükrü. *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doçentlik Tezi, 2001.
- Sâatî, Ahmed b. Abdurrahman el-Bennâ. *el-Fetħu'r-rabbânî li tertîbi Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*. 24 cilt. Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali. *Aħbâru Ebî Hanîfe ve aşhâbih*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsüddîn Muhammed b. Ebû Sehl. *el-Mebsûť*. thk. Halil Muhyiddîn el-Meyyis. 31 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1421/2000.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl. *el-Uşûl*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1993.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410/1990.

- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsaf*. thk. Târik b. İvazullah. 10 cilt. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdül-mecîd. 20 cilt. Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Beyrut, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Me'âni'l-âşâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. 5 cilt. Mısır: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Ahkkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Sadettin Önal. 2 cilt. İstanbul: Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1416/1995.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Vekî', Ebû Bekir Muhammed b. Halef ed-Dabbî. *Ahbbârü'l-kuğât*. thk. Abdülazîz Mustafa el-Merâğî. 3 cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1366/1947.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Ahmed b. Tolun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/141-143. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî. *el-İber fi haberî men jāber*. thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Sadîdî. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî. *el-Muktenâ fi serdi'l-künâ*. thk. Muhammed Sâlih Abdülazîz. 2 cilt. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1408.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Behdâr b. Abdullah. *el-Bahrü'l-muhîţ fi uşûli'l-fikh*. thk. Muhammed Tâmir. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Zeylaî, Fahrüddîn Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 6 cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1313.

Akademik Yazımda Bir Araştırmadan Birden Fazla Yayın Üretmek: Etik Bir Problem (mi?)

Turgay Gündüz

Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı

Bursa/Türkiye

tgunduz@uu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0001-8019-4009>

Öz: Akademik yazımda bir araştırmadan birden fazla yayın üretmek, özellikle alan çalışmalarının yapıldığı bilim dallarında karşılaşılan bir durumdur. Bir araştırmadan birden fazla yayın üretme ile etik bir sorun olarak kabul edilen dilimleme arasındaki belirsiz alanlar kimi zaman araştırmacıların etik ihlal ithamlarına maruz kalmalarına, hatta idari soruşturmalara muhatap olmalarına sebep olabilmektedir. Araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler arasında yer almasına rağmen, ilgili alan yazında bir araştırmadan birden fazla yayın üretme ya da dilimleme hakkında ayrıntılı bilgiye rastlamak neredeyse mümkün değildir. Bu makalede dilimlemenin mahiyeti, kapsamı, sınırları incelenmekte, bu kavrama ilişkin farklı yaklaşımlar ve tartışmalar kritik edilerek dilimleme konusunun anlaşılmasına katkı sunulması amaçlanmaktadır. Bu çerçevede makalede şu sorulara cevaplar aranmaktadır: Dilimleme bir tekrar yayın türü ya da bir nevi kendinden intihal midir? Bir araştırmanın sonuçları mutlaka tek yayın olarak mı sunulmalıdır? Bir araştırmanın bütünlüğü ne anlama gelir, bütünlüğü bozan unsurlar nelerdir? Bir araştırma sonuçlarını parçalara ayırmanın ya da birden fazla yayın haline dönüştürmenin “uygun” veya “uygun olmayan” biçimleri nelerdir? Makalede önce resmi mevzuatta ve ilgili literatürde yapılan tanımlar gözden geçirilerek dilimlemenin ne olduğu ya da ne olmadığına ilişkin bir kavramsal çerçevenin oluşturulmasına gayret edilmekte, ardından dilimlemeyi etik açıdan sakıncalı kılan nedenler incelenmekte, son olarak, dilimleme sorunu ile karşılaşmamak için araştırmacı/yazarların, dergi editörlerinin ve araştırma kurumlarının yapması gerekenler üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yayın Etiği, Dilimleme, Bölerek Yayınlama, En Küçük Yayınlanabilir Birim, Parçalanmış Yayın, Çoklu Yayın, Kendinden İntihal, Tekrar Yayın.

Geliş Tarihi/Received Date: 16.02.2020

Kabul Tarihi/Accepted Date: 20.05.2020

Araştırma Makalesi/Research Article

Atıf/Citation: Gündüz, Turgay. “Akademik Yazımda Bir Araştırmadan Birden Fazla Yayın Üretmek: Etik Bir Problem (mi?)”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2020), 45-80.

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 29/1 (Haziran 2020)

Generating Multiple Publications from One Research Study in Academic Writing: An Ethical Problem (?)

Abstract: Generating multiple publications from one research study is an occurrence often encountered in academic writing, especially in research areas which conduct field studies. Grey areas between producing more than one publication from a single piece of research and salami-slicing, which is considered as an ethical problem, may sometimes cause researchers to be exposed to ethical violation accusations or even to undergo administrative investigations. There is very little detailed information about salami-slicing even though it is considered as an act contrary to research and publication ethics. The same is true for generating more than one publication from a single piece of research. This article examines the nature, scope and limits of salami-slicing, and aims to contribute to the understanding of salami-slicing by criticizing various approaches and arguments. In this context, the article seeks answers to the following questions: Is salami-slicing a kind of duplication or a type of self-plagiarism / auto-plagiarism? Is it necessary to publish the results of a research study as a single article? What does research integrity mean, and what are the things that disrupt the integrity? What are the appropriate and inappropriate forms of dividing a single research result into pieces or of generating more from one publication? The article first creates a conceptual framework for what salami-slicing is and is not after reviewing the definitions in the official legislation and relevant literature, and then, examines the reasons that make salami-slicing unethical, and finally, expresses opinions on what the scholarly journal editors and research institutions should do to avoid the problem of salami-slicing.

Keywords: Publication Ethics, Salami-Slicing, Divided Publication, Least Publishable Unit, Segmented/Fragmented Publication, Multiple Publication, Self-Plagiarism, Duplication.

Özet

Akademik yazımda bir araştırmadan birden fazla yayın üretmek, özellikle alan çalışmalarının yapıldığı bilim dallarında, karşılaşılan bir durumdur. Bir araştırmadan birden fazla yayın üretme ile etik bir sorun olarak kabul edilen dilimleme arasındaki belirsiz alanlar, kimi zaman araştırmacıların etik ihlal ithamlarına maruz kalmalarına, hatta idari soruşturmalara muhatap olmalarına sebep olabilmektedir. Araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler arasında yer almasına rağmen dilimleme ya da bir araştırmadan birden fazla yayın üretme hakkında ilgili literatürde ayrıntılı bilgiye rastlamak neredeyse mümkün değildir.

Son yıllarda Türkiye’de genel olarak yükseköğretimde özelden ise akademik yayınlarda niteliğin artırılması yönünde önemli çabaların olması araştırma ve yayın etiği alanına olan ilginin ve dilimleme gibi üzerinde çalışılmamış bazı konulara yönelik bilgi ihtiyacının artmasına neden olmuştur. Böyle bir ihtiyaca binaen bu makalede dilimlemenin mahiyeti, kapsamı, sınırları incelenmekte, bu kavrama ilişkin farklı yaklaşımlar ve tartışmalar kritik edilerek dilimleme konusunun anlaşılmasına katkı

sunulması amaçlanmaktadır. Bu çerçevede makalede şu sorulara cevaplar aranmaktadır: Dilimleme bir tekrar yayın türü ya da bir nevi kendinden intihal midir? Bir araştırmının sonuçları mutlaka tek yayın olarak mı sunulmalıdır? Bir araştırmının bütünlüğü ne anlama gelir, bütünlüğü bozan unsurlar nelerdir? Bir araştırma sonuçlarını parçalara ayırmanın ya da birden fazla yayına haline dönüştürmenin uygun veya uygun olmayan biçimleri nelerdir?

Makalede önce resmi mevzuatta ve ilgili literatürde yapılan tanımlar gözden geçirilerek dilimlemenin ne olduğu ya da ne olmadığına ilişkin bir kavramsal çerçevenin oluşturulmasına gayret edilmekte, ardından dilimlemeyi etik açıdan sakıncalı kılan nedenler incelenmekte, son olarak, dilimleme sorunu ile karşılaşmamak için araştırmacı/yazarların, dergi editörlerinin ve yükseköğretim kurumlarının yapması gerekenler üzerinde durulmaktadır.

Araştırma sonuçlarına göre, aynı araştırmadan birden fazla yayını üretme anlamında tekrar yayını ile açık benzerlikleri olsa da dilimleme yoluyla üretilmiş yayınlar arasında açık bir içerik benzerliği söz konusu olmayabilir. Bu özelliği dolayısıyla tekrar yayını kolaylıkla tespit etmek mümkün iken, dilimleme ile üretilmiş bir yayını fark etmek daha zor olmaktadır.

Her ne kadar dilimleme bir tür kendinden intihal olarak görülse de bu iki kavram teknik olarak iki ayrı eylemi anlatan ifadelerdir. Kendinden intihal, yazarın daha önce yayınlanmış bir çalışmasını, usulüne uygun olarak kaynak göstermeksizin, başka bir çalışmada tekrar kullanmasıdır. Dilimleme ile kendinden intihalin kesiştiği yer aynı araştırmadan yeni bir çalışma üretmektir, fakat dilimleme üretim biçimi itibarıyla kendinden intihalden ayrılmaktadır.

Bilimsel araştırmalar; amacı, problemi, örneklemin kapsamı ve büyüklüğü, cevabı aranan soru veya soruların (alt problemlerin) adedi ve mahiyeti itibarıyla birbirinden ayrılırlar. Her araştırma aynı büyüklükte, aynı kapsam ve derinlikte olmayabilir. Sınırları oldukça belirgin ve dar bir problem alanına sahip araştırmalar olabileceği gibi, sonuçlanması yıllar alabilen, geniş bir ekip tarafından gerçekleştirilen, çoklu alt problemleri çözmeyi amaçlayan büyük çaplı araştırmalar da yapılabilmektedir. Şüphesiz, bunların her ikisinin sonuçlarının da tek bir yayını ile rapor edilmesi beklenemez. Birincisinden iki yayını üretmek etik olmayabileceği gibi, ikincisinden ikiden fazla yayını çıkarmak pekâlâ herhangi bir etik sorun oluşturmayabilir.

Her ne kadar bir araştırmadan, araştırmının mahiyetine bağlı olarak birden fazla yayını üretmek mümkün olsa da literatürde etik bir sorun olarak görülen dilimleme, basitçe bir araştırmadan birden fazla yayını üretmekten daha fazla anlamlar içermektedir. Onun için dilimleme, araştırma sonuçlarının yayını haline dönüştürülmesi sürecinde ortaya çıkabilecek bazı özel durumlara binaen etik dışı bir davranış olarak görülmektedir. Bunlar, genel olarak, bilime ve bilim insanının saygınlığına zarar vermesi, yanıltmaya, haksız kazanç, itibar ve terfi elde etmeye

teşebbüs içermesi ve araştırmacıyı kendinden intihal, tekrar yayın ve yayın haklarını ihlale açık hale getirmesi olarak sıralanabilir.

Summary

Generating multiple publications from one research study is an occurrence often encountered in academic writing, especially in research areas which conduct field studies. Grey areas between producing more than one publication from a single piece of research and salami-slicing, which is considered as an ethical problem, may sometimes cause researchers to be exposed to ethical violation accusations or even to undergo administrative investigations. There is very little detailed information about salami-slicing even though it is considered as an act contrary to research and publication ethics. The same is true for generating more than one publication from a single piece of research.

In recent years, significant efforts to improve the quality of higher education in general and of academic publications in particular in Turkey have led to an increased interest in research and publication ethics and the need for more information regarding some unexplored topics such as salami-slicing. Based on such a need, this article examines the nature, scope and limits of salami-slicing, and aims to contribute to the understanding of salami-slicing by criticizing various approaches and arguments. In this context, the article seeks answers to the following questions: Is salami-slicing a kind of duplication or a type of self-plagiarism / auto-plagiarism? Is it necessary to publish the results of a research study as a single article? What does research integrity mean, and what are the things that disrupt the integrity? What are the appropriate and inappropriate forms of dividing a single research result into pieces or of generating more from one publication?

The article first creates a conceptual framework for what salami-slicing is and is not after reviewing the definitions in the official legislation and relevant literature, and then, examines the reasons that make salami-slicing unethical, and finally, expresses opinions on what the scholarly journal editors and research institutions should do to avoid the problem of salami-slicing.

This study concludes that salami-slicing is not exactly a duplication. Although there are explicit similarities with duplication in the sense of generating more than one publication from the same research, there may not be clear content matching between the publications produced by salami-slicing. Duplication can, due to this feature, be easily detected, while it is more difficult to notice a study produced by salami-slicing.

Although salami-slicing is considered a kind of self-plagiarism or auto-plagiarism, these two conceptions technically represent two different actions. Self-plagiarism is the recycling or re-using of one's own words from previously published texts without citing. The point of salami-slicing intersecting itself with plagiarism is to

produce a new work from the same study, as in duplication. However, salami-slicing differs from self-plagiarism in terms of production method.

Research studies differ from each other in terms of purpose, problem, scope, sample size, and number and nature of the questions investigated. There may be small studies with a very narrow definition of the research problem, as well as, be large-scale research studies carried out by a large team aiming to solve multiple sub-problems that can take years to conclude. Certainly, the results of the latter cannot be expected to be reported in a single publication, as in the former. Generating two or more publications from the first form of the research may not be ethical, but it may be ethical from the second one. Although it is possible to produce more than one publication from one research study, depending on the nature of the study, salami-slicing contains more meanings than merely producing more than one publication from one piece of research. For this reason, slicing is accepted as an unethical behavior due to some situations that may arise during the publication of the research results. These situations can roughly be listed as harming science and the dignity of scientists, as attempting to mislead, to gain unfair earnings, reputation, and promotion and making the researcher open to self-plagiarism, duplication, and copyright violation.

In the process of publishing the research results, there are precautions that authors, editors, and higher education institutions must take in order to prevent the ethical problem of salami-slicing. Authors should first adopt a goal that goes beyond their egoistic expectations while engaging in science. Secondly, they should determine the number of publications they will produce from one study at the beginning of the research project and develop their projects accordingly. Authors should also be transparent about the source of the multiple publications and collaborate with the journal editor where the article is submitted. Finally, if they have works produced by salami-slicing, they should not present them as separate publications that will benefit them.

The act of salami-slicing may not require an attempt by the editor to implement serious consequences for the author, such as plagiarism. A well-qualified and experienced journal editor, however, must, in an appropriate way, alert the author who commits this type of misbehavior. If the editor considers the author's behavior as a deliberate action, s/he should add the author to his/her blacklist after rejecting the paper.

Finally, in higher education institutions, a fair and equitable management approach that prioritizes quality, having attainable gradual achievement targets and updating these targets at reasonable intervals, and having clearly defined success criteria and rewards for researchers within the framework of this criteria will not allow for many ethical problems, including salami-slicing, to emerge from the outset.

Giriş

Yapılabilecek çok sayıda tanımının yanı sıra, çeşitli çalışma alanları içerisinde mensupların uymaları veya kaçınmaları gereken davranışlar bütünü olarak tanımlanabilecek olan *etik*, geçmişten günümüze hayatın neredeyse her alanında olduğu gibi, akademik bilginin üretimi ve yayımı bağlamında da kullanılan bir kavramdır. İslam kültüründe *ahlak*, *edep* ve *adap* gibi çeşitli kelimelerle karşılanan bu kavram, araştırma ve yayın etiği alt alanı içerisinde meslek mensuplarının uymaları ve kaçınmaları gereken davranışları konu edinir. Ebû Bekir er-Râzî'nin (865-925) ilim ve ahlak arasında olması beklenen sıkı ilişkiyi anlatan “Bir kantar ilim bir okka edebe muhtaçtır.”¹ sözü oldukça özlü bir şekilde bu kadim hassasiyeti dile getirir. Bu hassasiyete günümüzde de aynı ölçüde ihtiyaç duyulduğu aşikârdır. Bu makalede, genel olarak bir araştırmadan birden fazla yayın üretmenin etik meşruiyeti sorgulanacak, daha özeldense dilimleme konusunun araştırma ve yayın etiği açısından incelemesi yapılacaktır.

Dilimleme, bilime zarar verdiği ve kaynakların israfına neden olduğu gerekçeyle, kanun, yönetmelik ve yönergelerde tanımlanarak yayın etiğine aykırı bir eylem olarak kabul edilen, disiplin cezasını gerektiren² ve zaman zaman idari soruşturmalara ve davalara konu olabilen bir sorundur.³ Yasal mevzuat tarafından tanımlanan etiğe aykırı eylemler arasında yer almasına rağmen dilimleme hakkında Türkiye'deki ilgili alan yazında ayrıntılı bilgiye rastlamak neredeyse mümkün değildir. Onlarca farklı araştırma yöntem ve teknikleri kitabında *dilimleme* konusuna ya hiç yer verilmemiş ya da çok kısa bir değini ile geçilmiştir. Bazı kaynaklarda bu konu “yinelene yayın” veya “kopya yayın” (*duplication*) başlığı altında yer alırken,⁴ kimi-lerinde ise dilimlemenin yinelene yayın (çifte yayın)dan oldukça farklı olduğu belirtilir. Bir kısım kaynaklarda ise, bir çalışmanın birden fazla bölüm veya makale ha-

¹ A. Süheyl Ünver, *Tıp Tarihi: Tarihten Önceki Zamandan İslâm Tababetine ve İslâm Tababetinden XX. Asra Kadar (I. ve II. Kısımlar)* (İstanbul: Ahmet İhsan Basımevi, 1943), 81; Ahmet Hulusi Köker, “Ebu Bekir Razi'nin Hayatı (865-925)” *Ebu Bekir Razi (865-925)*, ed. Ahmet Hulusi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1988), 8.

² 2547 sayılı YÖK Kanununun “Disiplin ve Ceza İşleri” başlıklı 9. bölümünde, 53. maddenin 3. fıkrasının (değişik: 2/12/2016 – 6764/26 md.) “g” bendinde “bir araştırmanın sonuçlarını, araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde ve uygun olmayan biçimlerde parçalara ayırıp birden fazla sayıda yayımlayarak bu yayınları akademik atama ve yükselmelerde ayrı yayınlar olarak sunmak” *aylıktan veya ücretten kesmeyi* gerektiren cezalar arasında sayılmıştır.

³ İlgili davalar için bk. Hüseyin Bilgin, *İdari Davalar ve Çözüm Yolları* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 555 (dipnot 967).

⁴ bk. Doğan Aksan - Ayşe Erzan - Adnan Güriz - M. Orhan Öztürk, *Bilimsel Araştırmada Etik ve Sorunları* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2002), 38; Yeşim Işıl Ülman, “Bilimsel Bilgi Üretiminde Yayın Etiği”, *Tıbbi Yayın Hazırlama Kuralları ve Yayın Etiği*, ed. H. Yazıcı - M. Şenocak (İstanbul: Nobel, 2006), 56.

linde yayınlanmasının, belli nedenlerle ve bir kısım şartların karşılanması durumunda anlaşılabilir olduğu ve etik sorun teşkil etmeyeceğine ilişkin tespitler bulunmaktadır.⁵

Yabancı literatürde dilimlemeyi konu edinen çalışmaların önemli bir kısmı, genellikle sağlık alanında dergi editörleri tarafından kaleme alınmış başyazı (*editorial*) türü yazılardır. Türkiye’de de bu alandaki ilk yazıların yine tıp alanında çalışan akademisyenler tarafından kaleme alınmış olduğunu söylemek mümkündür.⁶ Bu çalışmalar incelendiğinde dilimlemenin yaygın olarak “**tek bir veri setinden, araştırma sorusu, hipotezleri, metotları ve sonuçları birbirleriyle örtüşen birden fazla yayın oluşturmak**” şeklinde anlaşıldığı görülmektedir. Bununla birlikte söz konusu literatürde, yayın etiği açısından dilimlemeyi kendinden aşırma (*auto-plagiarism*),⁷ hatta daha genel bir ifadeyle intihal⁸ veya tartışmalı olarak bir intihal türü⁹ olarak görenler olduğu gibi, şimdiye kadar yeterince tartışılmamış ihtilafli bir konu olarak değerlendirenler¹⁰ de bulunmaktadır.

Sosyal bilimler alanında gerek ulusal ve gerekse uluslararası literatürde, tekrar yayından farklı olarak, dilimleme konusundan etik bir sorun olarak pek fazla söz edilmez. Dolayısıyla bu alanda çalışan kıdemli araştırmacı ve akademisyenlerin dahi büyük bir kısmının böyle bir sorundan haberdar olmadıklarını söylemek mümkündür. Nitekim uluslararası yayınlarda araştırmacıların dilimleme konusunda bilgi sahibi olmamalarının, bu yolla yayın üretilmesinin nedenleri arasında olduğu tespit edilmiştir.¹¹

Son yıllarda Türkiye’de genel olarak yükseköğretimde özelde ise akademik yayınlarda niteliğin artırılması yönünde önemli adımlar atılmış, bu gelişmeler araştırma ve yayın etiği alanına olan ilginin artmasına ve üzerinde çalışılmamış belli konularda

⁵ bk. Mustafa Yaşar Demircioğlu, “İdari Yargı Kararları Çerçevesinde Bilimsel Yayın Etiği Soruşturmaları”, *Ankara Barosu Dergisi* 1 (2014), 193. Ayrıca bk. Philippe. Beaufile - Jon. Karlsson, “Legitimate Division of Large Datasets, Salami Slicing and Dual Publication. Where does a Fraud Begin?”, *Orthopaedics and Traumatology: Surgery and Research* 99/2 (2013), 121; Şevket Ruacan, “Bilimsel Araştırma ve Yayınlarında Etik İlkeler”, *Gazi Tıp Dergisi* 16/4 (2005), 148.

⁶ bk. Ruacan, “Bilimsel Araştırma ve Yayınlarında Etik İlkeler”, 147-149; Kurtuluş Töreci, “Yayın Etiği (Etik Dışı Davranışlar ve Yazarlık)”, *Ankem Dergisi* 22/1 (2008), 44-51.

⁷ Geoff Norman, “Data Dredging, Salami-slicing, and Other Successful Strategies to Ensure Rejection: Twelve Tips on How to Not Get Your Paper Published”, *Advances in Health Sciences Education* 19/1 (2014), 3-4; Vesna Šupak Smolčić, “Salami Publication: Definitions and Examples”, *Biochemia Medica* 23/3 (2013), 237.

⁸ Serkan Dinçer, *Akademik Yazım ve Araştırmacılara Öneriler* (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 73.

⁹ Dinçer, *Akademik Yazım ve Araştırmacılara Öneriler*, 75.

¹⁰ Eben L. Rosenthal vd., “Duplicate Publications in the Otolaryngology Literature”, *The Laryngoscope* 113/5 (Mayıs 2003), 774.

¹¹ Christine Urbanowicz - Beth A. Reinke, “Publication Overlap: Building an Academic House with Salami Shingles”, *The Bulletin of the Ecological Society of America* 99/4 (2018), 2.

bilgi ihtiyacını karşılamaya dönük çabaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Böyle bir ihtiyacı kısmen de olsa karşılamak üzere, bu makalede dilimlemenin mahiyeti, kapsamı, sınırları incelenmekte, bu kavrama ilişkin farklı yaklaşımlar ve tartışmalar eleştirel bir gözle kritik edilerek dilimleme konusunun anlaşılmasına katkı sunulması amaçlanmaktadır. Makalede önce resmi mevzuatta ve ilgili literatürde yapılan tanımlar gözden geçirilerek dilimlemenin ne olduğuna ya da ne olmadığına ilişkin kavramsal bir çerçevenin oluşturulmasına gayret edilmekte, ardından dilimlemeyi etik açıdan sakıncalı kılan nedenler incelenmekte, son olarak, dilimleme sorunu ile karşılaşmamak için araştırmacı/yazarların, dergi editörlerinin ve araştırma kurumlarının yapması gerekenler üzerinde durulmaktadır.

1. Dilimleme Nedir?

Türkçe literatürde dilimleme *bölerek yayınlama*,¹² *salam dilimleme*,¹³ *yinelenen yayın*¹⁴ ve *salamlama*¹⁵ gibi farklı isimlerle de kullanılmaktadır. İngilizce literatürde ise dilimlemenin karşılığı olarak *salami-slicing*, *salamization*, *salami publication*, *salami science*,¹⁶ *bologna*,¹⁷ *trivial publication*,¹⁸ *peacemeal publication*, *fragmented publication*,¹⁹ *divided publication*,²⁰ *segmented publication*,²¹ vb. kelimeler kullanılmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye’de *dilimlemenin* resmi belgelerde ilk defa tanımı 2003 yılında TÜBİTAK tarafından hazırlanan “TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Çalışma Esasları” metninde yer almıştır. Burada *dilimleme* (*least publis-*

¹² Ruacan, “Bilimsel Araştırma ve Yayınlarında Etik İlkeler”, 147, 148.

¹³ Aksan - Erzan - Güriz - Öztürk, *Bilimsel Araştırmada Etik ve Sorunları*, 38.

¹⁴ Aksan - Erzan - Güriz - Öztürk, *Bilimsel Araştırmada Etik ve Sorunları*, 38.

¹⁵ Kurtuluş Töreci, “Tıpta Yayın Etiği (Bizden de Örneklerle)”, *Ankem Dergisi* 18/1 (2010), 7.

¹⁶ Edward J. Huth, “Irresponsible Authorship and Wasteful Publication”, *Annals of internal Medicine* 104 (1986), 257.

¹⁷ Suchet Trigotra - Shikha Jaisal - Anshu Mittal - Anu Bhardwaj, “Impact of a Publication Ethics Orientation Program on the Knowledge and Attitude of Postgraduate Students of Health Sciences”, *Journal of Clinical Diagnostic Research* 13/2 (2019), 7; US Department of Health & Human Services The Office of Research Integrity, “ORI Introduction to RCR: Chapter 9. Authorship and Publication”, (Erişim 16 Aralık 2019).

¹⁸ Trigotra - Jaisal - Mittal - Bhardwaj, “Impact of a Publication Ethics Orientation Program on the Knowledge and Attitude of Postgraduate Students of Health Sciences”, 7.

¹⁹ Mervyn Susser - Alfred Yankauer, “Prior, Duplicate, Repetitive, Fragmented, and Redundant Publication and Editorial Decisions”, *American Journal of Public Health* 83/6 (Haziran 1993), 792.

²⁰ Edward J. Huth, “Repetitive and Devided Publication”, *Ethical Issues in Biomedical Publication*, ed. Anne Hudson Jones - Faith McLellan (Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 2000), 113.

²¹ Šupak Smolčić, “Salami Publication: Definitions and Examples”, 237.

hable units), “**bir araştırmamanın sonuçlarını, araştırmamanın bütünlüğünü bozacak şekilde ve uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak çok sayıda yayın yapmak**”²² şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanıma, 04.09.2010 tarih ve 189 sayılı Bilim Kurulu kararıyla kabul edilen ve 15 Ekim 2010 tarihinde yürürlüğe giren “TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Kurulu Yönetmeliği”nde “...veya yayınlamak için girişimde bulunmak” ilavesi yapılarak, dilimleme kapsamına giren bir çalışmayı sadece yayımlamak değil, “**yayımlama girişiminde bulunmak**” da etiğe aykırı fiiller arasına dâhil edilmiştir. Aynı Yönetmeliğin 07.11.2015 tarih ve 247 sayılı Bilim Kurulu kararı ile kabul edilen ve aynı tarihte yürürlüğe giren metinde *dilimleme* tanımındaki “**çok sayıda yayın yapmak**” ifadesi “**birden fazla yayın yapmak**” şeklinde değiştirilmiş, diğer kısımlar aynen korunmuştur. 12 Mayıs 2018 tarihli son değişik halinde ise bu tanımda herhangi bir değişiklik yapılmamıştır.²³

Yükseköğretim mevzuatında ise *dilimleme* ilk defa, 29.08.2012 tarih ve 2012.18.946 sayılı Yükseköğretim Genel Kurulu kararı ile kabul edilen “YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi”nde tanımlanmıştır. Bu yönergede dilimleme; “**bir araştırmamanın sonuçlarını araştırmamanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak**” şeklinde tanımlanmıştır. 2014 tarihli “Yükseköğretim Kurumları Etik Davranış İlkeleri”nde ise “Tanımlar” başlığı altında “**yapılmış bir çalışmayı, yayın sayısını artırmak amacıyla, bölerek tekrar yayımlamak**”²⁴ şeklinde “**bölerek yayınlama**” yani dilimleme tanımı yapılmıştır. Yükseköğretim Genel Kurulu tarafından bazı değişiklikler yapılarak yeniden yayımlanan 10.11.2016 tarih ve 2016.23.497 karar sayılı yönergede, “**doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak**” ifadeleri çıkarılarak, “**akademik atama ve yükseltmelerde ayrı yayınlar olarak sunmak**”²⁵ ifadeleri eklenmiştir. “Üniversitelerarası Kurul Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi”ndeki dilimleme tanımı YÖK’ün yönergesiyle kelimesi kelimesine aynıdır.²⁶ 2547 sayılı YÖK Kanununun “Disiplin ve Ceza İşleri” başlıklı 9. bölümünde, 53. maddenin 3. fıkrasının (değişik: 2/12/2016 – 6764/26 md.) “g” bendinde de dilimleme yine şu benzer ifadelerle tanımlanmıştır: “**Bir araştırmamanın**

²² TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Çalışma Esasları, TÜBİTAK (2003), md. 8.

²³ TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği, TÜBİTAK (2018), md. 9/1-d.

²⁴ 22.10.2014 tarih ve 62074 sayılı YÖK, “Yükseköğretim Kurumları Etik Davranış İlkeleri”, 2014, 3.

²⁵ YÖK, “Yükseköğretim Kurulu Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” (2017) Madde 8, 1. fıkrasının d bendi.

²⁶ bk. Üniversitelerarası Kurul, “Üniversitelerarası Kurul Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” (y.y.) Madde 4, 1. fıkrasının d bendi.

sonuçlarını, araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde ve uygun olmayan biçimlerde parçalara ayırıp birden fazla sayıda yayımlayarak bu yayınları akademik atama ve yükselmelerde ayrı yayınlar olarak sunmak.”²⁷

Resmi mevzuatta yapılan bu tanımların yanı sıra, dilimlemenin ne olduğuna ilişkin daha ayrıntılı bir anlayışa sahip olmak için ilgili literatürde yapılan tanımların da incelenmesi gerekir. Araştırma etiğinden ziyade yayın etiği ile ilgili yanı daha belirgin olduğundan dilimleme konusuyla ilgili çalışmaların çok büyük bir çoğunluğu dergi editörleri tarafından yapılmıştır. Çeşitli alanlarda akademisyen ve dergi editörleri tarafından yapılan tanımlarda dikkat çekilen hususiyetleri sıralamak gerekirse dilimleme;

Kendi başına “iyi bir bütün” olabilecek bir çalışmayı, yayımlanabilir en küçük parçalara (*least publishable units*) ayırarak birden fazla yayın haline dönüştürmektir,

Bir araştırma sonuçlarının, tek olabilecekken, birkaç makale halinde yayınlanmasıdır,²⁸

“Bir araştırmadan tek olabilecekken birden fazla yayın çıkarmaktır,”²⁹

Aynı çalışmadan birden fazla yayın çıkarma eyleminden dolayı, bir nevi, “kendinden aşırma (*self-plagiarism*)”dır,³⁰

Tek bir çalışmadan çok sayıda makale yayınlamayı ifade eden ve uygunsuz bir eylem içeren bir tür yayın ihlalidir,³¹

Bir makalede verilmesi mümkün ve uygun olan bulguların çeşitli makalelere bölünmesidir,³²

Tek bir akademik yayın olarak sunulabilecek bir veri setinin, araştırmacının üretkenliğinin göstergesi olarak bir dizi makaleler halinde yayınlanmasıdır,³³

İki veya daha fazla çalışmada aynı çalışmanın farklı yönlerinin işlenmesi, bir çalışmanın muhtevasının parçalanarak çoğaltılmasıdır.³⁴

²⁷ bk. Milli Eğitim Bakanlığı'nın Teşkilat ve Görevleri Hakkında Kanun Hükmünde Kararname ile Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (TBMM), *Resmî Gazete* 29913 (02 Aralık 2016), md. 26/3.

²⁸ Töreci, “Yayın Etiği (Etik Dışı Davranışlar ve Yazarlık)”, 46.

²⁹ Töreci, “Tıpta Yayın Etiği (Bizden de Örneklerle)”, 7.

³⁰ Šupak Smolčić, “Salami Publication: Definitions and Examples”, 237.

³¹ Debra Jackson vd., “Editorial: Multiple Outputs from Single Studies: Acceptable Division of Findings vs. ‘Salami’ Slicing”, *Journal of Clinical Nursing* 23/1-2 (Ocak 2014), 1.

³² Töreci, “Tıpta Yayın Etiği (Bizden de Örneklerle)”, 7.

³³ Martin Tolich, *Researching with Integrity: The ethics of Academic Inquiry*, *International Journal of Research & Method in Education* 33 (2010), 87.

³⁴ Šupak Smolčić, “Salami Publication: Definitions and Examples”, 237.

Bütün tanımlar birlikte değerlendirildiğinde, Türkiye'deki resmi mevzuatta ve ilgili literatürde dilimleme eylemini oluşturan unsurların şunlar olduğu görülmektedir:

- (1) Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde ve uygun olmayan biçimlerde parçalara ayırarak,
- (2) birbirine atıf yapmadan (önceki yayın[lar]dan hiç söz etmeden),
- (3) sırf yayın sayısını artırmak, CV kabartmak, üretkenliğin bir göstergesi olarak sunmak amacıyla,
- (4) birden fazla sayıda yayımlamak veya
- (5) yayımlama girişiminde bulunmak,
- (6) yayımlanan bu tür yayınları akademik atama ve yükseltmelerde ayrı yayınlar olarak sunmak.

Dilimleme eylemini oluşturan bu unsurlar, dilimlemenin ne olduğunu kısmen açıklığa kavuşturucu olsa da bu unsurların en azından bir kısmının açıklanmaya ve tartışılmaya muhtaç olduğu aşikârdır. Dilimleme bir tekrar yayın türü ya da bir nevi kendinden intihal midir? Bir araştırmanın sonuçları mutlaka tek yayın olarak mı sunulmalıdır? Bir araştırmanın bütünlüğü ne anlama gelir, bütünlüğü bozan unsurlar nelerdir? Bir araştırma sonuçlarının parçalara ayrılması ya da birden fazla yayın haline dönüştürülmesi hangi durumlarda “uygun”, hangi durumlarda “uygun olmayan” biçimlerde gerçekleşmiş olur? Dilimleme iddiasında bulunulan bir eylemin etik açıdan sorunlu kabul edilebilmesi için yukarıda maddeler halinde sayılan hususların hepsinin mi bulunması gerekir? Ya da bunların hangilerinin bulunması durumunda etik açıdan sorun teşkil eden dilimleme eylemi ortaya çıkmış olur? Bu ve benzeri soruların ayrıntılı olarak cevaplandırılması konunun daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

1.1. Dilimleme Bir Çeşit Tekrar Yayın ya da Kendinden İntihal midir?

Araştırma ve yayın etiği ile ilgili bazı çalışmalarda dilimleme ile tekrar yayın/yinelenen yayın (*duplication*) arasında bir fark gözetilmemekte³⁵ veya dilimleme bir tür tekrar yayın biçimi olarak değerlendirilmekte³⁶ ya da bu ikisi arasında tartışmalı da

³⁵ bk. John A. Talbott, “Salami Slicing, Duplicative Publication, and Data Set Utilization”, *The Journal of Nervous and Mental Disease* 204/11 (Kasım 2016), 868; Aksan - Erzan - Güriz - Öztürk, *Bilimsel Araştırmada Etik ve Sorunları*, 38.

³⁶ Byron J. Bailey, “Duplicate Publication in the Field of Otolaryngology-Head and Neck Surgery”, *Otolaryngology-Head and Neck Surgery* 126/3 (Mart 2002), 212-213; Rosenthal vd., “Duplicate Publications in the Otolaryngology Literature”, 772.

olsa kayda değer ölçüde benzerlik olduğu ifade edilmektedir.³⁷ Aksan ve arkadaşlarına göre:

Yinelenen yayın, aynı bilimsel araştırmanın birden çok dergiye yollanarak yayımlanması olayıdır. Mizahi bir terimle salam dilimleme de (*salami slicing*) denir. Tüm araştırma makalesi doğrudan iki ayrı dergide yayımlanabileceği gibi, gereksiz yere bölünerek ve hafifçe değiştirilerek birden çok dergide yayımlanabilir. Bilimsel dergi editörleri bu sık görülen durumdan çok şikâyetçidirler ve yollanan makalenin başka yerde yayımlanmayacağına dair ‘yazılı olur’ isterler. Ayrıca, bazı bilim dergileri daha önce kendilerinde yayımlanmış makalelerin başka dergilerde çıkması durumunda bunu açıkça ilan ederler.³⁸

Yukarıdaki paragrafta görüldüğü üzere dilimleme ile yinelenen yayın eş anlamda kullanılmış, aynı paragrafta hem dilimlemenin hem de tekrar yayının tanımı birlikte ve iç içe verilmiştir. Bir yandan “Yinelenen Yayın” başlığı altında bu ifadenin tarifi yapılırken aynı zamanda aynı paragrafta “Tüm araştırma makalesi doğrudan iki ayrı dergide yayımlanabileceği gibi, gereksiz yere bölünerek ve hafifçe değiştirilerek birden çok dergide yayımlanabilir.” denilerek kısmen de olsa dilimlemenin tarifi yapılmaktadır. Başka bazı yayınlarda dilimleme, tekrar yayının (*duplication*) bir türü olarak değerlendirilmekte ve tekrar yayının yaklaşık %20’sini bu tür yazıların oluşturduğu belirtilmektedir.³⁹

Esasen dilimleme tekrar yayın ile eş anlamlı bir kelime değildir. Aynı araştırmadan birden fazla yayın yapmak anlamında tekrar yayın ile benzerlikleri olsa da dilimleme yoluyla üretilmiş yayınlar arasında açık bir *içerik benzerliği* söz konusu olmayabilir. Hâlbuki tekrar yayında iki çalışma arasında farklı ölçülerde *içerik benzerliği* söz konusudur. Bu yüzden tekrar yayının tespit edilmesi daha kolay, dilimleme ile üretilmiş yayının tespiti daha zordur. Yine aynı nedenden ötürü, yinelenen yayına sıkça rastlanabilirken, dilimlemeye, biraz da teşhisinin tekrar yayına nazaran daha zor olduğundan dolayı, daha az sıklıkla rastlanmaktadır.

Türkçe literatürde *bölerek yayınlama* olarak da geçen dilimleme ile *tekrar yayın* arasında kayda değer ölçüde benzerlik olsa da dilimlemeyi tekrar yayından ayıran bazı özellikleri bulunmaktadır.⁴⁰ *Tekrar yayın*, aynı içeriğin ya hiç değiştirilmeden veya çok az değişikliklerle, daha önce yayımlandığı notunu düşmeden, başka bir dergide tekrar yayımlanmasıdır. Tekrar yayında çoğaltma yatay bölünme ile benzer veya aynı içerik kullanılarak yapılmaktadır. Bir yayının muhtevası, kısmen veya tümüyle,

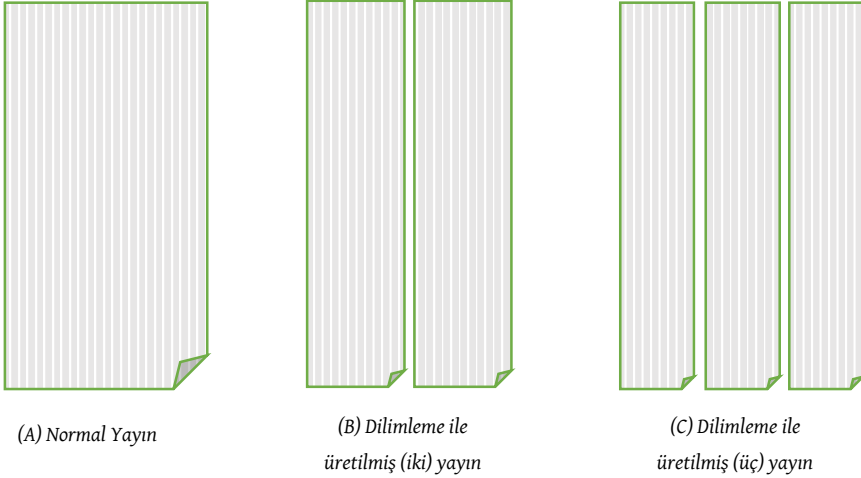
³⁷ bk. Andrea L. Suárez vd., “Telling the Same Tale Twice: Déjà vu and the Shades of Grey in Self-plagiarism”, *Dermatoethics: Contemporary Ethics and Professionalism in Dermatology*, 2012, 234.

³⁸ Aksan - Erzan - Güriz - Öztürk, *Bilimsel Araştırmada Etik ve Sorunları*, 38.

³⁹ bk. Bailey, “Duplicate Publication in the Field of Otolaryngology-Head and Neck Surgery”, 213.

⁴⁰ Ian Norman - Peter Griffiths, “Duplicate Publication and ‘Salami Slicing’: Ethical Issues and Practical Solutions”, *International Journal of Nursing Studies* 45/9 (Eylül 2008), 1258.

başka yayınlarda da tekrar edilmektedir. Dolayısıyla yayın içerikleri arasında bir örtüşme söz konusudur. Hâlbuki dilimlemede tek bir araştırma, dikey olarak bölümlenerek çoğaltıldığından, yayınların içeriği birbirinden büyük ölçüde ayrı olabilir, ayrınlık veya benzerlik sadece aynı veri setinin, araştırma metodolojisinin, örneklemin kullanılmasından dolayı ortaya çıkabilmektedir. Başka bir deyişle *tekrar yayın* aynı içeriğin bütün olarak tekrar tekrar sunumu iken; *dilimleme*, aynı araştırma verisinin, parçalara ayrılarak kısım kısım sunumudur (bk. Şekil 1 ve Şekil 2).



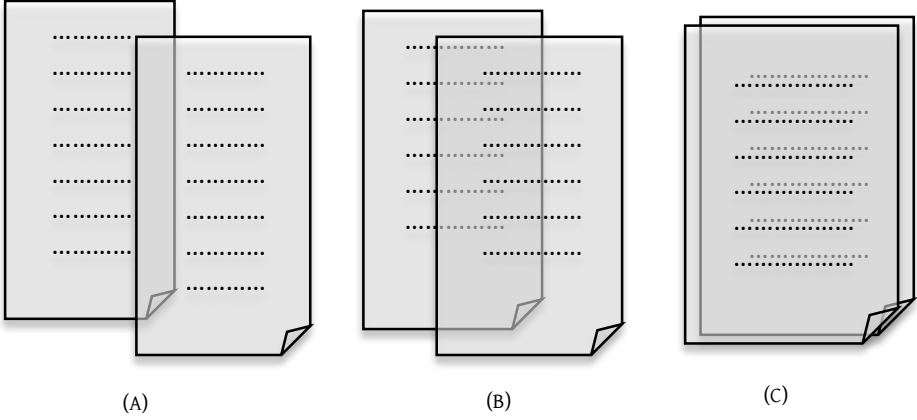
Şekil 1: Normal Yayın ve Dilimleme İle Üretilmiş Yayın Biçimleri

Şekil 1’de (A) örneğinde normal bir yayın temsil edilmektedir. (B) örneğinde, (A) örneğinde kendi başına bir bütün teşkil eden bir çalışma ikiye bölünerek iki yayın (dilim) haline getirilmiştir. Burada görüldüğü üzere bu iki çalışma her ne kadar ayrı yayınlar olarak hazırlanmış olsa da ikisi ancak tam ve tekil bir yayın olabilecektir. (C) örneğinde ise dilimler biraz daha inceltilerek, esasen bir yayın olabilecek bir araştırmanın sonuçları üç ayrı çalışma olarak hazırlanmıştır. (B) ve (C) örneklerindeki parçaların her birine “en küçük yayımlanabilir birim (*least publishable unit / minimal publishable unit*)” adı verilmektedir.⁴¹

Bir araştırma sonuçlarının cinsiyet, yaş, meslek grubu esasına göre parçalanarak yayımlanması *dilimleme* için bir örnek olarak verilebilir. Yani aynı araştırma verilerinin erkek grubu ile ilgili sonuçlarının bir makale, kadın grubu ile ilgili sonuçlarının başka bir makale olarak hazırlanması veya ilk yetişkinlik ve orta yetişkinlikle ilgili

⁴¹ Huth, “Irresponsible Authorship and Wasteful Publication”, 257; Šupak Smolčić, “Salami Publication: Definitions and Examples”, 237.

sonuçlarının ayrı çalışmalar olarak yayınlanması açık bir dilimleme örneği olarak görülebilir.



Şekil 2: Tekrar Yayın (Duplication) Örnekleri

Şekil 2’de⁴² (A) örneğinde iki makalede sadece düşünce veya tez bakımından bir örtüşme var iken, araştırmanın verileri bakımından herhangi bir örtüşme bulunmamaktadır. Bu örnekte, bir makale aynı konuda başka bir makalenin yazılmasına kısmen de olsa zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla, çoğu zaman, etik açıdan ciddi bir sorun oluşturmaz. (B) örneğinde hem düşünce hem de araştırmanın verileri itibarıyla iki yayın arasında önemli ölçüde bir örtüşme söz konusudur. Bir başka deyişle, bir yayının bir kısım içeriğinden yeni bir yayın üretilmiştir. Böyle bir durumda yazar(lar)ın iki yerine tek yayın yapmayı düşünmelerinde yarar vardır. Zira tümüyle olmasa da kısmen bir tekrar söz konusudur. (C) örneğinde ise, iki makale birbirinin neredeyse kopyasıdır. Dolayısıyla bu durumda hem ciddi bir etik ihlali yapılmış hem de yasal olarak yayın hakları ihlal edilmiş olacaktır.

Dilimlemenin bir nevi kendinden intihal olup olmadığı meselesine gelince, her ne kadar bazı yazarlar dilimlemeyi bir tür kendinden intihal (*auto-plagiarism / self-plagiarism*) olarak değerlendirirler⁴³ de dilimleme ve kendinden intihal, teknik ola-

⁴² Bu şekil, Urbanowicz - Reinke, “Publication Overlap: Building an Academic House with Salami Shingles”, 2’deki Şekil’den esinlenerek hazırlanmıştır.

⁴³ bk. Norman, “Data Dredging, Salami-slicing, and Other Successful Strategies to Ensure Rejection: Twelve Tips on How to Not Get Your Paper Published”, 4; Šupak Smolčić, “Salami Publication: Definitions and Examples”, 237.

rak, iki farklı şeyi anlatan kavramlardır. Kendinden intihal, yazarın daha önce yayınlanmış veya yayına sunulmuş bir çalışmasından usulüne uygun olarak kaynak göstermeksizin alıntı yapmasıdır. Kimi zaman aynı konuyu farklı açılardan incelemeyi amaçlayan birden fazla makaleler yazan bazı yazarlar sonraki çalışmalarında öncekilerden alıntı yapabilmektedirler. Öncekilerin de kendi çalışmaları olduğunu düşünerek atıf yapma gereği duymamaktadırlar. Yayın etiği açısından sorun teşkil eden bu durum, özellikle doçentlik jürilerinde fark edilerek işlem yapılmaktadır. Makaleler arasındaki konu ve kısmen içerik benzerliği dikkate alınarak, “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” ve “Üniversitelerarası Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi”nde etiğe aykırı eylemler arasında sayılan “dilimleme” kapsamında değerlendirilerek işlem yapılabilir. Esasen söz konusu eylem “kendinden intihal” kapsamında olduğu halde, muhtemel ki söz konusu yönergelerde etiğe aykırı eylemler arasında yer almadığından bazı jüri üyeleri tarafından “dilimleme” kategorisinde değerlendirilerek işlem yapılabilir.⁴⁴

Dilimleme ve kendinden intihalin birbirinin yerine kullanılmasının muhtemel başka bir nedeni, bu iki etiğe aykırı davranışın aynı çalışmada birlikte ve iç içe geçmiş olması da olabilir.

1.2. Bir Araştırmadan Üretilen Birden Fazla Her Yayın Etik Açısından Sorunlu mudur?

Genel olarak, bir araştırmanın sonuçlarını yayımlanabilir en küçük birimlere ayırarak birden fazla yayını üretmek hoş karşılanan bir davranış olmasa da, bu tarz bir davranışın “ak” ve “kara” gibi doğru ve yanlış ya da etik ve etik dışı olarak ifade edilebilecek bir mevzu olmadığı açıktır. En azından konunun gri alanlarının olduğunu söylemek mümkündür. Bu yönü dolayısıyla, dilimlemeyi, etik dışı gören çoğunluğa karşın, sayıları az da olsa, etik bir eylem olarak değerlendirenler⁴⁵ de bulunmaktadır.

Her şeyden önce bilimsel araştırmalar; amacı, problemi, örneklemin kapsamı ve büyüklüğü, cevabı aranan soru veya soruların (alt problemlerin) adedi ve mahiyeti itibarıyla birbirinden ayrılırlar. Her araştırma aynı büyüklükte, aynı kapsam ve derinlikte olmayabilir. Sınırları oldukça belirgin ve dar bir problem alanına sahip araştırmalar olabileceği gibi, sonuçlanması yıllar alabilen, geniş bir ekip tarafından gerçekleştirilen, çoklu alt problemleri çözmeyi amaçlayan büyük çaplı araştırmalar da yapılabilir. Şüphesiz, bunların her ikisinin sonuçlarının da tek bir yayını ile rapor edilmesi beklenemez. Birincisinden iki yayını üretmek etik olmayabileceği gibi,

⁴⁴ Benzer bir örnek için bk. Akademik Hukuk ve Danışmanlık Bürosu, “Kendinden İntihal (Self-Plagiarism) Üniversitelerarası Kurul Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesine Göre Etiğe Aykırı Eylemler Arasında Değildir ve Dilimleme Olarak Nitelendirilemez (Ankara 3. İdare Mahkemesi Yürütmeyi Durdurma Kararı)”, (Erişim 06 Mart 2020).

⁴⁵ Rosenthal vd., “Duplicate Publications in the Otolaryngology Literature”, 772, 774.

ikincisinden ikiden fazla yayın çıkarmak pekâlâ herhangi bir etik sorun oluşturmayabilir.

Dilimleme, bir veri setinin sadece bir makalede sunulması gerektiğine ilişkin varsayımına dayalı olarak negatif bir eylem, hatta etiğe aykırı bir pratik olarak görülebilir. Ancak bir veri seti, çoklu alt veri setleri içeriyorsa ya da tek bir yayın ile rapor edilmesi mümkün olmayacak kadar büyük bir proje çıktılarının rapor edilmesi düşünülüyorsa veya araştırmamanın ilk makalede tartışılmamış ikincil bir bulgusu varsa pekâlâ birden fazla yayın üretilmesi planlanabilir.⁴⁶ Bazı nitel ve karma-yöntem araştırmaları tek bir makalede etkin bir şekilde rapor edilemeyecek ölçüde büyük değer üretebilir. Ayrıca yüksek lisans, doktora gibi lisansüstü çalışmaların kendi içinde bütünlük teşkil edecek alt bölümlerine dayalı olarak birden fazla yayın üretilmesi düşünülebilir.⁴⁷ Pek çok konuyu içeren geniş kapsamlı sorulara cevap arayan araştırmardan, sıklıkla daha fazla veri üretilir. Çoklu çıktılar içeren geniş çaplı araştırmalar, birden fazla makale üretilmesini gerekli kılabilir. Çok ciltli ilk elden kaynakları içeren sistematik incelemeler de tek bir rapor yerine daha fazlasını gerektirebilir. Öyle durumlar olabilir ki geniş ölçekli bir araştırmadan, bir inceleme makalesi, bir olgu sunumu türü makale, ilk çıktıları içeren bir makale ve ikincil analizleri rapor eden bir veya daha fazla başka makale hazırlanabilir. Bu durumda yazarların tek bir araştırmadan elde edilen bütün verilerden sadece bir makale üretmeye zorlanmaları beklenemez. Hatta “bir çalışmadan birden fazla yayın yapılamaz” gerekçesiyle bilim için ve pratikte son derece önemli sayılabilecek araştırma sonuçlarının bilim dünyasıyla paylaşılmaması etik açıdan sorun teşkil edebilir.⁴⁸ Dolayısıyla bir araştırma projesini çoklu yayın haline dönüştürmek her zaman yanlış bir durum değildir.⁴⁹

Kendilerinin de bir veri setinden birden fazla yayın yaptıklarını ifade eden Kirkman ve Chen, büyük veri setlerine sahip araştırmacıları “talihli” araştırmacılar olarak isimlendirir ve böyle büyük veri setinden birden fazla yayın çıkarmak isteyen araştırmacıların bunu nasıl yapacaklarına dair çok az sayıda rehber olduğundan yakınır. Bu ihtiyacı karşılamak üzere kaleme aldıkları, kişisel düşünce ve deneyimlerini paylaştıkları bir çalışmalarında, “Yazar(lar) gerçekten birden fazla makale yazmaya değer büyük veri setine sahip olduklarını nasıl anlayabilirler?”, “Tek bir veri setinden birden fazla makale hazırlayıp nitelikli dergilerde yayınlamak isterlerse

⁴⁶ Beaufils - Karlsson, “Legitimate Division of Large Datasets, Salami Slicing and Dual Publication. Where does a Fraud Begin?”, 121; Marisha Fonseca, “The Pitfalls of ‘Salami Slicing’: Focus on Quality and not Quantity of Publications”, *Editage Insights* (2013), 3; Jackson vd., “Editorial: Multiple Outputs from Single Studies: Acceptable Division of Findings vs. ‘Salami’ Slicing”, 1.

⁴⁷ Jackson vd., “Editorial: Multiple Outputs from Single Studies: Acceptable Division of Findings vs. ‘Salami’ Slicing”, 1.

⁴⁸ Roger Watson vd., “How Many Papers Can Be Published From One Study?”, *Journal of Advanced Nursing* 71/11 (2015), 2457.

⁴⁹ Kakol Majumder, “The Importance of Avoiding Salami Slicing in Publications: A Case Study”, *Editage Insights* (2016), 1.

hangi prosedürleri takip etmelidirler?” ve “Tek bir veri setinden birden fazla makale hazırlamaları halinde karşılaşılabilecekleri belli başlı muhtemel problemler nelerdir?” sorularına cevap vermeye çalışmışlardır.⁵⁰

Demircioğlu'na göre de “yapılan yayınların geniş kapsamlı olması, dergilerin sözcük / kelime / sayfa sınırlamaları gibi nedenlerle bir çalışmanın birden fazla bölüme ayrılarak yayımlanması söz konusu olabilir.”⁵¹ Ancak bu tür gerekçelerle bir araştırmadan birden fazla yayın yapılması, “sonraki yayımlanan çalışmalarda bir önceki yayınlara atıf yapılması, önceki yayının devamı olduğunun belirtilmesi ve en önemlisi de her bir yayının ayrı ayrı puanlamaya ya da asgari ölçütü sağlayan farklı yayınlar olarak gösterilmemesi”⁵² şartlarına bağlı olarak kabul edilebilir görülmektedir.

Burada sorgulanması gereken husus şudur: Birden fazla alt veri setlerine sahip geniş kapsamlı bir araştırmadan üretilen özgün ve orijinal birden fazla çalışmanın her birinin ayrı ayrı puanlamaya dâhil edilmesi ya da asgari ölçütü sağlayan farklı yayınlar olarak sunulması da yayın etiği açısından bir mahzur teşkil etmez mi? Bu soruya cevap verirken ayırında olunması gereken iki durum söz konusudur. *Birincisi*; yayına hazırlanan bir çalışmanın, yayımlanması planlanan derginin sözcük / kelime / sayfa sınırlamasından dolayı, geçmişte daha sıkça görülebilen uygulamalarda olduğu üzere, birkaç parçaya bölünerek yayımlanmasıdır. Bu durumda tek bir konu, sadece yayının uzunluğundan ve yayınlanacak derginin yer kısıtlamasından dolayı ikiye bölünmektedir. Bu tür çalışmalarda genel uygulama her iki makaleye aynı başlığın atılması ve başlıkların (I) ve (II) ... olarak numaralandırılmasıdır.⁵³ Birbirinin devamı olduğu açık bir şekilde belli olan bu tarz çalışmalar, günümüzde çok makbul görülmeseler de etik bir sorun olarak görülen dilimleme kapsamında değerlendirilmemektedir.⁵⁴ Bu tür çalışmaların akademik teşvik ve yükseltmeler için ayrı yayınlar olarak sunulmalarının etik açıdan sorun teşkil edip etmeyeceği ise tartışmaya açık

⁵⁰ Bradley L. Kirkman - Gilad Chen, “Maximizing Your Data or Data Slicing? Recommendations for Managing Multiple Submissions from the Same Dataset”, *Management and Organization Review* 7/3 (02 Kasım 2011), 433-435.

⁵¹ Demircioğlu, “İdari Yargı Kararları Çerçevesinde Bilimsel Yayın Etiği Soruşturmaları”, 193.

⁵² Demircioğlu, “İdari Yargı Kararları Çerçevesinde Bilimsel Yayın Etiği Soruşturmaları”, 193.

⁵³ Örnek olarak bk. Mustafa Kara, “Bursa Tekkelerinde Şeyhlik Yapan Mutasavvıflar (I)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (01 Ocak 1991); Mustafa Kara, “Bursa Tekkelerinde Şeyhlik Yapan Mutasavvıflar (II)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (01 Ocak 1991); Hayati Hökelekli, “Ölümlle İlgili Tutumların Dini Davranışla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma I”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (01 Ocak 1992); Hayati Hökelekli, “Ölümlle İlgili Tutumların Dini Davranışla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma II”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (01 Ocak 1992); Ethem Cebecioğlu, “Şemseddin-i Tebrizi'nin Kur'an-ı Kerim Ayetlerine Getirdiği Bazı İşari Yorumlar (I)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (01 Nisan 1999); Ethem Cebecioğlu, “Şemseddin-i Tebrizi'nin Kur'an-ı Kerim Ayetlerine Getirdiği Bazı İşari Yorumlar-II”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (01 Nisan 2000).

⁵⁴ bk. Töreci, “Tıpta Yayın Etiği (Bizden de Örneklerle)”, 7.

bir konudur. Çünkü ilk makale ile sonrakilerin araştırma sorusu birbirinden farklı değildir. Birbiri ardı sıra yayımlanan makalelerin hepsinin amacı aynı araştırma sorusuna cevap bulmaktır. Bununla birlikte her bir makale kendi içinde bir bütün oluşturacak şekilde, farklı alt problemleri cevaplamayı amaçlayan bir muhtevaya sahip de olabilir. *İkinci durum* ise; yayına dönüştürülmesi planlanan veri setinin tek yayınlara rapor edilmesi mümkün olmayacak kadar büyük ve birden fazla hipotezi test etmeyi amaçlıyor olmasından dolayı birden fazla yayına dönüştürülmesidir. Dolayısıyla bu ikinci durumda aynı veri setinden üretilmiş birden fazla yayının, velev ki her bir yayın ayrı ayrı puanlamaya ya da asgari ölçütü sağlayan farklı yayınlar olarak gösterilse dahi, etik bir sorun teşkil etmemesi gerekir. Ünal ve arkadaşları bu durumu şöyle örneklendirmektedir:

“... [k]işi dört farklı konudan oluşan bir alan araştırması yapmış ve her bir konuyu müstakil bir yayına dönüştürmüştü, bunu dilimleme olarak değerlendirmek uygun olmayabilir. Sonuçta, olgusal durum bilgileri (deneklerin kimlikleri, eğilimleri, evren, örnek hacmi ve dağılımı gibi) dört yayının hepsinde de aynı olacaktır; ancak, bu bir yayından çoğaltma yapma anlamına gelmez. Burada ana veri seti, dört alt veri setini kapsamaktadır.”⁵⁵

Özetle; dilimlemenin yaygın olarak kabul edilen tanımlarına ve ilgili literatürdeki tartışmalara bakıldığında, “araştırmanın bütünlüğüne” zarar vermeden ve “uygun biçimlerde” bölümlenme yaparak bir araştırmadan birden fazla yayın üretmenin etik bir sorun oluşturmayacağı söylenebilir.⁵⁶ O halde dilimleme niçin yaygın olarak etik açıdan sakıncalı bir eylem olarak görülmektedir?

2. Dilimlemeyi Etik Açıdan Sakıncalı Kılan Nedenler

Her ne kadar bir araştırmadan, araştırmamanın mahiyetine bağlı olarak birden fazla yayın üretmek mümkün olsa da literatürde etik bir sorun olarak görülen dilimleme, basitçe bir araştırmadan birden fazla yayın üretmekten daha fazla anlamlar içermektedir. Onun için dilimleme, araştırma sonuçlarının yayın haline dönüştürülmesi sürecinde ortaya çıkabilecek bazı özel durumlara binaen etik dışı bir davranış olarak görülmektedir. Bunlar, genel olarak, *bilime ve bilim insanının saygınlığına zarar vermesi, yanılmaya, haksız kazanç, itibar ve terfi elde etmeye teşebbüs içermesi ve araştırmacıyı kendinden intihal, tekrar yayın ve yayın haklarını ihlale açık hale getirmesi* olarak sıralanabilir.

⁵⁵ Mehmet Ünal vd., “Bilim Etiğine Aykırı Davranışlar ve Yaptırımlar: Sosyal Ve Beşeri Bilimler İçin Bir Çerçeve Önerisi (Ethical Violations and Sanctions in Scientific Publications: A Framework Proposal for Social Sciences and Humanities)”, *SSRN Electronic Journal* (February 2012), 23.

⁵⁶ Pippa Smart, “Redundant Publication and Salami Slicing: The Significance of Splitting Data”, *Developmental Medicine & Child Neurology* 59/8 (Ağustos 2017), 775.

(1) Bilime ve bilim insanının saygınlığına zarar vermesi

Bir araştırma sonuçlarının birden fazla yayın haline dönüştürülmesinin bilime ve bilim insanının saygınlığına zarar verip vermediği nasıl tespit edilebilir? Şüphesiz bunu mümkün kılan bazı temel kabuller veya ilkeler söz konusudur.

Her şeyden önce, akademik yazım ve yayın sürecinde öncelikli aranan hususiyetlerden biri *araştırmanın bütünlüğü* (*research integrity*)dür. Güvenilirlik, dürüstlük, özenli ve titiz davranma, şeffaflık ve iletişime açıklık, saygı ve hesap verebilirlik araştırma bütünlüğünü sağlayan ana unsurlardır.⁵⁷ Bilimsel çalışmasının sonuçlarını yayına hazırlarken verilerin toplanmasından rapor edilmesine kadarki süreçte araştırmacının dürüst ve güvenilir olması, tüm süreçleri açık bir şekilde ifade etmesi, araştırma sonuçlarının geçerliliği ve güvenilirliği için azami çaba sarf etmesi beklenir. Dilimlemeyi etiğe aykırı bir eylem haline getiren de, bu beklentilerin aksine, araştırmacının esasen tek bir makale olması halinde daha güçlü sonuçlar üretmesi muhtemel olan bir çalışmayı bilim adına bir yarar gözetmeksizin sırf kişisel menfaat elde etme uğruna birden fazla yayın haline dönüştürme ve bu yayınları birbirinden tamamen farklı araştırmalara dayalı çalışmalarını gibi sunmaktır. Dolayısıyla, bu süreçte araştırmanın bütünlüğünü temin eden güvenilirlik, dürüstlük, iletişime açıklık ve şeffaflık ilkeleri ihlal edildiğinden dilimleme eylemi etik dışı bir davranış olarak kabul edilmektedir.

Bir çalışmanın ait olduğu bütünden kopartılarak birden fazla makale olarak yayımlanması, hem yapılan araştırmanın bütünlüğünün bozulmasına ve sonuçlarının etkili bir şekilde ilgililerle paylaşılamamasına hem de yayımlanan birden fazla çalışmanın her birinin bir bilimsel çalışmada bulunması gereken nitelikten uzak, yapay bir bölümlenme ile çoğaltılan zayıf çalışmalar olarak yayımlanmasına neden olmaktadır. Ayrıca, bu tarzda üretilen gereksiz addedilebilecek çalışmaların oluşturduğu kalabalık, okuyucuyu ve diğer ilgili araştırmacıları boş yere meşgul etmekte ve zamanlarının heba olmasına sebebiyet verebilmektedir.

Bir araştırma sonucunun haklı bir gerekçe ile birden fazla yayın haline mi getirildiği yoksa yapay olarak bölerek mi yayımlandığının genel olarak kabul edilen ölçüsü, söz konusu birden fazla çalışmanın esasen tek bir makale olarak yayınlanabilir nitelikte olup olmadığıdır. Eğer tek bir çalışma olarak yayımlanabilir nitelikte ise dilimlemeden ve dolayısıyla etiğe aykırı bir durumdan söz edilebilir.⁵⁸ İki veya daha fazla

⁵⁷ bk. All European Academies (ALLEA) - the European Science Foundation (ESF), *The European Code of Conduct for Research Integrity*, Revised ed (Berlin: ALLEA - All European Academies, 2017), 4; UK Research Integrity Office, *The Concordat to Support Research Integrity* (UK Research Integrity Office, 2019), 6; Francis L. Macrina, *Scientific Integrity*, 4. Baskı (Washington, D.C.: ASM Press, 2014), 37.

⁵⁸ Nitekim, Ankara 5. İdare Mahkemesince görülen bir davada, "Aynı yıl yayımlanan A6 ve A7 makaleler beraber yayımlanabilir niteliktedir." hükmüne binaen "dilimleme veya bölerek yayımlama olarak tanımlanan etik ihlale uymaktadır" denilerek ayrı çalışmalar olarak yayımlanan makalelerin "beraber yayımlanabilecek nitelikte" oluşları etik ihlal için gerekçe oluşturmuştur. Söz konusu karar için bk.

çalışmada aynı çalışmanın farklı yönleri işlendiğinden muhtevanın parçalanarak çoğaltılması durumu ortaya çıktığı için, bu durum yayın etiği açısından ciddi bir suistimal olarak değerlendirilmektedir.⁵⁹

Burada önemle vurgulanması gereken bir husus, araştırma bütünlüğünün sadece araştırmacı ile sınırlı bir mesele olmadığıdır. İyi araştırma pratiklerinin ortaya çıkabilmesi için, araştırmacıların yanı sıra, çalıştıkları kurumlar ve araştırmaya destek sağlayan kuruluşlar, araştırma bütünlüğü için uygun ortamlar hazırlamalı, kurum içerisinde bu bütünlüğü bozacak olumsuz atmosferin oluşmasına izin vermemelidirler. Örneğin, akademik teşvik ve yükseltme kriterleri sadece nicelik yerine niteliği de dikkate alan bir ölçme sistemini esas alan bir yaklaşımla hazırlanmalıdır. Onun için, bir araştırma sonuçlarının yayına dönüştürülmesinde evvel emirde önemle vurgulanması gereken husus, yayınların sayısı değil bütün unsurlarıyla araştırmanın bütünlüğü olmalıdır.

Dilimlemeyi etik açıdan sakıncalı hale getiren bir başka husus ise emek, zaman ve kaynak israfına neden olmasıdır. Araştırmacılar dilimleme ile yayın çoğaltmak için ayıracakları zamanlarını yeni araştırmalar yapmaya ayırarak bilimin gelişmesine katkı sağlayabilirler. Bu anlamda hem araştırmacının zamanının, hem de bilim için tahsis edilen kurumsal imkânların heba edilmesine yol açmaktadır. Diğer taraftan, bu çalışmaları inceleyen editör ve hakemlerin de kıymetli zamanlarını israf etmelerine neden olmaktadır. Hakemlerin, bir yayını incelemek için ayıracakları zamanlarını, aynı araştırma verilerinden üretilmiş benzer sonuçları içeren birden fazla yayını incelemeye ayırmaları hem harcadıkları zamanın uzamasına hem de yaptıkları işin kalitesinin düşmesine neden olmaktadır. Bazı dergiler, editör ve hakemlere yaptıkları birim iş karşılığında ücret ödemektedirler. Kütüphaneler de içerdikleri yayın sayılarına göre veri tabanlarına ücret öderler. Eğitim kurumları ise üretkenliklerinin bir göstergesi olarak akademisyenlere yaptıkları her yayın karşılığında ödüllendirme veya akademik teşvik çerçevesinde ilave maddi veya manevi destek sağlarlar. Dolayısıyla dilimleme ile yayın sayısının suni olarak artırılması, editörlerden hakemlere, yayıncılardan akademik kurumlara ve kütüphanelere kadar pek çok birimin maddi kaynaklarının ve insan gücünün gereksiz yere harcanmasına ve haksızlıkların yaşanmasına neden olur.

Gerek araştırmanın bütünlüğünün bozulması ve gerekse emek, zaman ve kaynak israfı bilime ve bilim insanına zarar veren durumlar olduğundan, bu olumsuzlukları içinde barındıran dilimleme etik açıdan sakıncalı bir eylem olarak kabul edilmektedir.

Demircioğlu, “İdari Yargı Kararları Çerçevesinde Bilimsel Yayın Etiği Soruşturmaları”, 194 (dipnot 86).

⁵⁹ bk. Şupak Smolčić, “Salami Publication: Definitions and Examples”, 237.

(2) Yanıltmaya ve Haksız Kazanç / İtibar / Terfi Elde Etmeye Teşebbüs İçermesi

Bir araştırmadan birden fazla yayın üretmeyi etiğe aykırı hale getiren bir başka husus, yayın sürecinde editörün, daha sonraları ise araştırmacının akademik performansını değerlendiren kişi veya makamların ve okuyucunun bilmesi gereken araştırmacının mahiyetine dair bilgilerin açık bir şekilde beyan edilmemesi ve onlardan saklanmasıdır. Sonuçta yayın süreci ve sonrasında araştırma sonuçlarıyla karşılaşacak olan birden fazla çevrenin yanıltılması söz konusudur.⁶⁰ Zira bu davranışla daha çok özgün yayın yapıldığı izlenimi verilmekte ve bu sözde üretkenlik dolayısıyla haksız çıkar sağlanmaktadır. Bu yanıltma neticesinde, tek bir yayın olması halinde çok iyi bir araştırma makalesi olabileceği halde, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla daha zayıf birkaç yayın haline getirme sadece araştırmacının bütünlüğüne zarar vermemekte, aynı zamanda haksız kazanç, itibar veya terfi elde etme gibi genel ahlak açısından herkes tarafından olumsuz addedilen fiiller de işlenmektedir.

Ayrıca, bu usulle sağlanan haksız çıkar sadece bu davranışın sahibine değil, aynı zamanda mesleğinin gereğini hakkıyla yerine getirmek için çaba sarf edenlerin adalet duygularının zedelenmesine ve çalışma azimlerinin kırılmasına neden olarak başkalarına da zarar vermektedir.

Bu sakıncaları dolayısıyla, bir araştırmadan üretilen ikinci bir yayının, önceki yayından hiç söz edilmeksizin başka bir dergiye gönderilmesi ve bu durumun editörler tarafından tespit edilmesi ciddi bir etik ihlali olarak değerlendirilmektedir. Yazar(lar)ın bu tür bir çalışmayı dergiye gönderirken aynı yayından daha önce üretilen çalışmadan söz etmeleri ve iki yayın arasındaki farkları açıkça belirtmeleri halinde, editörlerin ikisini karşılaştırarak bir karar vermelerine imkân tanınmasından dolayı bu durum, taşıdığı diğer kusurlara rağmen, yanıltmaya teşebbüs içermemesinden dolayı editörler tarafından daha ehven bir sorun olarak değerlendirilebilmektedir.⁶¹

Bir araştırma sonuçlarının, daha fazla yayın için parçalara bölünmesinin yapay olup olmadığına temel ölçüsünün ne olduğu şüphesiz cevap bekleyen bir konudur. Araştırma sonuçlarını yayın haline dönüştürmede esas alınan temel yaklaşım bölmenin de niteliğini etkileyecektir. Eğer temel yaklaşım “daha fazla yayın” ise, yayın çoğaltma işleminin “en küçük yayımlanabilir birimler” esas alınarak yapay bir bölme ile yapılması kaçınılmaz olabilecektir. Burada esas amaç niceliksel artış sağlamaktır.

⁶⁰ “Aynı araştırmacının bölümlerini yansıttığı halde farklı araştırmalar gibi algılanacak şekilde sunulması” ve dilimlemeye konu olan yayınlarda “aynı araştırmacının bölümlerinin sunulduğuna ilişkin yeterli bilgi verilmesinin ihmal edilmesi” yukarıda bahsi geçen Ankara 5. İdare Mahkemesi kararında dilimleme eylemine başvuran kişinin haksızlığı için bir gerekçe olarak sayılmıştır. bk. Demircioğlu, “İdari Yargı Kararları Çerçevesinde Bilimsel Yayın Etiği Soruşturmaları”, 194 (dipnot 86).

⁶¹ Martin G. Tolsgaard vd., “Salami-slicing and Plagiarism: How should We Respond?”, *Advances in Health Sciences Education* 24/1 (12 Mart 2019), 3-14.

Dilimleme ile üretilen yayınların nitelikten ziyade niceliğe önem veren bir yaklaşımın ürünü olduğu ise bilinen bir husustur. Fakat temel yaklaşım, nitelikli bir yayın ile bilime ve bilim camiasına katkı sağlamak ise, bölümlenmede yayının metodolojisi- nin özgün ve sonuçlarının güçlü olması temel ölçüt olacaktır.

(3) Araştırmacıyı, Kendinden İntihal, Tekrar Yayın ve Yayın Haklarını İhlale Açık Hale Getirmesi

Bir veri setinden birden fazla yayın üretmek, bazen tekrar yayın olarak bilinen, etik açıdan sakıncalı başka bir davranışın ortaya çıkmasına da sebebiyet verebilir. Çünkü başlangıçta tek yayın olarak tasarlanan bir çalışma belli bir amacı gerçekleştirmeyi hedefliyor ve bu amaca erişmek için belli bazı araştırma yöntemlerinden yararlanıyorsa, bu çalışmanın daha sonra birden fazla yayın haline dönüştürülmesi durumunda yapılan yayınlar arasında amaç ve metot olarak örtüşme olması kaçınılmaz olacaktır. Ayrıca araştırmacının teorik temelini oluşturan bilgilerin, dilimleme ile üretilen yayınlarda ortak olması ihtimali de vardır. Bu yönü dolayısıyla dilimleme “büyük bir veri setinin uygun bir şekilde bölünmesi ile bir çalışmayı iki kere yayınlama arasında duran” bir eylem olarak da tarif edilmiştir.⁶² Bir araştırmacının amaçları, metotları ve araştırma deseninde en azından bir miktar örtüşmenin (dublikasyon) olması bilimsel literatüre gereksiz içeriğin karıştırılması ve onun safiyetinin bozulmasına, bilim camiasının lüzumsuz bir içerikle meşgul edilmesine sebebiyet vermesi dolayısıyla yayın etiği açısından sakıncalı kabul edilmektedir.⁶³

Dilimleme ile üretilen yayınlarda yer alabilecek dublikasyon türünden bu tür bilgilerin bir önceki yayından kaynağı gösterilmesi halinde etik ihlal sadece tekrar yayın veya gereksiz yayın işlemi ile sınırlı kalacaktır. Kaynağın gösterilmemesi durumunda ise kendinden intihal (self-plagiarism) fiili işlenmiş olacaktır.

Aynı araştırmadan dilimleme ile üretilen bu tür çalışmaların başka yayıncılara ait farklı dergilerde yayımlanması durumunda ise, söz konusu çalışmaların yayın haklarının yayıncı kuruluşa devredilmiş olma durumuna göre, yazarı, içeriğin bir kısmını yasal sahibinden izinsiz olarak başka bir yerde yayınlamak gibi telif haklarının ihlal durumu ile karşı karşıya getirecektir.

⁶² Beaufils - Karlsson, “Legitimate Division of Large Datasets, Salami Slicing and Dual Publication. Where does a Fraud Begin?”, 121.

⁶³ John M. Budd - Kristine N. Stewart, “Is There Such A Thing as ‘Least Publishable Unit’? An Empirical Investigation”, *Libres* 25/2 (2015), 78-85; Michael B. Wallace vd., “Ethics in Publication, Part 2: Duplicate Publishing, Salami Slicing, and Large Retrospective Multicenter Case Series”, *Gastrointestinal Endoscopy* 87/5 (Mayıs 2018), 1335-1337.

3. Dilimleme Sorunu İle Karşılaşmamak için Neler Yapılabilir?

Dilimleme sorunu ile karşılaşmamak için yazarların, dergi editörlerinin ve araştırma kurumlarının yerine getirmeleri gereken sorumluluklar vardır. Şimdi bunların neler olabileceğini incelemeye çalışalım.

3.1. Araştırmacıların Riayet Etmesi Gereken Hususlar

Dilimleme eyleminin faili ve dolayısıyla etik sorunun ilk muhatabı araştırmacı ya da yazardır. Dolayısıyla öncelikle etik bir sorunla karşı karşıya gelmemeleri için araştırmacıların şu hususlara dikkat etmelerinde yarar vardır:

(1) Her şeyden önce, araştırmacı, kendini aşan yüce bir hedefe sahip olmalıdır.

Kendisi yerine başkasını tercih etmek, bencillik yerine diğerkâmlık bütün büyük dinî geleneklerin temel ahlaki erdemleri arasında yer alır. Bu çerçevede, araştırmacı akademik yayınlarındaki hedeflerini yeniden gözden geçirmeli, niçin araştırma yaptığı ve hangi maksatla araştırma sonuçlarını yayına dönüştürmek istediği üzerinde düşünmelidir. Şüphesiz hem araştırma yapmak hem de araştırma sonuçlarını bilimsel ölçülere uygun bir şekilde raporlayarak bilim camiasıyla paylaşmak ve insanlığın istifadesine sunmak araştırmacının asli görevlerindedir. Ancak, bu görevin mahiyetinin özde neyi gerektirdiğine ilişkin araştırmacı sağlam bir bilinç geliştirmelidir. Araştırma sonuçlarını yayına dönüştürmede etkili olan temel dürtüyü kontrol ederek, çalışmalarını kişisel ikbal yerine bilimin ve insanlığın yararı istikametinde yönlendirmelidir. Bu çerçevede tek bir yayın için büyük olduğunu düşündüğü bir veri setini daha küçük parçalara bölmeye karar verdiğinde, bunun evvel emirde kendi menfaati için mi yoksa bilime katkı ve insanlığın üstün yararı için mi yapılması gerektiğini sorgulayıp, kendisiyle sınırlı küçük hesaplar yerine, bunun hiç olmazsa biraz ötesine uzanan daha yüce bir hedef doğrultusunda hareket etmelidir.

(2) Bir araştırmadan yapılması planlanan yayın sayısı, araştırma projesinin başlangıcında iken kararlaştırılmalı ve proje bu doğrultuda yapılandırılmalıdır.

Esasen dilimlemeden kaçınmanın en kolay yolu tümüyle yeni bir çalışma yapmak ve önceki metinler üzerinde değişiklikler yaparak yeni makale üretmeye tevessül etmemektir. Ancak, yayına dönüştürülmesi planlanan veri setinin büyüklüğü, kendi içinde bir bütün teşkil eden alt problemleri barındırması bir araştırmadan birden fazla yayının yapılmasını gerektirebilir. Araştırma projesinin küçük veya büyük olması, tek kişi veya birden fazla kişiden oluşan bir ekip tarafından gerçekleştirilecek olması bu durumu büyük ölçüde değiştirmez.⁶⁴ Böyle bir durumda araştırmacılar, araştırma sonuçlarından çıkarmak istedikleri yayınları araştırma projesinin başlangıç aşamasında iken belirlemeli ve araştırmanın amacını ve alt amaçlarını, araştırmanın problemi ve alt problemlerini kendi içinde bir bütün oluşturacak şekilde ya-

⁶⁴ Watson vd., "How Many Papers Can Be Published From One Study?", 2458.

pılandırmalıdır. Bu şekilde yazarlar, birden fazla yayını yapmak için ihtiyaç duyacakları verileri etkili bir şekilde toplamak için gerekli yol haritasına da sahip olacaklardır. Nitel araştırmalarda araştırma sürecine dair bütün ayrıntılar başlangıçta tam olarak kestirilemeyeceğinden başlangıçta yayını sayısına dair bir planlama mümkün olmayabilir. Bu durumlarda, en azından veri toplama tamamen sonlanmadan araştırma sonuçlarının nasıl raporlanacağına dair bir planlamanın yapılmasında yarar vardır. Aksi halde, toplanan verilere bakarak yapacakları yayınlara karar vermeye kalkıştıkları zaman yayınlara dair muhtevalarını ellerindeki veriye uydurmak zorunda kalabilirler. Bu da ürettikleri çoklu yayınlara dair içeriğinin yetersiz ve zayıf olmasına neden olacaktır.

(3) Yayına dönüştürülmesi planlanan bir çalışmanın birden fazla yayına uygun olup olmadığından emin olunmalıdır.

Dilimleme tanımlarının özünü oluşturan önemli unsurlardan biri, yukarıda işaret edildiği üzere, araştırma sonuçlarının “uygun olmayan biçimlerde” parçalanmasıdır. O halde uygun biçimlerde bölümlenme nasıl yapılabilir? Esasen, bu sorunun cevabı öncelikle, yayına dönüştürülmesi düşünülen araştırmanın çoklu yayına uygun olup olmadığıyla ilgili bir husustur. Araştırmanın yapısı çoklu yayına uygun değilse, hiçbir şekilde uygun bölümlenme de mümkün olmayacaktır.

“Çoklu makale yazabileceğiniz bir veri setine sahip olduğunuzu nasıl bilirsiniz?” sorusuna Kirkman ve Chen, “her şeyden önce ‘benzersizlik analizi’ yaparak” şeklinde cevap verilebileceğini ve bunun da ancak yayınlanması düşünülen makalelerin araştırma soruları, dayandığı teoriler, içerdikleri yapılar/değişkenler, teorik çıkarımlar ve araştırma sonuçlarına dair yorumları karşılaştırılmak suretiyle yapılabileceğini ifade eder.⁶⁵

Her şeyden önce bilimin gayesi yeni bilgi inşa etmek ve mevcut bilgilerimize yenisini katmak olduğundan, aynı veri setinden üretilen her bir makaleye hatırı sayılır düzeyde ilave teorik katkılar yapıldığından ve bu makalelerin her birinin literatüre yeni ve orijinal katkılar sağlayacağından emin olunmalıdır. Ayrıca, bu orijinal katkıların ne olduğu makalelerde açık bir şekilde ifade edilmelidir.⁶⁶

Yayına hazırlanması düşünülen her bir makalenin kendine özgü bir araştırma sorusu olmalıdır. Her bir makalede farklı araştırma soruları ve teorilerinin işe koşulması halinde araştırma sorularına cevap ararken belli düzeyde birbiriyle örtüşen değişkenlerin kullanımı daha az sorun teşkil edebilir. Ancak, araştırmacılar tek bir veri setinden farklı makaleler çıkarma mahareti sergilerken, her bir makalede özgün teorik ve ampirik katkı sunulduğunu temin etmek için, makalelerde birbiriyle örtüşen

⁶⁵ Kirkman - Chen, “Maximizing Your Data or Data Slicing? Recommendations for Managing Multiple Submissions from the Same Dataset”, 441.

⁶⁶ Kirkman - Chen, “Maximizing Your Data or Data Slicing? Recommendations for Managing Multiple Submissions from the Same Dataset”, 441.

değişkenleri olabildiğince minimize etmeye çaba göstermelidirler. Makalelerin literatür incelemesi ve metot kısımları da birbirinden bağımsız bir şekilde yeniden yazılmalıdır. Aksi halde tek bir veri setinden birden fazla makale üretme çabası etik açıdan sakıncalı bir eylem olarak görülebilecektir.⁶⁷

Araştırmanın bütünlüğünün parçalandığı kimi durumlarda makalelerin farklı araştırma sorularına sahip olmaları makalelerin özgünlüklerini sağlamak için yeterli olmayabilir. Örneğin; tarama deseninde yapılacak bir araştırmada veriler genellikle bir ölçme araçları setini veya anket sorularını kullanarak toplanır. Çünkü araştırmacı, daima kavramların birbiriyle ilişkili araçlarla nasıl ölçüm yapacağıyla ve bir veya daha fazla sonuçla ilgilenir. Bu yüzden bu tür bir tarama araştırmasının sonuçlarının tek bir makale halinde yayınlanması uygun olacaktır. Örneğin, stres, kişilik, tükenmişlik ve genel sağlık arasındaki ilişkiyi araştırmak üzere veri toplayan bir araştırmacının araştırma sonuçlarını, her bir ölçme aracının sonuçları ayrı bir makale olacak şekilde dört makale yayınlamak yerine tek bir makale halinde yayımlaması beklenir. Aynı şekilde, araştırmanın sonuçlarının, katılımcıların cinsiyeti, yaşları, demografik özelliklerine dayalı olarak bölünmesi ve ayrı makaleler halinde yayınlanması doğru olmaz.⁶⁸ Yine, geliştirilen bir ölçeğin geçerlilik çalışmasının bir makalede, güvenilirlik çalışmasının ise başka bir makalede yapılması uygunsuz bir bölümlenme olacaktır.⁶⁹

Eğer bir araştırma sadece bir hipotezi test etmek için tasarlandıysa, araştırma sonuçlarının da, veri setinin büyüklüğüne bakılmaksızın, okuyuculara tek bir paket içerisinde sunulması uygun olacaktır.⁷⁰ Hatta mümkün oldukça birbiriyle ilişkili çoklu hipotezlerle bir makaleyi daha güçlü hale getirmenin yolları aranmalı, birbiriyle ilişkili hipotezlerin her birini ayrı bir yayın olarak tasarlamaktan kaçınılmalıdır.⁷¹ Her bir kontrol grubu tek bir çalışmadaki test edileni temsil etmeli ve aynı kontrol grubunu birden fazla çalışmada kullanmamaya özen gösterilmelidir.⁷² Bunu yapmak durumunda ise, birbiriyle örtüşen muhtemel bilgiler (makaledeki kontrol verilerinden herhangi birinin diğer makaledeki kontrol verilerini ihtiva ettiği veya aynı ya da yakın bir konuda daha önce makale yayımlanıp yayımlanmadığı) hususunda makale

⁶⁷ Kirkman - Chen, "Maximizing Your Data or Data Slicing? Recommendations for Managing Multiple Submissions from the Same Dataset", 437-438.

⁶⁸ Watson vd., "How Many Papers Can Be Published From One Study?", 2458.

⁶⁹ Judith Gedney Baggs, "Issues and Rules for Authors Concerning Authorship versus Acknowledgements, Dual Publication, Self plagiarism, and Salami Publishing", *Research in Nursing & Health* 31/4 (Ağustos 2008), 296.

⁷⁰ Fonseca, "The Pitfalls of 'Salami Slicing': Focus on Quality and not Quantity of Publications", 3.

⁷¹ Wallace vd., "Ethics in Publication, Part 2: Duplicate Publishing, Salami Slicing, and Large Retrospective Multicenter Case Series".

⁷² Šupak Smolčić, "Salami Publication: Definitions and Examples", 240-241.

gönderilmeden önce veya gönderme sırasında durumu açıklayıcı bir mektupla editörün bilgilendirilmesi gerekir.⁷³

(4) Çoklu yayınların kaynağı hususunda şeffaf ve makalenin gönderildiği dergi editörüyle işbirliği içinde olunmalıdır.

Araştırma ve yayın sürecinde şeffaflık ve ilgili taraflarla (editör, yayıncı) işbirliği hem sürecin sağlıklı işleyişi hem de bazı etik sorunlarla karşılaşmamak açısından önem arz eder.

Bir araştırmadan makul gerekçelerle birden fazla yayın üretmek yayımlanması için dergilere gönderilmesi planlandığında bu yayınların muhtevaları hakkında editöre bilgi verilmesi beklenir. Ayrıca sonradan yayımlanan makalenin öncekinden hangi yönleriyle farklı veya benzer olduğu editöre yazılacak bir kapak mektubunda veya makalenin uygun bir yerinde açık bir şekilde ifade edilmelidir.⁷⁴ Böylece editörün ikinci makale hakkında daha sağlıklı bir değerlendirme yaparak isabetli karar vermesine yardım edilmiş olur.

Aynı araştırmadan üretilen iki makalenin tek dergiye gönderilmesi, yayımlanma ihtimalinin çok düşük olmasından dolayı, çok rastlanan bir durum değildir; onun için genellikle bu tür çalışmaların farklı dergilere gönderilmesi tercih edilmektedir. Farklı dergilere gönderirken, çalışmalardan biriyle ilgili sonuç aldıktan sonra diğerini başka bir dergiye göndermek daha uygun olan bir davranıştır. Çünkü bu sayede sonradan yayımlanan makalede aynı araştırmadan üretilen önceki yayından söz etme ve ikinci derginin editörünü bu hususta bilgilendirme imkânı elde edilmiş olur. Makalelerin eş zamanlı olarak farklı dergilere gönderilmesi durumunda ise, yine mutlaka makalelerin içerikleri hakkında bilgi verilmeli, gerekirse her iki makale metinleri iki derginin editörüyle de paylaşılarak proaktif bir davranış sergilenmeli ve makalelerin muhtevalarına dair editörlerin açık bilgi sahibi olmaları sağlanmalıdır. Dergiye ilk gönderim aşamasında yazarların, makalelerinin aynı araştırmadan üretilen diğer makalelerden hangi açılardan farklı ve hangi yönleriyle özgün olduğunu bir tablo biçiminde sunmaları mümkündür. Bu şeffaflık sağlanmazsa, söz konusu durumun sonradan tespit edilmesi halinde editör veya hakemlerin meseleyi etik bir kusur veya ihlal olarak değerlendireceklerinden makale hakkında oldukça negatif karar verme eğiliminde olacakları kuvvetle muhtemeldir.⁷⁵

⁷³ Fonseca, "The Pitfalls of 'Salami Slicing': Focus on Quality and not Quantity of Publications", 3.

⁷⁴ Šupak Smolčić, "Salami Publication: Definitions and Examples", 238, 240-241. Ayrıca bk. Baggs, "Issues and Rules for Authors Concerning Authorship versus Acknowledgements, Dual Publication, Self plagiarism, and Salami Publishing", 296; Watson vd., "How Many Papers Can Be Published From One Study?", 2459; Norman, "Data Dredging, Salami-slicing, and Other Successful Strategies to Ensure Rejection: Twelve Tips on How to Not Get Your Paper Published", 4.

⁷⁵ Kirkman - Chen, "Maximizing Your Data or Data Slicing? Recommendations for Managing Multiple Submissions from the Same Dataset", 441-442, 444.

Kısaca, bir araştırmadan üretilen birden fazla makaleyi dergiye gönderme ve yayımlama sürecinde veya yayımlandıktan sonra dilimleme ithamı ve bunun kötü sonuçlarıyla karşılaşmamak için en güvenilir yol, editöre danışmak ve onunla işbirliği yapmak, daima önceki makaleye atıfta bulunmak ve onu kaynak olarak göstermek ve aynı veri setiyle ilişkili makalelerin birer nüshalarını editörle paylaşmaktır.⁷⁶

(5) Dilimleme ile üretilmiş çalışmalar araştırmacıya fayda sağlayacak ayrı yayınlar olarak sunulmamalıdır.

Yapılan bazı dilimleme tanımlarının bir unsuru da bu kapsamda değerlendirilebilecek yayınları kişisel fayda temin etme amacıyla kullanmaktır. Hangi gerekçe ile yapılmış olursa olsun, dilimleme kapsamında değerlendirilebilecek yayınlar üretilmişse, bu tür çalışmalar, tıpkı birden fazla kongrede sunulan özetler, sunumlar, birden fazla dergiye gönderilmiş aynı içerikteki yazılarda olduğu gibi, yayın listesi hazırlanırken, yayınlar bir ödül, unvan vb. için sunulurken tek bir sıra numarası altında a), b)...., şeklinde aynı yayına ait farklı nüshaları gösterecek şekilde düzenlenmelidirler. Böyle bir uygulama yazarların “yayın listesini abartmış” olma ithamına maruz kalmalarına da mani olabilecektir.⁷⁷

3.2. Dergi Editörlerinin Yapması Gerekenler

Dergi editörleri, her şeyden önce, araştırma ve yayın etiği konusunda detaylı bilgi sahibi, etik sorunlara karşı da oldukça duyarlı olmalıdır. Ayrıca etik bir sorunla karşılaşıldığında yapılması gerekenler olduğu hususunda kendilerini sorumlu hissetmelidirler.

Dilimleme, aynı araştırmadan birden fazla yayın çıkarma olsa da, bu yayınlar arasında her zaman açık bir metin benzerliği olmayabilir. Dilimleme ile üretilmiş yayınları tanıyan bir yazılım veya algoritma da henüz keşfedilmiş değil; bu yüzden kolaylıkla tespit edilmesi mümkün olmasa da iki veya daha fazla yayının örneklem büyüklüğü, hipotezleri, yöntemi ve araştırma sonuçları bakımından birbirine benzer oluşu ve sıklıkla aynı yazarlar tarafından kaleme alınmış olması bu tür yayınların teşhisini mümkün kılabilir.⁷⁸

Editörün, dilimleme ile üretilmiş olabileceğinden şüphelendiği makale ile karşılaştırmak için, daha önce yayınlanan makalenin bir kopyasını yazardan isteme hakkı vardır.⁷⁹ Editör iki makaleyi karşılaştırmak suretiyle karar verebileceği gibi bunları, çift taraflı kör hakemlik kuralını ihlal etmeden, hakemlerle de paylaşarak onların

⁷⁶ Baggs, “Issues and Rules for Authors Concerning Authorship versus Acknowledgements, Dual Publication, Self plagiarism, and Salami Publishing”, 296.

⁷⁷ Töreci, “Tıpta Yayın Etiği (Bizden de Örneklerle)”, 8. Ayrıca bk. Demircioğlu, “İdari Yargı Kararları Çerçevesinde Bilimsel Yayın Etiği Soruşturmaları”, 193.

⁷⁸ Şupak Smolčić, “Salami Publication: Definitions and Examples”, 237-238.

⁷⁹ Kirkman - Chen, “Maximizing Your Data or Data Slicing? Recommendations for Managing Multiple Submissions from the Same Dataset”, 441.

makale hakkında isabetli karar vermelerine yardımcı olabilir. Ayrıca, dilimleme şüphesi oluşması halinde editör, yazar(lar)dan iki makale arasındaki benzerlik veya farklılıklarının ve bu çalışmalarla akademik camiaya sunulan orijinal bilimsel katkının ne olduğunu açıklamalarını isteyebilir.

Diğer etik dışı davranışlarda olduğu gibi dilimleme de bireysel bir davranış olarak değerlendirilmeli ve ilgili materyalin veya metnin ne derece çalışmanın bütünlüğünü bozacak şekilde yeni bir yayına dönüştürüldüğü dikkate alınarak karar verilmelidir.⁸⁰

Anonimize edilerek sunulan bir dilimleme vakasıyla ilgili olarak uluslararası bir yayın etiği kuruluşu olan *Committee on Publication Ethics (COPE)* forumunda, dilimleme ile üretilerek A ve daha sonra B dergisine gönderilen yayınlarla ilgili olarak editörlere şu tavsiyede bulunmuştur: Makaleyi geri çekip çekmeme B dergisinin editörünün kararına bağlıdır. Çünkü diğer makale A dergisine daha önce gönderilmiştir. Bu yüzden dilimleme davranışı karşısında gerekenin yapılması sorumluluğu B dergisine aittir. A dergisinin editörü ise B dergisi ile irtibata geçme ve bu hususta bilgilendirme sorumluluğu taşımaktadır. Her halükarda editörlerin yazarlardan bir açıklama istemeleri her zaman en uygun olan davranış şeklidir.⁸¹

Araştırmacıların çok miktarda veriye sahip olmaları, aynı araştırmadan birden fazla yayın üretmelerinin tek başına haklı gerekçesi olmayabilir. Bazı yazarlar, etik bir gereklilik olduğu için, makalenin uygun bir bölümüne “bu veriler büyük bir araştırma projesinden alınmıştır” şeklinde bir not koyarlar. Editörler, yazarların açık bir şekilde ifade ettikleri bu gibi durumları titizlikle incelemeyi ihmal etmemelidirler. Dilimleme eyleminin işlenmesi editörün, intihalde olduğu gibi, yazar için ciddi sonuçlar doğuracak bir girişimini gerektirmeyebilir, ancak nitelikli bir dergi editörü bu tür davranışlara tevessül eden yazarları, çalışmalarını reddettikten sonra, uygun bir dille mutlaka uymalı ve kasıtlı bir davranış olarak değerlendiyorsa kendi kara listesine eklemelidir.

3.3. Yükseköğretim ve Araştırma Kurumlarının Yapması Gerekenler

Araştırmacıların istihdam edildikleri kurumlar, araştırmada bütünlük meselesinin şüphesiz önemli birer parçası durumundadırlar.⁸² Her şeyden önce bu kurumlar, akademik etiğin gerektirdiği belli ilkeler çerçevesinde bilgi üretimi için araştırmacılara uygun imkânlar sağlar, verimli ve nitelikli çalışmaların ortaya çıkması için gerekli iklimi ve atmosferi oluştururlar. Fiziki ortamlar ve maddi imkânların yanında araştırmaların yürütülmesi ve sonlandırılarak yayına dönüştürülmesi aşamalarında

⁸⁰ Tolsgaard vd., “Salami-slicing and Plagiarism: How should We Respond?”, 13.

⁸¹ COPE: Committee on Public Ethics, “Self-plagiarism and Suspected Salami Publishing”, 2018, Erişim 06/01/2020.

⁸² UK Research Integrity Office, *The Concordat to Support Research Integrity*.

doğrudan veya dolaylı olarak bu kurumlar araştırmanın niteliğine katkıda bulunurlar. Kurumların niteliği önceleyen, erişilebilir kademeli başarı hedefleri olan ve bu hedefleri makul aralıklarla sürekli güncelleyen, başarı ölçütleri açık bir şekilde tanımlı ve bu ölçütler çerçevesinde başarı gösteren araştırmacıları ödüllendiren adil ve hakkaniyetli yönetim anlayışları, içinde dilimlemenin de olduğu pek çok etik sorunun ortaya çıkmasına imkân vermeyen bir zemin oluşturacaktır.

Bu çerçevede, Türkiye’de Yükseköğretim Kurulu, ülke çapında üst düzeyde bir kalite ve performans sistemi oluşturarak kurumları ülke çapında değerlendirmeye tabi tutarken, daha yerel düzeyde faaliyet gösteren üniversiteler ise YÖK tarafından belirlenen genel kriterler çerçevesinde kendi akademik personelinin mevcut performans düzeyini tespit ederek, bu düzeye çok uzak düşmeyen erişilebilir yeni hedefler belirleyebilir ve makul süreler içerisinde bu hedeflere ulaşmalarını temin edebilirler. Bütün ayrıntıları merkezi yönetim marifetiyle belirlenen bireysel akademik performans ölçütleri, çok geniş bir camiadan oluşan akademik personelin her birinin, özellikle farklı alanlardan gelenler arasında ciddi farklılaşmalarından dolayı, kapsamlı ve adil bir değerlendirmeye tabi tutulması için uygun olmayabilir. Bir kesim için oldukça kolay hedefler başka bir kesim için ulaşılması zor bir mahiyet arz edebilir. Bu da, istikrarlı olmayan, sürekli başarı tanımları değişen, akademik personelin uzun vadeli nitelikli bilimsel çalışma planlaması yapmalarına imkân vermeyen, aşırı değişken ve sığ bir akademik performans değerlendirmesi ile sonuçlanabilir. Netice olarak, nitelikli bilimsel çalışmalar yapmak ve yayımlamak için gerekli etik zemin bundan olumsuz etkilenecektir.⁸³

Daha spesifik olarak ifade etmek gerekirse kurumlar, araştırmacıların üretkenlik durumlarını ölçerken nicelik yerine niteliği temel bir kıstas olarak belirlemeli, özgün ve sağlam temellere dayanan bilimsel bilgi üretmeyi teşvik etmelidirler. Aksi halde araştırmacıların, haksız ve ölçüsüz bir şekilde, kendilerini sürekli olarak yayın sayılarını artırma baskısı altında hissetmelerine ve araştırma sonuçlarını parçalar halinde bölerek birden fazla makale şeklinde yayınlamanın cazibesine kapılmalarına neden olabilmektedir. Araştırmacıların performansları ve üretkenliklerinin sadece sayısal verilerle ölçülmesi, sağlam bilimsel ve entelektüel ölçüler çerçevesinde niteliksel bir gelişime önem verilmemesinin de dilimleme gibi etik sorunu oluşturan davranışların ortaya çıkışında önemli etkileri bulunmaktadır.⁸⁴ Yayın tekrarı veya dilimleme, sıklıkla üretkenliklerini sergilemek isteyen bir kısım bilim insanlarının bilinçli

⁸³ Türkiye’de gerek doçentlik kriterleri ve gerekse akademik teşvik yönetmeliği bunun açık örnekleridir. Özellikle 17 Ocak 2020 tarihli Akademik Teşvik Yönetmeliği bu gayrı hakkaniyetli değişimin çok tipik bir örneğidir. 2019 yılı için geçerli olan akademik teşvik kriterlerine göre çalışmalarını yapan bir akademisyen, akademik teşvik müracaatlarının başladığı tarih aralığının (1 Ocak 2020-31 Ocak 2020) tam ortasında Akademik Teşvik Yönetmeliği’nin değiştiği haberini alabilmekte, geçmiş bir yıllık performansının çıkarılan bu yeni yönetmelikteki esaslara göre değerlendirileceğini öğrenebilmektedir.

⁸⁴ Jorge Faber, “Ethics, Aristotle, and the Least Publishable Unit”, *Journal of the World Federation of Orthodontists* 3/1 (Mart 2014), e1.

tercihlerinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir. “Yayın yap ya da yok ol” dünyasında araştırmacılar yayın kalitesi ve etkisini kimi zaman yayın sayısına kurban vermeye istekli hale gelebilmektedirler.⁸⁵

Kurumlar her ne kadar adil, hakkaniyetli, nitelikten yana, başarıyı ödüllendiren bir yönetim sistemini benimsemiş olsalar da, etik dışı davranışların ortaya çıkmasında acelecilik, kolaycılık, tembellik, kıskançlık vs. gibi zaaflarla malul bir varlık olarak insan faktörünün etkisini göz ardı etmek mümkün değildir. Bu yüzden etik davranmayı kolaylaştırma ve teşvik etme yanında etik dışı davranışların ortaya çıkışını zorlaştıran caydırıcı bir düzenlemenin olması gerektiği de açıktır. Bu çerçevede Türkiye’de akademik kurumlarda yakın bir zaman öncesine kadar ciddi bir mesafe kaydedildiği maalesef söylenemez. 2016 yılı öncesine kadar uygulamada intihal suçu dışında etiğe aykırı diğer davranışlar (haksız yazarlık, dilimleme, dublikasyon) açısından tespit edilmiş disiplin cezaları bulunmamakta idi.⁸⁶ Bu tarihten sonra, 2547 sayılı YÖK Kanunu’nun “Disiplin ve Ceza İşleri (Genel esaslar)” bölümünde yapılan değişiklikle “bir araştırmanın sonuçlarını, araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde ve uygun olmayan biçimlerde parçalara ayırıp birden fazla sayıda yayımlayarak bu yayınları akademik atama ve yükselmelerde ayrı yayınlar olarak sunmak” *aylıktan veya ücretten kesmeyi* gerektiren cezalar arasına eklenmiştir.⁸⁷ Araştırma ve yayın etiğinin daha ciddiye alınmasını gerektiren bir yaptırım olması bakımından bunun son derece olumlu bir gelişme olduğu söylenebilir.

Sonuç

Bir araştırmadan birden fazla yayın üretmek, belli ölçülere uyulmadığı takdirde, etik açıdan sakıncalı bir eylem olarak görülmekte ve bu eylemin faili durumundaki araştırmacılar kimi zaman idari soruşturmaların ve cezaların muhatabı olabilmektedirler. Dolayısıyla bir araştırmadan birden fazla yayın yapmak ile dilimleme arasındaki farkın iyice anlaşılması önem arz etmektedir.

Türkiye’de resmi belgelerde ilk defa tanımı 2003 yılında TÜBİTAK tarafından yapılan dilimleme bundan 9 yıl sonra, yani 2012 yılında Yükseköğretim mevzuatında da tanımlanarak, özellikle doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfiler için dikkat çekilen bir etik sakınca olarak görülmeye başlanmıştır. Gerek TÜBİTAK ve gerekse Yükseköğretim mevzuatındaki dilimleme tanımları zaman içinde küçük çaplı tashihlerle ve en son 2016 yılında 2547 sayılı YÖK Kanununun “Disiplin ve Ceza İşleri” başlıklı 9. bölümünde yapılan değişiklikle, “Bir araştırmanın sonuçlarını, araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde ve uygun olmayan biçimlerde parçalara ayırıp birden fazla sayıda yayımlayarak bu yayınları akademik atama ve yükselmelerde ayrı yayınlar olarak sunmak.” şeklindeki nihai formuna kavuşmuştur. TÜBİTAK’ın

⁸⁵ Urbanowicz - Reinke, “Publication Overlap: Building an Academic House with Salami Shingles”, 2.

⁸⁶ Demircioğlu, “İdari Yargı Kararları Çerçevesinde Bilimsel Yayın Etiği Soruşturmaları”, 155, 207.

⁸⁷ bk. 2547 Sayılı Yükseköğretim Kanunu, Madde 53, 3. fıkra (değişik: 2/12/2016 – 6764/26 md.) “g” bendi.

tanımında 2015 yılında ilave edilen “yayımlama girişiminde bulunmak” ibaresi 2018 yılındaki en güncel yönetmelikte de korunmuştur.

Dilimleme, daha çok yayın etiği ile ilgili bir kavram olması hasebiyle, öncelikle akademik dergi editörlerinin dikkatini çekmiş ve onlar tarafından tartışılır bir konu olmuştur. Bu nedenle dilimleme konusuyla ilgili literatürün büyük bir kısmı aynı zamanda bir dergi editörü olan akademisyenler tarafından kaleme alınmıştır. Bu literatür incelendiğinde dilimlemenin ne olduğu ve olmadığına ilişkin birbirleriyle benzeşen ve ayrışan çeşitli tanımların yapıldığı görülür.

Bu çalışma neticesinde; bir kısım literatürde tekrar yayının eş anlamlısı olarak kullanılan dilimlemenin, aslında tekrar yayın ile benzerlikleri olsa da dilimleme yoluyla üretilmiş yayınlar arasında açık ve zorunlu bir içerik benzerliği olmayabileceği; tekrar yayın aynı içeriğin bütün olarak tekrar tekrar sunumu iken; dilimlemenin, aynı araştırma verisinin, parçalara ayrılarak kısım kısım sunumu olması dolayısıyla teşhisinin tekrar yayına göre daha zor olduğu, bu yönleriyle ikisinin birbirinden ayrıldığı çeşitli yönleriyle ortaya konulmuştur.

Bir araştırmanın sonuçlarını yayınlanabilir en küçük birimlere ayırarak birden fazla yayın üretmenin, en azından bazı durumlarda, ak ve kara gibi doğru ve yanlış ya da etik ve etik dışı olarak ifade edilebilecek bir mevzu olmadığı, konunun en azından bazı gri alanlarının olduğu söylenebilir. Bu gibi durumlarda; yapılan birden fazla yayın üretme işinin bilime ve bilim insanının saygınlığına zarar verir nitelikte olup olmadığı, yanılmaya ve haksız çıkar elde etmeye teşebbüs içerip içermediği, araştırmacıyı kendinden intihal, tekrar yayın ve yayın haklarını ihlale açık hale getirip getirmediği kriterlerine göre değerlendirilmek suretiyle karar verilmesinin isabetli olacağı düşünülmektedir.

Araştırmalar değişik nedenle farklı büyüklüklerde ve sürelerde yapılabilir; dolayısıyla bu araştırmalara dayalı yayın sayıları da farklılaşabileceğinden bir araştırmadan birden fazla yayın üretmenin mutlak surette etik dışı olmadığı söylenebilir. Ancak, nicelik uğruna niteliğin heba edilmesi sonucunu doğuran çoklu yayın üretme işleminin etik açıdan sakıncalı olduğu da apaçık ortadadır.

Araştırma bütünlüğünü zedeleyen dilimleme sorunu, yazarların araştırma ve yayın etiği hususunda daha malumat sahibi olmaları ve daha hassas davranmalarının yanı sıra, araştırma ve yayın sürecinin yönetim ve denetiminde önemli görevler üstlenen dergi editörlerinin ve ilgili araştırma kurumlarının iyi niyetli ve etkin işbirliği ile büyük ölçüde aşılabilecektir.

Kaynakça

- (ALLEA), All European Academies - (ESF), the European Science Foundation. *The European Code of Conduct for Research Integrity*. Revised ed. Berlin: ALLEA - All European Academies, 2017.
- Akademik Hukuk ve Danışmanlık Bürosu. “Kendinden İntihal (Self-Plagiarism) Üniversitelerarası Kurul Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesine Göre Etiğe Aykırı Eylemler Arasında Değildir ve Dilimleme Olarak Nitelendirilemez (Ankara 3. İdare Mahkemesi Yürütmeyi Durdurma Kararı)”. Erişim 06/02/2020. <https://akademikhukuk.org/kendinden-intihalself-plagiarism-universitelerarası-kurul-bilimsel-arastirma-ve-yayin-etigi-yonergesine-gore-etige-aykiri-eylemler-arasinda-degildir-ve-dilimleme-olarak-nitelendirilemez-ankara-3-i/>
- Aksan, Doğan - Erzan, Ayşe - Güriz, Adnan - Öztürk, M. Orhan. *Bilimsel Araştırmada Etik ve Sorunları*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2002.
- Baggs, Judith Gedney. “Issues and Rules for Authors Concerning Authorship versus Acknowledgements, Dual Publication, Self plagiarism, and Salami Publishing”. *Research in Nursing & Health* 31/4 (Ağustos 2008), 295-297. <https://doi.org/10.1002/nur.20280>
- Bailey, Byron J. “Duplicate Publication in the Field of Otolaryngology-Head and Neck Surgery”. *Otolaryngology-Head and Neck Surgery* 126/3 (Mart 2002), 211-216. <https://doi.org/10.1067/mhn.2002.122698>
- Beaufils, Philippe. - Karlsson, Jon. “Legitimate Division of Large Datasets, Salami Slicing and Dual Publication. Where does a Fraud Begin?” *Orthopaedics and Traumatology: Surgery and Research* 99/2 (2013), 121-122. <https://doi.org/10.1016/j.otsr.2013.01.001>
- Bilgin, Hüseyin. *İdari Davalar ve Çözüm Yolları*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.
- Budd, John M. - Stewart, Kristine N. “Is There Such A Thing as ‘Least Publishable Unit’? An Empirical Investigation”. *Libres* 25/2 (2015), 78-85.
- Cebecioğlu, Ethem. “Şemseddin-i Tebrizi’nin Kur’an-ı Kerim Ayetlerine Getirdiği Bazı İşari Yorumlar-II”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (01 Nisan 2000), 43-65. https://doi.org/10.1501/llhfak_0000000522
- Cebecioğlu, Ethem. “Şemseddin-i Tebrizi’nin Kur’an-ı Kerim Ayetlerine Getirdiği Bazı İşari Yorumlar (I)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (01 Nisan

- 1999), 107-113. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000834
- COPE: Committee on Public Ethics. “Self-plagiarism and Suspected Salami Publishing”, 2018. Erişim 06.01.2020. <https://publicationethics.org/case/self-plagiarism-and-suspected-salami-0>
- Demircioğlu, Mustafa Yaşar. “İdari Yargı Kararları Çerçevesinde Bilimsel Yayın Etiği Soruşturmaları”. *Ankara Barosu Dergisi* 1 (2014), 145-218.
- Dinçer, Serkan. *Akademik Yazım ve Araştırmacılara Öneriler*. Ankara: Pegem Akademi, 2018. <https://doi.org/10.14527/9786052414378>
- Faber, Jorge. “Ethics, Aristotle, and the Least Publishable Unit”. *Journal of the World Federation of Orthodontists* 3/1 (Mart 2014): e1. <https://doi.org/10.1016/j.ejwf.2014.02.004>
- Fonseca, Marisha. “The Pitfalls of ‘Salami Slicing’: Focus on Quality and not Quantity of Publications”. *Editage Insights*. 2013. <https://doi.org/10.34193/EI-A-6377>
- Hökelekli, Hayati. “Ölümle İlgili Tutumların Dini Davranışla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma I”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (01 Ocak 1992), 57-85. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/issue/13504/163310>
- Hökelekli, Hayati. “Ölümle ilgili Tutumların Dini Davranışla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma II”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (01 Ocak 1992), 87-98. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/issue/13504/163311>
- Huth, Edward J. “Repetitive and Divided Publication”. *Ethical Issues in Biomedical Publication*. ed. Anne Hudson Jones - Faith McLellan. 112-136. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 2000.
- Huth, Edward J. “Irresponsible Authorship and Wasteful Publication”. *Annals of Internal Medicine* 104 (1986), 257-259. <http://annals.org/>
- Jackson, Debra - Walter, Garry - Daly, John - Cleary, Michelle. “Editorial: Multiple Outputs from Single Studies: Acceptable Division of Findings vs. ‘Salami’ Slicing”. *Journal of Clinical Nursing* 23/1-2 (Ocak 2014), 1-2. <https://doi.org/10.1111/jocn.12439>
- Kara, Mustafa. “Bursa Tekkelerinde Şeyhlik Yapan Mutasavvıflar (I)”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (01 Ocak 1991), 107-118.
- Kara, Mustafa. “Bursa Tekkelerinde Şeyhlik Yapan Mutasavvıflar (II)”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (01 Ocak 1991), 119-130. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/issue/13505/163351>

- Kirkman, Bradley L. - Chen, Gilad. "Maximizing Your Data or Data Slicing? Recommendations for Managing Multiple Submissions from the Same Dataset". *Management and Organization Review* 7/3 (02 Kasım 2011), 433-446. <https://doi.org/10.1111/j.1740-8784.2011.00228.x>
- Köker, Ahmet Hulusi. "Ebu Bekir Razi'nin Hayatı (865-925)". *Ebu Bekir Razi (865-925)*. ed. Ahmet Hulusi Köker. 1-9. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1988.
- Macrina, Francis L. *Scientific Integrity*. 4. Baskı. Washington, D.C.: ASM Press, 2014. <https://doi.org/10.1128/9781555818487>
- Majumder, Kakol. "The Importance of Avoiding Salami Slicing in Publications: A Case Study". *Editage Insights*. 2016. 1-2. <https://doi.org/10.34193/EI-A-5993>
- Norman, Geoff. "Data Dredging, Salami-slicing, and Other Successful Strategies to Ensure Rejection: Twelve Tips on How to Not Get Your Paper Published". *Advances in Health Sciences Education* 19/1 (2014), 1-5. <https://doi.org/10.1007/s10459-014-9494-8>
- Norman, Ian - Griffiths, Peter. "Duplicate Publication and 'Salami Slicing': Ethical Issues and Practical Solutions". *International Journal of Nursing Studies* 45/9 (Eylül 2008), 1257-1260. <https://doi.org/10.1016/j.ijnurstu.2008.07.003>
- Rosenthal, Eben L. - Masdon, Jimmy Lee - Buckman, Christy - Hawn, Mary. "Duplicate Publications in the Otolaryngology Literature". *The Laryngoscope* 113/5 (Mayıs 2003), 772-774. <https://doi.org/10.1097/00005537-200305000-00002>
- Ruacan, Şevket. "Bilimsel Araştırma ve Yayınlarda Etik İlkeler". *Gazi Tıp Dergisi* 16/4 (2005), 147-149.
- Smart, Pippa. "Redundant Publication and Salami Slicing: The Significance of Splitting Data". *Developmental Medicine & Child Neurology* 59/8 (Ağustos 2017), 775-775. <https://doi.org/10.1111/dmcn.13485>
- Suárez, Andrea L. - Bernhard, Jeffrey D. - Dellavalle, Robert P. "Telling the Same Tale Twice: Déjà vu and the Shades of Grey in Self-plagiarism". *Dermatoethics: Contemporary Ethics and Professionalism in Dermatology*. ed. Lionel Berkovitch - Clifford Perlis. 233-236. London: Springer -Verlag, 2012. https://doi.org/10.1007/978-1-4471-2191-6_38
- Šupak Smolčić, Vesna. "Salami Publication: Definitions and Examples". *Biochemia Medica* 23/3 (2013), 237-241. <https://doi.org/10.11613/BM.2013.030>

- Susser, Mervyn - Yankauer, Alfred. "Prior, Duplicate, Repetitive, Fragmented, and Redundant Publication and Editorial Decisions". *American Journal of Public Health* 83/6 (Haziran 1993), 792-793. <https://doi.org/10.2105/AJPH.83.6.792>
- Talbott, John A. "Salami Slicing, Duplicative Publication, and Data Set Utilization". *The Journal of Nervous and Mental Disease* 204/11 (Kasım 2016), 868. <https://doi.org/10.1097/NMD.0000000000000630>
- TBMM. Milli Eğitimi Bakanlığının Teşkilat ve Görevleri Hakkında Kanun Hükmünde Kararname ile Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun. *Resmî Gazete* 29913 (02 Aralık 2016). Erişim 25/12/2019. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/12/20161209-5.htm>
- Tolich, Martin. *Researching with Integrity: The ethics of Academic Inquiry*. *International Journal of Research & Method in Education*. 2010. <https://doi.org/10.1080/1743727x.2010.512098>
- Tolsgaard, Martin G. - Ellaway, Rachel - Woods, Nikki - Norman, Geoff. "Salami-slicing and Plagiarism: How should We Respond?" *Advances in Health Sciences Education* 24/1 (12 Mart 2019), 3-14. <https://doi.org/10.1007/s10459-019-09876-7>
- Töreci, Kurtuluş. "Tıpta Yayın Etiği (Bizden de Örneklerle)". *Ankem Dergisi* 18/1 (2010), 1-41. http://www.ankemdernegi.org.tr/ANKEMJOURNALPDF/ANKEM_24_EK1_1.pdf
- Töreci, Kurtuluş. "Yayın Etiği (Etik Dışı Davranışlar ve Yazarlık)". *Ankem Dergisi* 22/1 (2008), 44-51. http://www.ankemdernegi.org.tr/ANKEMJOURNALPDF/ANKEM_22_1_44_51.pdf?ID=528
- Trigotra, Suchet - Jaisal, Shikha - Mittal, Anshu - Bhardwaj, Anu. "Impact of a Publication Ethics Orientation Program on the Knowledge and Attitude of Postgraduate Students of Health Sciences". *Journal of Clinical Diagnostic Research* 13/2 (2019), LC04-LC09. <https://doi.org/10.7860/JCDR/2019/40008.12548>
- TÜBİTAK. TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği. Türkiye: TÜBİTAK, 2018. Erişim 11/12/2019. https://www.tubitak.gov.tr/sites/default/files/247_sayili_bk_islenmis_hali.pdf
- TÜBİTAK. TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Çalışma Esasları. Türkiye: TÜBİTAK, 2003. Erişim 11/12/2019. https://www.tubitak.gov.tr/tubitak_content_files/mevzuat/esaslar/esaslarVII_2.pdf

UK Research Integrity Office. *The Concordat to Support Research Integrity*. UK Research Integrity Office, 2019.

Ülman, Yeşim Işıl. “Bilimsel Bilgi Üretiminde Yayın Etiği”. *Tıbbi Yayın Hazırlama Kuralları ve Yayın Etiği*. ed. H. Yazıcı - M. Şenocak. 49-62. İstanbul: Nobel, 2006.

Ünal, Mehmet - Toprak, Metin - Baspınar, Veysel. “Bilim Etiğine Aykırı Davranışlar Ve Yaptırımlar: Sosyal Ve Beşeri Bilimler İçin Bir Çerçeve Önerisi (Ethical Violations and Sanctions in Scientific Publications: A Framework Proposal for Social Sciences and Humanities)”. *SSRN Electronic Journal*. February (2012). <https://doi.org/10.2139/ssrn.2186411>

Üniversitelerarası Kurul. *Üniversitelerarası Kurul Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi* (y.y.).

Ünver, A. Süheyl. *Tıp Tarihi: Tarihten Önceki Zamandan İslâm Tababetine ve İslâm Tababetinden XX. Asra Kadar (I. ve II. Kısımlar)*. İstanbul: Ahmet İhsan Basımevi, 1943.

Urbanowicz, Christine - Reinke, Beth A. “Publication Overlap: Building an Academic House with Salami Shingles”. *The Bulletin of the Ecological Society of America* 99/4 (2018), 1-6. <https://doi.org/10.1002/bes2.1425>

US Department of Health & Human Services The Office of Research Integrity. “ORI Introduction to RCR: Chapter 9. Authorship and Publication”. Erişim 16/12/2019. <https://ori.hhs.gov/content/Chapter-9-Authorship-and-Publication-Improper-practices>

Wallace, Michael B. - Bowman, Deborah - Hamilton-Gibbs, Hilary - Siersema, Peter D. “Ethics in Publication, Part 2: Duplicate Publishing, Salami Slicing, and Large Retrospective Multicenter Case Series”. *Gastrointestinal Endoscopy* 87/5 (Mayıs 2018), 1335-1337. <https://doi.org/10.1055/a-0582-9274>

Watson, Roger - Pickler, Rita - Noyes, Jane - Perry, Lin - Roe, Brenda - Hayter, Mark - Hueter, Irene. “How Many Papers Can Be Published From One Study?” *Journal of Advanced Nursing* 71/11 (2015), 2457-2460. <https://doi.org/10.1111/jan.12600>

YÖK. Yükseköğretim Kurulu Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi (2017).

YÖK. “Yükseköğretim Kurumları Etik Davranış İlkeleri”. 2014.

Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye Bağlamında Oluşan Fıkıh Edebiyatı*

Orazsahet Orazov

Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
Zonguldak/Türkiye
dostluk1991@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1942-0120>

Öz: Zâhiru'r-rivâye, nâdiru'r-rivâye, fetâvâ- vâkiât ve müteber metinler yani mütûn-i selâse, mütûn-i erba'a, mütûn-i sitte gibi farklı şekillerde tasniflere tabi tutulan Hanefî mezhebinin temelini oluşturan eserler, İslam ilim edebiyatına paha biçilmez katkılar sağlamıştır. Müteber metinlerin tasnifinin her birinde yerini alan Vikâtetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye, önemine binaen farklı türlerden birçok çalışmaya konu olmuş ve böylece kendisine bağlı zengin bir fıkıh edebiyatı meydana gelmiştir. Dahası yazıldığı dönemden itibaren Hanefî müntesiplerin yaygın olduğu coğrafyada medreselerde ders kitabı olma ve dönemin kadılarının devamlı yanlarında bulundurup müracaat ettikleri el kitabı olma özelliğini taşımıştır. Günümüze kadar ulaşan Vikâye ve üzerine yapılan çalışmaların çoğu yazma halindedir. Bu eserlerin neredeyse tamamı Türkiye yazma eserler kütüphanelerinde müteaddit nüshalarıyla beraber kayıtlı bulunmaktadır. Bu çalışmada müellif hakkında kısa bilgi verildikten sonra, Türkiye'deki Vikâye nüshaları, üzerine yapılan şerh, ta'lik, muhtasar, risale, reddiye ve tercüme türü eserler, bazı yönleriyle tanıtılmaya çalışılacaktır. Bu çalışmanın Vikâye ve onun etrafında oluşan eserler üzerine çalışma yapacaklara yardımcı olacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Edebiyatı, Vikâye, Şerh, Ta'lik, Muhtasar, Reddiye, Risâle, Tercüme.

Geliş Tarihi/Received Date: 03.02.2020

Kabul Tarihi/Accepted Date: 11.04.2020

Araştırma Makalesi/Research Article

Atf/Citation: Orazov, Orazsahet. "Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye Bağlamında Oluşan Fıkıh Edebiyatı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2020), 81-122.

* Bu çalışma, *Burhânü's-Şerîa ve Vikâye Adlı Eseri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001) başlığıyla tamamlanmış olduğumuz yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır./This article is extracted from my master thesis dissertation entitled "Burhânü's-Şerîa ve Vikâye Adlı Eseri" (Master's Thesis, Bursa Uludağ University, Bursa/Turkey, 2001).

Fiqh Literature in The Context of *Wiqāyah ar-riwāyah fī masā'il al-Hidāyah*

Abstract: The works that form the basis of the Ḥanafī school, which are subjected to classifications in different ways such as *zāhir ar-riwāyah*, *nādir ar-riwāyah*, *fatāwā-wāqīāt* and *mūtabar matns* (precious texts), namely *al-mutūn as-şelāşa*, *al-mutūn al-arba'ah*, *al-mutūn as-sitta* made invaluable contributions to Islamic science literature. *Wiqāyah ar-riwāyah fī masā'il al-Hidāyah*, which has taken its place in each classification of the precious texts, has been the subject of many studies of different genres thanks to its importance and thus, a rich fiqh literature has emerged. Moreover, since it was written, It has been a textbook in madrasahs and the judges have kept them around as a reference book in Ḥanafī-dominated regions. Most of the surviving copies of *Wiqāyah* and the studies about it are in writing. Almost all of these works with many copies are enrolled manuscript libraries in Turkey. In this study, after giving brief information about the author, available *Wiqāyah* copies in Turkey, commentaries, notes, tractate, refusal and translation works will be tried to be introduced in some respects. Hopefully this study will help those who will work on *Wiqāyah* and studies about it.

Keywords: Fiqh, Fiqh Literature, *Wiqāyah*, *Sharkh* (commentary), *Ta'liq*, Concise, Refutation, Booklet/Pamphlet, Translation.

Özet

Hanefî mezhebinin temelini oluşturan *zâhiru'r-rivâye*, *nâdiru'r-rivâye* ve *fetâvâ-vâkıât* türü eserlerin yanısıra, “*mûteber metinler*” de, yani *mütûn-i selâşe*, *mütûn-i erba'a* ve *mütûn-i sitte* diye gruplandırılan muhtasar eserler de İslam ilim edebiyatına paha biçilmez katkılar sağlamıştır. *Mûteber metinlerin* tasnifinin her birinde yerini alan önemli eserlerden biri de *Vikâtetü'r-rivâye fī mesâ'il-l-Hidâye*'dir. *Vikâye*, Hanefî hukukçu Burhânüşşerîa Mahmud b. Ahmed b. Ubeydullah tarafından kaleme alınmıştır. Hicrî 7. (miladî 13.) asırda yaşamış olan Burhânüşşerîa, Buhâra'lı ilim ile iştiğal eden “el-Mahbûbî” ailesine mensuptur. Nitekim o, *Tenkîhu'l-Ukûl* müellifi Şemsüddin Ahmed Sadrüşşerîa el-Ekber'in (öl. ?) oğlu ve *Nihâyetü'l-Kifâye* sahibi Tâcüşşerîa Ömer'in kardeşidir. Dedesi ise Ebû Hanîfe es-Sânî lakabıyla meşhur olan Cemâlüddin Ubeydullah'tır. Ayrıca kızı tarafından torunu olan ve *Vikâye*'yi bizzat kendisi için telif ettiği Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd (öl. 747/1346) bilindiği üzere son dönem büyük Hanefî fakihlerdendir.

Burhânüşşerîa'nın *Vikâtetü'r-rivâye fī mesâ'il-l-Hidâye*'si, önemine binaen şerh, muhtasar, ta'lik, risâle, reddiye türü muhtelif çalışmalara konu olmuş, ayrıca Türk ve Fars dillerine tercüme edilmiştir. Böylece kendisine bağlı zengin bir fıkıh edebiyatı meydana gelmiştir. *Vikâye*, yazıldığı dönemden itibaren Hanefî müntesiplerin yaygın olduğu coğrafyalarda da, yani Hint alt kıtası, Osmanlı ve Orta Asya bölgesindeki medreselerde ders kitabı olma ve dönemin kadularının devamlı yanlarında bulundurup müracaat ettikleri el kitabı olma özelliğini taşımıştır. Günümüze kadar ulaşan *Vikâye* ve üzerine yapılan çalışmaların çoğu yazma halindedir. Bu eserlerin

neredeysse tamamı Türkiye yazma eserler kütüphanelerinde müteaddit nüshalarıyla beraber kayıtlı bulunmaktadır. Burhânüşşerîa'nın sadece tek eseri –ki o da *Vikâye*'dir- günümüze kadar gelmiştir. Kaynaklarda zikredilen *el-Fetâva*, *el-Vâkiât* ve *Şerhu'l-Hidâye* adlı diğer eserlerinin varlığı hakkında ise kesin bir bilgiye sahip değiliz.

Hanefî mezhebinin ana çatısını oluşturan *zâhiru'r-rivâye*'yi sistematik bir biçimde özetleyen ve muteber metinler arasında yer alan *Vikâye*'de, üslûp bakımından müteahhirîn döneminin özelliği olan karmaşık, dolambaçlı bir yöntem benimsenmiştir. Bu ise, eserde bir meseleyi açıkça izah etmek yerine mezhep doktrinini ezberlenebilecek üslûpta bir kitap kaleme alma amacından kaynaklanmıştır. Ayrıca, dönemin müelliflerinin özelliklerinden olan anlaşılması güç edebî bir eser ortaya koyma çabası da bu hususta etkili olmuştur. Malum olduğu üzere Hanefî mezhebinde ulema tarafından muteber kabul edilen birçok eser, farklı türden çalışmalara konu olmuştur. *Vikâye* de, üzerine yapılan çalışmaların sayısı ve türünün çokluğu nedeniyle bu eserler arsında ilk sıralarda gelmektedir.

Vikâye üzerine doğrudan yapılan farklı türdeki çalışmaları, mümkün olduğunca teknik bilgileriyle de tanıtmayı amaçladığımız bu yazıda, bir yandan *Vikâye*'nin bizzat yazma nüshalarının yaklaşık adet sayısı belirtilirken, aynı şekilde şerh, risale vb. türünden çalışmalar konusunda da benzer bilgiler verilmiştir. *Vikâye* üzerine doğrudan çok sayıda farklı türden çalışma yapılmış olmakla beraber, *Vikâye* üzerine yapılan diğer çalışmalarla da ilgili birçok farklı eser kaleme alınmıştır. Nitekim sadece Sadrüşşerîa'nın *en-Nükâye Muhtasarı'l-Vikâye* ve *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserlerinin her birisi için sayıca *Vikâye*'nin kendisi kadar farklı eser yazılmıştır. Mezkûr iki kitap bağlamında oluşan eserlerin ise ayrı bir incelemeye tabi tutulması yerinde olacaktır. Bu nedenle çalışmamız doğrudan *Vikâye* üzerine yapılan eserlerle sınırlı tutulmuştur. Ancak *Vikâye* müellifinin torunu olan Sadrüşşerîa'nın *en-Nükâye* ve *Şerhu'l-Vikâye*'si, *Vikâye* üzerine yazılan eserlerin en meşhur iki eserini oluşturduğundan, çalışmamızın ilgili kısmında sözkonusu iki eser hakkında kaleme alınan ve fakihler arasında daha çok itibar gören bazı eserler konusunda kısmen de olsa bilgi verilmiştir. Sözü edilen bilgiler daha çok Türkiye'de bulunan kütüphane kataloglarında, özellikle de Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı ilgili eserler çerçevesinde ele alınmıştır. Türkiye dışındaki kütüphanelerde kayıtlı bulunan *Vikâye* çalışmaları hakkında da ilgili kataloglardan yararlanılmıştır. Ancak tespit edilen nüshaların sayısı ve türleri *Vikâye* üzerine yapılmış tüm telifleri içerdiği anlamına gelmemektedir.

Tespitlerimize göre, Türkiye dışındaki nüshalar da dâhil, dolaylı veya doğrudan *Vikâye* üzerine yapılan çalışmalar tekrarlarıyla birlikte 1450 adet olup, bunlardan sadece 134 tanesi biri diğerinden farklı müstakil eserlerdir. Bu 134 teliften de sadece 60'ı doğrudan *Vikâye* hakkındaki çalışmalar olup, geriye kalanları Sadrüşşerîa'nın *en-Nükâye* ve *Şerhu'l-Vikâye*'si ve bu ikisi dışındaki bazı şerh ve reddiyelere yazılan hâşiyeye veya risâle türünden eserlerdir. Yine çalışmalarımızın sonucunda makalede

ek olarak gösterilen tabloda da yer aldığı üzere, *Vikâye* üzerine doğrudan biri diğerinden farklı eserler, türlerine göre 35 şerh, 14 risale, 6 tercüme, 3 talika, 1 reddiye ve 1 muhtasar eserden oluşmaktadır. Ancak bu veriler *Vikâye* üzerine yapılan çalışmaların tamamını yansıtmayabilir. Çünkü gerek kütüphane fişlerine kayıtlı bilgiler gerekse ilgili kaynaklarda zikredilen malumatlar, hatalı bilgiler içerebilmektedir. Nitekim bazı kütüphane fişlerinde veya kaynaklarda şerh olarak tanıtılan eser, hâşiye veya tersi olabilmekte ya da bir eser yanlılıkla farklı bir müellife nispet edilebilmektedir. Bu durum da, eserleri tavsif eden kütüphane çalışanı, eserin müstensihî, incelemeyi yapan kişi tarafından kaynaklanabileceği gibi, aynı eserin değişik isimlerle adlandırılıyor olması gibi farklı nedenlerden ileri gelebilmektedir.

Vikâye üzerine bu kadar çok çalışmanın yapılmış olması ile ilgili sözü edilen eserlerin telif sebepleri incelendiğinde ise, *Vikâye* metninin bazı kimseler tarafından tahrif edilmiş olması, dönemin talebesinin ezberlemesi için biraz hacimli olması, lafızlarının çok veciz ve muğlak olması, üzerine yazılan şerhlerin yetersizliği, eserin konuları izahta yetersiz kalması, tercümesi yapılarak Türkçe'ye kazandırılmasının ilgili kesimlere kolaylık sağlayacağı gibi birçok neden ileri sürülmektedir. Ama şu bir gerçek ki, fıkıh edebiyatına önemli katkı sağlayan *Vikâye* sayesinde, çok sayıda âlim ve talebe yetişmiş, birçok eser ortaya çıkmış, eserlerin çoğu da günümüze ulaşmıştır.

Summary

With the studies of *zâhir ar-riwâyah*, *nâdir ar-riwâyah* and *fatâwâ-wâqiât*, which form the basis of the Ḥanafî sect, they are grouped as “credible texts”, *al-mutûn as-şelâse* (three texts), *al-mutûn al-arba'ah* (four texts) and *al-mutûn as-sitta* (six texts), they made valuable contributions to the Islamic scientific literature. One of the important studies in every classification of credible texts is *Wiqāyah ar-riwāyah fî masā'il al-Hidāyah*. *Wiqāyah* is written by a Ḥanafî scholar, Burhan al-Shari'a Maḥmūd b. Aḥmad b. 'Ubaydullāh. Burhan al-Shari'a, who lived in the 7th century AH (13th c. AD), belongs to the family of “al-Maḥbūbi” who deals with science in Bukhara. As a matter of fact, he is the son of *Tankīḥ al-'Ukūl* writer Shams al-Dīn Aḥmed Şadr al-Shari'a al-Ekber and brother of Tāc al-Shari'a 'Omar, the owner of *Nihāyah al-Kifāyah*. His grandfather is Jamāluddīn 'Ubaydullāh, who is also known as Abū Ḥanīfa aṣ-Şānī. *Wiqāyah* is written for Şadr al-Shari'a aṣ-Şānī 'Ubaydullah b. Mas'ūd (d. 747/1346) who is his maternal grandson and he was also one of the last great Ḥanafî scholars.

The work of Burhan al-Shari'a's *Wiqāyah ar-riwāyah fî masā'il al-Hidāyah* has been subject to different studies in the form of *sharkh* (commentary), concise, *ta'līk*, booklet/pamphlet, refutation because of its importance and translated into Turkish and Persian languages. Thus, a rich fiqh literature has emerged around it. Since it was written, *Wiqāyah* was a textbook in Ḥanafî-dominated regions, namely in the madrasas located in the Indian subcontinent, the Ottoman and the Central Asian region, and it was the work used by lawyers of that time. Most of the studies on

Wiqāyah, which has survived to the present day, are in the form of manuscripts. Almost all of these works are registered with many copies of the manuscripts library in Turkey. Burhan al-Shari'a has no surviving work to the present day except for *Wiqāyah*. Of the author's other works mentioned in the references, there is no definite information about the *al-Fatāwā*, *al-Wāqīāt* and *Sharkh al-Hidāyah*.

In *Wiqāyah* which is a systematic summary of the *zāhir ar-rivāyah* which forms the basis of the Ḥanafī sect and among the "credible texts", the style of recent (mutaakhirin) scholars that embraces a complex, roundabout method has been adopted. This is due to the purpose of writing a book on sectarian doctrines in style that can be memorized instead of explicitly explaining a problem in the work. In addition, the effort to create an incomprehensible literary work, which is one of the characteristics of the authors of the period, was also effective in this regard. As it is known, many works credited by Ḥanafī scholars have been the subject of different studies. *Wiqāyah* also ranks first among these works due to the large number and type of studies on it.

In this article, we aim to introduce different types of studies on *Wiqāyah*, with technical information as much as possible. On the other hand, while the approximate number of copies of *Wiqāyah*'s manuscript are specified, likewise *sharkh*, booklet etc. are indicated. Although there are many different types of studies on *Wiqāyah*, many different works have been written about other studies on *Wiqāyah*. As a matter of fact, for each of his works titled *al-Nuqāyah Mukhtaşar al-Wiqāyah* and *Sharkh al-Wiqāyah* belonging to Şadr al-Shari'a, different works were written as much as *Wiqāyah* itself. It would be appropriate to subject the works that were created in the context of the two books, mentioned to a separate examination. For this reason, our study was limited to the studies conducted directly on *Wiqāyah*. The works of *al-Nuqāyah* and *Sharkh al-Wiqāyah* by Şadr al-Shari'a are the most famous works written on *Wiqāyah*. For this reason, in the related section of our article, limited information is given about some works that are written about the two works and credited among scholars. Such information was obtained mainly from library catalogs in Turkey, especially within the framework of the related studies registered in the Süleymaniye Library. On the works written on *Wiqāyah*, it also benefited from the catalogs of the libraries of foreign countries. However, the data and types of copies detected do not mean that they cover all works on *Wiqāyah*.

According to our findings, in Turkey and other countries, studies related to *Wiqāyah* indirectly or directly are 1450 (repeated copies included). Only 134 of these are detached works, which is different from each other. Only 60 of these 134 texts are directly related to *Wiqāyah*. The rest are Şadr al-Shari'a's *al-Nuqāyah* and *Sharkh al-Wiqāyah* and some other commentaries and booklets on glosses and refutation works. Again, as a result of our works, as shown in the table shown in the article, 35 commentaries, 14 booklets, 6 translations, 3 ta'lik, 1 refutation (rejection) and 1

concise work (mukhtasar), which are all different from each other, were written about *Wiqāyah*. However this data may not reflect all works on *Wiqāyah*.

When examining the reasons of existence of so much studies on *Wiqāyah*, a lot of motives arise like; the text was falsified with by some people, it was a little voluminous to be memorized by the students, its statements are too terse and obscure, glosses written on it were insufficient, the work is insufficient in explaining the topics and translating it into Turkish will provide convenience to the relevant people. As a matter of fact, owing to *Wiqāyah* that contributed significantly to fiqh literature, many scholars and students have grown up, many works have emerged, most of these works have survived to the present day.

Giriş

Hanefî mezhebinin en meşhur fūrû-i fikh eserlerinden biri olan ve kısaca *Vikāye* olarak bilinen *Vikâtetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye* adlı eserin müellifi Mahmud b. Ahmed¹ b. Ubeydullah olup daha çok Burhânüşşerîa² lakabıyla tanınmıştır. Kendisinin hicrî 7. (miladî 13.) asırda yaşadığı bilinmekle beraber, kaynaklarda hem doğum hem de vefat tarihi ile ilgili kesin bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun Buhara'da³ dünyaya geldiği ve Kirman'da vefat ettiği yönündeki rivayetlerin öne çıktığı görülmektedir.⁴

Burhânüşşerîa Mâverâünnehir bölgesinde “el-Mahbûbî” nisbesiyle tanınan ve ilim ile iştigal eden bir aileye mensuptur. Nitekim o, *Tenkîhu'l-Ukûl* müellifi Şemseddin Ahmed Sadrişşerîa el-Ekber'in (öl. ?) oğlu ve *Nihâyetü'l-Kifâye* sahibi Tâcüşşerîa Ömer'in kardeşidir. Dedesi ise Ebû Hanîfe es-Sânî lakabıyla meşhur olan Cemâleddin Ubeydullah'tır. Ayrıca kızı tarafından torunu olan ve *Vikāye*'yi bizzat

¹ Burhânüşşerîa'nın babasının isminin “Ahmed” mi yoksa “Ubeydullah” mı olduğu tartışmasıyla ilgili bk. Orazsahet Orazov, *Burhânüşşerîa ve Vikāye Adlı Eseri*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 13-14.

² *Vikāye* müellifi Mahmud'un lakabının “Burhânüşşerîa” veya “Tâcüşşerîa” olduğu hususundaki tartışmalar için bk. Orazsahet Orazov, “Vikâyetü'r-Rivâye fî-Mesâilî'l-Hidâye Adlı Eserin Müellifinin İsim ve Lakabının Tespiti”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 685-695. Türkmenistan Milli Yazma Eserler Enstitüsü'nde 7155 numaralı bir yazma eserin ilk varlığında, Burhânüşşerîa'nın şeceresiyle ilgili: Ubeydullah Sadrişşerîa'nın Tâcüşşerîa Ömer ve Mahmud adlı iki oğlunun olduğu, Ömer'in Mes'ûd adında bir oğlu, Mahmud'un ise Zeynep adında bir kızının olduğu, Mes'ûd ile Zeynep'in evliliğinden de Ubeydullah Sadrişşerîa es-Sânî'nin dünyaya geldiği belirtilmiştir.

³ bk. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâ'ül-müellifin âsarü'l-musannifin* (İstanbul: yy., 1995), 1/95, 787.

⁴ Leknevî bu hususta şöyle der: “H. 747'de vefat eden Ubeydullah b. Mes'ûd'un anne-babasının ve tüm ecdadının kabirleri Buhara'da Şer'âbâd'dadır. Ancak babasının babası olan ceddî Tâcüşşerîa ve annesinin babası Burhâneddin (Burhânüşşerîa) Kirman'da vefat etmiş ve oraya defnedilmişlerdir. Abdülhay el-Leknevî, *Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dârü'l-Erkâm, 1418/1998), 110.

kendisi için telif ettiği Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd (öl. 747/1346) bulunduğuna üzere son dönem büyük Hanefî fakihlerdendir.

Burhânüşşerîa'nın sadece tek eseri -ki o da *Vikâye*'dir- günümüze kadar gelmiştir. Kaynaklarda zikredilen diğer eserlerinin varlığı hakkında ise kesin bir bilgiye sahip değiliz. Bununla birlikte bazen kütüphane görevlilerinin eserleri tasnif ve fişleme sırasındaki hatalarından dolayı müellifimize atfedilen eserler olmuştur.⁵ Leknevî, Burhânüşşerîa'nın eserleri konusunda şunları söylemiştir. "Mahmud b. Ahmed muhteşem tasniflerin sahibidir. Onlardan ilki *Hidâye*'den seçilmiş olan *el-Vikâye*'dir [...] Diğerleri ise *el-Fetâvâ*, *el-Vâkıât* ve *Şerhu'l-Hidâye*'dir".⁶

Bilindiğince üzere *Vikâye* Hanefî mezhebinde *mütûn-i selâse*, *mütûn-i erbaa*, *mütûn-i sitte*⁷ şeklinde tabir edilen üç tasnifin de içerisinde yer almış muteber bir metindir. Hanefî mezhebinin ana çatısını oluşturan *zâhirü'r-rivâye*'yi sistematik bir biçimde özetleyen ve muteber metinler⁸ arasında yer alan *Vikâye*'de, üslûp bakımından müteahhirin döneminin özelliği olan karmaşık, dolambaçlı bir yöntem benimsenmiştir. Bu ise, eserde bir meseleyi açıkça izah etmek yerine mezhep doktrinini ezberlenebilecek üslûpta bir kitap kaleme alma amacından kaynaklanmıştır.⁹ Ayrıca, dönemin müelliflerinin özelliklerinden olan anlaşılması güç edebî bir eser ortaya koyma çabası da bu hususta etkili olmuştur.¹⁰

Yazıldığı dönemden itibaren çok itibar gören eser, Hanefî mezhebinin etkin olduğu Hint alt kıtası, Osmanlı coğrafyası ve Orta Asya medreselerinde, Burhânüşşerîa'nın torunu Sadrüşşerîa es-Sânî tarafından yazılan şerh ve muhtasarla birlikte temel fıkıh öğretimi kitabı haline gelmiştir.¹¹

Malum olduğuna üzere Hanefî mezhebinde ulema tarafından muteber kabul edilen birçok eser, farklı türden çalışmalara konu olmuştur. *Vikâye* de, üzerine yapılan çalışmaların sayı ve türünün çokluğu nedeniyle bu eserler arasında ilk sıralarda gelmektedir.

⁵ Mesela bk. Süleymaniye Ktp. Fatih, 1971; Fatih, 1993.

⁶ Leknevî, *Fevâid*, 338-339. Yukarıda da belirtildiğince üzere *Vikâye* haricindeki eserlerin Burhânüşşerîa'ya aidiyeti tartışmalıdır.

⁷ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Orazsahet Orazov, "Muhtasar Metinlerin Hanefî Literatürü İçindeki Yeri", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2018), 113-119.

⁸ Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu, Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 168.

⁹ Nitekim Sadrüşşerîa dedesi Burhânüşşerîa'nın *Vikâye*'yi kendisinin ezberlemesi için yazdığını belirtmiştir. bk. Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî, *Şerhu'l-Vikâye ve me'ahû Müntehe'n-Nükâye alâ şerhi'l-Vikâye*, thk. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc (Amman: Müessesetü'l-Verrâk, 2006), 1/4 (cüz 2).

¹⁰ Murteza Bedir, "Vikâyetü'r-Rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2013), 43/107.

¹¹ Bedir, "Vikâyetü'r-Rivâye", 43/107.

Vikâye üzerine doğrudan yapılan farklı türdeki çalışmaları, mümkün olduğunca teknik bilgileriyle de tanıtmayı amaçladığımız bu yazıda,¹² bir yandan *Vikâye*'nin bizzat yazma nüshalarının yaklaşık aded sayısı belirtilirken, aynı şekilde şerh, hâşiyeye vb. türünden çalışmalar konusunda da benzer bilgiler verilecektir.¹³ Sözü edilen bilgiler daha çok Türkiye'de bulunan kütüphane kataloglarında, özellikle de Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı ilgili eserler çerçevesinde ele alınacaktır.¹⁴ Türkiye dışındaki kütüphanelerde kayıtlı bulunan *Vikâye* çalışmaları hakkında da ilgili kataloglardan yararlanılmıştır. Ancak tespit edilen nüshaların sayısı ve türleri *Vikâye* üzerine yapılmış tüm telifleri içerdiği anlamına gelmemektedir.¹⁵ Bu nedenle çalışmanın son kısmına *Vikâye* üzerine yapılan farklı türden çalışmaları göstermek için eklenecek olan tablodaki eser isimleri de bu bağlamda düşünülmelidir.

¹² *Vikâye* üzerine doğrudan çok sayıda farklı türden çalışma yapılmış olmakla beraber, *Vikâye* üzerine yapılan diğer çalışmalarla da ilgili birçok farklı eser kaleme alınmıştır. Nitekim sadece Sadruşşerîa'nın *en-Nükâye Muhtasarı'l-Vikâye* ve *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserlerinin her birisi için sayıca *Vikâye*'nin kendisi kadar farklı eser yazılmıştır. Mezkûr iki kitap bağlamında oluşan eserlerin ise ayrı bir incelemeye tabi tutulması yerinde olacaktır. Bu nedenle çalışmamız doğrudan *Vikâye* üzerine yapılan eserlerle sınırlı tutulmuştur. Ancak *Vikâye* müellifinin torunu olan Sadruşşerîa'nın *en-Nükâye* ve *Şerhu'l-Vikâye*'si, *Vikâye* üzerine yazılan eserlerin en meşhur iki eserini oluşturduğundan, çalışmamızın ilgili kısmında söz konusu iki eser hakkında kaleme alınan ve fakihler arasında daha çok itibar gören bazı eserler konusunda kısmen de olsa bilgi verilecektir.

¹³ Ayrıca, *Vikâye* ve üzerine yazılan diğer eserler hakkında bilgi veren şu çalışmalara da bakılabilir: Recep Cici, "Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 8/8, (1999), 225-227; Ömer Faruk Atan, *Burhânü's-Şerî'a'nın Vikâyetü'r-Rivâye fi Mesâilil-Hidâye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 35-41; Ömer Faruk Atan, "Hanefi Literatüründe Muhtasarlar ve Metinler", *İhya Uslular Arası İslam Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2016), 74-75; Bedir, "Vikâyetü'r-Rivâye", 43/107.

¹⁴ *Vikâye* üzerine yapılan çalışmaları tespit etmede istifa ettiğimiz kütüphane fişlerine kayıtlı olan veya bazı kaynaklarda zikredilen malumatlar, hatalı bilgiler içerebilmektedir. Nitekim söz konusu bazı fişlerde veya kaynaklarda şerh olarak tanıtılan eser, hâşiyeye veya tersi olabilmekte ya da bir eser yanlışlıkla farklı bir müellife nispet edilebilmektedir. Bu durum, eserleri tavsif eden kütüphane çalışanı, eserin müstensihisi, incelemeyi yapan kişi tarafından kaynaklanabileceği gibi, aynı eserin değişik isimlerle adlandırılıyor olması gibi farklı nedenlerden de kaynaklanabilmektedir.

¹⁵ *Vikâye* ve üzerine yapılan çalışmalarla ilgili gerek nüsha adetleri gerekse farklı türden çalışma olmaları bakımından verilecek sayılar kesin olmayıp, bizim genel olarak Türkiye ve Türkiye dışındaki kütüphane fişlerinde kayıtlı olan ve yine bazı tabakat kitaplarında belirtilen bilgiler çerçevesinde tespit edebildiklerimizdir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olan *Vikâye* çerçevesindeki bilgiler ise genel olarak incelediklerimizdir. Nitekim sayılarının çokluğu nedeniyle dünyadaki hatta Türkiye'deki *Vikâye* ve ilgili eserlerin tüm nüshalarını bizzat incelemek, pek mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle burada konuyla ilgili rakam üzerinden bir veri vermekle hem eserin önemi ortaya çıkmış olacak hem de farklı çalışmalar ve nüshalarının bulunduğu yer hakkında bilgi sağlanmış olacaktır.

Tespitlerimize göre, Türkiye dışındaki nüshalar da dâhil, dolaylı veya doğrudan *Vikâye* üzerine yapılan çalışmalar tekrarlarıyla birlikte 1450 aded olup,¹⁶ bunlardan sadece 134'ü biri diğerinden farklı müstakil eserlerdir. Bu 134 teliften de sadece 60'ı doğrudan *Vikâye* hakkında olup, geriye kalanları Sadrüşşerîa'nın *en-Nükâye* ve *Şerhu'l-Vikâye*'si ve bu ikisi dışındaki bazı şerh ve reddiyelere yazılan hâşiye veya risâle türünden eserlerdir.

1. *Vikâye* Nüshaları

Aslında her yazma eser, aynı adı taşımasına ve aynı metinden ibaret olmasına rağmen, her biri ayrı bir eser mahiyetindedir. Çünkü her yazma eser ayrı bir müstensih tarafından istinsah edilmekte ve neredeyse tamamının kenarında az veya çok, eserle ilgili veya ilgisiz kıymetli notlar barındırmaktadır. Bazen de metindeki kelimelerde farklılıklar gözlemlenebilmektedir. Bu ve benzeri nedenlerden dolayı ilk önce bizzat *Vikâye*'nin kendi nüshaları hakkında, sonra da üzerine yapılan çalışmalar hakkında bilgi vermenin yararlı olacağını düşünmekteyiz.

Araştırmalarımıza göre, Türkiye'deki kütüphane fişlerinde kayıtlı bulunan *Vikâye* nüshaları toplam 293 adet olup, bunlardan 51 tanesi tercümedir. Söz konusu 293 nüshadan 112'si Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bu 112 nüshanın da 24'ü Türkçe tercümedir. Buna göre Süleymaniye dışındaki tüm Türkiye kütüphanelerinde Arapça olarak 154 adet *Vikâye* metni ve 27 adet tercüme metni bulunmaktadır. Ayrıca *Vikâye*'nin -Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 37 Hk 2029 numaralı nüshası hariç-¹⁷ en eski nüshaları da Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Süleymaniye'deki en eski nüshalara, sırasıyla hicri 768/1366 (Fatih, no. 2199), 786/1384 (Fatih, no. 2226), 787/1385 (Murad Buharî, no. 133), 836/1432 (Fatih, no. 2225) ve 838/1434 (Fatih, no. 2222) tarihli yazmaları örnek vermek mümkündür. Söz konusu *Vikâye*'nin müstakil bir eser olarak Orta Asya, İran, Pakistan veya Hindistan gibi, bu esere ilgi gösteren bölgelerde basılıp basılmadığı hakkında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Ancak Ahmed Mahmud eş-Şehâde tarafından müellif lakabı yanlışlıkla "Tâcüşşerîa" olarak kaydedilmekle beraber bir baskısı yapılmıştır.¹⁸ Ayrıca *Vikâye*, Ömer Faruk Atan tarafından doktora çalışması olarak *Burhânü'ş-Şerîa'nın Vikâyetü'r-Rivâye fî Mesâilî'l-Hidâye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* adıyla tahkik edilmiştir. Dahası mezkûr eser, Salâh Muhammed Ebül-Hâc tarafın-

¹⁶ *Vikâye* (20 ayrı nüsha) ve *Şerhu'l-Vikâye*'nin (57 ayrı nüsha) Irak ve Şam kütüphanelerindeki nüshaları için bk. Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye ve Münthe'n-Nükâye*, 1/104-108 (cüz 1).

¹⁷ 118 varak olan bu nüsha Ali b. Muhammed tarafından 749/1349 senesinde ta'lik hattıyla istinsah edilmiştir. Nüshanın özellikleriyle ilgili diğer bilgiler için bk. Atan, *Vikâyetü'r-Rivâye'nin Tahkik ve Tahlili*, 71.

¹⁸ Tâcüşşerîa Mahmud b. Ubeydullah, *Vikâyetü'r-rivâye fî resâilî'l-Hidâye*, thk. Ahmed Mahmud eş-Şehâde (İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, 2017). Bizim tespitlerimize göre *Vikâye* müellifinin lakabı "Burhânü'şşerîa", babasının ismi ise "Ahmed"dir. bk. Orazov, *Burhânü'ş-Şerîa ve Vikâye Adlı Eseri*, 13-20.

dan *Şerhu'l-Vikâye* içerisinde tahkik edilerek basılmıştır.¹⁹ Bir de iki cilt (içerisinde dört cilt) olarak 1909'da Delhi de *Umdetü'r-rî'âye fi halli Şerhi'l-Vikâye* adıyla basılan Leknevî'nin *Hâşîye*'sinde asıl metin olarak yer almaktadır.

Vikâye'nin çok fazla yazma nüshası olmasına rağmen müellif nüshası bulunmamaktadır. Nitekim Sadrüşşerîa'nın ifadesine göre *Vikâye*'nin asıl metni bazı kişiler tarafından tahrif edilmiş, bu nedenle *Şerhu'l-Vikâye*'sinde metni tashih etmiştir.²⁰ Buna göre *Vikâye* metninin baskısında *Şerhu'l-Vikâye*'deki *Vikâye* metni ile ileride ifade edileceği üzere Kemalpaşazâde'nin *el-İslâh ve'l-Îzâh*'ı, Ali b. Ömer Karahisârî'nin *Şerhu'l-Vikâye*'si ve de aşağıda mevzu bahis edilecek o döneme yakın olan nüshaların dikkate alınması önem arz etmektedir. Sözü edilecek olan nüshaların hepsinin müstensihli, metinlerinin tam, yazılarının okunaklı, telif senelerinin belirtilmiş ve de bazılarının âlim kimselerin onayından geçmiş olması nüshaları ayrıcalıklı hale getirmektedir.

Aşağıda örnek olarak belirtilecek olan *Vikâye* nüshalarının daha çok nesih, ta'lik ve "Arap hattı" adı verilen bir yazı türü ile istinsah edildiği görülmektedir.²¹

1) Kutbeddin b. Muhammed en-Nekîdî (veya el-İznîkî öl. 821/1418)²² tarafından hicrî 786'da istinsah edilen bu nüsha, Süleymaniye Ktp, Fatih, 2226 no'da kayıtlıdır. Meşin cilt, büyük boy, kâğıdı orta kalınlıkta 200 varak olan bu nüsha, hâtimesinde belirtildiğine göre (varak 200b) İznik'te yazılmıştır. Satır sayısı 11'dir. Hâmişlere notlar düşülmüştür ve nüsha tamdır. Kayıtlı bulunduğu kütüphane fişi üzerinde Burhânüşşerîa'nın lakabı yanlışlıkla **Sadrüşşerîa** olarak zikredilmiştir.

2) Süleymaniye Ktp. Murad Buhârî, 133 no'da kayıtlı bu yazma, yukarıdaki nüshadan bir sene sonra, yani hicrî 787'de istinsah edilmiştir. Müstensih belirtilmemiştir. Satır sayısı 13, varak sayısı 131 olup, Arap hattıyla yazılmış, meşin ciltli eksiksiz bir nüshadır. İstinsah varağı 130 ve kenarlarında notlar vardır.

3) Sadrüşşerîa Mahmud b. Ubeydullah adıyla Süleymaniye Fatih, 2223 no'da kayıtlı *Vikâye*, meşin cilt, 176 varak, 11 satır, ilk ve son varakları kısmen hâşiyeli, nesih yazılı eksiksiz bir nüshadır. Bu nüsha Musannifek (öl. 875/1470) tarafından tashih edilmiş ve *sahh* kaydı düşülmüştür.

¹⁹ Buna göre Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc'ın tahkik ettiği *Şerhu'l-Vikâye* içerisindeki asıl metin olan *Vikâye*, Sadrüşşerîa'nın tashihinden geçen *Vikâye* olmaktadır.

²⁰ Konuyla ilgili Sadrüşşerîa'nın kendi ifadesi aşağıda gelecektir.

²¹ Türkiye dışındaki *Vikâye* nüshaları için Brockellmann'ın *Supplement 1/646*'da belirttiği şu kütüphane kayıtlarına bakılabilir: Berl. Qu. 974; Lips. 198; Dresd. 81, 145; Wien. 1782/3; Paris 905/6, 6187; Leid. 1801; Br. Mus. Or. 5391 (DL 30); Ind Off. 221; Cambr. Suppl. 1360; Manch. 169; Brill. 437, 2840; Pet. AMK 945; Buch. 1099; Alger 1014; Tunis, Zait. IV, 240; Kahire, 473; Musul 38, 26; Rampur 1/249, 2/325.

²² Bu müstensih 821/1418'de vefat eden Kutbeddin Muhammed'in oğlu Kutbeddinzâde'dir. bk. Recep Cici, *Kuruluşta Fatih Devrinin Sonuna Kadar Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 88, 206.

4) 166 varak, nesih hattıyla istinsah edilmiş, çok temiz ve okunaklı bu nüsha, hicri 975'te Mustafa b. el-Hâcc tarafından yazılmıştır. Satır sayısı 15, ince kâğıtlı, eksiksiz ve baş tarafı hâşiyelidir. Yine baş tarafında fihrist vardır. Nüsha Süleymaniye Ktp. Ayasofya, no. 1505'te kayıtlıdır.

5) Küçük boy, çok temiz ve okunaklı, 210 varaklık tam nüsha olan bu eser, 1010 senesinde yazılmıştır. Müstensihî Ali b. Muhammed'dir. 15 satırlı ve baş tarafında bir fihrist bulunup, hamîşlere not düşülmemiştir. Süleymaniye Ktp. Ayasofya, no. 1503'te kayıtlıdır.

6) Müstensihî Muhammed b. Mustafa b. Mürrüvvet olan bu nüsha da, - Burhânüşşerîa değil- Sadrüşşerîa el-Evvel lakabıyla Süleymaniye Fatih, 2219 no'da kayıtlıdır. Mukavva ciltli, 15 satırlık, 168 varak, hâmişleri notlu, eksiksiz, ta'lik kirması hattıyla hicrî 1016'da yazılmıştır. 168 varak haricinde baş tarafında beş sayfalık fihrist vardır. Ayrıca ferâğ kaydından sonra 2 yaprakta İbn Kemal'in *Tabakâtü'l-fukahâ'* adlı risalesi vardır.

2. Vikâye Şerhleri

Vikâye üzerine otuzun üzerinde şerhin yazıldığı anlaşılmaktadır. *Vikâye*'nin sözü konusu şerhlerinde şerh literatüründe görüldüğü üzere²³ şârih tarafından metnin kapalı cümleleri izah edilmeye çalışılmış, konuyu tamamlamak için eksik bulunan noktalar farklı görüşlere delilleriyle yer verilerek genişletilmiş, örnekler çoğaltılmış, hatalara işaret edilmiş ve yer yer tercihlerde bulunulmuştur. *Vikâye* şârihlerinin coğrafi dağılımı dikkate alındığında ise, çoğunlukla ya Mâverâünnehir ya da Osmanlı âlimleri olduğu görülmektedir. Ayrıca bu şârihlerin, dönemin meşhur fakihleri arasında yer aldıkları dikkat çekmektedir. Bu bilgilerden sonra *Vikâye* şerhlerinden bir kısmını özellikleriyle ele almamız uygun olacaktır.

2.1. Günümüze Ulaşan ve İncelediğimiz Vikâye Şerhleri

2.1.1. Şerhu'l-Vikâye li Sadrişşerîa

Vikâye şerhlerinin en muteberi olan bu eser, Burhânüşşerîa'nın kızının oğlu meşhur fakih Sadrüşşerîa es-Sânî tarafından 743/1342 senesinde telif edilmiştir.²⁴ *el-Mebsût* denince Serahsî anlaşıldığı gibi, *Vikâye* çalışmaları arasında *Şerhu'l-Vikâye* denince Sadrüşşerîa, Sadrüşşerîa denince de -Gazzâlî denince *İhyâ* akla geldiği gibisöz konusu şerh anlaşılmıştır.²⁵ *Şerhu'l-Vikâye* hakkında şerh, hâşiye, ta'lik, tercüme

²³ Şerh eserlerin özellikleriyle ilgili bk. Sedat Şensoy, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/555.

²⁴ Kâtib Çelebi Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunân an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 1364/1945), 2/2021.

²⁵ *Şerhu'l-Vikâye* üzerine yapılan otuz beş farklı çalışmadan müellifleriyle bahseden Kâtib Çelebi (2/2021), eserin çok meşhur olması nedeniyle tarife lüzum kalmadığını, nitelik müellifin adı anıldığında *Şerhu'l-Vikâye*'nin anlaşıldığını belirtmiştir. Ayrıca bk. Bedir, "Vikâyetü'r-Rivâye", 43/107.

ve reddiye türünden çalışmalar yapılmış olup, birçoğu dönemin meşhur fakihleri tarafından kaleme alınmıştır. Daha önce de ifade edildiği üzere burada Sadrüşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye*'si üzerine kaleme alınan eserleri tek tek incelemek, çalışmanın sınırları bakımından elverişli değildir. Bu, ayrıca bir çalışma konusudur.²⁶ Ancak burada önemine binaen mezkûr eser üzerine yapılan bazı ayrıcalıklı çalışmalardan söz etmek mümkündür. Örneğin Seyyid Şerîf el-Cürçânî (öl. 816/1413), Hasan Çelebi b. Muhammed Şah el-Fenârî (öl. 886/1481), Muhyiddin Muhammed en-Niksârî (öl. 901/1495), Âhî Çelebi (Zâde) (öl. 905/1499), Hafîdü't-Teftâzânî (öl. 906/1500),²⁷ Usamüddin el-İsferâyînî (öl. 944/1537), Arap Çelebi (öl. 950/1543) ve Abdülhay el-Leknevî'nin (öl. 1886) hâşiyeleri,²⁸ Molla Hüsrev'in (öl. 885/1480) *Ta'lik'i*,²⁹ yine Âhî Çelebi'nin *Zâhîretü'l-ukbâ* adlı reddiyesi, Mevkûfâtî Muhammed Efendi'nin (öl.1104/1693) tercümesi ve Pîr-i Reysi el-Karamanî'nin (öl. 886/1481) Türkçe *Nazm*'ı bunlar arasındadır.³⁰ Ayrıca Sadrüşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye*'si *Vikâye* metniyle beraber Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc tarafından üzerine *Münteha'n-Nükâye alâ şerhi'l-Vikâye* adıyla bir hâşiyeye (notlar) de eklenerek tahkik edilmiştir. Eser iki cilt halinde beş kısım/cüz olarak basılmıştır.

Şerhu'l-Vikâye hem üzerine yapılan çalışmalar hem de Türkiye kütüphanelerinde mevcut nüshaları açısından *Vikâye* ile kıyaslandığında daha fazla olduğu görülmektedir. Nitekim söz konusu şerhin 358 nüshası Türkiye kütüphanelerinde kayıtlıdır.

Sadrüşşerîa es-Sânî eserinde Kitâbü't-Tahâre'ye geçmeden bir mukaddime yazmış ve burada *Vikâye*'nin mukaddimesine yer vermemiştir. Konular *Vikâye* sistematikğine göre işlenmiştir. *Şerhu'l-Vikâye* nüshaları hacim itibarıyla genelde tek cilt halinde olup, daha çok nesih ve ta'lik hattıyla yazılmıştır. Sadrüşşerîa mukaddime-

²⁶ *Şerhu'l-Vikâye* üzerine yazılan 58 müstakil hâşiyeye eser için bk. Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye ve Münteha'n-Nükâye* 1/76-83 (cüz 1).

²⁷ Süleymaniye Ktp., Kadızade Mehmet, no. 131'de kayıtlı bu hâşiyenin başında, müellif adı Hafîdü't-Teftâzânî olarak zikredilmiş, eserin hatimesinde ise müellifin adı Ahmed b. Yahya b. Muhammed diye doğru zikredildiği halde lakabı yanlış olarak "Sa'dü't-Teftâzânî" şeklinde yazılmıştır.

²⁸ Sadrüşşerîa'nın mezkûr şerhi üzerine çok fazla hâşiyeye yazılmıştır. Bunlardan birçoğu şerh mahiyetindedir. Mesela bu hâşiyelerden en önemlisi olan Leknevî'nin *Umdetü'r-ri'âye*'si dört cilt olup, *Şerhu'l-Vikâye*'yi başından sonuna kadar farklı görüşler ekleyerek telif etmiştir. Bu da eserin bir şerh niteliğinde olduğunu gösterir. Ne var ki, genellikle şerh üzerine yapılan çalışmalara hâşiyeye denildiği için, bu tür eserler de hâşiyeye (sayfa kenarlarına yazılan kısa açıklamalar) olarak anlaşılmıştır. Şerh niteliğindeki müstakil eserlere hâşiyeye denildiğine dair bk. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiyeye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/420. Ayrıca *Şerhu'l-Vikâye* üzerine hâşiyeye yazan müelliflerle ilgili bk. Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/429.

²⁹ bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2021-2023.

³⁰ Bunlardan ilk ikisi için sırasıyla bk. İstanbul: Beyazıt Devlet Ktp., 2433; İstanbul: Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 1051, 1052, 1054; *Nazm* için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2023. *Şerhu'l-Vikâye*'nin Farsça ve Urduca tercümeleri için bk. Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye ve Münteha'n-Nükâye* 1/75 (cüz 1).

sinde şu bilgilere yer verir: “Dedem Burhânüşşerîa Mahmud b. Sadrişşerîa *Vikâye*'yi (...) ezberlemem için yazdı. O (*Vikâye*'yi) parça parça telif ederken, ben de adım adım ezberledim. Hatta onun telifi ile benim onu ezberlemem aynı zamanda tamamlandı. (*Vikâye*'nin) bazı nüshaları yayıldı. Ardından bu nüshalarda birtakım değişiklikler, çıkarma ve ilaveler meydana geldi. Yazılı nüshalardaki bu şekildeki değişiklikler nedeniyle, bu şerhte metnin son hali olan ibareleri kaleme aldım. Aciz kul (Sadrişşerîa) birçok kişinin *Vikâye*'yi ezberlemede tembellek ettiğini görünce onun üzerine ilim talibinin kendisinden müstağni olamayacağı (*Vikâye*'yi) kuşatan bir *Muhtasar* yazdım. Ben bu şerhte inşallah (*Vikâye* ile beraber) *Muhtasar*'ın da muğlak konularını açacağım.³¹ Aziz oğul(um) Mahmud -Allah kabrini nur eylesin- *Muhtasar*'ı ezberledikten sonra, kendisine *Muhtasar*'ın muğlak konularının halli için *Şerhu'l-Vikâye*'yi telif etmeyi canı gönülden arzu etti ve derhal onun arzusunu sağlamak amacıyla yazmaya başladım. Ancak ne var ki, tamamlayamadan önce oğlum vefat etti. Bu kitaptan istifade edenlerden umulan, dualarında onu (Mahmud'u) unutmamalarıdır.”³²

Söz konusu mukaddimeden anlaşıldığına göre *Muhtasaru'l-Vikâye* (*en-Nükâye*) *Şerhu'l-Vikâye*'den daha önce kaleme alınmıştır. Burada *Şerhu'l-Vikâye*'nin telif sebebi olarak biri *Vikâye* metninin tahrifi diğeri de oğlu Mahmud'un fıkıhı daha iyi öğrenmesi üzere iki gerekçe kaydedilmiştir. Ancak Burhânüşşerîa, *Vikâye*'yi herhangi bir metnin tahrifinden dolayı değil, kendinden önceki *Muhtasarlar*'ın birtakım yetersizlikleri yüzünden telif etmiştir.³³

Sadrişşerîa bu şerhinde *Vikâye* metninin kapalı noktalarını açması yanında, konuya ilişkin görüşleri yerine göre hadis ve meşhur fakihlerin icthatlarıyla teyit etmiştir³⁴. Kendisi tercihte bulunurken “*nahnu nekâlu*” ve “*lâkin esahhu*” ibareleriyle belirtmiştir. *Vikâye* metnine aykırı görüşleri “*hilâfen (li'ş-Şâfiî, li Züfer ...)*” şeklinde belirtmiştir.³⁵

³¹ Muhtemelen Sadrişşerîa'nın bu cümlesinden hareketle onun *Şerhu'l-Vikâye*'si bazı kütüphane fişlerine “*Hallu'l-mevâzii'l-mu'laka min Vikâyeti'r-rivâye*” (Diyarbakır: Diyarbakır İl Halk Ktp., 21 Hk 1458, istinsah tarihi 924/1517; 21 Hk 1175, istinsah tarihi: 1093/1681), “*Şerhu Halli'l-mevâzii'l-mu'laka min Vikâyeti'r-rivâye*” (Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Antalya Elmalı İlçe Halk Ktp., 07 El 2715, müstensih: Ali b. Şâh Veli, istinsah tarihi 922/1583) adıyla kaydedilmiştir.

³² Mezkûr cümleler *Şerhu'l-Vikâye*'nin iki yazma ve bir matbu nüshası karşılaştırılarak yazılmıştır. bk. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Yozgat, 278; İstanbul: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 738/1; Sadrişşerîa, *Şerhu'l-Vikâye ve Müntehe'n-Nükâye*, 1/4-5 (cüz 1).

³³ bk. Burhânüşşerîa, *Vikâye*, Xb.-1b.

³⁴ Aslında Sadrişşerîa *Şerhu'l-Vikâye*'sinde *Vikâye*'nin her tarafını şerhetmiş değildir. Bazen asıl metni izah etmeksizin olduğu gibi dercedip geçmiştir. Nitekim bu hususu *Vikâye* şârihlerinden et-Trablûsî de dile getirmiştir. bk. Alâeddin et-Trablûsî, *el-İstiğnâ fî şerhi'l-Vikâye*, 352a (et-Trablûsî'nin mezkûr şerhiyle ilgili izah aşağıda gelecektir).

³⁵ Leknevî, *Umdetü'r-rî'âye*, 1/53-62.

2.1.2. *el-Înâye fi Şerhi'l-Vikâye*

Kara Hoca veya Alâeddin el-Esved lakabıyla şöhret bulan Alâeddin Ali b. Ömer el-Esved (öl.800/1397) Osman Gazi'nin oğlu Orhan Bey tarafından İznik medresesine müderris tayin edildikten sonra, tedris esnasında *Vikâye*'ye, *el-Înâye fi Şerhi'l-Vikâye* adlı şerhini yazmıştır.³⁶

Toplam altı nüshası bulunan *el-Înâye*,³⁷ ilki Kitâbü't-Tahâre'den Kitâbü'l-Vakf'a, diğeri Kitâbü'l-Büyü'dan Kitâbü'l-Hünsâ'ya kadar olup, iki cilttir. Kâtib Çelebi Lütful Bekzâde'nin *Înâye* hakkında, ondaki bilgilerin çoğunun *Hidâye* şerhlerinin iktibası olduğu, Kara Hoca'nın şerhte fazla tasarrufta bulunmadığını, ancak buna rağmen faydalı bir şerh olduğunu belirttiğini kaydetmektedir.³⁸

Söz konusu nüshalardan birinci cildi 96, ikincisi 209 varak olan ta'lik yazılı, Süleymaniye Ktp., Carullah, 765 ve 766 numaralarda kayıtlı bu şerhin baş tarafında, Burhânüşşerîa ve Tâcüşşerîa lakabı hakkındaki ihtilaftan bahseden ve onların seçeresini gösteren bir tablo (varak Xa) bulunmaktadır. Ancak bu malumatı/notu kimin yazdığı belli değildir.

Kara Hoca bu şerhteki mukaddimesinde, kitabı niçin yazdığı ve Burhânüşşerîa ve *Vikâye* hakkında bilgi vermezken, fûrû-i fıkıh baplarının sıralanmasındaki anlayışı açıklamıştır.³⁹ Bu şerhte *Vikâye* metni “kavlühû” ibaresiyle, şârihin metni ise “yâni” ve “ey” ibareleriyle belirtilmiştir.⁴⁰

2.1.3. *Şerhu'l-Vikâye li'bni Melek*

İbn Melek ve Feriştioğlu diye meşhur olan İzzeddin Abdülâtif b. Abdülâziz b. Melek (öl. 821/1418) en meşhur *Vikâye* şârihleri arsındadır.⁴¹ *Vikâye* şerhlerinin en muteberlerinden sayılan bu şerhin Türkiye'de 60 nüshası bulunmaktadır. Bazıları

³⁶ Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa, *eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye*, thk. Ahmet Subhi Furat, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985), 9; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2021; Leknevî, *Fevâid*, 196-197.

³⁷ Bu altı nüshadan dördü Süleymaniye Kütüphanesi'nin Carullah, no. 765 (1. cilt) ve no. 766 (2. cilt), Fatih, no. 1883 (1-2 cilt) ve Mahmut Paşa, 204 (2. cilt. Bu nüsha Kara Hoca'nın oğlu Hasan Paşa b. Alâeddin el-Esved adına söz konusu) numarada kayıtlıdır. Diğerleri ise, Koca Râgıb Paşa Kütüphanesi, no. 562; Amasya Bayezid il Halk Kütüphanesi, 333 (Tüyatok, Amasya, 333) numaralarda kayıtlıdır.

³⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2021.

³⁹ Kara Hoca Alâeddin Ali b. Ömer, *el-Înâye fi şerhi'l-Vikâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, 765, 766), mukaddime.

⁴⁰ Kara Hoca, *el-Înâye*, vr.3a-4a; Şerhin içeriği ve özellikleriyle ilgili bilgiler için bk. Cici, *Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları*, 79-81.

⁴¹ bk. Leknevî, *Fevâid*, 181-182; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1990), 88; Cici, *Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları*, 67-69; Mustafa Baktır, “İbn Melek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/175-176. İbn Melek'in vefat tarihi hakkında ihtilaf edilmiştir. Bu konuda mezkûr eserlere bakılabilir.

bu şerhi İbn Melek'e, bazıları da yine İbn Melek diye meşhur olan oğlu Muhammed'e nispet ederken, çoğunluk her ikisinin de birer şerhi olduğunu söylemişlerdir.⁴² Ancak bu şerhin mukaddimesinde İbn Melek'in oğlu Muhammed'in zikrettiği cümlelere bakıldığında söylenenlerin böyle olmadığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim eserin mukaddimesinde şöyle deniyor: "İbn Melek diye meşhur olan fakir kul Muhammed b. Abdüllatif diyor ki, *el-Mecma'* şârihi şeyhim ve babam şunları söyledi: Bende *Kitâb-ı Vikâye*'nin kapalı noktalarını açığa çıkarmak, faydalarını beyan ve mücmel mevzuları temyiz etmek ve anlaşılır yerlerine de işaret etmek suretiyle bir şerh yazmak şevki uyandı. Çünkü şimdiye kadar bu özellikleri havi vasat bir şerh duyulmamıştır. (Babam) bu eserini yazmaya başladı ve ömrünün sonlarına doğru Allah'ın yardımıyla telifini tamamladı. Çünkü dönemin bazı hadiseleri ve kendisinin de ciddi hastalığı ve halsizliği dolayısıyla şerhin yazımında kesintiler söz konusu olmuştu. Ecel gelip de vefat ettiğinde bu eseri çalındı ve kayboldu. Uzun zaman aramama rağmen ona bir türlü ulaşamadım. Kaybolmasına çok üzüldüm ve derin bir kaygıya kapıldım. Çünkü babamın emeği olan kitabının yayılmaması ve yararlanılmaması dolayısıyla boşa gitmiş olmaktaydı. Bunun üzerine benden (*Şerhu'l-Vikâye*'nin) mevcut müsveddesinden bir nüshasını yazmamı istediler. Ben de yazmaya başladım. Böylece onların taleplerini cevaplamış oldum (...) ve imkan elverdiği kadar doğru bir metin oluşturmak için çabaladım. Bazı kısımlarına açıklayıcı notlar ekledim. Babamın belirtmediği tevcih ve delilleri zikrettim. Yine babamın kısa tutmak amacı dolayısıyla belirtmediği birçok "fevâid"i ekledim. Zira faydalı notların (fevâid) uzunca zikredilmesi bıkkınlık vermez."⁴³

Mezkûr mukaddimenin devamında belirtildiğine göre, oğlu Cafer'e *Vikâye*'yi okuturken şerhini yazmaya başlayan İbn Melek,⁴⁴ *Vikâye*'nin diğer şerhlerini incelemiş olmalıdır. Mevcut şerhlerin tatmin edici olmadığını ifade etmesi buna delalet eder.

Yukarıdaki iktibasa bakılarak, bu şerhin aslen İbn Melek'in olduğu ve oğlu Muhammed'in de büyük katkısının bulunduğu söylenebilir. Dolayısıyla *Şerhu'l-Vikâye*'nin müşterek bir çalışma olduğunu ve yalnız İbn Melek'e veya oğlu Muhammed'e nispet etmenin doğru olmadığını belirtmek mümkündür.

Bu eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, H. Halit, 98 no'da kayıtlı olup, meşin ciltli, 210 yaprak, 31 satır, kenarları kısmen hâşiyeli ve baş tarafında büyük başlıklar halinde bir fihrist vardır. Ayrıca yine kitabın ilk sayfasında bazı fikhî meselelere kısaca cevap veren fetva notları bulunur. Kitabın hatimesinde müstensih ve istinsah tarihi hakkında şöyle bir not yer alır: "Bu telif (hicrî) 856 senesi, sefer

⁴² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2021; Leknevî, *Fevâid*, 181-182; Konu hakkında bk. Cici, *Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları*, 72.

⁴³ İbn Melek, *Şerhu'l-Vikâye*, 1a. Süleymaniye Ktp. H. Halit, 98.

⁴⁴ bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Vikâye* (mukaddime); Leknevî, *Fevâid*, 181.

ayının sonlarında, aciz kul Mustafa b. el-Hâcc İshak tarafından istinsah edilmiştir.”⁴⁵

2.1.4. *el-İnâye fi Şerhi'l-Vikâye*

Seyyid Hasan b. Seyyid Ali el-Kumenatî⁴⁶ (öl. 840/1436) tarafından kaleme alınan nesih yazılı bu şerhin müellif nüshası, Süleymaniye Ktp., Fatih, no. 1887’de kayıtlı olup, imlasının beş sene zarfında tamamlandığı kaydedilmektedir.⁴⁷

el-Kumenatî *Vikâye*’nin ihtişamından ve mevcut şerhlerinin tatmin edici olmadığından bahsettikten sonra, kitaba yaptığı değişiklikler ve açıklamalarla ilgili şöyle demiştir: “Ben zamanın elverdiği kadar (*Vikâye*’nin) kapalı noktalarını ve veciz lafızlarını açıklayarak (...) bu hâşiyeyi (şerhi) yazmaya çalıştım (...) ve tüm bu güzelliklere rağmen aczimi ve kusurumu itiraf ederek *el-İnâye fi Şerhi'l-Vikâye* diye adlandırdım. ...Bil ki, bu şerhte zikrettiklerimin hepsi *Hidâye*, *Kifâye*, *Gâyetü'l-beyân li's-Serûcî*, *Gâyetü'l-beyân li-Kivâmiddîn el-İtkânî*, *ez-Zeylâ*, *el-Kâfi* ve *Sadrüşşerîa* gibi eserlerden alınmıştır. Uzatmamak için adlarındaki harflerden kısaltarak rumuzlarla işaret ettim. (...) Ancak nadir de olsa bazı meselelerde istifade ettiğim diğer kitapları isimleriyle kaydettim.”⁴⁸

Eserde *Vikâye* metninden sonra genellikle açıklamalar “ey” kelimesiyle başlar, açıklayıcı noktalarda “*fe in kulte - kûltü, fe kûltü ve kûlnâ*” üslubu kullanılır.⁴⁹

2.1.5. *el-İstiğnâ alâ Şerhi'l-Vikâye*

Türkiye kütüphanelerinde tek nüshası bulunan bu şerh, Süleymaniye Ktp. Fatih, 1889’da kayıtlıdır. Eserin müellifi 844/1440’ta vefat etmiş olan Alâeddin Ali b. Halil

⁴⁵ İbn Melek, *Şerhu'l-Vikâye*, 210a.

⁴⁶ Salâh Muhammed “el-Kumenâtî” yerine “et-Tümenâtî” şeklinde kaydetmiştir. bk. Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye ve Müntehe'n-Nükâye* 1/73 (cüz 1).

⁴⁷ el-Kumenâtî kitabın yazımının başlangıç ve bitiş tarihiyle ilgili eserinin hatimesinde şunları söylemiştir: “Bu *el-İnâye fi Şerhi'l-Vikâye*’nin sonudur. Ben onu 827 senesi, Cemâde'l-ülâ’nın başlarında yazmaya başladım. Ve Allah’ın yardımıyla Sefer ayının ortasında, 832 yılında tamamladım.” Yusuf b. Mustafa b. Yusuf tarafından hicrî 956 senesinde istinsah edilen (392 vr., 29 satır.) diğer bir nüsha, Süleymaniye Ktp., Fatih no. 1886’da kayıtlıdır. Eserin başında (vr. 2) müellifin Tokat yakınlarından olduğu ve *Vikâye* şerhi yanında astronomiyle ilgili *Şerhu'z-Zic* adlı eserinin bulunduğu söylenmiştir. el-Kumenâtî şerhi *el-İnâye*’nin Türkmenistan Yazma Eserler Enstitüsünde de kayıtlı olması, eserin Orta Asya medreselerinde dahi tedris edildiğini göstermektedir. bk. Nazar Halimov, *Katalog Arabskih Rukopisey Akademii Nauk TSSR* (Ashabad: İzdatelstvo Ylym, 1988), 88-89.

⁴⁸ el-Kumenatî, *el-İnâye fi Şerhi'l-Vikâye*, 1a.

⁴⁹ bk. el-Kumenatî, *el-İnâye*, 1a-2a. el-Kumenatî’nin hayatı ve *el-İnâye*’nin özellikleriyle ilgili bilgiler için bk. Halis Demir, “Hanefî Fakihî Bürhânüşşerîa’nın *Vikâye* Adlı Eserinin el-İnâye Fî Şerhi'l-Vikâyeti’r-Rivâye Kûmenâtî Şerhi”, *Uluslararası Geçmişten Günümüze Tokat’ta İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu* (Tokat: 18-20 Ekim, 2018), 1/181 vd.

b. Yusuf et-Trablûsî Kudüs'te kadılık yapmış ve *el-İstiğnâ* yanında bir de meşhur *Mu'înü'l-hükkâm*'ını kaleme almıştır.

352 yaprak, 33 satır ve meşin ciltli bu şerhin hatimesinde, nüshanın Mevlana Kivamüddin tarafından müellifin nüshasıyla karşılaştırılarak yazıldığı belirtilmiştir. Yine eserin hatimesinde istinsah tarihi olarak “846 senesi, Recep ayının ortası”⁵⁰ belirtilmiştir. *Vikâye* metni “*kavlühû*”, şerh ise “*yâni*” ve “*ey*” kelimeleri ile belirtilmiş, ek açıklamalar için “*fe in kîle*”, “*ķultü*” ibareleri kullanılmıştır.⁵¹

et-Trablûsî mukaddimesinde genel olarak fıkıhın üstün ve şerefli bir ilim olduğuna değindikten ve kendisini “Kudüs-i Şerif kadısı fakir kul Ebül-Hasan Ali [b.] Halil et-Trablûsî” diye tanıttıktan sonra, şu bilgilere yer vermiştir: “(...) meşhur ve anlaşılması güç olan kitaplardan *Vikâyetü'r-rivâye* diye adlandırılan hacmi küçük, manası derin bu eser, eş-Şeyh el-İmam Allâme Burhânüşşerîa ve'l-Hakk Muhammed (Mahmud) b. Sadrişşerîa tarafından tasnif edilmiştir. Eserin meşhur olması müellifin inanılmaz bir şekilde ihtisar etmesinden kaynaklanmıştır. Bu telifin güvenilir olmasına binaen önemi (ve şöretesi) de artarak hemen yayılmıştır. (...) Ben *Vikâye* hâşiyelerinden bazısının birtakım kapalı ve müşkül mevzularını açıklayıcı notlar yazdım. Bu notları gören bir *Vikâye* tutkunu benden ona bir şerh yazmamı istedi. Ancak ben zamanın değiştiğini ve tüm düşüncelerin (*Vikâye*) üzerine ters gittiğini hatırlatarak özür beyan ettim.”⁵²

et-Trablûsî yukarıdaki sözlerinin devamında özür beyan etmesinin kalplerde hüznün ve yara açtığını, dolayısıyla fitne olarak nitelendirdiği bu fikrinden son anda vazgeçtiğini ve bunun nedeni sorulduğunda herhangi bir şeye karar vermede iradesinin kendi elinde olduğunu belirtmiştir. Yine o, kendisine Sadrüşşerîa'nın şerhi hariç *Vikâye* şerhlerinin faydasız olduğu söylendiğinde, onun da kısa ve arzu edilen ölçüde amaca ve delillere uygun olmadığından yetersiz bulunduğunu ifade etmiştir.⁵³

Müellif, bu şerhini takdim/ithaf etme ve adlandırma konusunda şöyle demiştir: “Ben, Emiru'l-Müminîn Sultan Murad b. Sultan Muhammed b. Osman namına güzel bir şerh olan bu kitabı cem etmeye karar verdim... Şerhe de aşağıdaki sekiz neden-

⁵⁰ Alâeddin et-Trablûsî, *el-İstiğnâ fî Şerhi'l-Vikâye*, 352a. Burada zikredilen tarihten anlaşıldığına göre bu nüsha müellifin ölümünden iki sene sonra istinsah edilmiştir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Kâtib Çelebi (*Keşfü'z-zunûn*, 2/1745) et-Trablûsî'nin vefat tarihiyle ilgili 844/1440 tarihini zikrederken, bazı çalışmalarda “849/1445 sonrası” bir tarihte vefat ettiği ifade edilmiştir. bk. Abdullah Kahraman, “Trablûsî, Alaeddîn”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/291.

⁵¹ et-Trablûsî, *el-İstiğnâ*, 169a-170a.

⁵² et-Trablûsî, *el-İstiğnâ*, 1a. et-Trablûsî'nin bu cümlelerinden *Vikâye*'nin dönemin bazı âlimleri tarafından eleştirildiğini anlamaktayız. Nitekim aşağıda geleceği üzere daha sonra Kemalpaşazâde tarafından *Vikâye* üzerine bir reddiye kaleme alınmıştır.

⁵³ et-Trablûsî, *el-İstiğnâ*, 1a.

den dolayı *el-İstiğnâ* ismini verdim.”⁵⁴ et-Trablûsî sözünü ettiği sekiz neden içinde, *Vikâye* üzerine yaptığı delile dayalı yenilikleri, kapalı lafızlarının izahı, içeriğinin zenginliği ve sistematikliği gibi hususları dile getirmiştir.

Sonuç olarak yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığına göre, et-Trablûsî *el-İstiğnâ*'yı kaleme almakla, *Vikâye*'ye şerh yazmasını isteyen ilk kişinin isteğini yerine getirmiş olmaktadır. Ayrıca kendisinin resmi kimliğe sahip olması ve dönemin teamülü gereği eserini Osmanlı Padişahlarından Sultan Murad'a ithaf ettiği anlaşılmaktadır. Müellif eserinin *el-İstiğnâ* diye adlandırılmasını ise, o dönemde mevcut *Vikâye* şerhlerinin bunun kadar düzenli ve kuşatıcı olmadığına bağlamaktadır.

2.1.6. Şerhu'l-Vikâye li-Musannifek

Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1209) torunlarından olan Ali b. Muhyiddin eş-Şahrudî (öl. 875/1470) küçük yaştan itibaren tasnif ve telifle iştiğal ettiğiinden, Farsça'da “küçük yazar” anlamına gelen “Musannifek” lakabıyla meşhur olmuştur.⁵⁵

Velût fakîh Musannifek Şerhu'l-Vikâye'yi otuz dokuz yaşında Herat'ta yazmıştır. Aynı sene *Hidâye*'ye de bir şerh kaleme almıştır.⁵⁶ Türkiye kütüphanelerinde on dört nüshası bulunan Şerhu'l-Vikâye'nin dokuzu Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır. *Vikâye* şerhlerinin hacimlilerinden biri olan Musannifek'in bu eserinin mukaddimesi de oldukça geniştir. Müellif esere giriş olarak bir mukaddime yazdıktan sonra (varak Xb-1b.), *Vikâye* metninin mukaddimesini beş varakta (2a-6b) şerh etmiştir.⁵⁷

Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi 228, 229 nr'da iki cilt halinde (1. cilt 380 varak, 2. cilt 348 varak) kayıtlı bu şerh, 25 satır, ilk iki varağı şerefeli (Xa-1a) ve baş tarafında büyük bir daire içinde Musannifek'in ilmî ve şahsî kişiliğinden söz eden bir yazı vardır. Müellif mukaddimesinde fıkıh ilminin önemini ve Allah'ın ilimde kendisine anlama yeteneğini nasip ettiğini, taassuptan uzak olmanın gerekli olduğunu belirtmiştir. *Vikâye* mukaddimesinin ilk cümlesini verdikten sonra, müellif kendi adını şu şekilde belirterek şerhe başlamıştır: “Ben sensuz nimet sahibi Allah'a muhtaç Şeyh Ali b. Muhyiddin eş-Şahrudî el-Bistamî diyorum ki...”⁵⁸ Musannifek mukaddimesini uzun tutmasına rağmen *Vikâye* hakkında fazla bilgi vermemiştir. Ancak Burhânüşşerîa'nın *el-Fetâvâ* ve *el-Vâkı'ât* adlı eserlerinin bulunduğu işaret etmiştir.

⁵⁴ et-Trablûsî, *el-İstiğnâ*, 1a.

⁵⁵ Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, 163; Cici, *Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları*, 179.

⁵⁶ Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, 164. Musannifek'in hayatı ve eserleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, 163-167; Cici, *Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları*, 179-193.

⁵⁷ Ali b. Muhyiddin Musannifek, *Şerhu'l-Vikâye* (mukaddime), İstanbul: Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, 427 (1. cilt X-426 vr., 2. cilt 426-740 vr.)

⁵⁸ Musannifek, *Şerhu'l-Vikâye*, vr. Xb (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, 228). Bu şerhte geçen bazı kelimelerin özelliği hakkında bk. Cici, *Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları*, 192-193.

2.1.7. *Tevfikü'l-inâye fî Şerhi'l-Vikâye*

Zeynüddin Cüneyd b. Sendel el-Hanefî (öl. ?) tarafından telif edilen bu şerhin on sekizi Süleymaniye'de olmak üzere toplam otuz yedi nüshası vardır. Müellifin hayatı ve *Tevfikü'l-inâye*'si dışındaki eserleri hakkında kaynaklarda bilgi yoktur.⁵⁹

Süleymaniye Ktp., Fatih bölümü 1885 no'da kayıtlı bu eser ta'lik yazılı, 203 yaprak ve 31 satır olup, *Vikâye* metni kırmızı yazıyla başlayan “*kavlühû*” kelimesinden sonra yazılmış, ardından da şerhi verilmiştir. Kitabın hatimesinde müstensih “Ahmed b. Bahşîş cuma günü öğle vakti, (hicrî) 827 senesinin Receb ayında”⁶⁰ yazdığını belirtmiştir. Müellif, Kitâbü't-Tahâre'nin öncesinde bu şerhi ele alışı sebebinin ve bazı özelliklerini şu şekilde beyan etmiştir: “Sonsuz nimet sahibi Rabbine yönelen fakir kul Cüneyd b. Sendel el-Hanefî diyor ki: *Vikâyetü'r-rivâye*'nin ay ve güneşin semada seyrettiği gibi ufuklarda (dimağlarda) seyrettiğini, lafzının ve manasının vecizliği dolayısıyla asrın âlim ve fazılları tarafından (*Vikâye*'nin) kapalı noktalarını açan ve tamamını kapsayan bir şerhinin bulunmadığını görünce, kendi (ilmî) aczimi itiraf ederek, ‘az iş yapmak hiç yapmamaktan daha hayırlıdır’ sözü gereği bu şerhi yazmaya koyuldum. Bu şerh, *Vikâye*'nin terkindeki zorlukları kolaylaştıran, kapalı manalarının perdesini kaldıran, konuyu izah etmede sabahın aydınlığının fenerin aydınlığından farklı olduğu gibi, diğer şerhlerden müstağni olan, Peygamber'in (a.s.) ‘Sözün en hayırlısı az ve öz olanıdır’ diye belirttiği gibi, anlaşılması son derece zor olacak bir şekilde ne çok kısa, ne de bıkkınlık verecek şekilde uzun olan bir telifdir. Şerhteki zait bilgiler ya yapılması zaruri olduğundan, ya da konuya çok vakıf olduğumdan dolaydır. Eser, Allah'ın rızası, tevfiğ ve inâyesi ile *Tevfikü'l-inâye fî Şerhi Vikâyeti'r-rivâye* diye adlandırılmıştır.”⁶¹

2.1.8. *Şerhu'l-Vikâye li-Şeyhzâde*

Birinci cildi Kitâbü't-Tahâre'den Kitâbü'l-Eymân'a, ikincisi Kitâbü'l-Hudûd'dan sonuna kadar olan bu şerh, Şeyhzâde lakabıyla meşhur olan el-Kocavî Mahmud Çelebî (öl. 950/1540) tarafından telif edilmiştir.⁶² Şerh Süleymaniye Ktp. Lale no. 1068'de kayıtlı olup, 467 varak, 29 satır ve kenarları kısmen hâşiyelidir. *Vikâye* metni şerhten üzerindeki kırmızı çizgilerle ayrılmıştır. Yine *Vikâye* metni bazen “*kavlühû*” ve “*bi'l-kavli*” kelimeleriyle, bazen de doğrudan zikredilmiştir. Şerh “*ey*” ve “*yânî*” bağlaçlarıyla başlarken, muhatabın sorusu için “*fe in kulte*” cevabı için ise

⁵⁹ Kâtib Çelebi *Vikâye* şerhlerini zikrederken ilk sırada yer verdiği Şeyh Cüneyd'e ait bu telifin, faydalı bir şerh olduğunu belirtmiştir. Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2020-2021.

⁶⁰ Zeynüddin Cüneyd b. Sendel, *Tevfikü'l-inâye*, 203a (hatime).

⁶¹ Cüneyd b. Sendel, *Tevfikü'l-inâye*, 1a.

⁶² Ayrıca Şeyhzâde'nin, İbnü's-Şeyh adlı bir zatın da *Şerhu'l-Vikâye*'sinin bulunduğu naklettiği belirtilmektedir. bk. Sadrüşşerfa, *Şerhu'l-Vikâye ve Münthe'n-Nükâye*, 1/74 (cüz 1).

“ucübü” ibareleri kullanılmıştır.⁶³ Öte yandan Köprülü Ktp., Fazl Ahmed Paşa, 615 ve 616 nr’da Şeyhzâde’nin bizzat kendisinin istinsah ettiği iki ciltlik (1. cilt 1-318 varak 2. cilt 1-436 varak arası) eseri kayıtlıdır. Bu şerhin ikinci cildinin hatimesinde istinsah tarihinin hicrî 938 olduğu belirtilmiştir.

Kitabın mukaddimesinde müellif şerhini yazmakla, *Vikâye*’nin terkip ve tasvirini ortaya koymayı, özellikle bazı meseleleri açıklamada gayret sarf ettiğini ve ilk başta birbirine yakın olan meseleleri temyiz etmeye çalıştığını ve yine Burhânüş-şerîa’nın sükût ettiği muhtelif mezheplerde yer alan müteaddit konularda izahatta bulunduğunu belirtmiştir. Ayrıca Şeyhzâde mezkûr şerhini yazmakla -musannifin de arzu ettiği gibi- ilim yolunda olanların fıkıh meselelerini hafızada tutmaları, daha kapsamlı eserleri mütalaa edebilmeleri ve usûl-i fıkıhla iştigal etmeleri arzusunun güttüğünü belirtmiştir. Müellif tevazu gereği, kendisinin fıkıh ilmi yolunda uğraş verenler sadedinde olmadığını, ama hiçbir şey yapmamaktansa, az da olsa ilme katkıda bulunmanın faydalı olacağını düşündüğünü söylemiştir. Mukaddime-nin son paragrafında Şeyhzâde Allah’tan hayır dileyerek şöyle demiştir: “Emelleri kolaylaştıran (Allah’ın) kereminden ömrümü ziyade etmesini, zamanın musibetle-rinden korumasını ve yazmaya başladığımı itmamını kolaylaştırmasını diliyorum”.⁶⁴

2.1.9. Şerhu’l-Vikâye li-Karahisârî

iki cilt halinde Ali b. Ömer el-Karahisârî (öl. ?) tarafından telif edilen *Şerhu’l-Vikâye*’nin Türkiye kütüphanelerinde tek nüshası Süleymaniye Ktp, Esad Efendi, 590 no’da kayıtlı bulunup, onun da sadece ilk cildi günümüze kadar gelmiştir. Nüsha Kitâbü’t-Tahâre’den Kitâbü’ş-Şirket’e kadar olup, 33 satır ve 281 varaktır. Yazmanın mukaddimesinde bazı yerleri silinmiş ve kütüphanecilerin tamir için yapıştırdıkları kâğıt parçası mezkûr mukaddimenin satır sonlarındaki kelimeleri okunamaz hale getirmiştir.

Müellif besmele ve hamdeleden sonra şöyle der: “Ali b. Ömer el-Karahisârî diyor ki: Birçok talebenin *Vikâyetü’r-rivâye fi mesâ’ili’l-Hidâye* isimli muhtasarla iştigal ettiklerini görünce, (eserin) karıştırılan konularını vuzuha kavuşturan, mücmel lafız ve ibarelerini problemlerden arındırarak işaret eden (...) ve mesâilin her birini delilleriyle tek tek açıklayan bir şerh yazmak istedim”.⁶⁵ Karahisârî devamında, Sadrüşşerîa’nın *Şerhu’l-Vikâye*’sini *Vikâye*’nin değiştirilmesi dolayısıyla, hem

⁶³ Şeyhzâde el-Kocavî, *Şerhu’l-Vikaye*, 23b, 100a-101a. Eserin numaralandırılmamış (3 ve 4 vr. arası) varağında Şeyhzâde’nin isminin Mahmud Çelebi olduğu, vr. 1a’da ise *Şerhu’l-Vikâye* yanında bir de “*Hâşiye ale’l-Beyzâvi*” adlı eserinin bulunduğu belirtilmektedir.

⁶⁴ Şeyhzâde, *Şerhu’l-Vikaye* (Köprülü Ktp. Fazl Ahmet Paşa, 615), (mukaddime). Ayrıca Şeyhzâde’ye ait *Şerhu’l-Vikâye* nüshalarından bazısı Nuruosmaniye Ktp., 1690, 1691; Âtîf Efendi Ktp., 954’te kayıtlıdır. bk. Erdoğan Baş, “Şeyhzâde”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/98.

⁶⁵ Ali b. Ömer el- Karahisarî, *Şerhu’l-Vikâye*, 1a.

Vikâye'nin sahih metnini kaydetmek, hem de müşkül noktalarını açıklamak amacıyla ele aldığı belirtiltiği mukaddimesinden alıntı yaparak, söz konusu metin ile Sadrüşşerîa tarafından tashih edilmiş metni bir arada öğrenmek isteyen kendi (Karahisârî) şerhine bakabileceklerini söylemiş ve şöyle devam etmiştir: “Ben bu şerhte Sadrüşşerîa'nın nüshasında bulunan ve bulunmayan ibareleri, yani öğrencileri tarafından değiştirilen *Vikâye* metnini belirttim. Arzu eden hem mezkûr (değiştirilmiş *Vikâye*) nüshaya, hem de Sadrüşşerîa'nın tashih ettiği nüshaya bakma şansı elde eder.”⁶⁶ Ayrıca müellif söz konusu mukaddime *Dîvân-ı Memâlik* müellifi Seyfuddin Yusuf b. Musa adında bir vezirden bahsediyor ki, yazının tam okunamaması dolayısıyla niçin zikrettiği tarafımızdan anlaşılammıştır. Fakat şerhini ona ithaf etmiş olduğunu düşünmek mümkündür.

Görüldüğü üzere buraya kadar zikredilen *Vikâye* şerhlerinden her biri eserin güvenilirliği, anlam derinliği, lafızlarının icazı, dönemin en muteber kaynak eseri oluşu, yine lafızlarının mücmel ve muğlak oluşu ve benzeri noktalarda birleştikleri görülmektedir. Ayrıca tüm şerhlerin çıkış noktalarının odaklandığı konu da *Vikâye*'nin manasının muğlak ve lafızlarının mücmel oluşu, buna ilaveten yine birçoğunun kendilerine kadar telif edilen *Vikâye* şerhlerinin yetersiz olduğu gerekçelerine dayanmaktadır.

Söz konusu eserler dışında *Vikâye*'nin daha birçok şerhi bulunup, bunlardan bir kısmının müellifi belli değildir.⁶⁷ Mamafih buradan itibaren müellifleri belli olanların sadece yazarlarıyla kütüphanelerde kayıtlı olduğu yerler zikredilip, bunlar da iki kısımda ele alınacaktır.

2.2. Günümüze Ulaşan ve Çeşitli Kütüphanelerde Kayıtlı Olan *Vikâye* Şerhleri

2.2.1. Türkiye Kütüphanelerinde Kayıtlı *Vikâye* Şerhleri

1) *Şerhu'l-Vikâye*. Eser Abdülmümin b. Muhammed b. Abdülmümin et-Tokâdî (öl. ?) tarafından telif edilmiştir. Süleymaniye Ktp., Fatih, no. 1895'de kayıtlıdır. Birinci cilt 174 varak.

2) *Şerhu'l-Vikâye*. Abdülvacid b. Muhammed (öl. ?). Çorum İl Halk Ktp., no. 1389. Hicrî 806, 174 varak.

⁶⁶ Karahisarî, *Şerhu'l-Vikâye*, 1a.

⁶⁷ Müellifi meçhul olan ama günümüze ulaşan *Vikâye* şerhlerine örnek olarak *et-Teysîr Şerhu'l-Vikâye* (Mektebetü'l-Evkâfi'l-İrâkiyye'de 3960'ta kayıtlıdır. Eserin varak sayısı 167'dir.) ile *Tevsîku'l-inâye beyne şürûhi'l-Vikâye*'yi zikretmek mümkündür. Bu eser de Mektebetü'l-Evkâfi'l-İrâkiyye, 4115'te kayıtlı olup, varak sayısı 272'dir. *Keşfü'l-Vikâye* veya *Keşfli-mütâlibi'l-Vikâye*'nin ise hem müellifi meçhul hem de günümüze ulaşmış olmadığı belli değildir. Konuyla ilgili bilgi için bk. Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye ve Müntehe'n-Nükâye*, 1/74 (cüz 1).

3) *et-Tatbîk ale'l-Vikâye ve alâ Sadrişşerîa*.⁶⁸ Niğdeli Molla Kasım b. Süleyman el-Karamanî (öl. 970/1562). Süleymaniye Ktp., Kadızâde Mehmet, no. 148. (210 yaprak); Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, no. 2057. (2. cilt, 2+249 varak); Çorum İl Halk Ktp., dmb. 1072. (261 varak Müst. İdris, hicrî 964.).

4) *Şerhu'l-Vikâye*. İmam Debbağî (Debbağzâde Mehmet Efendi öl. 1114/1702). Samsun Gazi Ktp., no. 817. (121 varak).

5) *Şerhu'l-Vikâye*.⁶⁹ İsmâüddin İbrahim b. Muhammed b. Arabşah el-İsferâînî (öl. 945/1538). Mevlana Ktp., no. 1363.

6) *el-İnâye fi Şerhi'l-Vikâye*. Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc es-Siğnâkî (öl. 714/1314)⁷⁰. İstanbul Üniversitesi Ktp., Arapça blm. no. 49.

7) *Şerhu Vikâyeti'r-rivâye fi mesâ'ili'l-Hidâye*. Yunus b. Ahmed es-Sofyâvî (öl. ?). Zeytinoğlu Ktp., no. 550; Tüyatok, Amasya, no. 1224. (müstensih Mehmet b. Mesud).

8) *Riâyetü'l-Vikâye fi Şerhi'l-Vikâye*. Kara Sinan Yusuf b. Abdilmelik b. Bahşiş (öl. 885/1480?). H. Selim Ağa Ktp., Hac Selim Ağa, no. 363; Manisa İl Halk Ktp., no. 649, 650 (1. cilt).⁷¹

9) *Şerhu kavli sâhibi'l-Vikâye "ve yecûzü vudû'ü bi mâ'i's-semâ' ve'l-arz"*. Müellifi meçhul. Süleymaniye Ktp., Giresun İl Halk Ktp., no 28 Hk 3583/5.

2.2.2. Diğer Ülke Kütüphanelerinde Kayıtlı Vikâye Şerhleri

1) *Şerhu'l-Vikâye*. Mustafa b. Nûh er-Rûmî (öl. ?). Berlin, no. 4560. (Eser, *Vikâye* tercümesiyle birlikte telif edilmiştir).

2) *Şerhu'l-Vikâye*. Molla Fasîhüddin el-Herevî (öl. ?).⁷² Petersburg, no. III/1106.

⁶⁸ Molla Kasım bu eserinde Kemalpaşazâde'nin Sadrişşerîa'nın şerhine yazdığı eleştirilerine karşı Sadrişşerîa'nın tarafını tutarak cevap vermeye çalışmıştır. bk. İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/247.

⁶⁹ Eser şerh değil hâşiye olarak da zikredilmektedir. bk. İsmail Durmuş, "İsferâyînî, İsmâüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/517.

⁷⁰ *el-İnâye fi Şerhi'l-Vikâye* adlı bu nüshanın eseri tavsif eden kişi tarafından yanlışlıkla es-Siğnâkî adına düzenlenmiş olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim 714/1314'te vefat eden es-Siğnâkî'nin *Hidâye* şârihlerinden (*en-Nihâye fi Şerhi'l-Hidâye*) olduğu bilinmekle beraber, *Vikâye* üzerine şerh yazdığı bilinmemektedir. İlk *Vikâye* şârihinin ise Sadrişşerîa es-Sânî (öl. 747/1346) olduğu anlaşılmaktadır.

⁷¹ Sadrişşerîa, *Şerhu'l-Vikâye ve Müntehe'n-Nükâye*, 1/74 (cüz 1). Şerhten çok hâşiye olduğu belirtilen bu eserin diğer nüshalarının kayıtlı olduğu yerler için bk. Tahsin Özcan, "Kara Sinan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/365.

⁷² Leknevi *Umdetü'r-ri'âye* adlı eserinde el-Herevî'ye ait bu eserin iki cilt halinde olduğunu ve *Vikâye*'nin muğlak kısımlarını güzel bir şekilde izah ettiğini belirtmiştir. bk. Sadrişşerîa, *Şerhu'l-Vikâye ve Müntehe'n-Nükâye*, 1/73 (cüz 1).

3) *Şerhu'l-Vikâye*. Muhammed Kamerüddin Erğınâvî (öl. ?). Dehli'de, 1889'da basılmıştır.

4) *Şerhu'l-Vikâye*. Muhammed b. Hamza el-Fenârî (öl. 834/1431). Kahire, el-Fıkhu'l-Hanefî, no. 296.

5) *Şerhu'l-Vikâye*. Muhammed Abdülhak el-Mevâvî (öl. ?). Eser Leknev'de iki defa (1883 ve 1884 yıllarında) *Umdetü'r-ri'âye* ile birlikte basılmıştır.

6) *Şerhu'l-Vikâye*. Molla İlyas Efendi (öl. ?). İskenderiyye, el-Fıkhu'l-Hanefî, no. 36. Eser Muhammed Abdürrahim nezaretinde 1883'te Dehli'de neşredilmiştir.⁷³

7) *Şerhu'l-Vikâye*. Şerh Abdülhak Şücâüddin (öl. ?) tarafından kaleme alınıp, Farsça'dır. 1294/1877'de Bombay'da basılmıştır.⁷⁴

8) *el-Atâya fî Şerhi'l-Vikâye*. Muhammed et-Tabîb el-Mühtedî el-Mevsilî (öl. ?). Bağdat, Dâru Saddâm li'l-Mahtûtât, no. 5926⁷⁵.

2.3. Günümüze Kadar Ulaşın Ulaşmadığı Belli Olmayan Vikâye Şerhleri

Bazı tabakat kitaplarında, yukarıdaki kütüphanelerde belirtilen şerhlerden birçoğu zikredilmekte, ayrıca kütüphane kayıtlarında rastlanamayan birkaç şerh daha kaydedilmektedir.⁷⁶

1) *el-Himâye inde'l-hatmi bi'l-Hidâye mimmen lehû fî'l-Bidâye ve'n-Nihâye min Kitâbi'l-Bey' fî şerhi'l-Vikâye*. Eser Yusuf b. Hüseyin el-Kirmastîzâde (öl. 906/1500) tarafından telif edilmiştir.⁷⁷

2) *Şerhu'l-Vikâye*. Müellifi İzzüddin Tahir eş-Şâfiî'dir (öl. 867/1462). Eser büyük ve küçük olmak üzere iki şerhtir.⁷⁸

3) "*Şerhu'l-Vikâye*". Abdülvehhab b. Muhammed en-Nîsâbü'rî (öl. 873/1468). Müellif İbnü'l-Halîfe künyesiyle meşhur olmuştur. Hicrî 872 senesinde⁷⁹ yazılan bu eser de biri büyük diğeri küçük olmak üzere iki şerhtir.

⁷³ Bu altı şerh için bk. Brockellmann, *Supplementband*, 1/646-648.

⁷⁴ Mehmet Ali Kırboğa, *Kâmûsü'l-kütüb ve mevzûâtî'l-müellefât*, (Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1974), 142.

⁷⁵ Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye ve Müntehe'n-Nükâye*, 1/74 (cüz 1).

⁷⁶ *Keşfü'z-zunûn ve Kâmûsü'l-kütüb*'de zikredilen Vikâye şerhleri için bk. Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2020-2024; Kırboğa, *Kâmûsü'l-kütüb*, 141-142.

⁷⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2021. Araştırmacı Muhammed Salâh Vikâye üzerine yazılan şerhlerden bahsederken söz konusu eseri Kirmastîzâde'ye nisbetle *el-Himâye alâ şerhi'l-Vikâye* diye kaydetmiştir. bk. Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye ve Müntehe'n-Nükâye*, 1/72 (cüz 1). Kirmastîzâde'nin günümüze ulaşan diğer eserleri için bk. Cici, *Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları*, 293-299.

⁷⁸ Bu şerhin tercüme edildiği söylenmiştir. bk. Kırboğa, *Kâmûsü'l-kütüb*, 141.

⁷⁹ Kâtib Çelebi'nin belirttiği tarihten eserin telif tarihi anlaşılabilceği gibi, müellifin meşhur olduğu sene olduğu da anlaşılabilir. bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2024.

4) *el-İstifâ fi Şerhi'l-Vikâye*. Keşfü'z-zunûn'da Mu'înü'l-hükkâm müellifi Alâeddin et-Trablûsî'ye atfedilen bu şerhin, Hüsameddin el-Kösec'e (öl. ?) de nispet edildiği söylenmiştir. Eserin Hüsameddin el-Kösec'e nispet edilmesi de doğru gözükmektedir. Çünkü et-Trablûsî'nin şerhinin ismi *el-İstiğnâ*'dir.⁸⁰ *Vikâye* şerhlerinin zikredildiği bir başka yerde Hüsameddin'in lakabı "Kösec" yerine "Köse" olarak belirtilmiştir ki, aynı kelimelerdir.⁸¹

5) *Şerhu'l-Vikâye*. Müellifi meşhur âlim Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413) olup, eserin şerh mi, yoksa hâşiye mi olduğu ihtilaflıdır. Kâtib Çelebi ve Kehhâle telifin hâşiye olduğunu belirtirken, Sehâvî (öl. 902/1497) ve Şevkânî (öl. 1250/1834) şerh olduğunu söylemişlerdir.⁸² Öte yandan eserin matbu da olduğu söylenmiş,⁸³ fakat tarafımızdan ulaşılamamıştır. Ancak Köprülü Kütüphanesi, Fazl Ahmed Paşa, 1606 nr'da Seyyid Şerîf el-Cürcânî adına kayıtlı "*Nakl mine'l-Hidâye fi Şerhi'l-Vikâye*" adlı eser bulunup, 3-6 yaprak arasındadır. Hacmi küçük olmasına rağmen eserin adı nazara alındığında bunun bir şerh olduğu anlaşılmaktadır.

6) *Şerhu'l-Vikâye*. Şihâbüddin (Şemseddin) Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Ömerî et-Timurtâşî el-Gazzî (öl. 1006/1598).⁸⁴

7) *Şerhu'l-Vikâye*. Ebü'l-İhlâs Hasan b. Ammâr b. Ali eş-Şürünbülâlî el-Vefâî el-Mısrî (öl. 1069/1659).⁸⁵

8) *el-İşâre ve'r-remz ilâ tahkiki'l-Vikâye*. İbnü'ş-Şihne Ebü'l-Berekât Seriyüddin Abdülber b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî (öl. 921/1515).⁸⁶

9) *Tevcihu'l-inâye li-cem'i şürûhi'l-Vikâye*. Ebü'l-Yümn Muhammed b. el-Muhib (öl. ?).⁸⁷

⁸⁰ Söz konusu eser için bk "*el-İstiğnâ alâ Şerhi'l-Vikâye*" başlığı.

⁸¹ Kırboğa, *Kâmûsü'l-kütüb*, 142. Eser *el-İstiğnâ fi'l-istifâ Şerhu'l-Vikâye* şeklinde de kaydedilmiştir. bk. Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye ve Müntehe'n-Nükâye*, 1/73 (cüz 1).

⁸² Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'ül-lâmî*, (Beyrut: ts., 6 ciltte 12 cilt), 5/329; Ebü Abdullah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedrüt-tâlî bi mehâsini men ba'de'l-karnî's-sâbî*, (Beyrut: y.y., ts.), 1/488; Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcani* (İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1984), 138. Ayrıca bk. Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye ve Müntehe'n-Nükâye*, 1/71 (cüz 1).

⁸³ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcani*, 138. Nitekim bu çalışmada da söz konusu şerhe vakıf olunmadığı belirtilmiştir.

⁸⁴ Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye ve Müntehe'n-Nükâye*, 1/71 (cüz 1); Ahmet Özel, "Timurtâşî, Muhammed b. Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 188/365.

⁸⁵ Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye ve Müntehe'n-Nükâye*, 1/73 (cüz 1). Şürünbülâlî, *en-Nükâye Muhtasaru'l-Vikâye'yi el-Ferâidü's-seniyye* adıyla manzum haline getirmiştir.

⁸⁶ Şükrü Özen, "İbnü'ş-Şihne, Seriyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/227; Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye ve Müntehe'n-Nükâye*, 1/73 (cüz 1). Ayrıca İbnü'ş-Şihne'ye *Teşnifü'l-mesma' bi-şerhi'l-Kenz ve'l-Vikâye ve'l-Mecma'* adlı bir eser de nispet edilmektedir. Özen, "İbnü'ş-Şihne", 21/227.

10) *Şerhu'l-Vikâye*. el-Mevlâ Muhammed b. Ali el-Haskefi.⁸⁸

3. Vikâye Üzerine Yazılan Talik ve Risaleler

3.1. Ta'likler

Vikâye ile ilgili üç ayrı ta'lik çalışması bulunmaktadır. Aşağıda örnek olması açısından kısaca belirtilecek olan Bünyad b. Muhammed el-Merzifonî ve diğer ta'lik çalışmalarının kayıtlı bulunduğu kütüphane ve bölümleri şunlardır:

1) Nalbantzâde Hüsameddin et-Tokâdî (öl. 860/1455), *Ta'lika alâ bâbi'ş-şehid mine'l-Hidâye ve'l-Vikâye*. İsminden anlaşıldığı üzere müellif, *Vikâye* ve *Hidâye*'yi bir arada ele almıştır. Hicrî 974 senesinde kaleme alınan bu ta'lik, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi 816 no'da kayıtlıdır. Eser 154 yapaktır.

2) İbn Kemal Paşa'nın *Ta'lika alâ kavli sâhibi'l-Vikâye hilâfen li Züfer* adlı eseri, Nu-ruosmaniye Ktp., 2148 nr'da iki nüsha halinde kayıtlıdır. İlki 124b-127b varak arası, ikincisi 1-4 varak arasındadır.

3) Bünyad b. Muhammed el-Merzifonî'nin (öl. ?) kaleme aldığı eser ise, Süleymaniye Ktp., Ayasofya bölümü, 1309 no'da kayıtlıdır. Eser iki risâleden müteşekkil olup, ilki "*Ta'lika alâ kavli sâhibi'l-Vikâye*" diğeri "*en-Nasiha ve'l-va'z*" adıyla meşhur olan "*Risâletü'l-arabi'l-vâ'iz*"dir. İkinci risâlenin konuyla ilgisi yoktur. Ta'lik yazılı ve 9 satır olan *Vikâye Ta'lik*'i 34 varaktır. Müellif mukaddimesinde şöyle demiştir: "Asrın âlim ve faziletli kişileri, *Vikâye* müellifinin Kitâbü't-Da'vâ'sındaki nesep davasına ilişkin bab üzerinde ihtilaf etmişlerdir. (Ayrıca *Vikâye*'nin nesep davası babında geçen) 'Nikâhlı ümmi veledin satılması caiz değildir'⁸⁹ ibaresi üzerinde de ihtilaf etmişlerdir. (...) Netice itibarıyla *Vikâye* müellifi üzerine "ümmi veled" hakkında hamledilen birçok ihtilaflı sözler vardır..."⁹⁰

Merzifonî'nin söz konusu ibarelerinden anlaşıldığına göre *Vikâye*'nin nesep davasıyla ilgili kısmına yazılmış bir çalışmadır. Ayrıca müellif konuya ilişkin Sadrüş-şerîa'nın görüşlerini de zikretmiştir. *Ta'lik*'in hatimesinde şöyle denmiştir: "Ben Bünyad b. Mevlânâ Muhammed er-Rûmî el-Merzifonî (...) 916 senesinin ilkbaharında yazdım"⁹¹.

⁸⁷ Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye ve Müntehe'n-Nükâye*, 1/74 (cüz 1).

⁸⁸ Bu şârihin *Dürri'l-muhtâr* müellifi Alâüddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Haskefi ed-Dımaşkî'nin (öl.1088/1677) dedesi olduğu belirtilmektedir. bk. Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye ve Müntehe'n-Nükâye*, 1/74 (cüz 1).

⁸⁹ Bu ibare için bk. Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 116a.

⁹⁰ Merzifonî, *Ta'lika alâ kavli sâhibi'l-Vikâye*, 1a.

⁹¹ Merzifonî, *Ta'lika alâ kavli sâhibi'l-Vikâye*, 34b.

3.2. Risâleler

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Vikâye* risâlelerinden⁹² on üçü Türkiye kütüphanelerinde kayıtlı olup, ilki kısaca özellikleriyle açıklanacak ve diğerlerinin müellifleri ve varak tutarlarıyla buldukları kütüphaneleri belirtilecektir.

1) Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba 446/16 no'da kayıtlı *Vikâye* risâlesi, Fenârîzâde Muhyiddin Muhammed [b. Ali] b. Yusuf Çelebi'nin (öl. 954/1547) telifidir. Eser *Ta'lika ale'l-Vikâye* şeklinde de adlandırılmıştır. Birkaç risâleden oluşan yazmanın sadece 77b-78a varak arası *Vikâye* hakkındadır. Satır sayısı 17 olan eserde insanın, hayvanların artığı ve hayvanın boğazlanması gibi konular ele alınmıştır. Risâlenin sonunda şunlar yazılıdır: “el-Âlim el-Fâzıl Muhyiddin Fenârî'ye nisbet edilen risâle tamam oldu”.⁹³

2) *Risâle faslû's-şühbeti'l-âmmine mine'l-Vikâye*. Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd, Koca Râğîb Paşa Ktp., no. 1459, 123a-136a varak.

3) *Risâle fi bâbi's-şehâde mine'l-Vikâye*. Yahya b. Zekeriyya (öl. ?). Beyazıt Dev. Ktp., Veliyyüddin Ef. no. 1379. 36b-37b varak.

4) *Risâle fi beyâni hıyâru's-şart ale'l-Vikâye*. Yunus el-Hâcc (öl. ?). Beyazıt Dev. Ktp., Veliyyüddin Ef., no. 3179, 52b-54b varak.

5) *Risâle fi îzâhi kavli'l-Vikâye fi bâbi'l-ıtk*. İbnü's-Sâiğ Seriyüddin Muhammed b. İbrahim ed-Darurî (öl. ?). Süleymaniye Ktp., Reşid Ef. no. 78, 56-58.

6) *Risâle alâ ba'zı mesâ'ili'l-Vikâye*. el-İsbîcâbî Alâeddin Ali b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî. Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde, no. 725, 31a-35a varak.

7) *Risâle alâ mebâhisi's-şehîd mine'l-Vikâye*. İbn Kemal Paşa (öl. 940/1534). Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, no.1262, 36a-42a varak. Hicrî 950'de yazılmıştır.

8) *Risâle fi sehviyyâti'l-vâkı'a fi ba'zı ebvâbi'l-Vikâye*. Sirâmi Alâeddin (öl. ?). Nurosmaniye Ktp., no. 4902, 80a-85a varak (1. cilt).

9) *Risâle fi şerhi ibârât li-ba'zı şürrâhi'l-Vikâye*. Hüseyin b. Hasan el-Hüseynî el-Halhâlî (öl. 1014/1605).⁹⁴ Süleymaniye Ktp. Serez, no. 3855, 3869. Her iki nüsha da 24a-31a varak arasında yer almaktadır.

⁹² Günümüzdeki makaleler konumunda olan mezkûr risâleler, adlarından da anlaşılacağı üzere, *Vikâye*'de zikri geçen konulardan bazıları üzerine izah nitelikli çalışmalardan ibarettir.

⁹³ Fenârîzâde Muhyiddin, *Risâletü'l-Vikâye*, 78a.

⁹⁴ Ayrıca el-Halhâlî'ye *Şerhu'l-Vikâye fi'l-evkât* adlı eserle (bk. Kastamonu İl Halk Ktp., 37 Hk 281/3), Sadrüşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye*'si üzerine yazdığı söylenen *Risâle fi şerhi'd-dâirâti'l-Hindiyye* (Ankara Milli Ktp., Adana İl Halk Ktp., 01 Hk 647/2. DVD no. 984) adlı iki eser nisbet edilmektedir. Bu iki eserin farklı adlarla kaydedilen aynı eser olma ihtimali bulunmaktadır.

10) *Risâle fî şerhi kavli sâhibi'l-Vikâye*. Zeynüddin Cüneyd b. Sendel el-Bağdâdî. Tüyatok, Sir., no. 3583.

11) *Risâle ale'l-Vikâye fî kavlihî sâle ilâ mâ yutahher*. Mustafa b. Mehmet Kestelli (öl. 901/1495). Ankara Milli Ktp., Çankırı İl Halk Ktp., no. 18 Hk 510/1; DVD no. 1596.

12) *Risâle ale'l-Vikâye fi'd-da'vâ*. Müellifi meçhul. Beyazıt Dev. Ktp., Veliyyüddin Efendi, no. 3179, 59-67b varak.

13) *Risâle ale'l-Vikâye fi'l-kazâ*. Müellifi meçhul. Beyazıt Dev. Ktp., Veliyyüddin Efendi, no. 3179, 65a-67b varak.

14) *Risâle alâ kavli sâhibi'l-Vikâye...* Müellifi meçhul. Süleymaniye Ktp., Kaside-cizâde, no. 677/81, 318 varak.

4. Vikâye Reddiyeleri

el-İslâh ve'l-İzâh adıyla *Vikâye*'ye yazılan tek reddiye, Osmanlı âlimlerinden Şeyhülislâm Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşa (öl. 940/1534) tarafından telif edilmiştir. Müellif İbn Kemal Paşa ve Kemal Paşazâde diye meşhur olmuştur. İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında birçok eser veren yazarın bu reddiyesi, fıkıh eserlerinden en önemlisidir. Müellif bu telifini 926/1522 senesinde Edirne'de Sultan Bayezid Medresesi müderrisliği sırasında kaleme almıştır.⁹⁵

el-İslâh ve'l-İzâh'ın -*Vikâye* veya *Şerhu'l-Vikâye* (Sadrişerîa) kadar olmasa bile günümüze kadar ulaşan nüshaları ve hakkındaki çalışmaların bolluğuna bakarak, fakihler üzerinde etkili bir eser olduğunu söylemek mümkündür.⁹⁶ Nitekim Türkiye kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunup,⁹⁷ bunlardan 68'i Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır. Örneğin mezkûr eserlerden birisi Süleymaniye Ktp., Hamidiye, no. 446'da kayıtlı olup, 255 varak, 23 satır, nesih yazılı ve kenarları kıs-

⁹⁵ Esat Kılıçer, "Fıkıhçı Olarak İbn Kemal", *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986), 194-195. Kemal Paşa'nın hayatı, eserleri ve hakkında yapılan ilmi araştırmalar için bk. Kılıçer "Fıkıhçı Olarak İbn Kemal", 189-196; Ahmet Uğur, *Kemal Paşazade İbn-i Kemal*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1996); Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1997), 39-65; Halis Demir, "İbn Kemal Üzerine Yapılan İlmi Çalışmalar", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1, (2019), 151-178.

⁹⁶ Kemalpaşazâde'nin *el-İslâh ve'l-İzâh*'ı üzerine, hâşiye, reddiye ve ta'lik türünden birçok eser kaleme alınmıştır. Şeyhülislâm Kadızâde Ahmed Şemseddin'nin *Muhâkemât beyne Sadrişerîa ve İbn-i Kemâl-paşa fî Şerhi'l-Vikâye*'si, Tâceddin İbrahim b. Abdullah el-Hamîdî'nin hâşiyesi, Hacıhasanzâde Mehmed Şah, Hürremzâde Şah Mehmed, Celâlzâde Sâlih, Molla Uzun Bâlf, İmam Birgivi ve Gazzâlîzâde Abdurrahman gibi âlimlerin ta'likleri *el-İslâh ve'l-İzâh* üzerine yazılan önemli eserlerdir. bk. Çelebi, "Kemalpaşazâde", 25/247.

⁹⁷ *el-İslâh ve'l-İzâh*'ın 97 ayrı nüshasının kayıtlı olduğu kütüphaneler için bk. Nihal Atsız, "Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserler", *Şarkiyat Mecmuası VI* (İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1966), 96-98.

men hâşiyelidir. Nüsha müellifin ölümünden on sekiz yıl sonra Yusuf b. Ahmed tarafından hicrî 958 senesinin Zilhicce ayında istinsah edilmiştir.⁹⁸

Kemal Paşa, söz konusu eserinde *Vikâye* ile ilgili övgülü sözler sarf ederek telifini ele alış gayesini şöyle anlatır: “*Vikâye* diye adlandırılan *Muhtasar*, hacmi küçük, nazmı veciz, tüm maksat ve yararları havi bir kitaptır... Ancak ne var ki, bazı konularında bir nebze olsun basit hatalar (sehiv ve zelev) ve intizamsızlıklar vaki olmuştur. Bunun da şaşılacak tarafı yoktur. Nitekim *en iyi atın bazı yarışlarda tökezlediği gibi, en iyi avcının da her attığını vurmadığı vakidir*. Mamafih ben asıl metin üzerinde birtakım değişiklikler yaparak tashih ve tenkih (düzeltme) etmek istedim (...) Ayrıca asıl metnin şekil, yazım ve tertibine (sonradan) yapılan bazı çıkartma ve ilaveleri düzeltme yolunda tamamlayıcı bilgiler ilave etmeyi arzuladım. Aynı hususları Sadrüşşerîa'nın *Şerh'i (Şerhu'l-Vikâye)* üzerinde de gerçekleştirmek istedim. (Eser) yanlış açıklama ve tasarrufat ihtiva etmesine rağmen, ulema indinde makbul sayılmıştır. (Bu *şerh* de) ne delillerin takririnde ne de meselelerin tahririnde kusur ve hatalardan hali değildir (...) Bu işi başarabilecek hale geldikten ve söz konusu hataları müşahede ettikten sonra, bu hata ve muğlaklığı izah etmeye çalıştım. Hataya düştüğü yerler hariç müellifin izini (zikrettiklerini) takip ettim. Yanıldığı noktaları eleştirdim. Metnin kendisini *Vikâye*'deki hataları tashih ettiği için *el-İslâh*, (*Vikâye*'nin) *şerh*ini ise mezkûr *şerhin (Şerh-i Sadrüşşerîa)* hatalarını da şamil olduğundan *el-İzâh* diye adlandırdım. Bu çalışmaya hicrî 928'de başladım ve aynı senenin Şevval ayının sonunda tamamladım. Ben bu çalışmanın üç seneden daha fazla süreceğini sanıyordum, ama ondan daha az bir zamanda tamamlamak nasip oldu.”⁹⁹

Yukarıdaki cümlelerden anlaşıldığına göre *el-İslâh*, *Vikâye* metninin müellif tarafından tashih edilerek yazıldığı, *el-İzâh* ise *Vikâye*'nin *şerhi* olup, Sadrüşşerîa'nın da hatalı noktalarının belirtildiği ve izah edildiği telifdir. Yine mezkûr cümlelere ve *Vikâye* hakkındaki çalışmalara bakıldığında, eserin *Vikâye* üzerine yazılan ilk ve tek reddiye olduğu anlaşılmaktadır. Bu da İbn Kemal'in İslam ulemasının *Vikâye*'yi kanun niteliğinde addettiği bir dönemde itiraz ve eleştirilere aldırmandan kendi düşüncelerini cesaretle savunabildiğini ifade etmekte ve müellifin özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Nitekim söz konusu eserin Osmanlı Padişahı Sultan Süleyman'a ithaf edildiğini belirten Kâtib Çelebi konu hakkında şöyle der: “Bil ki, yukarıda (*Vikâye*'nin zaafı İbn Kemal tarafından) belirtilmesine rağmen ulema halen onun (*Vikâye*'nin) aslına rağbet ederek kullanmaktadır. Fer'i (tashih edilmiş hali) her ne kadar faydalı ve tercih edilmiş olsa dahi terk edilmiştir. Bu ise müteakdimînin (eski âlimlerin) eserlerini tenkit edenlerin kitapları hakkındaki Allah'ın sünnetidir.”¹⁰⁰

⁹⁸ İbn Kemal Paşa, *el-İslâh ve'l-İzâh*, 255b.

⁹⁹ İbn Kemal, *el-İslâh ve'l-İzâh*, (mukaddime).

¹⁰⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunân*, 2/109.

5. Vikâye Tercümeleri

Arap dilinin İslam âleminde hâkim olduğu ve yegâne ilim dili haline geldiği bir dönemde yapılan *Vikâye* tercümeleri, *Vikâye*'nin önemine delalet eder. Günümüze ulaşan altı *Vikâye* tercümesi bulunup, birisi hariç beşi Osmanlıcadır. Söz konusu eserlerden Kurt Efendi ve Devletoğlu Yusuf'un tercümeleri özellikleriyle belirtilecek diğerleri kısaca tanıtılacaktır.

5.1. Devletoğlu Yusuf el-Balıkesîrî'nin *Vikâye* Tercümeleri

1) *Tercüme-i Vikâye Nazmen*: 9/14. asır Osmanlı divan şairlerinden olan Devletoğlu Yusuf el-Balıkesîrî'nin Anadolu'da yazılan ilk manzum fıkıh kitabı olan ve onun tarihe geçmesini sağlayan¹⁰¹ bu telifin pek çok nüshası bulunup, bunlardan biri Süleymaniye Ktp., İzmir, 218 nr'da kayıtlı, nesih yazılı, 213 varak, 15 satır olup, hattı okunaklı ve nüsha tamdır. Hicrî 873 tarihinde İsa Derviş tarafından istinsah edilen nüshanın Ayasofya Camii'nde yazıldığı belirtilmiştir.¹⁰² Ayrıca eserin başında konu başlıklarını varak numaralarıyla gösteren bir fihrist vardır. Eserin adı *Vikâyenâme*, *Kitâbü'l-Beyân*, *Tuhfe-i Muradiye*,¹⁰³ *Terceme-i Vikâye Nazmen* (Süleymaniye Ktp., Fatih, 1533), *Tercemetü Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilî'l-Hidâye* (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, 4439), *Tercüme el-Manzume* (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, 138), *Manzum Fıkıh Kitâbı* (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, 1571) ve *Muradname* (Türk Dil Kurumu Ktp., 100) olarak kullanılmıştır.

Müellifin mukaddimesinden anlaşıldığına göre eseri Türkçe ve nazım şeklinde kaleme aldığından ötürü buna tepki gösterenlerin bulunduğu kaygısını taşıdığı sezilmektedir ki, Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın Farsça kıraati konusundaki fetvasını ve birçok manzum, tercüme türünden çalışmaların bulunduğunu önemle vurgulamaktadır.¹⁰⁴ Bu hususta şöyle der:

¹⁰¹ Mustafa Özkan, "Devletoğlu Yusuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/243-244.

¹⁰² Devletoğlu Yusuf, *Tercüme-i Vikâye Nazmen*, 213a.

¹⁰³ Özkan, "Devletoğlu Yusuf", 9/243. Söz konusu eserin birçok ismi olduğu gibi tercümede de *Vikâye* dışında bazı eserlerden yaralandığı görülmektedir. bk. Özkan, "Devletoğlu Yusuf", 9/243; Cici, *Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları*, 149.

¹⁰⁴ Bu tedirginlik yukarıda da işaret edildiği gibi, o dönemde ilim dilinin Arapça olmasından kaynaklanmaktadır. bk. Cici, *Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları*, 23, 148; Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3/5 (2005), 234. Devletoğlu Yusuf mukaddimesinde konu hakkındaki merakını şöyle dile getirir:

"Dinle imdi Türkçe bir manzum kitab
İtdüğüm çün siz bana itmen itab
Ey nice gördüm ulu alimleri
İlmiyle âmil-i kâmilleri
Türk dilinde düzdüler bunca kitab
Mana yüzünden getirdiler nikab

“Türki olmak manzum olmak bes kelim

Ana hiç ayıp olmazmış vesselam”¹⁰⁵

Vikâye ve Burhânüşşerîa’dan söz etmeyen müellif kendisi, eserini yazdığı tarih ve Sultan II. Murad’a ithafı hakkında şöyle der:

Devletoğlu Yusuf’un noksanı hak

Ki sekiz yüz dahi yirmi yedi

Hem yirmi sekize girmişken

Ola ki lütfu çok şâh-u cihân

Çün Murad b. Muhammed Han üçün

Ol Şehnişâh cihân-i Sultan üçün

Ol mutahhar aslı Osman oğludur

Hem yedinci atadan han oldu ol.¹⁰⁶

2) Devletoğlu Yusuf’un nesir üsluplu diğer bir tercümesi Hekimoğlu Ali Paşa (HKM) 315 no’da kayıtlıdır. Eser 265 varak, 15 satır ve metin etrafı yaldız çerçevesindedir. Ne *Vikâye* ve müellifinin, ne de Devletoğlu Yusuf’un adı geçen eserin mukaddimesinde telif sebebi ve tanıtımı hakkında şöyle deniyor: “Keremine itimat ve tevekkül idüb Kitâb-ı Nikâh’tan gayri-i lisan-ı Türki’ye tercüme idüb âsan olmaklığa şüru’ olundum. Evvelinden olunmadığına sebep olan ki, merhum Mevlana Kutbeddin hazretlerinin (...) mukaddimesinde Fevâidden ve mekâsıddan nesne fevt olmayub, tamamı tertibçe eda olunup zikir olunmuştur. Bes beyle olsa bu kimine ne edeydi ki, andan vazih ve müfid olaydı. Bu kitap tercüme olunmuştur ekseri mütüni *Vikâye*’dir ve bazı mesaili *Hidâye*’den ve *Nihâye*’den ve dahi *Vâfi*’den ve *Kifâye*’den alınmıştır. Ve dahi bir nice mesaili fetâvâ-i sözlerinden vardır...”¹⁰⁷

Kitâbü’n-Nikâh’tan Kitâbü’l-Hünsâ’nın sonuna kadar olan eserin mezkur mukaddimesinden anlaşılan, Mevlana Kutbeddin’in Kitâbü’n-Nikâh’tan önceki bölümleri eksiksiz işlemiş olmasıdır. Çünkü müellif söz konusu bölümleri zikretmenin kimseye faydasının dokunmayacağını, kuru bir tekrar olacağını belirtmiştir. Yine müellifin sözlerinden eserin *Vikâye*’yi esas alan bir tercüme olduğu anlaşılmaktadır.

Kimse onu görüp inkar etmedi

Hem idenler dahi hiç ar etmedi.”

¹⁰⁵ Devletoğlu, *Tercüme-i Vikâye*, (mukaddime).

¹⁰⁶ Devletoğlu, *Tercüme-i Vikâye*, (mukaddime). Aynı beyit ve eserin tanıtımı için bk. Cici, *Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları*, 146-149.

¹⁰⁷ Devletoğlu, *Tercüme-i Vikâye*, 1b-2a.

5.2. Tercüme-i Vikâye-i Kurt Efendi

Muhammed b. Ömer Tatarpazarcık (öl. 996/1558) tarafından telif edilen *Vikâye* tercümesi Kâtib Çelebi'nin belirttiğine göre en güzel tercümelere biridir.¹⁰⁸ Müellif Kurt Efendi diye meşhur olmuştur. Eserin birçok nüshası yazma halinde kütüphanelerde kayıtlı olup, bunlardan birisi Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, 863 nr'da kayıtlıdır. 264 varak ve 24 satır olan nüshanın başında *Vikâye* fihristi vardır. Fihristte konu başlıkları Arapça iken, metin içinde tercümeleriyle yazılmıştır. Doğrudan *Vikâye* mukaddimesinin tercümesiyle başlayan bu eserde, *Vikâye* metni tercümeden üzerindeki kırmızıçizgilerle ayrılmıştır. Dikkati çeken bir husus ilk sayfada *Şerhu'l-Vikâye Kurt Efendi* yazısının olmasıdır. Bu eser yukarıda zikredilen şerhlere benzemesine de, Kurt Efendi'nin -örneklerde de görüleceği üzere- Arapça metnin -bazen zamirlerini açarak- kelime kelimesine tercümesini verdikten sonra bir daha "yâni" diye açıklamada bulunması dikkate alınarak esere "Açıklamalı *Vikâye Tercümesi*" demek de mümkündür.

Ne fazla uzun izahatlı, ne de kapalı denebilecek biçimde kısa açıklamalardan oluşan eser, çok anlaşılır bir üslupla çevrilmiştir. Örneğin:

"Kad temmet hasenâtühu; Tahkik, hasenatı kamildir, yani Fevâidi."

"Hâliyen an delâilîhi; Halidir Hidâye'nin delillerinden, yani mesailin aldım delillerin terk eyledim."

"ve Zevâidü'l-Fetâvâ ve'l-Vâkiat; ve dahi Fetâva'n(ı) ve Vakiat'da olan zait meseleleri müştemeldir."¹⁰⁹

"Kitâbü't-Tahâra"yı, "Bu kitap taharet babına mahsustur" şeklinde çevirmiştir. *Vikâye*'de bir kısmı zikredilmeyen abdest ayetini Arapça'sıyla "topuklara dek yakayın"¹¹⁰ kısmına kadar ilave etmiştir. Şöyle ki: "Allah'u Teâla ayıtdı ki: Ey iman getirenler kaçan (ne zaman) namaza turmak dileseniz yüzlerinizi yuvun -el-Âyetü-, yani âyeti okî ahıra dek. Âyet-i Kerime dahi budur ki..."¹¹¹ diye devam eder.

5.3. Diğer Tercümeler

1) *Menâfiu'l-Müslimîn*. İzmir Milli Kütüphanesi, 1568 no'da kayıtlı bulunan eser Abdulcemil b. Muhammed b. Muhammed es-Safî (öl. ?) tarafından Farsça olarak çevrilmiştir.

2) *Terceme-i Vikâye fî mesali'l-Hidâye*. 1480 yılında istinsah edilen eser, Akşehir Kütüphanesi, 199 no'da kayıtlıdır. Müellifi Ömer b. Muharrem'dir (öl. ?).

¹⁰⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2024.

¹⁰⁹ Kurt Efendi, *Tercüme-i Vikâye*, (mukaddime).

¹¹⁰ el-Mâide, 5/6.

¹¹¹ Kurt Efendi, *Tercüme-i Vikâye*, (mukaddime).

3) *Tercüme-i Vikâye*. Üsküdarî Kasım b. Süleyman'ın (öl. ?) bizzat kaleme aldığı tercüme, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 655 nr'da kayıtlıdır.

4) *Nazmu'l-Vikâye bi't-Türki*. Şemsi Ahmet Paşa b. Muhammed b. Kızıl Ahmed el-Hanefî, er-Rûmî (öl.988/1588) tarafından telif edilen manzum eserin dili Türkçe olup, Süleymaniye Ktp., Lâleli, no. 1980/4'te kayıtlıdır¹¹².

6. *Vikâye Muhtasarlari*

Sadrüşşerîa'nın *Vikâye* üzerine yaptığı çalışmalardan ilki olan *Muhtasaru'l-Vikâye en-Nükâye*” diye meşhur olmuştur. Eser, birçok yazma nüshalarıyla günümüze ulaşması yanında, birçok defa da farklı ülkelerde basılmıştır.¹¹³ Yazıldığı tarihten itibaren Hanefî mezhebinde -özellikle Maveraünnehir'de- vazgeçilmez fıkıh kitabı haline gelen *en-Nükâye*, furu-i fıkıh konularını veciz lafızlarla ele alan *Vikâye*'nin ilk ve tek muhtasarıdır. Dolayısıyla muhtasarın muhtasarıdır.

Sadrüşşerîa eserini ele alış gayesini şöyle ifade eder: “Ben *Vikâye* taliplerinin bazısının onu ezberlemede gevşek davrandığını görünce, kendisinden hali olmayan/mesailini kapsayan bu *Muhtasar*'ı kaleme aldım. Kim *Hidâye*'nin mesailini öğrenmek isterse *Vikâye*'yi ezberlesin, kim de vakti dar olur (*Vikâye*'yi ezberleyemezse) bu *Muhtasar*'ı ezberlesin.”¹¹⁴ Talebelerin ezberlemesi amacıyla yazılan *en-Nükâye*, önceleri olduğu gibi günümüzde de Orta Asya'da ve İran'da faaliyet gösteren Sünni medreselerde hem okutulmakta hem de ezberlenmektedir.

en-Nükâye üzerine çok sayıda çalışma olup, bazıları matbudur. el-Kuhistanî ve Ali el-Kârî'nin şerhleri bunlar arasındadır.¹¹⁵ Ayrıca Musannifek, İbn Kutluboğa,¹¹⁶ Molla Cami (öl. 898/1492), Abdülâlî b. Muhammed el-Bircendî (öl. 934/1527-28 [?]) ve Abdurrahman b. Ebû Bekr el-Aynî'nin (ö. [?]) şerhleri de *Nükâye'nin* meşhur şerhleridir.¹¹⁷

¹¹² Erhan Afyoncu, “Şemsi Ahmed Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/527, 529.

¹¹³ bk. Carl Brockellman, *Tarîhu'l-Edebi'l-Arabî*, çev. Abdülhalîm en-Neccâr - Seyyid Yakub Bekr - Ramazan Abdüttevâb (Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 1983), 2/696-697; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 78.

¹¹⁴ Sadrüşşerîa, *en-Nükâye* (Kazan, yy., 1910), 3.

¹¹⁵ bk. el-Kuhistanî, Şemsüddin el-Horasânî, *Câmiu'r-rumûz fi Şerhi'n-Nükâye* (İstanbul: Matbaatu'l-Masumiyye, 1290, 1 ciltte 2 cilt); Ali el-Kârî Nureddin Ebü'l-Hasen b. Sultan, *Fethu bâbi'l-inâye fi Şerhi'n-Nükâye*, nşr. Muhammed Nezâr Temim - Heysem Nezâr Temim (Beyrut: Dârü'l-Erkâm Yayını, 1997).

¹¹⁶ İbn Kutluboğa'ya *Şerhu'l-Vikâye* de nispet edilmiştir. bk. Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye ve Müntehe'n-Nükâye*, 1/72 (cüz 1).

¹¹⁷ *en-Nükâye* üzerine yazılan eserler için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1971-72; Özen, “Sadrüşşerîa”, 35/429. Bunlardan İbn Kutluboğa, el-Bircendî ve el-Aynî'nin telifleri için sırasıyla bk. Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, 480; Süleymaniye Ktp., Lale, 1059; Süleymaniye Ktp., Fatih, 1890. Burada şunu da belirtmekte yarar vardır ki, Şemsüddin Muhammed b. el-Hasen b. Ahmed el-Kevâkibî el-

Konuları kısa kısa anlatan Sadrüşşerîa, Burhânüşşerîa'nın *Hidâye* meselelerinden seçmeler yaptığı gibi, bir bakıma kendisi de *Vikâye*'den seçmeler yapmıştır. Nitekim *Nükâye*'de yer alan cümlelerin birçoğu, *Vikâye*'de zikredilenlerin bizzat aktarımıdır. Hemen hemen her konuda kısaltma yapan müellif, bazen *Vikâye*'de bulunmayan tarif ve örnekler vermiş, lafızlar eklemiştir.¹¹⁸ Her iki eserin konu başlıkları aynı (ad altında) olup, *Nükâye*'de bazı alt başlıklar zikredilmemiş ve bazı bapların sıra tertibi değiştirilmiştir. Mesela *Vikâye*'de Kitâbü'l-Itak'tan sonra Kitâbü'l-Eymân gelirken, *Nükâye*'de Kitâbü'l-Mükâtebe zikredilmiştir. Kitâbü't-Tahâre *Vikâye*'de abdest aye-tiyle başlarken, *Nükâye*'de doğrudan abdestin farzları sıralanarak başlanmıştır.

Sonuç

Hanefî mezhebinin önemli eserlerinden Burhânüşşerîa Mahmud'un *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye* adlı kitabı, şerh, muhtasar, ta'lik, risâle, reddiye türü muhtelif çalışmalara konu olmuş, ayrıca Türk ve Fars dillerine tercüme edilmiştir. Döneminde kadılar için adeta devamlı yanlarında bulundurdıkları bir el kitabı, ilim erbabı için ders ve referans kitabı olan *Vikâye*, günümüzde az da olsa bazı yerlerde tedris edilmeye devam edilmekte, ilmî çalışmalara konu olmaktadır.

Tespitlerimize göre aşağıdaki tabloda da görüldüğü üzere *Vikâye* üzerine doğrudan, biri diğerinden farklı 60 müstakil eser yazılmıştır. Bunlar da türüne göre 35 şerh, 14 risâle, 6 tercüme, 3 ta'lika, 1 reddiye ve 1 muhtasar eserden oluşmaktadır. Bu veriler özellikle Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunup genellikle incelediklerimiz ve yine Türkiye ve Türkiye dışındaki kütüphane fişlerinde kayıtlı olan ve ayrıca ilgili kaynaklarda konuyla ilgili belirtilen bilgiler çerçevesinde tespit edebildiklerimizdir. Ancak bu veriler *Vikâye* üzerine yapılan çalışmaların tamamını yansıtmayabilir. Çünkü gerek kütüphane fişlerine kayıtlı bilgiler gerekse ilgili kaynaklarda zikredilen malumatlar, hatalı bilgiler içerebilmektedir. Nitekim bazı kütüphane fişlerinde veya kaynaklarda şerh olarak tanıtılan eser, hâşiye veya tersi olabilmekte ya da bir eser yanlılıkla farklı bir müellife nispet edilebilmektedir. Bu durum da, eserleri tavsif eden kütüphane çalışanı, eserin müstensihi, incelemeyi yapan kişi tarafından kaynaklanabileceği gibi, aynı eserin değişik isimlerle adlandırılıyor olması gibi farklı nedenlerden ileri gelebilmektedir.

Vikâye üzerine bu kadar çok çalışmanın yapılmış olması ile ilgili sözü edilen eserlerin telif sebepleri incelendiğinde ise, *Vikâye* metninin bazı kimseler tarafından tahrif edilmiş olması, dönemin talebesinin ezberlemesi için biraz hacimli olması, lafızlarının çok veciz ve muğlak olması, üzerine yazılan şerhlerin yetersizliği, eserin konuları izahta yetersiz kalması, tercümesi yapılarak Türkçe'ye kazandırıl-

Halebî'ye (1096/1685) şerh olarak nispet edilen *Şerhu nazmi'l-Vikâye*'nin, aslında Sadrüşşerîa'nın *en-Nükâye*'sinin manzum şekli olan *el-Ferâidü's-seniyye* olma ihtimali vardır. bk. Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye ve Münthe'e'n-Nükâye*, 1/72 (cüz 1); Ahmet Yaman, "Kevâkibi, Muhammed b. Hasen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/340.

¹¹⁸ bk. Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 100a-101a; Sadrüşşerîa, *Nükâye*, 126 (Kitâbü'l-Havâle konusu).

masının ilgili kesimlere kolaylık sağlayacağı gibi birçok neden ileri sürülmektedir. Ama şu bir gerçek ki, fıkıh edebiyatına önemli katkı sağlayan *Vikâye* sayesinde, çok sayıda âlim ve talebe yetişmiş, birçok eser ortaya çıkmış, eserlerin çoğu da günümüze ulaşmıştır.

Son dönemde *Vikâye* hakkında bazı çalışmaların yapıldığı görülmekle beraber, özellikle *Vikâye* üzerine üretilen eserlerin yayımlanması ve bunlar üzerine incelemelerin yapılması yetersiz kalmaktadır. Nitekim *Vikâye* ve üzerine yapılan çalışmalardan günümüzde *Vikâye*'nin kendisi, *en-Nükâye*, *Şerhu'l-Vikâye*, *Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi'n-Nükâye*, *Umdetü'r-ri'âye ve Câmi'u'r-rumûz* gibi baskısı yapılan birkaç eser haricinde, çoğu çalışmaların hala yazma halinde oldukları bilinmektedir.

Kaynakça

- Afyoncu, Erhan. “Şemsi Ahmed Paşa”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/527-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ali el-Kârî, Nureddin Ebü'l-Hasen b. Sultan. *Fethu bâbi'l-inâye fi Şerhi'n-Nükâye*. nşr. Muhammed Nezâr Temim - Heysen Nezâr Temim. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkâm, 1997.
- Atan, Ömer Faruk. *Burhânü's-Şerî'a'nın Vikâyetü'r-Rivâye fi Mesâilî'l-Hidâye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Atan, Ömer Faruk, “Hanefî Literatüründe Muhtasarlar ve Metinler”, *İhya Uluslar Arası İslam Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2016), 81-65.
- Atsız, Nihal. “Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri” *Şarkiyat Mecmuası* VI. 71-112. İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1966.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin âsârü'l-musannifin*. 2 cilt. 3. Baskı. İstanbul, y.y., 1995.
- Baktır, Mustafa. “İbn Melek”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/175-176. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Baş, Erdoğan. “Şeyhzâde”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/97-98. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bedir, Murteza. “Vikâyetü'r-Rivâye”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu, Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. 2. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Brockelman, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-arabî*. çev. Abdülhalîm en-Neccâr - Seyyid Yakub Bekr - Ramazan Abdüttevâb. 4 cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 1983.
- Brockelmann, Carl. *Supplementband*. 3 cilt. Leiden: E. J. Brill, 1937-1942.
- Burhânüşşerîa, Mahmud b. Ahmed. *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilî'l-Hidâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Ayasofya, 1505.
- Cici, Recep. “Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1999), 225-227.
- Cici, Recep. *Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.

- Cici, Recep. "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 215-248.
- Çelebi, İlyas. "Kemalpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/245-247. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Dalkıran, Sayın. *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1997.
- Demir, Halis. "İbn Kemal Üzerine Yapılan İlmi Çalışmalar". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2019), 151-178.
- Devletoğlu Yusuf, el-Balikesîrî. *Tercüme-i Vikaye Nazmen*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 218.
- Durmuş, İsmail. "İsferâyînî, İsmüddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/516-517. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Fenarizâde Muhyiddin, Muhammed [b. Ali] b. Yusuf Çelebi. *Risâletü'l-Vikâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 446/16.
- Gümüş, Sadreddin. *Seyyid Şerif Cürçani*. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1984.
- Halimov, Nazar. *Katalog Arabskih Rukopisey Akademii Nauk TSSR*. Aşhabad: İzdatelstvo Ylym, 1988.
- İbn Kemal Paşa, Ahmed b. Süleyman. *el-İslâh ve'l-İzâh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 446.
- İbn Melek, Feriştioğlu İzzeddin Abdullatif b. Abdülaziz. *Şerhu'l-Vikâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Halit, 98.
- Kahraman, Abdullah. "Trablusî, Alaeddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/291-292. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kara Hoca, Alaeddin Ali b. Ömer. *el-İnâye fi Şerhi'l-Vikâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 765 ve 766.
- Karahisarî, Ali b. Ömer. *Şerhu'l-Vikâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 590.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 cilt. İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 1364/1945.
- Kılıçer, Esat. "Fıkıhçı Olarak İbn Kemal". *Şeyhulislam İbn Kemal Sempozyumu*. 189-196. Ankara: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1986.

- Kırboğa, Mehmet Ali. *Kâmûsü'l-kütüb ve mevzûatü'l-müellefât*. Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1974.
- Kocavî, Şeyhzâde Mahmud Çelebi. *Şerhu'l-Vikaye*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, 615.
- Kuhistanî, Şemsüddin el-Horasânî. *Câmi'ü'r-rumûz fi şerhi'n-Nükâye*. 1 cilt (içinde iki cilt). İstanbul, 1874.
- Kumenatî, Seyyid Hasan b. Seyyid Ali. *el-Înâye fi Şerhi'l-Vikâye*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fatih, 1887.
- Kurt Efendi, Muhammed b. Ömer Tatarpazarcık. *Tercüme-i Vikâye*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, 863.
- Leknevî, Abdülhay. *Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1418/1998.
- Leknevî, Abdülhay. *Umdetü'r-riâye fi halli Şerhi'l-Vikâye*. 4 cilt. Delhi, 1327.
- Merzifonî, Bünyad b. Muhammed. *Talika alâ kavli sâhibi'l-Vikâye*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 1309.
- Musannifek, Ali b. Muhyiddin. *Şerhu'l-Vikâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 427; Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, 228.
- Orazov, Orazsahet. *Burhânü's-Şerîa ve Vikâye Adlı Eseri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Orazov, Orazsahet. "Muhtasar Metinlerin Hanefî Literatürü İçindeki Yeri". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2018), 107-122.
- Orazov, Orazsahet. "Vikâyetü'r-rivâye fi-mesâilî'l-Hidâye Adlı Eserin Müellifinin İsim ve Lakabının Tespiti". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 685-695.
- Özcan, Tahsin. "Kara Sinan". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/365-366. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özel, Ahmet. "Timûrtâşî, Muhammed b. Abdullah". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/188-189. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1990.
- Özen, Şükrü. "İbnü's-Şihne, Seriyüddin". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/225-227. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özen, Şükrü. "Sadrüşşerîa". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/427-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

- Özkan, Mustafa. “Devletoğlu Yusuf”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/243-244. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes’ûd el-Mahbûbî. *Şerhu’l-Vikâye ve meahu Müntehe’n-Nükâye alâ Şerhi’l-Vikâye*. thk. ve notlar ekleyen: Salâh Muhammed Ebü’l-Hâc. 2 cilt (içinde 5 cilt). Amman: Müessesetü’l-Verrâk, 2006.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes’ûd el-Mahbûbî. *en-Nükâye*. Kazan: y.y., 1910.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav’ü’l-lâmî*. 6 cilt (içinde 12 cilt). Beyrut, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *el-Bedru’t-tâlî bi mehâsini men ba’de’l-karnî’s-sâbi’*. 2 cilt. Beyrut: y.y., ts.
- Tâcüşşerîa, Mahmud b. Ubeydullah. *Vikâyetü’r-rivâye fi mesâli’l-Hidâye*. thk. Ahmed Mahmud eş-Şehâde. İstanbul: Mektebetü’l-Hanefîyye, 2017.
- Trablûsî, Alâeddin. *el-İstiğnâ fi Şerhi’l-Vikâye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1889.
- Taşköprizade, Ahmed b. Mustafa. *eş-Şekâ’iku’n-Nu’mâniyye*. thk. Ahmed Subhi Furat. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1405/1985.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. “Hâşiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/419-422. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Şensoy, Sedat. “Şerh”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/555-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uğur, Ahmet. *Kemal Paşazade İbn-i Kemal*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1996.
- Yaman, Ahmet. “Kevâkibi, Muhammed b. Hasen”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/340-341. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Zeynüddin, Cüneyd b. Sendel. *Tevfiku’l-inâye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1885.

Tablo 1. Vikâye şerhleri

Müellif adı	Vefat tarihi	Eser adı	Eserin kayıtlı bulunduğu yer/kaynak
Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd	747/1346	Şerhu'l-Vikâye	Slm. Ktp. Yozgat, no.278; Esad Ef, no.738/1.
Kara Hoca Alâeddin Ali b. Ömer	800/1397	el-İnâye fi Şerhi'l-Vikâye	Slm. Ktp., Carullah, no.765, 766.
İbn Melek Abdüllatif b. Abdülaziz	821/1418	Şerhu'l-Vikâye	Slm. Ktp. H.Halit, no. 98.
el-Kumenatî Hasan b. Seyyid Ali	840/1436	el-İnâye fi Şerhi'l-Vikâye	Slm. Ktp., Fatih, no. 1887.
et-Trablûsî Alâeddin Ali b. Halil b. Yusuf	844/1440	el-İstiğnâ alâ Şerhi'l-Vikâye	Slm Ktp. Fatih, no. 1889.
Musannifek Ali b. Muhyiddin eş-Şahrudî	875/1470	Şerhu'l-Vikâye	Slm. Ktp. Reşid Efendi no. 228, 229.
Zeynüddin Cüneyd b. Sendel	?	Tevfiku'l-İnâye fi Şerhi'l-Vikâye	Slm. Ktp. Fatih no. 1885.
Şeyhzâde el-Kocavî Mahmud Çelebî	950/1540	Şerhu'l-Vikâye	Köprülü Ktp. Fazl Ahmed Paşa, no. 615, 616.
el-Karahisârî Ali b. Ömer	?	Şerhu'l-Vikâye	Slm. Ktp. Esad Efendi, no. 590.
et-Tokâdî Abdülmümin b. Muhammed	?	Şerhu'l-Vikâye	Slm. Ktp. Fatih, no. 1895.
Abdülvacid b. Muhammed	?	Şerhu'l-Vikâye	Çorum İl Halk Ktp. no. 1389.
Niğdeli Molla Kasım b. Süleyman el-Karamanî	?	et-Tatbik ale'l-Vikâye ve alâ Sadrişşerîa	Beyazıt Devlet Ktp. Veliyyüddin Ef., no. 2057.
Debbağzâde Mehmet Efendi	1114/1702	Şerhu'l-Vikâye	Samsun Gazi Ktp. no. 817.
el-İsferâinî İbrahim b. Muhammed b. Arabşah	945/1538	Şerhu'l-Vikâye (H)	Mevlana Ktp. no. 1363.
es-Sofyâvî Yunus b. Ahmed	?	Şerhu Vikâyeti'r-Rivâye fi Mesâilî'l-Hidâye	Tüyatok, Amasya, no. 1224.
Kara Sinan Yusuf b. Abdilmelik b. Bahşiş	885/1480	Riâyetü'l-Vikâye fi Şerhi'l-Vikâye (H)	H. Selim Ağa Ktp., Hac Selim Ağa, no. 363.
er-Rûmî Mustafa b. Nûh	?	Şerhu'l-Vikâye	Berlin, no. 4560.
el-Herevî Molla Fasîhud-din	?	Şerhu'l-Vikâye	Petersburg, no. III/1106.
Muhammed Kamerüddin Erğînâvî	?	Şerhu'l-Vikâye	Dehli, 1889'da basılmıştır.

el-Fenârî Muhammed b. Hamza	834/1431	Şerhu'l-Vikâye	Kahire, el-Fıkhü'l-Hanefî, no. 296.
el-Mevâvî Muhammed Abdülhak	?	Şerhu'l-Vikâye	Leknev, 1883 ve 1884 (<i>Umdetü'r-Riâye</i> ile birlikte basılmıştır).
Molla İlyas Efendi	?	Şerhu'l-Vikâye	İskenderiyye, el-Fıkhü'l-Hanefî, no. 36.
Muhammed et-Tabîb el-Mühtedî el-Mevsilî	?	<i>el-Atâya fî Şerhi'l-Vikâye</i>	Dâru Saddâm, no. 5926.
Abdülhak Şücaeddin	?	Şerhu'l-Vikâye	1294/1877'de Bombay'da basılmıştır.
Yusuf b. Hüseyin el-Kirmastîzâde	906/1500	<i>el-Himâye inde'l-hatmi bi'l-Hidâye mimmen lehû fi'l-Bidâye ve'n-Nihâye min kitâbi'l-bey' fî Şerhi'l-Vikâye</i>	Sadrüşşerîa, <i>Şerhu'l-Vikâye ve yelîhi Müntehe'n-Nükâye alâ Şerhi'l-Vikâye</i> . Thk. Salah Muhammed, Ürdün, 2006.
İzzüddin Tahir eş-Şâfiî	867/1462	Şerhu'l-Vikâye	Kırboğa, <i>Kâmusü'l-kütüb</i> .
İbnü'l-Halîfe Abdülvehhâb b. Muhammed en-Nîsâbü'rî	873/1468	Şerhu'l-Vikâye	Kâtîb Çelebi, <i>Keşfü'z-zunûn</i> .
Hüsameddin el-Köse/Köse	?	<i>el-İstifâ fî Şerhi'l-Vikâye</i>	Kırboğa, <i>Kâmusü'l-kütüb</i> .
Seyyid Şerîf el-Cürçânî	816/1413	Şerhu'l-Vikâye	Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehavî, <i>ed-Dav'u'l-lâmî</i> .
et-Timurtâşî Şihâbüddîn Muhammed b. Abdullah el-Gazzî	1006/1598	Şerhu'l-Vikâye	Ahmet Özel, "Timurtâşî, Muhammed b. Abdullah", <i>DİA</i> (İstanbul: 2012).
eş-Şürünbüllâî Hasan b. Ammâr b. Ali el-Vefâî el-Mısrî	1069/1659	Şerhu'l-Vikâye	Sadrüşşerîa, <i>Şerhu'l-Vikâye ve Müntehe'n-Nükâye</i> . thk. S. Muhammed.
İbnü'ş-Şihne Abdülber b. Muhammed b. el-Halebî	?	<i>el-İşâre ve'r-remz ilâ tahkîki'l-Vikâye</i>	Şükrü Özen, "İbnü'ş-Şihne, Seriyüddin", <i>DİA</i> (İstanbul: 2000).
Ebü'l-Yümn Muhammed b. el-Muhîb	?	<i>Tevcihu'l-inâye li cem'i şürûhi'l-Vikâye</i>	Sadrüşşerîa, <i>Şerhu'l-Vikâye ve Müntehe'n-Nükâye</i> . thk. S. Muhammed.
Haskefî el-Mevlâ Muhammed b. Ali	?	Şerhu'l-Vikâye	Sadrüşşerîa, <i>Şerhu'l-Vikâye ve Müntehe'n-Nükâye</i> . thk. S. Muhammed.
Müellifi meçhul	?	<i>Şerhu kavli sâhibi'l-Vikâye "ve yecüzü vuzûü bi mâi's-semâ ve'l-arz"</i>	Slm. Ktp., Giresun İl Halk Ktp., no 28 Hk 3583/5.

Tablo 2. Vikâye Üzerine Yazılan Ta'lik ve Risâleler

Müellif adı	Vefat tarihi	Eser adı	Eserin kayıtlı bulunduğu yer/kaynak
Nalbantzâde Hüsameddin et-Tokâdî	860/1455	<i>Ta'lika alâ bâbi's-şehid mine'l-Hidâye ve'l-Vikâye</i>	Slm. Ktp. Esad Efendi no. 816.
İbn Kemal Paşazâde	940/1534	<i>Ta'lika alâ kavli sâhibi'l-Vikâye hülâfen li Züfer</i>	Nurosmaniye Ktp. no. 2148.
el-Merzifonî Bünyad b. Muhammed	?	<i>Ta'lika alâ kavli sâhibi'l-Vikâye</i>	Slm. Ktp. Ayasofya, no. 1309.
Fenârîzâde Muhyiddin Muhammed [b. Ali] b. Yusuf Çelebi	954/1547	<i>Risâletü'l-Vikâye/Ta'lika ale'l-Vikâye</i>	Slm. Ktp. Düğümlü Baba, no. 446/16.
Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mesud	747/1346	<i>Risâle faslü's-şubheti'l-âmme mine'l-Vikâye</i>	Koca Râğib Paşa Ktp. no. 1459.
Yahya b. Zekeriyya	?	<i>Risâle fî bâbi's-şehâde mine'l-Vikâye</i>	Beyazıt Dev. Ktp., Veliyyüddin Efendi no. 1379 (36b-37b)
Yunus el-Hacc	?	<i>Risâle fî beyân-ı huyâru's-şart ale'l-Vikâye</i>	Beyazıt Dev. Ktp., Veliyyüddin Ef., no. 3179, (52b-54b)
İbnü's-Sâiğ Muhammed b. İbrahim ed-Darurî	?	<i>Risâle fî izâhi kavli'l-Vikâye fî bâbi'l-ıtk</i>	Slm. Ktp., Reşid Ef. no. 78.
el-İsbîcâbî Alâeddin Ali b. Muhammed b. İsmail	?	<i>Risâle alâ ba'zı mesâilî'l-Vikâye</i>	Slm. Ktp. Kasidecizâde, no. 725.
Mustafa b. Mehmet Kestelli	901/1495).	<i>Risâle ale'l-Vikâye fî kavlihî sâle ilâ mâ yutaher</i>	Ankara Milli Ktp., Çankırı İl Halk Ktp., no. 18 Hk 510/1; DVD no. 1596.
İbn Kemal Paşazâde	940/1534	<i>Risâle alâ mebâhisi's-şehid mine'l-Vikâye</i>	Slm Ktp. H. Hüsnü Paşa, no. 1262.
Sirâmi Alâeddin	?	<i>Risâle fî sehviyyâtî'l-vâkı'a fî ba'zı ebvâbi'l-Vikâye</i>	Nurosmaniye Ktp., no. 4902.
el-Halhâlî Hüseyin b. Hasan el-Hüseynî	?	<i>Risâle fî şerhi ibârât li ba'zı şürrâhi'l-Vikâye</i>	Slm. Ktp. Serez, no. 3855, 3869.
Zeynüddin Cüneyd b. Sendel el-Bağdâdî	?	<i>Risâle fî şerhi kavli sâhibi'l-Vikâye</i>	Tüyatok, Sir. no. 3583.
Müellifi meçhul	?	<i>Risâle alâ kavli sâhibi'l-Vikâye</i>	Slm. Ktp. Kasidecizâde, no. 677/81.
Müellifi meçhul	?	<i>Risâle ale'l-Vikâye fi'd-da'vâ</i>	Beyazıt Dev. Ktp., Veliyyüddin Efendi, no. 3179. (59b-65b)

Müellifi meçhul	?	<i>Risâle ale'l-Vikâye fi'l-kazâ</i>	Beyazıt Dev. Ktp., Veliyyüddin Efendi, no. 3179, (65a-67b)
-----------------	---	--------------------------------------	--

Tablo 3. *Vikâye* Üzerine Yazılan Reddiye, Muhtasar ve Tercümeleler

İbn Kemalpaşazâde	940/1534	<i>el-İslâh ve'l-İzâh (R)</i>	Slm. Ktp. Hamidiye, no. 446.
Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd	747/1346	<i>en-Nükâye Muhtasaru'l-Vikâye (M)</i>	Brockellman, <i>Tarîhu'l-Edebi'l-Arabî</i> .
Devletoğlu Yusuf el-Balkesîrî	828/1424'te n sonra	<i>Terceme-i Vikâye Nazmen/Vikâyenâme</i>	Slm. Ktp. İzmir, no. 218.
Kurt Efendi Muhammed b. Ömer Tatarpazarcık	996/1558	<i>Tercüme-i Vikâye-i Kurt Efendi</i>	Slm. Ktp. Şehid Ali Paşa, 863.
Abdulcemil b. Muhammed es-Safî	?	<i>Menâfiu'l-Müslimîn (Farsça)</i>	İzmir Milli Ktp, 1568.
Ömer b. Muharrem	?	<i>Terceme-i Vikâye fi mesa-li'l-Hidâye</i>	Akşehir Ktp, 199.
Üsküdarî Kasım b. Süleyman	?	<i>Tercüme-i Vikâye</i>	Manisa İl Halk Ktp, 655.
Şemsi Ahmet Paşa b. Muhammed b. Kızıl Ahmed	988/1588	<i>Nazmu'l-Vikâye bi't-Türki</i>	Süleymaniye Ktp., Lâleli, no. 1980/4.

Not. Tabloda eserin bulunduğu/zikredildiği yerle ilgili sadece bir kütüphane/kaynak gösterilmiştir. Bu konuda detaylı bilgi için çalışmadaki ilgili kısma müracaat edilmelidir. Tabloda eserin hâşiye olma ihtimaline göre (H) harfi, reddiye eser için (R), muhtasar eser için (M) harfi konulmuştur.

Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *Tecrîd* Adlı Eserinde İsnada Dair Değerlendirmeler

Mutlu Gül

Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
Bursa/Türkiye
mutlugulx@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9431-6940>

Öz: Hicrî üç ve dördüncü/miladî dokuz ve onuncu asırlar, hadislerin sıhhatine dair tartışmaların daha sistematik bir hal aldığı dönemlerdir. Zira bu asırlara gelindiğinde mezhepler teşekkül sürecini tamamlamış, ihtilafli meseleler hakkındaki görüşlerin savunulmasına geçilmiştir. Abbâsî hilâfetinin başkenti olan Bağdat, bu yüzyıllarda İslâm dünyasının ilim, kültür ve siyaset merkezi konumundadır ve gerek yöneticilerin gerekse halkın huzurunda ilmî tartışmaların düzenli olarak yapıldığı bir şehir hüviyetindedir. Bu dönemde Bağdat'ta doğan ve ömrünün büyük bölümünü orada geçiren Kudûrî, Hanefî mezhebinin bölgede en önde gelen isimidir. Özellikle yazdığı *Muhtasar* isimli eser ve önde gelen Şâfiî âlimlerle yaptığı münazaralar, onun şöhretini arttırmış ve Hatîb el-Bağdâdî başta olmak üzere pek çok meşhur isme hocalık yapmasına vesile olmuştur. Kudûrî'nin *Tecrîd* adlı kitabı, Hanefî ve Şâfiîlerin ihtilaf ettikleri fikhî konuları kapsayan, hilâf ilmine dair hacimli bir eserdir. Kudûrî bu çalışmasını Hanefîlerin görüşlerinin ve kullandıkları delillerin doğruluğunu savunmak amacıyla kaleme almıştır. Bu eserdeki hadislerin senedleriyle ilgili tenkitlerin inceleneyeceği makalede öncelikle Kudûrî'nin hayatı ve yaşadığı ortamdaki bahsedilecektir. Onun ilmî kişiliği hakkında daha net fikir elde edebilmek için hocaları, talebeleri ve eserlerine de yer verilecektir. Son olarak makalenin asıl konusunu teşkil eden isnada dair tenkitlerine geçilecektir. Kudûrî'nin bu alandaki değerlendirmeleri, isnadın ittisâl ve inkitâ durumu, her tabakadaki râvi sayısı ve râvilerin durumuna dair değerlendirmeler olmak üzere üç başlık altında işlenecektir. Makalede özellikle üzerinde durulan husus, bir Hanefî fakîhi olan Kudûrî'nin hadislerin metinlerine ilaveten isnad konusunda da ehl-i hadis ile münazara yapabilecek düzeyde rivayet bilgisine sahip olduğudur. Mezhebinin amel ettiği rivayetleri savunması ve muhaliflerinin delil aldıkları hadislerin sıhhatine dair *Tecrîd*'de yer alan eleştirileri bunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kudûrî, *Tecrîd*, Râvi, İsnad.

Geliş Tarihi/Received Date: 12.02.2020

Kabul Tarihi/Accepted Date: 29.05.2020

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf/Citation: Gül, Mutlu. "Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *Tecrîd* Adlı Eserinde İsnada Dair Değerlendirmeler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2020), 123-166.

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 29/1 (Haziran 2020)

Qudûrî's (d. 428/1037) Isnâd Assessments in His *Tajrîd*

Abstract: The Hijri three and fourth centuries are periods in which the ongoing debates on the reliability of ḥadīths have been made more systematically. Because, in these centuries, sects have completed the process of formation, and the sectarian views on these issues have started to be defended. Baghdad, which was the center of Abbāsīd's caliphate, was the center of science, culture and politics of the Islamic world in this period and was a city where such discussions were held regularly in the presence of the rulers and the public. It can be said that the Shī'ite Sunnī conflict, which started as a result of the control of the Shī'ite Buwayhids in the capital, has affected this environment positively rather than negatively. Qudûrî, who was born in Baghdad during this period and spent most of his life there, is the leading name of the Ḥanafī school. Especially his work titled *Mukhtasar* and his discussions with prominent Shāfi'ī scholars increased his fame and led him to teach many famous names, especially Hatib al-Baghdad. The subject of our study, Qudûrî's book, *Tajrîd*, is a voluminous work involving the science of life, covering the fiqh issues that Ḥanafī and Shāfi'īs contradict. Qudûrî wrote this work in order to defend the accuracy of the Ḥanafī views and the evidence they use. In the article, firstly, the life and environment of Qudûrî are mentioned. His teachers, students and works are included in order to get a clearer idea about his scientific personality. Finally, his evaluations on the sanad of the ḥadīths in his work called *Tajrîd* are covered under three titles as the ones related to the structure of the isnâd, number of the isnâd, and the narrators. What is especially emphasized in the article is that Qudûrî, who is a Ḥanafī fiqh scholar, has the knowledge of sanad besides texts of ḥadīths at a level that he can be discussed with ahl-al-ḥadīth and Shāfi'ī scholars. This is evidenced by his defense of the narrations applied by his sect and his criticisms in *Tajrîd* about the reliability of the ḥadīths that his opponents received.

Keywords: Ḥadīth, Qudûrî, *Tajrîd*, Narrator, Isnâd.

Özet

Hadislerle amel edilip edilmemesi konusundaki tartışmalar İslâm dünyasında hicrî birinci asırda başlamış ve artarak devam etmiştir. İlk dönemlerde ehl-i hadis ve ehl-i reye mensup âlimler arasında cereyan eden bu tartışmalar, daha sonra da fikhî mezhepler arasında gerçekleşmiştir. Özellikle hicrî dört ve beşinci asırlar, yöneticilerin ve halkın huzurunda yapılan ilmî münazaralara sahne olmuştur. Söz konusu tartışmalarda amaç, mezhebin savunduğu görüşün doğruluğunu ortaya koymak ve muhalifinin zayıf noktalarını tespit edip onu susturmaya çalışmaktır. Sultanın veya halkın teveccühünü kazanmak, müntesiplerinin mezhebe olan bağlılığını perçinlemek gibi başka hedeflere de hizmet eden münazaralar, telif literatürüne de yansımış, hilâf ilmine dair pek çok eserin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

Kuruluşundan itibaren İslâm dünyasının önemli bir ilim ve kültür merkezi olan Bağdat, aynı zamanda hilâfet merkezi olması hasebiyle, hukûkî, itikâdî, siyâsî konularda bu tür tartışmaların en yoğun yaşandığı şehir idi. Kendi döneminde Bağdat'ta Hanefî Mezhebi'nin en yetkin ismi konumunda olan Kudûrî de bu tür münazaralara katılan âlimlerden biri idi. Özellikle mezhebinin fûrû konularına dair *Muhtasar* isimli eserini

kaleme aldıktan sonra, Kudûrî'nin İslâm dünyasındaki şöhreti artmıştır. Farklı mezheplere mensup pek çok meşhur talebesinin olması da bu hususu desteklemektedir. Hanefilere karşı mesafeli tavrıyla dikkat çeken Şâfiî hadis âlimi Hatîb el-Bağdâdî'nin de onun talebesi olması ve hocası hakkındaki övgü dolu ifadeleri, Kudûrî'nin o dönemdeki yerini gösteren delillerden biridir.

Kudûrî daha ziyade Şâfiî âlimlerle münazara yapmıştır. Tartışma konularının ağırlık merkezini ise nass rey ilişkisi ile rivayetlerin kabul ve reddi meseleleri oluşturmuştur. Kudûrî bu alanda hilâf ilmine dair *Tecrîd* isminde müstakil ve geniş bir eser kaleme almıştır. Eser baştan sona Hanefî ve Şâfiî Mezheplerinin fûruda ihtilaf ettikleri konuların tartışıldığı bir hilâf kitabıdır. Konu başlıkları olarak klasik bir fıkıh kitabı tarzında düzenlense de konular her yönüyle incelenmemiş, sadece Hanefîlerle Şâfiîlerin ihtilaf ettikleri meseleler ele alınmıştır. Eserde Hanefîlerin kullandıkları delillerin doğruluğu, Şâfiîlerin delillerinin de hatalı yönleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Eser tamamıyla münâzara ve cedel üslubuna göre tertip edilmiştir. Müellif dil ve mantık kuralları ile usûl-ı fıkıh kaidelerini sık sık kullanarak muhatabını ilzâm etmeye çalışmıştır. Eserde *fe in kulte kultü* üslubu kullanılarak muhtemel soru ve itirazlara verilen cevaplarla mezhep görüşünün haklılığı savunulmuştur.

Tecrîd'de Kudûrî'nin Hanefîlerin kullandıkları hadisleri savunurken veya Şâfiîlerin delil olarak aldığı rivayetlere itiraz ederken, hadislerin sened ve metinlerine dair değerlendirmeleri dikkat çeker. Esasında bir fakih olmasına rağmen, kendi mezhebinin yanında Şâfiîlerin kullandıkları rivayetlere dair savunu ve itirazları, onun hadis alanındaki yetkinliğini de gösterir. Her ne kadar talebelerine çok hadis nakletmemiş olsa da fikhî rivayetlerin sıhhat durumlarına dair yorumları, onu bu hususta önemli bir konuma getirmektedir.

Bu çalışmada müellifin *Tecrîd* adlı eserinde hadislerin isnad yapısı ve senedde yer alan râvilerin durumlarına dair değerlendirmeleri ele alınmaktadır. Esasında bu konu kerh ta'dîl âlimlerinin uzmanlık sahasıdır. Buna rağmen *Tecrîd*, Kudûrî'nin de tıpkı kendinden önceki Kerhî, Tahâvî, Saymerî vb. Hanefî âlimler gibi bu alanda eser yazacak, münazara yapacak derecede ehil olduğunu ortaya koymaktadır.

Makalede hadislerin isnad yapısı başlığı altında ilk önce, isnadın muttasıl veya münkatı olup olmamasına dair müellifin yaklaşımı örnekler üzerinden işlenmektedir. Kudûrî'nin bu konuda Hanefî usulündeki prensipleri aynen benimsediği, isnaddaki her tür kopukluğu irsâl olarak adlandırdığı ve ilk dönemde mürsel olarak nakledilen rivayetleri makbul saydığı görülür. Muhatabının zayıf saydığı bazı mürselleri, şayet meşhur hadis hafızlarından nakledilmişlerse, mürsel haberlerden daha sahih saydığını belirtmiştir.

İsnad değerlendirmesine dair ikinci başlık, hadisin her bir tabakasındaki râvi sayısına göre hadislerin tasnifidir. Kudûrî rivayetleri bu açıdan mütevâtir, meşhur (müstefiz) ve âhâd olarak üçe ayırır ve hadiste dinde asıl olarak adlandırdığı delillere aykırı bir durum olduğunda bunlardan sadece mütevâtir ve meşhur olanların kabul edileceğini

belirtir. Ona göre âhâd haberler Kur'an'ın zâhiri, umûmu veya mutlak hükmüyle veya meşhur bir haberle çelişirse, rivayet sened açısından ne kadar güvenilir olsa da makbul bir haber olamaz. Kudûrî'nin bu hususta da mezhebinin usulünü takip ettiği görülür.

Çalışmada Kudûrî'nin râvilere dair değerlendirmeleri râvinin adalet ve zaptına dair olanlar şeklinde iki başlık altında ele alınmaktadır. Râvinin, naklettiği haberlere güvenilecek âdil bir kimse olabilmesi için aranan akıl, İslâm, takvâ ve mürûet şartları ile râvinin tanınan bir kimse olması anlamına gelen cehâlet (meçhul olmama) şartı, örnekler üzerinden işlenmekte ve Kudûrî'nin bu konulara dair yorumları ele alınmaktadır. Son başlıkta *Tecrîd*'de râvinin zabtına dair tenkitler yer almaktadır. Zabt, bir râvinin haberinin kabul edilebilmesi için onda aranan akıllı ve uyanık olması, işlek bir hafızaya sahip olması ve hadislerin yazılı olduğu belgelerini koruyabilmesi özelliğidir. Kudûrî eserinde, Hanefî usûlünde zabt konusu ele alınırken değinilen râvinin fıkıh ve icthad melekesine sahip olması özelliğini de değerlendirmektedir. Bu hususta sahâbeden kendisine eleştirilerin yöneltildiği isim olan Ebû Hureyre hakkındaki değerlendirmeleri kanaatimizce önemlidir.

Hicrî üç ve dördüncü asırlar, hadislerin sıhhatine dair ilk dönemden itibaren devam eden tartışmaların daha sistematik bir şekilde yapıldığı dönemlerdir. Zira bu asırlara gelindiğinde mezhepler teşekkül sürecini tamamlamış, artık bu konular hakkındaki mezhep görüşlerinin savunulmasına geçilmiştir. Abbâsî hilâfetinin merkezi olan Bağdat, bu dönemde İslâm dünyasının ilim, kültür ve siyaset merkezi konumunda idi ve gerek yöneticilerin huzurunda gerekse halkın huzurunda bu tür tartışmaların düzenli olarak yapıldığı bir şehir idi. Şîf olan Büveyhîlerin başkente hakim olmaları neticesinde başlayan Şîf Sünnî çekişmesi, bu ortamı olumsuz değil olumlu anlamda etkilemiştir denebilir. Bu dönemde Bağdat'ta doğan ve ömrünün büyük bölümünü orada geçiren Kudûrî, Hanefî mezhebinin bölgede en önde gelen ismidir. Özellikle yazdığı *Muhtasar* isimli eser ve önde gelen Şâfiî âlimlerle yaptığı münazaralar, onun şöhretini artırmış ve Hatîb el-Bağdâdî başta olmak üzere pek çok meşhur isme hocalık yapmasına vesile olmuştur. Çalışmamızın konusu olan Kudûrî'nin *Tecrîd* adlı kitabı, Hanefî ve Şâfiîlerin ihtilaf ettikleri fikhî konuları kapsayan, hilâf ilmüne dair hacimli bir eserdir. Kudûrî bu çalışmasını Hanefîlerin görüşlerinin ve kullandıkları delillerin doğruluğunu savunmak amacıyla kaleme almıştır. Makalede öncelikle Kudûrî'nin hayatı ve yaşadığı ortamdan bahsedilmektedir. Onun ilmî kişiliği hakkında daha net fikir elde edebilmek için hocaları, talebeleri ve eserlerine yer verilmektedir. Son olarak *Tecrîd* adlı eserinde hadislerin senedine dair yaptığı değerlendirmeler, isnadın yapısına ve râvilere dair olanlar şeklinde iki başlık altında işlenmektedir. Makalede özellikle üzerinde durulan husus, bir Hanefî fakihî olan Kudûrî'nin hadislerin metinlerinin yanında senedlerine dair de ehl-i hadis ve Şâfiîlerle münazara edebilecek düzeyde rivayet bilgisine sahip olduğudur. Zira mezhebinin amel ettiği rivayetleri savunması ve muhaliflerinin delil aldıkları hadislerin sıhhatine dair *Tecrîd*'de yer alan eleştirileri bunu ortaya koymaktadır.

Summary

Debates on whether to be treated with *ḥadīths* began in the first century of the Islamic world and continued increasingly. These debates, which took place among scholars who belonged to the *ahl al-ḥadīth* and *ahl al-ra'y*, were held among the *fiqh* sects after the formation of the sects. Especially the four and fifth hijri centuries witnessed the debates about these issues that the rulers made in front of the people in the big *masjids*. The purpose of these discussions is to reveal the correctness of the view that the sect defends and to identify the weak points of the opposition and try to silence it. These scientific activities also served other goals, such as gaining the favor of the sultan or the people, and riveting the commitment of their followers to the sect. Later such debates were also reflected in the copyright literature and led to the emergence of many works related to the science of crescent.

Baghdad, which was an important scientific and cultural center of the Islamic world since its foundation in the period of Abbāsids, was the city where such discussions were experienced most intensively in legal, political and political matters. Qudûrî, who was the most competent representative of the Ḥanafî sect in Baghdad, was one of the scholars who participated in such debates. Qudûrî's reputation in the Islamic world has increased, especially after he wrote his book titled *Mukhtasar* on the *furû'* subject of his sect's. The fact that he has many famous students from different denominations supports this point. Al-Khatîb al-Baghdādî, the famous *ḥadīth* scholar who draws attention with his distant attitude towards Ḥanafîs as a Shāfi'î, he has known with his praiseworthy statements about Qudûrî. Al-Baghdādî uses praiseworthy expressions about his teacher, Qudûrî, and this is one of the proofs of Qudûrî's place at that time.

Qudûrî mostly discussed with Shāfi'î scholars. The center of the discussion topics was the relationship between the *naşş* and the *ra'y*, and the issues of acceptance and rejection of narrations. In this field, Qudûrî has written a detached and extensive work named as *Tajrîd* about an '*ilm-al-khilāf*. The work is a *khilāf* book that discusses the subjects that the Ḥanafî and Shāfi'î sects have been discussing in the *furû'*. Although the subject is organized in the style of a classical *fiqh* book as the titles, the subject was not examined in all aspects, but only the issues that the Ḥanafîs and the Shāfi'îs disagreed were dealt with. In the work, the accuracy of the evidence used by the Ḥanafîs and the deficiencies of the proofs of the Shāfi'îs were tried to be revealed. The work has been completely arranged according to the discussion and dispute style. The author tried to silence his interlocutor by frequently using the rules of language and logic and the rules of *fiqh*. With the answers given to possible questions and objections called *fenqala* style (fe in *qulte qultu*) in the work, the justification of the sect's view was advocated.

In *Tajrîd*, while the Qudûrî defends the *ḥadīths* used by the Ḥanafîs, or while challenging the narrations received by the Shāfi'îs as evidence, its evaluations about the deeds and texts of the *ḥadīths* draw attention. In fact, although he is a

jurisprudence, besides his own sect, his advocacy and objections regarding the narrations used by the Shāfi'is also show his competence in the field of ḥadith. Although he did not transmit many ḥadiths to his students, his comments on the reliability status of the narrations on fiqh and law issues him in an important position in this regard.

In this study, in the author's work called *Tajrīd*, the isnād structure of the ḥadiths and their evaluations about the situation of the narrators in sanad are discussed. In fact, this subject is the specialty of the scholars of *carḥ* and *ta'dīl*. Despite this, *Tajrīd*, reveals that Qudūrī is competent enough to write and debate in this field like Ḥanafī scholars just like al-Karkhī, al-Ṭaḥāwī, al-Ṣaymarī etc. before him.

In the article, under the title of ḥadiths isnād structure, the author's approach to whether the isnād is adjacent (*muṭṭaṣıl*) or broken (*munqaṭı'*) is studied through examples. It is seen that Qudūrī adopted the approach of Ḥanafī method exactly in this regard, he called every kind of disconnection in the isnād as an irsāl and he accepted the narrations that were transmitted as mursal in the first period. He even stated that some of the ḥadiths that his interlocutor deemed weak were more authentic than the mursal news if they were transferred from the famous ḥadith memories.

The second title on the assessment of isnād is the classification of ḥadiths according to the number of narrators in each layer of the ḥadith. In this respect, Qudūrī divided narrations into three parts as mutewātir, mashoor and ahad ḥadith. In the ḥadith, when there is a situation against the evidences accepted as the main rule in religion, it is only mutewatir and mashoor ones will be accepted. According to him, if the āḥād news that is a good contradiction with the mashoor news, apparent, general or absolute decree of the Qur'an, no matter how reliable the narration is in terms of isnād, it is not acceptable. It is seen that Qudūrī follows his sect's procedure in this regard.

In the study, Qudūrī's evaluations about the narrators are also discussed under two titles as those about the justice and the seize of the narrator. In order for the narrator to be a just person to be trusted in the news he transmits, the condition of the intellect, Islam, piousness, and genoristy, and the condition of non-immigration, which means that the narrator is a recognized person, are processed through examples and Qudūrī's comments on these issues are discussed. In the last title, there are criticisms about the seizure of the narrator in *Tajrīd*. Seizure (*zabt*) is the feature of being smart and vigilant sought for him to accept the news of a narrator, having a practical memory and preserving the documents in which ḥadiths are written. In his work, Qudūrī also evaluates the feature of the narrator having the ability of fiqh and ijthad, which is mentioned while discussing the matter in the Ḥanafī style. In this regard, his evaluations about Abu Hurayra, the name from which the criticism was directed to the companions, are also important in our opinion.

The Hijri three and fourth centuries are periods in which the ongoing debates on the reliability of ḥadīths have been made more systematically. Because, in these centuries, sects have completed the process of formation, and the sectarian views on these issues have started to be defended. Baghdad, which was the center of Abbāsīd's caliphate, was the center of science, culture and politics of the Islamic world in this period and was a city where such discussions were held regularly in the presence of the rulers and the public. It can be said that the Shī'ite Sunnī conflict, which started as a result of the control of the Shī'ite Buwayhids in the capital, has affected this environment positively rather than negatively. Qudūrī, who was born in Baghdad during this period and spent most of his life there, is the leading name of the Ḥanafī school. Especially his work titled *Mukhtaṣar* and his discussions with prominent Shāfi'ī scholars increased his fame and led him to teach many famous names, especially al-Khatīb al-Baghdādī. The subject of our study, Qudūrī's book, *Tajrīd*, is a voluminous work involving the science of life, covering the fiqh issues that Ḥanafī and Shāfi'īs contradict. Qudūrī wrote this work in order to defend the accuracy of the Ḥanafī views and the evidence they use. In the article, firstly, the life and environment of Qudūrī are mentioned. His teachers, students and works are included in order to get a clearer idea about his scientific personality. Finally, his evaluations on the sanad of the ḥadīths in his work called *Tajrīd* are covered under two titles as the ones related to the structure of the isnād and the narrators. What is especially emphasized in the article is that Qudūrī, who is a Ḥanafī fiqh scholar, has the knowledge of sanad besides texts of ḥadīths at a level that he can be discussed with ahl al-ḥadīth and Shāfi'ī scholars. This is evidenced by his defense of the narrations applied by his sect and his criticisms in *Tajrīd* about the reliability of the hadiths that his opponents received.

Giriş

İslâm ilim geleneği içerisinde belli asırlar diğerlerinden biraz daha ön plandadır. O dönemde yaşayan âlimlerin ve yazılan bazı eserlerin sonrakiler üzerinde belirleyici bir etkisinin olması, bunun önemli nedenlerinden biridir. Hadis ve fıkıh ilimleri açısından göz önüne alındığında, hicrî dört ve beşinci asırların da böyle oldukları söylenebilir. Bu yüzyılların söz konusu ilimler açısından öne çıkan hususiyeti, önceki asırlarda ehl-i rey ve ehl-i hadis taraftarları arasından yaşanan hadis ve rey merkezli tartışmaların daha sistematik bir hâl almasıdır. Zira mezheplerin teşekkülü ile birlikte iki grup arasındaki çekişmeler, Hanefî ve Şâfiî âlimler arasında devam etmiştir. Daha sonra bu tartışmalar literatüre de yansyarak hilâf türüne dair önemli eserlerin yazılmasına sebep olmuştur.

Hanefî mezhebinin bu dönemde Bağdat bölgesindeki en önemli temsilcilerinden biri olan Kudûrî, ilmî hareketliliğin son derece canlı olduğu böyle bir ortamda yaşamıştır. Yazdığı eserler ve önde gelen Şâfiî fakihleriyle yaptığı cedel ve münazaralar, kendi döneminde olduğu kadar sonraki yüzyıllarda da mezhep içerisindeki yerini sağlamlaştırmıştır.

Kudûrî'nin en meşhur eseri *Muhtasar* adlı fıkıh kitabıdır. Bunun yanında onun *Tecrîd* adlı Hanefîlerle Şâfiîlerin fûrûa dair ihtilaf ettikleri meseleleri ele aldığı hilâf ilmine dair bir eseri daha bulunmaktadır. Kudûrî'nin bu eseri, Hanefîlerin hadise yaklaşımını örnekleriyle göstermesi açısından önemlidir. Özellikle hadislerin senedlerine dair değerlendirmeler, bir Hanefî fakîhin hadisleri sadece metin yönünden değil, sened açısından da kritik edebileceğini ortaya koymasından dolayı dikkat çekicidir.

Hanefî mezhebi içerisinde önemli bir yeri olan Kudûrî'nin hadislere yaklaşımının ele alınacağı bu çalışmada, öncelikle yaşadığı döneme konumuz çerçevesinde kısaca değinilecektir. Daha sonra onun ilmî kişiliği yine makalenin konusuyla bağlantılı olacak şekilde, hoca talebe ilişkileri ve eserleri bağlamında işlenecektir. Sonra da müellifin mezhebinin amel ettiği rivayetleri savunurken veya muhaliflerinin delil aldıkları hadisleri tenkit ederken, sened kritiğine ne ölçüde riayet ettiği ve uyguladığı örnekler üzerinden ele alınacaktır.

Kudûrî ve eserleri üzerinde ülkemizde fıkıh alanında akademik bazı çalışmalar yapılmış olsa da¹ onun hadisçi kimliği ve eserlerindeki hadis anlayışına dair bir yüksek lisans tezi dışında² tamamlanmış başka bir çalışma bulunmamaktadır.³ Konuyu çalışmaya bizi sevk eden etkenlerden biri de *Tecrîd*'in bu açıdan çalışılmaması olmuştur. Çünkü Kudûrî yaşadığı dönem, mezhep içerisindeki konumu, fıkıh ve hadis ilimlerindeki uzmanlığı sebebiyle üzerinde çalışılmayı hak eden bir âlimdir.

¹ Bu çerçevede şu çalışmalar zikredilebilir: Necmeddin Güney, *Kudûrî'nin "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî" Adlı Eserinin Siyer Bölümünün Edisyon Kritiği* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006; Necmettin Güney, "Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin Unutulan Bir Eseri: Şerhu Muhtasari'l-Kerhî", *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyum*, ed. Sami Erdem (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 201-219; Ahmet Numan Ünver, "Kudûrî'nin et-Tecrîd'inde Hanefîler ile Şâfiîlerin Nasslarla İlgili İhtilafları (Kitâbü'n-nikâh Özelinde)" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 181-203; Ahmet Çetinkaya, *Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin et-Tecrîd Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî Fıkıh Usûlünde Şer'î Deliller (Başlangıcından Kitâbü'r-Rehne Kadar)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Hedayetullah Yusufi, *Kudûrî'nin et-Tecrîd Adlı Eserinde Hanefîler ile Şâfiîlerin Nasslarla İlgili İhtilafları (Kitâbü's-Salât Özelinde)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

² Söz konusu tez onun *Muhtasar*'ındaki hadislerle ilgilidir. bk. Mustafa Tosun, *Kudûrî'nin el-Muhtasar İsmi Eserindeki Rivayetlerin Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

³ Bununla birlikte çalıştığımız konuyla yakından alakalı olan ve Bekir Kuzudüşli danışmanlığında devam eden "Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin et-Tecrid Adlı Eseri Çerçevesinde Sünnet Anlayışı" başlıklı bir doktora tezi tespit edilmiştir. bk. TDV İslam Araştırmaları Merkezi İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu Veri Tabanı (İSAM), "Aranan: Kudûrî" (Erişim: 25 Aralık 2019).

1. Kudûrî

Bu başlık altında, Kudûrî'nin fakîhliğinin yanında hadisçi yönünü de anlayabilmek amacıyla ve bu çerçeveye sınırlı olmak üzere, hayatı, yaşadığı dönem, hocaları, talebeleri ve eserleri ele alınacaktır.

1.1. Hayatı ve Yaşadığı Dönem

Tam ismi, Ebü'l-Hüseyn⁴ Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer b. Hamdân el-Kudûrî el-Bağdâdî'dir. 362/972 senesinde Bağdat'ta dünyaya gelmiştir.⁵ Aslen Bağdatlı olduğu için tabakât eserlerinde el-Bağdâdî, mezhebine nispetle el-Hanefî şeklinde zikredilse de bilinen en meşhur nisbesi *el-Kudûrî*'dir.⁶ Hanefî tabakât eserlerinde Kudûrî nisbesiyle anılan Muhammed isminde bir oğlu da yer almaktadır.⁷

⁴ Sem'ânî'nin *el-Ensâb* adlı eserinde künyesi Ebü'l-Hasan olarak zikredilmektedir (bk. Ebü Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Beyrut: Dârü'l-Cinân, 1988) 1/460). Ancak bu kullanımın şâz olduğu söylenebilir. Çünkü künyesini Ebü'l-Hüseyn olarak zikredenler arasında talebesi olan hadis âlimi Hatîb el-Bağdâdî de yer almaktadır. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyn ismi mahfûz sayılabilir. bk. Kınalızâde Alâüddîn el-Humeydî, *Tabakâtü'l-Hanefiyye* (Bağdat: Matbaatü Bağdâd, 2005), 2/66.

⁵ Ebü Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve medînetü's-selâm*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417) 5/141; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Halikân, *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994) 1/78; Abdülkâdir b. Muhammed el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed (Kâhire: Dâru Hicr, ts.) 1/247.

⁶ Nisbesi hakkında farklı açıklamalar mevcuttur. Bazılarına göre, Bağdat şehrinin yakınlarında bulunan Kudûre köyünden; Sem'ânî'ye göre ise dedelerinden itibaren ilgilendikleri çanak-çömlek imalat ve satımı mesleğinden gelmektedir. Bu hususta bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*. 10/352. Bazı kaynaklarda künyesi ve nisbesi Ebü'l-Hüseyn İbnü'l-Kudûrî olarak da geçmektedir (bk. Osman b. Abdurrahmân İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Tabakâtü'l-fukahâ'i'ş-Şâfi'iyye*, thk. Muhyiddîn Ali Necîb (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992), 1/374). Bu kullanım tahrif veya istinsâh hatası olabileceği gibi babasının mesleği sebebiyle de böyle anılıyor olabilir. Bazı tabakât müellifleri ise nisbenin kaynağının bilinmediğini ifade etmişlerdir. bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/79. Ebü'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992), 1/99.

⁷ Kudûrî oğlunu da ilme yönlendirmiş, ancak onun fıkıh değil hadis ilmiyle meşgul olmasını istemiştir. Sebebinin soranlara ise "Brakın, ruhu için yaşasın!" cevabını vermiştir. Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/249.

Kudûrî'nin ailesi hakkında ayrıntılı bilgi bulunmasa da babası âlim ve muhaddis biri olarak bilinmektedir.⁸ Böyle bir aile ortamında yetişen Kudûrî, Kur'an başta olmak üzere⁹ fıkıh ve hadis gibi alanlarda kendisini yetiştirmiştir. Sonuçta kendi döneminde Bağdat'ta Hanefîlerin reisi konumuna yükselmiştir.¹⁰

Kudûrî, ömrünün tamamına yakınına hicrî dördüncü asrın son çeyreği ve beşinci asrın ilk çeyreği arasında başkent Bağdat'ta geçirmiştir. Bağdat o dönemde Abbâsî hakimiyeti altında olsa da merkezî otoritenin zayıflamasıyla birlikte Şîî Büveyhîlerin de devlet işlerinde söz sahibi olduğu bir şehirdir.¹¹

O dönemde İslâm dünyasındaki en önemli ilim merkezlerinden biri olan Bağdat, farklı kültür ve düşünce yapılarının bir arada yaşadığı kozmopolit bir hüviyete sahiptir. Şehrin önde gelen mescidlerinde, o çevrede müntesibi bulunan her mezhebin bir ilim halkası vardır. Büveyhîlerin Bağdat'ta bir asırdan fazla hüküm sürmesi sonucunda daha da artan Şîî-Sünnî çekişmesi, şehirdeki ilmî yapıyı olumsuz etkilememiş aksine daha da zenginleştirmiştir.¹² Hanefî mezhebi içerisinde orada Kudûrî gibi bir

⁸ Babası Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Cafer b. Hamdân el-Kudûrî'dir. Hakkında tabakât eserlerinde ayrıntılı bilgi yer almamaktadır. bk. Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 3/30.

⁹ Kudûrî'ye yer veren tabakât eserlerinin hemen tamamında talebesi Hatîb el-Bağdâdî'nin "Sürekli Kur'an-ı Kerim'i tilavet ederdi." şeklindeki sözleri yer almaktadır. bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/141.

¹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/141 (وانتهت إليه بالعراق رئاسة أصحاب أبي حنيفة / Irak'ta Hanefîlerin reisi konumunda idi).

¹¹ İbnü'l-Cevzî, Büveyhîlerin Bağdat'a gelişini Kudûrî'nin doğumundan çeyrek asır öncesine tekabül eden hicrî 334 yılı olayları içerisinde zikretmektedir. bk. Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. el-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 14/44-45. Bundan sonra Bağdat'ta Büveyhî hükümdarları emîru'l-ümerâ sıfatıyla devlet işlerinde etkili olmuşlardır. Şîî ve Mutezîlî bir inanca sahip olmaları ve teşeyyü' politikası gütmeleri sebebiyle Büveyhîlerin Abbâsîlerle ilişkileri sıkıntılı idi. Bağdat'ta 110 sene devam eden Büveyhî hâkimiyeti, Abbâsî halifesinin Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'i Bağdat'a ısrarla çağırması ve kendilerini bu durumdan kurtarmasını istemesi sonucunda, Tuğrul Bey'in şehri hicrî 447 yılı Ramazan ayında (Aralık 1055) ele geçirmesiyle sona ermiştir. bk. Erdoğan Merçil, "Büveyhîler, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/498. Kudûrî'nin hayatının büyük kısmı, Bağdat'ta ve İslâm dünyasında Abbâsî ve Sünnî etkisini elde etmeye çalışan, bu sebeple Büveyhîlerle sürekli mücadele halinde olan Kâdir Billâh'ın (ö. 422/1031) halifelîği dönemine rastlar. Kâdir Billâh yaklaşık 40 sene (381-422 / 991-1031) halifelik yapmıştır. Bu dönemdeki dinî-siyâsî olaylar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî-Siyâsî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", *Mârîfe*, 4/2 (2004), 219-243.

¹² bk. Ahmet Güner, "Şîî Yüzylında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyumu*, ed. İsmail Safa Üstün (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 160.

ismin yetişmiş olması da bu ilmî ve fikrî canlılığın göstergelerinden biridir.¹³

Bu dönemde kelâmî tartışmalardan ziyade fikhî münâzaraların daha çok yapıldığı görülür. Bunda devlet adamlarının desteği ve ilgisinin de payı bulunmaktadır.¹⁴ Hicrî beşinci asrın en önemli ilmî faaliyetlerinin başında, önceki dönemlerden devralınan mirasın her yönüyle ayrıntılı olarak tartışılması ve değerlendirmeye tabi tutulması gelir. Bu değerlendirme fıkıh ilminde şöyle bir süreç takip etmiştir: Tahrîc metoduyla mezhebin fîrûdaki görüşlerinin derlenerek onlardan usûl kaidelerinin istinbatı, mezhep içindeki muteber kavillerin bir araya getirilmesi, görüşlerin delillendirilerek iç tutarlılığın sağlanması, mezhep içerisindeki şâz görüşlerin tenkit ve reddi.¹⁵ Mezheplerin teşekkülünden hemen sonraki aşamayı oluşturan bu faaliyetler neticesinde, İslâm dünyasında artık dört büyük sünnî fıkıh mezhebinin yerleştiği ve yayıldığı görülür. Kudûrî'nin yazdığı *Muhtasar*, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî* ve *Tecrîd* adlı eserlerin de Hanefî mezhebinin gelişimine ve yayılmasına bu açılardan katkı sağladığı söylenebilir.

Bağdat'ın kuruluşundan itibaren Hanefîliğin (kurulduğu yıllarda ehl-i rey olarak vasıflanmıştır) şehrin entelektüel yapısında önemli bir yerinin olduğu söylenebilir. Kuruluş sürecine girmesinden (hicrî ikinci asrın ortaları) Büveyhîlerin yıkılışına kadar (beşinci asrın ortaları) geçen süreçte Hanefîlik, Bağdat'ta inanç, düşünce ve hukuk alanlarında öncü bir role sahip olmuştur. Ancak Bağdat'ta Hanefîliğin yükselişi devamlı olmamış, hicrî beşinci yüzyılın başlarından itibaren her ne kadar hukuk ve yargı alanında varlığını sürdürse de ilmî alanda düşüşe geçmiştir. Yükseliş devrinin şehirdeki son temsilcisi olarak da Kudûrî'nin ismi zikredilir. Hicrî beşinci asırdan itibaren Mutezile ve Hanefîliğin şehirde etkisini yitirdiği, onun yerine Şâfî-Eş'arî ve Hanbelî-Selefi çiziminin o boşluğu doldurmaya başladığı görülür.¹⁶

Kudûrî, 428/1037 senesi Receb ayının on beşine denk gelen Pazar günü 66 yaşında Bağdat'ta vefat etmiş, cenaze namazı aynı gün kılınarak Derb-i Ebî Halef mahallesindeki evine defnedilmiştir.¹⁷

¹³ Bağdat'ta Hanefî mezhebinin canlılığı ve etkisi Kudûrî'den sonra giderek azalmıştır. Bu açıdan Bağdat Hanefîliğinin oradaki son temsilcisi olarak Kudûrî'nin ismi zikredilir. bk. Murteza Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyumu*, ed. İsmail Safa Üstün (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 627.

¹⁴ Tuncay Başoğlu, "Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh", *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/2 (1998), 114, 121; Necmettin Güney, "Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin Unutulan Bir Eseri: Şerhu Muhtasari'l-Kerhî", *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu* (İstanbul: İFAV, 2009), 203-204.

¹⁵ bk. Başoğlu "Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh", 115.

¹⁶ Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", 622-23.

¹⁷ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/79; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudyye*, 1/249. Kaynaklarda Kudûrî ile ilgili ilginç bir rüyadan bahsedilmektedir: Dönemin önde gelen isimlerinden Ebü'l-Ferec Ahmed b. Muhammed'in torunu Ebü'l-Kâsım Ali b. Muhammed isimli bir şahıs, Kudûrî'yi vefatından sonra rüyasında gördü-

1.2. İlmî Kişiliği

Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) hocası Kudûrî hakkında şu bilgilere yer vermiştir: “Fıkhî meseleler konusunda zekasından kaynaklanan bir kıvraklığa sahipti. Döneminde Hanefî âlimleri katında üstün bir yeri vardı ve onlardan çok saygı görürdü. Cedel konusunda akıcı bir üslubu ve güzel bir selikası vardı. Sürekli Kur’an okurdu.”¹⁸

Hatîb, Kudûrî’nin çok az hadis rivayet etmesine rağmen ondan hadis yazdığını söylemiş ve onu “*sadûk*¹⁹ bir fakîh” olarak tarif etmiştir.²⁰

Hanefî mezhebine mensup bir tarihçi olan İbn Tağrîberdî (ö. 874/1470), Kudûrî’nin farklı mezheplere mensup âlimler tarafından da takdirle karşılandığını belirtmiş, Hatîb’in övgü dolu yukarıdaki sözlerini aktardıktan sonra şöyle demiştir:

Asıl üstünlük, düşmanın dahi seni takdir etmesidir. Şayet Kudûrî ilim ve zühdde yukarıda sayılan meziyetlere sahip olmasaydı, Hatîb’in tenkidinden kurtulamazdı. Çünkü onun, asılsız sözlere ve munkatı rivayetlere dayanarak önde gelen âlimlere sataşmak gibi bir âdeti vardır ve maalesef kitabını da (*Târîhu Bağdâd*) bu tür asılsız haberlerle doldurmuştur.”²¹

Hatîb el-Bağdâdî’ye yönelik bu sert ifadeler, muhtemelen onun Ebû Hanîfe ve Hanefî mezhebine mensup bazı âlimler hakkındaki taraflı değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır.²²

ğünü iddia etmiştir. Ona “Durumun nasıldır?” diye sorduğunda, Kudûrî’nin yüzünün renginin değiştiği ve işinin zorluğundan dolayı kül rengine döndüğünü söyler. Ebü’l-Kâsım, dedesi Ebü’l-Ferec’in halini sorduğunda ise, siması düzelmiş, ellerini havaya kaldırarak “Orada Ebü’l-Ferec gibisi var mı ki?” demiştir. Ebü’l-Kâsım, Kudûrî’nin bununla şu âyet-i kerîmeyi kastettiğini anladım demiştir: “Onlar, köşkler içerisinde hiçbir endişe taşımaksızın yaşayacaklardır.” (Sebe, 34/37). bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/272; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/165; İbnü’s-Salâh, *Tabakâtü’l-fukahâi’s-Şâfiyye*, 2/609. Çağrıştırdığı olumsuz ima sebebiyle olsa gerek, söz konusu rüyadan Hanefî tabakât eserlerinin hiçbirinde bahsedilmemektedir. Ayrıca bu olayın en erken haynağı Hatîb el-Bağdâdî’nin *Târîh*’idir. Hatîb’in Hanefîlerle ilgili önyargılı tavrına aşağıda değinilecektir.

¹⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/141.

¹⁹ Hatîb’in Kudûrî hakkında bu şekilde hükümde bulunması, hadis rivayetiyle meşgul olan hâfız bir muhaddis olmamasına bağlanabilir. Çünkü bu terimle tanıtılan râviler, hadisleri yazılmakla birlikte araştırılması gereken isimlerdir ki zabtlarında zaaf olsa bile genel itibariyle güvenilir sayılırlar. bk. Osman b. Abdurrahmân İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmu’l-hadîs*, thk. Nûreddîn İtr (Beyrut: Dârü’l-Fıkr, 1986), 122-123.

²⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/141.

²¹ Yusuf b. Tağrîberdî b. Abdullah, *en-Nücümü’z-zâhire fî mülûki’l-Mısır ve’l-Kâhira* (Mısır: Dârü’l-Kütüb, ts.), 5/27.

²² Hatîb’in Ebû Hanîfe hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/325-425. Zâhid el-Kevserî, Hatîb’in *Târîhu Bağdâd*’ındaki bu rivayetleri eleştirdiği müstakil bir eser kaleme

Kudûrî, fakîhliğinin yanında -her ne kadar rivayeti çok olmasa da- hadis ilmindeki yeriyse de kendisinden söz ettiren biridir.²³ Kaleme aldığı eserler göz önüne alındığında, onun hadis ilmine olan vukufiyeti rahatlıkla görülebilir. Özellikle de çalışmamıza konu olan *Tecrîd* adlı eserindeki hadis değerlendirmeleri, onun bu alandaki yetkinliğine işaret etmektedir.

Kudûrî'nin ilmî kişiliği hakkında sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için, kendisinden ilim aldığı hocaları, önde gelen talebeleri ve eserlerinden de bahsetmek yerinde olacaktır.

1.1.1. Hocaları

Tabakât eserlerinde Kudûrî'nin pek çok hocadan ilim tahsil ettiği zikredilmesine rağmen, isim olarak pek azına yer verilmiş, onlarla ilişkilerine dair de ayrıntılı malumat aktarılmamıştır. Hocalarının ihtisas alanı olarak daha ziyade fıkıh ve hadis alanlarında yoğunlaştıkları görülür. Bunda kendisinin yönelimi kadar yaşadığı dönem ve yetiştiği ortamdaki ilmî yapının da etkili olduğu söylenebilir. Kronolojik olarak sıralanacak olursa, kaynaklarda Kudûrî'nin hocaları arasında şu isimler yer almaktadır:

• Ubeydullah b. Muhammed el-Havşebî (ö. 375/986)

Ubeydullah, güvenilir bir hadisçi olarak bilinir. *Sika*, *sebt* ve *emîn* vasıflarıyla zikredilmektedir. Ebû Dâvûd'un oğlu Ebû Bekir es-Sicistânî'den (ö. 316) hadis almıştır. Talebeleri arasında Ebû Bekir el-Bürkânî ve dönemin önde gelen kadılarından Ebû'l-Alâ el-Vâsıtî ile Ebû'l-Kâsım et-Tennûhî yer almaktadır.²⁴ İsminden ziyade Havşebî nisbesiyle meşhurdur. Nisbesinin zabtı ihtilaflıdır.²⁵

• Muhammed b. Ali Süveyd el-Müeddib (ö. 381/991)

el-Müeddib, hadis için yaptığı yolculuklarla meşhurdur. Çok hadis toplayıp yazdığı için *el-müktib* lakabıyla bilinmektedir. Fazla tanınmayan kimselerden de hadis

almıştır. bk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ sâkahû fî Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb* (Beirut: Dâri'ül-Kitâbi'l-Arabi, 1981). Abdurrahman el-Yemânî de Zâhid el-Kevserî'nin bu eserindeki hatalarını göstermek üzere bir eser kaleme almıştır. bk. Abdurrahman b. Yahyâ b. Ali el-Muallimî el-Yemânî, *et-Tenkîl bimâ verade fî te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtîl*, thk. Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî (Kahire: Dâri'ül-Kütübî's-Selefiyye, 1386/1966).

²³ bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 5/140; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/79.

²⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 10/360; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/352.

²⁵ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/460. Genelde el-Havşebî olarak nakledilse de bazı kaynaklarda el-Cevşenî (Mus-tafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fihâl*, thk. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnavût (İstanbul: IRCICA, 2010), 1/ 200), bazılarında el-Cevşî (İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 15/257) veya el-Cevşebî olarak geçer. Dedesinin adı olan Havşeb'e nispet edilme ihtimali yüksek olduğu için diğerleri tashif olarak değerlendirilmiştir. bk. Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/248 (Muhakkikin notu).

naklettiği için, bazı münekkitler tarafından mütesâhil olmakla eleştirilmiştir. Kudûrî ondan hadis tahsil etmiştir.²⁶

• **Ebû Abdullah Muhammed b. Yahya b. Mehdî el-Cürçânî (ö. 398/1008)**

Cessâs olarak bilinen Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 370/980) önde gelen talebelerindedir. Fıkıh alanındaki uzmanlığını Cessâs'dan almış ve Irak bölgesinde dönemin önde gelen Hanefî fakîhlerinden olmuştur.²⁷ Kudûrî, fikhî bu hocasından öğrenmiştir. Tabakât eserlerinde Kudûrî, Hanefî fıkıh silsilesinde Ebû Hanîfe'ye Ebû Abdullah vasıtasıyla bağlanmaktadır.²⁸

Kudûrî (ö. 428) → Ebû Abdullah Muhammed b. Yahya el-Cürçânî (ö. 398) → Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs (ö. 370) → Ebü'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340) → Ebû Saîd el-Berdaî (ö. 317) → Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. ?) → Ebû Sehl Musa b. Nasr er-Râzî (ö. ?) → Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö. 189) → Ebû Hanîfe (ö. 150)

Muhammed b. Yahya'ya nispet edilen *Tercîhu Mezhebi Ebî Hanîfe* ile *el-Kavlü'l-mansûr fi ziyâreti seyyidi'l-kubûr* isimli iki eserden bahsedilmektedir.²⁹

Kudûrî'nin yukarıda ismi geçen hocaları göz önüne alındığında, onun sahip olduğu birikimi ve formasyonu kazanmasında, döneminde fıkıh ve hadis alanında önde gelen isimlere talebelik etmesinin etkili olduğu söylenebilir.

1.1.2. Talebeleri

Kudûrî, döneminde tanınan bir isim olduğu için farklı mezheplerden pek çok öğrenciye hocalık yapmıştır. Hanefî tabakât eserlerinde sayılamayacak kadar çok öğrencisinin olduğu zikredilir.³⁰ Öğrencilerinden en meşhurları şunlardır:

• **Ebû Bekir Abdurrahman b. Muhammed es-Serahsî (ö. 439/1047)**

Kudûrî'den fıkıh tahsil etmiştir. Basra kadısı İbnü'l-Müşterî'nin (ö. 430/1038) ısrarı üzerine bir müddet onun vekili olarak Basra'da kadılık yapmıştır. *Muhtasarü'l-*

²⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/302; Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 8/528; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 7/384.

²⁷ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 3/398.

²⁸ Takiyyüddîn b. Abdülkâdir et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed (Kâhire: Dâru'r-Rifâî, 1970), I, 122.

²⁹ Hayruddîn Mahmûd b. Muhammed ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-Melâyîn, 2002), 7/136; Bağdath İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1951), 2/57.

³⁰ Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 1/127.

Muhtasareyn ve Kudûrî'nin *Tecrîd* adlı eseri üzerine yazdığı *Tekmiletü't-Tecrîd* adlı eserleri mevcuttur.³¹

• **el-Mufaddal b. Mes'ûd b. Muhammed b. Yahya et-Tennûhî (ö. 442/1050)**

Aynı zamanda *el-fakîh*, *el-kâdî*, *en-nahvî* nisbeleriyle de bilinir. Kudûrî ve Saymerî'den fıkıh tahsil etmiştir.³² Nahiv âlimleri hakkında *Ahbâru'n-nahviyyîn*;³³ İmam Şâfiî'nin Kitap ve sünnete muhalefet ettiği konuları işlediği ve ona reddiye olarak kaleme aldığı *et-Tenbîh*;³⁴ abdestte ayakların yıkanması gerektiğini anlattığı *Risâle fî vüçûbi ğasli'r-ricleyn* ile helal ve haram olan içeceklerin nasıl ayrıştırılacağına dair *el-Beyân anî'l-fasli fî'l-eşribe beyne'l-helâl ve'l-harâm* adlı eserleri mevcuttur.³⁵

• **Ebü'l-Kâsım Abdülvâhid b. Ali el-Ukberî en-Nahvî (ö. 456/1064)**

Hanefî fakîhlerindedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den (ö. 436/1044) fıkıh ve kelam, Kudûrî'den de fıkıh okumuştur.³⁶ Hatîb el-Bağdâdî, onun hadis ilmiyle sürekli meşgul olduğunu, ancak hadis rivayet etmediğini belirtir.³⁷ Önceleri Hanbelî Mezhebi'ne mensup iken sonradan Hanefî olmuş ve mezhep içerisinde saygın bir kişilik kazanmıştır. Hanefîlik konusunda mutaassıp bir yaklaşıma sahip olmakla bilinir.³⁸ İbn Mâkûlâ, onun ölümüyle Bağdat'ta Arapça'nın da defnedildiğini söylemiştir.³⁹ Fıkıh

³¹ Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 1/185; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/397; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 2/267. *Tekmiletü't-Tecrîd* adlı eserin bir yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi bölümünde 422 numarada kayıtlıdır. Nüsha 3 cilt halinde 245 varak olup, hicrî 780 istinsah tarihlidir. bk. Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (GAS) (Leiden 1967), 1680 (nu.4485).

³² Fıkıhın yanında edebiyat ve hadis ilimleriyle de ilgilenmiştir. Hem Bağdat hem de Dımaşk'ta hadis dinlemiş ve nakletmiştir. bk. Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 3/496.

³³ Kuraşî'de eserin adı *Ahbâru'n-nahviyyîn* (bk. 3/496); Kâsım b. Kutluboğa'nın eserinde *Ahbâru'n-nuhât* (bk. *Tâcü't-terâcim*, 2/297); Ziriklî'nin *A'lâm*'ında ise *Târihu'n-nuhât* olarak geçmektedir (bk. 7/280).

³⁴ Ziriklî'de eserin ismi *er-Redd ale's-Şâfiî* olarak da geçer. bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/280.

³⁵ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 3/496; Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 2/297; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhira*, 5/52; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/280; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 3/347.

³⁶ Ukberî fıkıh, kelam, nahiv, lügat, hadis, ensâb ve eyyâmü'l-Arab gibi pek çok ilim dalında ehil (*hazrefân/zü'l-fünûn*) sayılmıştır. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 11/18; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/481; Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ez-Zehbî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2006), 13/343; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 2/313.

³⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 11/18.

³⁸ Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 2/313. Bu konuda kendisinden şöyle bir söz nakledilmiştir: "Önceden müneccim idim, sonra dilci oldum. Hanbelî idim, mutedil bir Hanefî oldum. Bundan dolayı Allah'a hamd ediyorum." Kemâlüddîn el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, thk. İbrahim es-Sâmîrrâî (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 259.

³⁹ Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 2/313; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 5/294; Zehebî, *Siyer*, 13/343.

alanında *el-İhtiyâr*, nahivde de *Usûlü'l-lüğa* adlı eserleri bilinmektedir.⁴⁰ Hicrî 456 senesinde vefat etmiş ve Bağdat'ta defnedilmiştir.⁴¹

• Ebû Abdullah ed-Dâmegânî (ö. 478/1085)

Aynı nisbeyi kullanan diğer âlimlerden ayrılması için *Dâmegânî el-Kebîr* olarak bilinir. Kudûrî'nin dışında Hatîb el-Bağdâdî, Hüseyin b. Ali es-Saymerî (ö. 436/1045)⁴² ve Muhammed b. Ali es-Sûrî (ö. 441/1049)⁴³ gibi âlimlerden fıkıh ve hadis okumuştur. Hanefî fikhını Kudûrî ve Saymerî'den tahsil etmiştir.⁴⁴ Bağdat'ta kâdî'l-kudât olan Şâfiî fakîhi İbn Mâkulâ'nın hicrî 447/1055 yılında vefatının ardından, kâdî'l-kudât olan Dâmegânî, vefat ettiği 478/1085 yılına dek bu görevini sürdürmüştür.⁴⁵ Şâfiî kadısı olan Ebû't-Tayyib Tâhir b. Abdullah et-Taberî, Dâmegânî hakkında şöyle demiştir: "Dâmegânî, Hanefî olmasına rağmen Şâfiî mezhebini ashâbımızın çoğundan daha iyi bilirdi."⁴⁶

Kudûrî'nin münaraza ve cedel tekniğindeki başarısı ve Şâfiîlerin delillerini onların usûllerinden hareketle eleştirebilmesindeki becerisi göz önüne alındığında, Dâmegânî'nin bu formasyonu, Kudûrî ve Saymerî'den edindiği söylenebilir. Hatta bir asır öncesinden Tahâvî (ö. 321/933) ve Kerhî (ö. 340/952) gibi âlimler de düşünülecek olursa, ilk dönemlerde Hanefî fakihlerin mezhep imamlarının delillerinin yanında, özellikle Şâfiîlerin kullandıkları hadislere de vakıf oldukları söylenebilir. Sözü geçen

⁴⁰ Zirikli, *el-A'lâm*, 4/176; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/634.

⁴¹ Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 5/144.

⁴² Bağdat'ta yaşayan Hanefî fakîhi ve kadısıdır. Dâmegânî'nin fıkıh hocasıdır. Aynı zamanda hadis âlimidir. Dârakutnî'den hadis almıştır. Hatîb el-Bağdâdî de kendisinden hadis nakletmiştir. *Şerhu Muhtasarı't-Tahâvî* ile *Ahbâru Ebî Hanife* ve *ashâbih* adlı eserleri vardır. Hicrî 436 senesinde vefat etmiştir. bk. Kâsım b. Kutluboğa, *Tâci't-terâcim*, 1/164; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/117-18.

⁴³ Dâmegânî ve Hatîb el-Bağdâdî'nin kendisinden hadis aldığı hocalarındandır. Hadis öğrenmeye ilerleyen yaşlarında başlamasına rağmen, hadis seyahatleri (rihle) ile hadis yazma konusunda çok hırslı olmakla ve hadislerin durumunu çok iyi bilmekle meşhur olmuştur. Hadise dair derlediği pek çok kitabının bulunduğu bahsedilmektedir. Hatîb el-Bağdâdî'nin o kadar çok telifi onun eserlerinden istifadeyle yazdığı iddia edilmiştir. Bağdat'ta 441/1049 senesinde vefat etmiştir. bk. Abdurrahman b. Ahmed b. Yunus es-Sadeî, *Târîhu İbn Yunus* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421), 2/331. Zehebî, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd* adlı eseri hariç, pek çok kitabını hocası Sûrî'nin eserlerinden istifade ederek hazırladığı iddiasına, Hatîb'in hadis ilimlerinde böyle bir şeye ihtiyaç duymayacak kadar uzman olduğunu söyleyerek karşı çıkmıştır. bk. Zehebî, *Siyer*, 18/283.

⁴⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/324; Zehebî, *Siyer*, 14/25; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 182.

⁴⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/324; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 3/270. Dâmegânî bu göreve, Abbâsî halifesi Kâim-Biemrillâh'ın teklifi, Selçuklu sultanı Tuğrul Bey ve veziri Amîdülmülk'ün onayı ile getirilmiştir. Hatta kendisine daha sonra Halife tarafından vezirlik teklif edilmiş ancak bu görevi kabul etmemiştir. bk. Cengiz Kallek, "Dâmegânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/453.

⁴⁶ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 3/270.

Hanefî âlimlerin eserlerine bakıldığında, hadislerin illetleri, müşkil yönleri, sened ve metin açısından durumları, hadisler arasındaki ihtilaflar ve bu ihtilaflara dair çözümler konusunda pek çok bilginin yer aldığı görülmüştür.

• **Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071)**

“Muhaddisü'l-vakt”, “hâtimetü'l-huffâz”, “hâfizu's-şark” gibi lakaplarla anılan⁴⁷ Hatîb el-Bağdâdî de Kudûrî'nin talebeleri arasındadır. Hatîb'in Kudûrî hakkındaki, az hadis rivayet etmesine rağmen ondan hadis yazdığı ve onu *sadûk* olarak nitelediğine dair bilgi yukarıda zikredilmiştir.

Hatîb *Târîhu Bağdâd* adlı eserinde Kudûrî'den, Ubeydullah b. Muhammed el-Havşî → Muhammed b. Harun → Osman b. Ebû Şeybe → Muhammed b. Bişr el-Abdî → Ubeydullah b. Ömer → Nâfi' → İbn Ömer senediyle sadece şu rivayeti nakletmiştir: “Hz. Peygamber'in yüzüğünde ‘Muhammed, Allah'ın Rasûlü'dür’ yazılı idi.”⁴⁸

Hatîb el-Bağdâdî'nin en fazla eser verdiği ve en çok ilgilendiği alanın hadis ilmi olduğu söylenebilir. İbn Hacer, onun müstakil eser yazmadığı usûl-i hadis alanının neredeyse bulunmadığını söyler.⁴⁹ Eserlerinde sürekli fıkıh ve hadis ilminin beraber yürütülmesi gerektiğinden bahsetmiş, hadis talebelerine çok hadis rivayet etmek yerine, hadisler üzerinde düşünmeleri ve fıkıhı anlamalarını; fıkıh talebelerine de hadislere önem vermeyi tavsiye etmiştir.⁵⁰ Hadis ve fıkıh ilimlerini mezcederek tahsil etmenin o döneme ait bir özellik olarak değerlendirilmesi mümkündür. Çünkü benzer yaklaşımı Kudûrî'de olduğu gibi hocaları ve talebelerinde de görmek mümkündür.

Hatîb el-Bağdâdî'nin hadis usûlünün bazı konularında fukahâ denilen rey ehliyle benzer bir yaklaşım sergilediği görülmüştür. Örneğin İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), mütevâtirin hadisçilere değil fukahâ ve usûlcülere ait bir kavram olduğunu, hadisçilerden sadece Hatîb el-Bağdâdî'nin bu kavramı kullandığını, onun da bunu ehl-i hadis dışındaki gruplardan aldığını söylemiştir.⁵¹ Aynı şekilde o, senedde yer alan her tür inkıtâ Hanefîler gibi irsâl olarak değerlendirmekte, mürselin delil olarak kullanılmasında olmasa da tarifi hususunda Hanefîlere yakın düşünmektedir.⁵² Hatîb'in hadis

⁴⁷ Zehebî, *Siyer*, 13/419.

⁴⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/141.

⁴⁹ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavrîhi Nuhbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî (Riyad: Matbaatü Sefir, 1422), 32.

⁵⁰ Bk. Ebü Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Nasihatü ehli'l-hadis*, thk. Abdülkerîm Ahmed el-Vüreykât (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1408), 41; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Ğarâzî (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421), 2/140. Hatîb'in bu yaklaşımını, hocası Kudûrî'nin neden az hadis naklettiği konusunda dair bir ipucu saymak da mümkündür.

⁵¹ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 267.

⁵² Ancak Hanefîler mu'dali de mürsel sayarken o, sıhhat ve delâlet bakımından mürselden daha düşük bir seviyede görür. Ebü Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, thk. Ebü Abdülhal es-Sevrakî – İbrahim Hamdî el-Medenî (Medîne: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 21.

anlayışı noktasında Hanefilere yakın durduğu konulardan bir diğeri, muhteva tenkidine dair yaklaşımıdır. Akla, Kur'an'ın muhkem naslarına, ma'rûf sünnete, seleftin uygulamasına ve umûmu'l-belvâya aykırı haber-i vâhidlerin kabul edilmeyeceğini belirtmiştir.⁵³

Hatîb'in usûl konularında Hanefilere yakın düşünmesinde Bağdat'ta Kudûrî gibi Hanefî hocalardan ders almasının etkisi düşünülebilir. Dönemindeki ilim merkezlerinin çoğunu gezmesi, pek çok farklı görüşte hocadan hadis dinleyip kitaplarını okuması, onun ehl-i hadisin görüşlerinin dışına çıkmasına ve usûl konularında daha geniş düşünmesine sebep olduğu söylenebilir. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere genel olarak Hanefilere karşı olumsuz tutumunu ise mezhebine karşı aşırı bağlılıktan kaynaklanan bir önyargı olarak değerlendirmek mümkündür.⁵⁴

- **Ebû Nasr el-Akta' Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 474/1081)**

el-Akta' olarak bilinen Ebû Nasr el-Bağdâdî, Hanefî fakîhlerinden olup, fıkhn yanında matematikte de kendini geliştirmiş biridir.⁵⁵ Hocası Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı üzerine bir şerh yazdığı söylenir. Bu eser, kaynaklarda ismi yer alan ilk *Muhtasaru'l-Kudûrî* şerhidir.⁵⁶

- **Ebü'l-Hâris Muhammed b. Ebü'l-Fadl es-Serahsî**

Bağdat'ta Kudûrî'den fıkhn tahsil etmiştir. Kudûrî'nin onun hakkında "Horasan ve Aynü'n-nehr bölgeleri arasında ondan daha fakîhi yetişmemiştir." dediği nakledilir.⁵⁷ O dönemde Bağdat'ta Hanefî ve Şâfiî fakîhler arasındaki münazaralarda Kudûrî'nin

⁵³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 432. Bir başka eserinde Hatîb, güvenilir kimselerden muttasıl bir senedle nakledilen haberlerin şu asıllara istinaden reddedileceğini söylemiştir: 1- Akıl gerektirdiği ölçülere aykırı haberler batıldır. Çünkü şeriat akla aykırı değil, uygun hükümler getirir. 2- Kitaba ve mütevâtir sünnete aykırı haberlerin ya aslı yoktur veya mensûhtur. 3- İcmaya aykırı haberler de böyledir. Çünkü ümmetin hilfında icmâ ettiği bir hükmün sahih veya mensûh olmaması mümkün değildir. 4- Herkesin bilmesi gereken bir konuda tek bir kişiden gelen haberlerin de aslı yoktur. 5- Amelî mütevâtir kısmına giren uygulamaya aykırı haber-i vâhid de makbul sayılamaz. bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, 1/353.

⁵⁴ Nitekim konuya dair müstakil bir araştırmada da bu husus Hatîb'in mezhebi taassubuna bağlanmaktadır. bk. Mustafa Öztoprak, "Târîhu Bağdâd' da Ebû Hanîfe ile ilgili Müspet ve Menfi Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Diyanet İlmî Dergi*, 49/4 (2013), 130.

⁵⁵ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyeye*, 1/312; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 1/232.

⁵⁶ Zirikli, *el-A'lâm*, 1/213; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/80. Sağ eli bilekten kesik olduğu için "akta" diye lakaplanmıştır. Bu lakapla meşhur olması hakkında farklı bilgiler vardır. Bir iddiaya göre bir hırsızlığa iştirak etmekle suçlanmış ve suçu sabit görülerek eli bilekten kesilmiştir. Bu iddia reddedilmiş, elinin Müslümanlarla Tatarlar arasında gerçekleşen bir savaşta kesildiği söylenmiştir. bk. Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 40; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 1/147.

⁵⁷ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyeye*, 3/304.

karşısına Ebü'l-Hasan Ahmed b. Muhammed el-Mehâmilî (ö. 415/1024)⁵⁸ çıkardı. Her ikisi de Bağdat'ın önde gelen ve sevenlerinin çok olduğu kimselerdi. Bu iki fakîh uzun süre farklı meseleleri münazara eder, yine de dinleyenlerde bir bıkkınlık oluşmaz, her defasında meclisleri kalabalık olurdu. Ebü'l-Hâris de hocası Kudûrî gibi, Şafî fakîhi Ebû Temmâm Muhammed b. Hasan el-Kazvinî (ö. 430/1038) ile münazaralarda bulunmuştur.⁵⁹

Ebü'l-Hâris hocası Kudûrî'nin ilim halkasına oldukça bağlı idi. Bir defasında Kudûrî onunla birlikte bir öğrencisine oldukça sinirlendi. Sonradan, belki bu meclise bir daha katılmaz, ben de ilim öğrenmelerine engel olurum düşüncesiyle diğer öğrencisini çağırıp gönlünü adlı. Ebü'l-Hâris hakkında ise: "O yarın kendiliğinden tekrar gelir. İlim hevesi muhakkak onu buraya getirir" dedi. Ertesi gün Kudûrî derse geldiğinde, Ebü'l-Hâris'in mescide gelip ders halkasında hocayı beklediğini gördü.⁶⁰ Kaynaklarda vefat tarihi hakkında net bir bilgi bulunmamakla birlikte, Ebû Temmâm'ın (ö. 430/1038) çağdaşı olmasından hareketle hicrî beşinci asrın ilk yarısında vefat ettiği söylenebilir.

1.1.3. Eserleri ve *Tecrîd*'i

Kudûrî, yazdığı eserlerle Hanefî geleneğe önemli katkılar sağlamış bir fakîhtir. Dönemin çalışmalarının temel özelliklerinden olan dile hâkimiyet, mantık kaidelerini dile tatbik, cedel ve münazara adabına riayet ve üst düzey ilmî üslup kullanımını onun eserlerinde görmek mümkündür.⁶¹ Çalışmalarındaki çok yönlü ilmî yaklaşım da hemen göze çarpan hususlar arasındadır. Nitekim talebesi Hatîb el-Bağdâdî'nin yukarıda zikri geçen ifadelerinde de bu hususlar açık bir şekilde dile getirilmektedir.⁶²

Kudûrî'nin günümüze ulaşan üç eseri bulunmaktadır.

- **Muhtasar**

Muhtasaru'l-Kudûrî adıyla bilinen ve Hanefî literatürü içerisinde yazıldığı dönemden itibaren şöhreti artarak devam eden eser, Hanefî fûrû çalışmaları arasında *mütûn-i selâse* olarak bilinen üç fıkıh kitabının en erken tarihliisidir.⁶³ Eserde hükümlerin delillerine yer verilmez. Farklı düşündükleri konularda İmâmeyn'in görüşleri de zikredilir. *Muhtasar*, yazıldıktan sonra mahkemelerde İmam Muhammed'in el-

⁵⁸ Bağdat'ta Şafîîlerin önde gelen imamlarından. Fıkıh ilmini Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den almıştır. Kudûrî'den de hadis dinlemiştir. bk. Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsâl*, I, 201.

⁵⁹ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyeye*, 3/305.

⁶⁰ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyeye*, 3/305.

⁶¹ Hicrî beşinci asır âlimlerinin ve eserlerinin genel özellikleri konusunda bk. Başoğlu, "Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh", 119.

⁶² bk. 18. dipnot.

⁶³ Hanefî âlimler tarafından Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı, Neseffî'nin *Kenzü'd-dekâik*'i ve Tâcüşşeria'nın *el-Vikâye*'si "mütûn-i selâse" olarak anılır. bk. Ahmet Özel, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/22.

Câmi'ü'l-kebir adlı eserinin yerine kullanılmaya başlanmıştır.⁶⁴ Kudûrî'nin hem o dönemde hem de sonraki yüzyıllarda tanınması ve kabul görmesine vesile olan çalışması bu eserdir.

- **Şerhu Muhtasari'l-Kerhî**

Kerhî'nin *Muhtasar* adlı eseri üzerinde yapılmış bir şerh çalışmasıdır. Kerhî'nin eseri ancak Kudûrî'nin bu şerhi sayesinde bilinmektedir.⁶⁵ Oldukça hacimli sayılabilecek şerh, müellifin hadis ve fıkıh alanındaki birikimini yansıtan, konuların geniş bir şekilde delilleriyle ele alındığı bir çalışmadır.⁶⁶ Kudûrî eserin girişinde, hilâf konularını *Tecrid* adlı eserinde geniş bir şekilde işlediği için, bu kitapta ihtilaflı meselelere yer vermeksizin konuları sadece delilleriyle açıklayacağını söylemiştir. Onun bu ifadesinden, şerhi *Tecrid*'den sonra kaleme aldığı anlaşılmaktadır.⁶⁷

Tecrid hakkında bilgi vermeye geçmeden önce, günümüze ulaşmamış ancak kaynaklarda Kudûrî'ye nispet edilen bazı eserlerden de bahsetmek isteriz. Bunlardan ilki rivayet ettiği hadisleri içeren cüz'üdür. Kuraşî (ö. 775/1373), Kudûrî'den bu hadis cüzünü talebesi Dâmegânî'nin naklettiğini haber vermekte ve Kudûrî'ye kadar ulaşan senedini de zikrederek bu çalışmanın tamamının kendisine ulaştığını bildirmektedir. Kuraşî, bu hadis cüzünden şu rivayeti de senediyle birlikte zikretmektedir: Dâmegânî → Kudûrî → Ebû Bekir Muhammed b. Ali → Ebû Osman Saîd b. Ali → Abdüsselâm b. Ubeyd → Süfyân b. Uyeyne → Zührî → Enes b. Mâlik'ten naklen Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Bana kasten yalan isnad eden kimse, cehennemdeki yerine hazırlansın.*”⁶⁸

⁶⁴ Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Özel, *Haneî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara: TDV Yayınevi, 2017), 48-49. *Muhtasaru'l-Kudûrî* isimli bu eser, Haneî mezhebi literatüründe kendisinden sonraki pek çok çalışmaya da kaynaklık etmiştir. Semerkandî'nin *Tuhtefü'l-fukahâ'sı*, Merginânî'nin *Bidâyetü'l-mübeddî'si*, İbnü's-Sâatî'nin *Mecma'u'l-bahreyn* adlı eserleri bunlardan bazılarıdır. Eser üzerine 49 adet şerh, 2 tekmile, 2 telhîs ve 5 adet de nazım çalışması yapılmıştır. Türkçe'nin dışında, Farsça, Urduca ve bazı Batı dillerine de çevrilmiştir. bk. Güney, “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî”, 207-208.

⁶⁵ Ancak Kudûrî'nin eserinde Kerhî'nin metninin başlangıç ve bitiş yerleri net olarak ayrıldığı için, Kerhî'nin metnini net bir şekilde tespit etmek pek mümkün değildir. bk. Güney, “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî”, 211.

⁶⁶ *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, içerisindeki farklı bölümler ayrı ayrı tahkik edilerek çalışılsa da eser hala matbu değildir. Eserin “Siyer” bölümü Necmettin Güney tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilerek hazırlanmıştır. bk. Güney, *Kudûrî'nin “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî” Adlı Eserinin Siyer Bölümünün Edisyon Kitiği*.

⁶⁷ Güney, “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî”, 215. Eser hakkında ayrıntılı bilgi için yukarıdaki tezin şu sayfalarına da bakılabilir: Güney, 76-82.

⁶⁸ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/250.

Bunun dışında Kudûrî'ye *Takrîb* adında bir ciltlik fıkıh kitabı, *Mesâilü'l-hilâf beyne ashâbinâ* adıyla bir ciltlik hilâf kitabı, oğlu için yazdığı *Muhtasar* adlı bir başka eser⁶⁹ ile *Edebü'l-kâdî alâ mezhebi Ebî Hanîfe* isimli bir eser de nispet edilmektedir. Ancak bunların hiçbirini günümüze ulaştırmış değildir.⁷⁰

• *Tecrîd*

Kudûrî'nin cedel ve münazara konusundaki uzmanlığını ortaya koyan *Tecrîd* adlı eseri, her ne kadar *Muhtasar* gibi şöhret bulmasa da onun hadis ve fıkıh alanındaki yetkinliğini gösteren bir çalışmadır.⁷¹

Tecrîd, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki sadece fûrû-ı fıkha dair ihtilafli meseleleri ele alan, hilâf ilmüne dair mukayeseli bir eserdir. Eserde konuların daha ziyade mezhebin delillerini savunma ve muhaliflerininkine itiraz çerçevesinde ele alındıkları görülür. Sonuçta Şâfiîlere karşı Hanefî fakihlerin delillerinin daha sağlam oldukları tespit edilmeye çalışılır. Kudûrî, eserini fıkıh kitaplarının tertibine göre düzenlemiş, ancak her konunun altında sadece Şâfiî mezhebiyle ihtilafli meseleleri ele almıştır. Özellikle hadisleri değerlendirirken rivayetlerin sened ve metinlerine dair savunu ve tenkitleri dikkat çekmektedir. Kudûrî'nin bu eserindeki tarzını şöyle tanımlamak mümkündür: öncelikle mezhebin görüşlerinin sağlam bir şekilde delille riyle ortaya konması, müntesiplerine karşı mezhebin haklılığının ispat edilmesi, böylece mezhep aidiyetinin pekiştirilmesi, özellikle de Hanefî mezhebinin hadis çizgisine kaydırılarak veya zaten orada olduğu ortaya konularak, halk ve devlet nezdinde mezhep itibarının yükseltilmesi. Çünkü mihne sürecinden sonra İslâmî ilimlerde ehl-i rey çizgiden ehl-i hadise doğru bir kayma gerçekleşmiş, neticede rey ehli kendilerinin de hadisten dayanaklarının olduklarını ispata çalışmaya başlamışlardır.

Tecrîd'de konuların genelde şu şekilde işlendiği görülür:

Önce meseleye dair Hanefî mezhebinin görüşü “Bize”, “Ashâbımıza”, “Ebû Hanîfe'ye”, “Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre mesele şöyledir” denilerek zikredilir. Sonra da Şâfiî mezhebinin görüşü “İmam Şâfiî'ye”, “Şâfiî ashâbına veya Şâfiîlere göre” denilerek verilir. Daha sonra Hanefî mezhebinin konuya dair delilleri “Bu konuda bizi destekleyen deliller şunlardır” denilerek sıralanır. Hanefîlerin delilleri hakkında müellif öncelikle bir değerlendirmede bulunmaz. Sonra Şâfiî fakihlerin delilleri teker teker zikredilir. Ancak Şâfiîlerin kullandıkları her bir delil ele alınarak neden o hususta kaynak olamayacağı, ona karşı Hanefîlerin delilinin neden daha sağ-

⁶⁹ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/248.

⁷⁰ Kudûrî, *Tecrîd*, 1/16 (Yayına hazırlayanların mukaddimesi); Güney, “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî”, 208.

⁷¹ Kudûrî'nin *Tecrîd* adlı eserini hicrî 405 senesinde imlâ ettirmeye başladığı, eserin altı cilt olarak tamamlanmış ve Hanefîlerle Şâfiîler arasındaki ihtilafli meseleleri ele aldığı ifade edilmiştir. bk. Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/93; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 5/28; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/346; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 30.

lam olduğu ifade edilir. Bundan sonra konuya dair muhtemel soru ve cevaplara geçilir. “Şayet şöyle bir itiraz öne sürülürse” denilerek iddia zikredilir ve “Biz de şöyle cevap veririz” denilerek muhtemel itirazlar cevaplanmaya çalışılır. Böylece konu tamamlanmış olur. Eserde meseleler tartışılırken usûl-i fıkıh ve mantık kaidelerinin, dile dair unsurların (gramer, şiir, belağat) ve aklî istişhâdın bolca kullanıldığı, muarızların bu delillerle ilzâm edilmeye çalışıldıkları dikkat çeker. Bu da *Tecrîd*’in usûl-i fıkıh ve mantık kurallarının pratiğe dökülmesi açısından zengin bir kaynak olduğunu gösterir.⁷²

Kudûrî’nin akıl ve gramer aracılığıyla Şâfiîleri eleştirisine bir örnek vermek faydalı olacaktır.

Kitabın ilk başlığı, ayet ve hadislerde geçen *tahûr* kelimesine Hanefî ve Şâfiîlerin farklı anlam vermeleri şeklindedir. Kudûrî *tahûr* kelimesinin Hanefî mezhebine göre *çok temiz* anlamına geldiği ve mübalağa siğası olduğunu, Şâfiîlerin ise bu kelimeyi *temiz ve temizleyici* manasına gelen *mutahhir* anlamına hamlettiklerini zikrederek ihtilafı ortaya koyar. Sözlerine şöyle devam eder: Allah Kur’an’da müminlere mükâfat olarak verilecek cennet içeceklerini *tahûr* olarak zikretmiştir. (İnsân, 4/76) Bunu temiz ve temizleyici olarak anlamak mümkün değildir, çünkü cennette temizlenecek bir pislik bulunmamaktadır. Dolayısıyla kastedilen *çok temiz* içeceklerdir”.⁷³ Diğer taraftan Kudûrî *tahûr* kelimesinin *temizleyici* değil de *aşırı temiz* anlamına geldiğini ispatlamak için şu tahlilde bulunur: Lügat ehline göre *tahûr* kelimesi lâzım/geçişsiz olan *ta-hu-ra* fiilinden türeyen *faûl* vezninde isimdir. Bir fiil lâzım/geçişsiz olduğundan ondan faûl vezninde türeyen ismi de onun cinsinden olmak zorundadır. Yani bu kelimeye ilave bir anlam katarak temizleyici anlamının verilmesi, kökü lâzımî/geçişsiz fiil olduğu için, mümkün değildir. Ancak müteaddî/geçişli bir fiil kökünden türemiş olsaydı, o zaman Şâfiîlerin dediği ikinci bir anlamı alması mümkün olabilirdi.⁷⁴ Eserin tamamında buna benzer bolca örnek bulmak mümkündür.

Her ne kadar zor bir alanda yazılmış olsa da *Tecrîd*’in oldukça açık ve akıcı bir üslup ve ifade tarzına sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca eser münâzara üslubuyla yazıldığı ve hemen her başlık altında konular belirli bir sırayla (Hanefîlerin ve Şâfiîlerin görüşü, Hanefîlerin ve Şâfiîlerin delilleri, delillerin değerlendirilmesi, itirazlar ve cevaplar) ele alındığı için zihnî takibi kolay ve sıkmayan bir yapı arz eder. Ayrıca eserin hemen hiçbir yerinde Şâfiîleri tahkir eden, küçümseyen bir ifadeye rastlamak mümkün değildir. Bu da Kudûrî’nin meseleye mutaassıp bir tarzda değil ilmî saiklerle yaklaştığını göstermektedir.⁷⁵

⁷² Bu konudaki bir örnek için bk. Kudûrî, *Tecrîd*, 1/59.

⁷³ Kudûrî, *Tecrîd*, 1/57.

⁷⁴ Kudûrî, *Tecrîd*, 1/57.

⁷⁵ Kudûrî, *Tecrîd*, 1/6 (Yayına hazırlayanların mukaddimesi). Eser, Muhammed Ahmed Sirâc ve Ali Cum’a Muhammed tarafından tahkik edilmiş ve Dâru’s-Selâm Yayınevi tarafından 2004 senesinde Kahire’de

Taşköprizâde (ö. 968/1561), *Tecrîd* üzerine iki çalışmanın bulunduğu bahse der. İlki Kudûrî'nin öğrencisi olan Ebû Bekir Abdurrahman b. Muhammed es-Serahsî'nin (ö. 436/1044) *Tekmiletü't-Tecrîd* adlı eseri, diğeri de Cemâluddîn Mahmûd b. Ahmed el-Konevî'nin (ö. 770/1368) *et-Tefrîd* adlı muhtasarıdır.⁷⁶

Eserde râvi değerlendirmelerine dair ilk dönem cerh-ta'dîl âlimlerinin tamamına yakınından görüşler nakledilmektedir. Ricâle dair atıfta bulunulan kaynaklar arasında Dârekutnî ve Buhârî'nin eserlerinin dikkat çektiği görülür. Kudûrî'nin hadislerin farklı tariklerini de genelde Dârekutnî'nin *Sünen*'inden naklettiği söylenebilir. Eserde dikkatimizi çeken bir diğer husus, bir rivayetin *Sahîhayn*'de yer almaması veya bir râvinin *Sahîhayn*'da rivayetine yer verilip verilmemesinin Kudûrî tarafından tenkit sebebi sayılmasıdır.⁷⁷ Bu onun nispeten hadisçi kimliğinin bir göstergesi kabul edilebileceği gibi, *Sahîhayn*'ın o dönemde Hanefî fakîhler tarafından da temel referans kaynağı görüldüğünün bir işareti sayılabilir. Bir başka ihtimal, eserin münazara yönü göz önüne alınırsa, muhaliflerinin görüşlerini ve kullandıkları delilleri onların en fazla değer verdiği sahih hadis kaynaklarını kullanarak eleştirmek de olabilir.

2. *Tecrîd*'de İsnada Dair Değerlendirmeler

Kudûrî'nin isnada dair değerlendirmelerini, senedin ittisâl ve inkitâ durumu, her tabakadaki râvi sayısına göre hadislerin tasnifi ve râvilerin durumuna dair olanlar şeklinde üç başlık altında ele almak mümkündür. Aşağıda örnekler üzerinden bu değerlendirmelere yer verilecektir.

2.1. Senedin İttisâl ve İnkitâma Dair Değerlendirmeler

Eserde Hanefîlerin veya Şâfiîlerin delil aldığı rivayetler önce muallak olarak zikredilir. Müellif rivayetleri bazen doğrudan Hz. Peygamber'den, genelde sahâbe vasıtasıyla, bazen de tâbîî veya etbâu't-tâbîîn vasıtasıyla zikreder. Bunlar içerisinde isnadını tartışacağı rivayetlerin senedlerini zikrederek bunları ayrıntılı bir şekilde ele alır.

Hanefî usûlünde sened açısından munkatı olan rivayetler, hadisçilerin hilâfına inkitânın bulunduğu yere göre farklı adlandırılmazlar. Hanefîler rivayetlerin senedinde yer alan kopuklukların tamamını irsâl terimiyle ifade eder. Dolayısıyla onlara

12 cilt halinde basılmıştır. Tahkik, biri Süleymâniye (İstanbul) diğer üçü Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye (Mısır) kütüphanelerinden elde edilen dört nüsha kullanılarak hazırlanmış, ancak metnin yazımında en eksiksiz ve en eski tarihli olması hasebiyle Süleymâniye Kütüphanesi'ndeki nüsha esas alınmıştır. Eseri neşre hazırlayanlar her ciltte sayfa numaralarını baştan başlatma yerine, ilk ciltten son cilde kadar devam eden sayfa numarası kullanmışlardır. Dipnotlarda kaynak gösterilirken bir yanlış anlamaya sebep olmaması için eserin matbû hali konusunda bunun göz önünde bulundurulması gerekir.

⁷⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/346.

⁷⁷ Bu konuda örnekler için bk. Kudûrî, *Tecrîd*, 9/4353, 4359; 10/4922; 11/6017; 12/6105, 6108.

göre mürsel, senedin herhangi bir yerinde inkitâ bulunan haber demektir.⁷⁸ Hadis âlimleri ise rivayetin senedinde yer alan inkitânın durumuna göre, hadisleri mu'dal, müdelles, muallak, munkatı, mürsel gibi farklı isimlendirirler. Hadisçilere göre mürsel, tâbiûnun doğrudan “Allah Rasûlü şöyle dedi, şöyle yaptı veya onun huzurunda şöyle yapıldı” şeklinde aktardığı hadistir.⁷⁹ Kudûrî rivayetleri ittisâl açısından değerlendirirken Hanefî usûlündeki yukarıdaki kabulden hareket etmiştir.

Mürsel haber konusunda Hanefîlerle Şâfiîler arasındaki ikinci ihtilaf, delil olarak kullanılıp kullanılmayacağıdır. Mürsel haber munkatı olması sebebiyle her ne kadar hadisçiler tarafından zayıf addedilse de Hanefî fıkhında özellikle ilk üç neslin mürselleri makbul sayılır.⁸⁰ Hatta Hanefî haber teorisinin şekillenmesinde önemli bir yere sahip olan İsâ b. Ebân'a (ö. 220/835) göre güvenilir kişilerin naklettiği mürsel haberler müsnedlerden daha sağlam görülür.⁸¹ Kudûrî mürselin tanımında olduğu gibi delil alınmasında da mezhebinin yaklaşımını devam ettirmiş, mürsel haberle amel konusunda yöneltilecek itirazlara, aşağıdaki örneklerde de görüleceği üzere, genelde “Bize göre mürsel ve müsned istidlâl noktasında eşittir.” şeklinde cevap vermiştir.

Aşağıda Hanefîlerin mürselin delil olarak kullanılmasında üç temel görüş olan; mürselin müsned gibi kabul edileceği, hatta İsâ b. Ebân'dan naklen mürsellerin müsned rivayetlerden daha sağlam oldukları ve önde gelen âlimlerin mürsellerinin müsnedlerinden daha sağlam oldukları görüşleri üç ayrı örnek üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır.

1. Örnek (Rehinin Tazmini)

Kudûrî, borç karşılığında rehin bırakılan malın telef olması durumunda Hanefîlerin ‘malın kıymetinin tazmini veya borçtan silinmesi icap ettiği’, Şâfiîlerin ise ‘malın telef olduğu, ne tazmin ne de borçtan düşmenin gerekmediği’ görüşünde olduklarını aktarır.⁸² Hanefîlerin delili olarak Abdullah b. Mübârek → Mus'ab b. Sâbit → Atâ b. Ebû Rebâh tarikiyle gelen şu mürsel rivayeti zikreder: “*Sahâbeden biri atını bir kişiye rehin olarak bırakmıştı. Ancak at rehin bırakılan kişinin elinde öldü. (Konu kendisine intikal*

⁷⁸ Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *el-Usûl*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afganî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1993), 1/359; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl*'ü ile birlikte) (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 3/4.

⁷⁹ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 51; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 98.

⁸⁰ Ebû'l-Hüseyn Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl* (Abdülazîz el-Buhârî'nin şerhi ile birlikte) (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 3/4; Serahsî, *el-Usûl*, 1/360.

⁸¹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1414/1994), 3/146.

⁸² Kudûrî, *Tecrid*, 6/2850.

ettirildiğinde) Hz. Peygamber rehin bırakan kişi hakkında şu hükmü vermiştir: *Senin hakkın zayi olmuştur.*"⁸³

Kudûrî, "senedde yer alan Mus'ab b. Sâbit'in zayıf olması"⁸⁴ sebebiyle rivayetin delil olarak alınamayacağı" şeklindeki muhtemel itirazı, "Kendisinden Abdullah b. Mübârek'in rivayette bulunması, onu ta'dîl anlamına gelmektedir" diyerek cevaplandırır.⁸⁵ "Rivayetin mürsel olduğu için zayıf sayılacağı" şeklindeki öne sürülecek bir itirazın da geçersiz olduğunu, çünkü mürsel ve müsnedin istidlâl noktasında eşit konumda olduğunu belirtir. Kudûrî, tâbiûn neslinden Saîd b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Kâsım b. Muhammed gibi güvenilir kimselerin de rehin bırakılan malın zarar görmesi durumunda bu görüşle amel ettiklerini zikrederek, selefin uygulamasının da mürsel haberin ifade ettiği hükmü desteklediğini öne sürer. Ona göre bu, mürsel haberin ifade ettiği hükmün Hz. Peygamber'e kadar ulaşan bir aslının bulunduğunu göstermektedir.⁸⁶

2. Örnek (Borcun Havalesi)

Kudûrî, borcun alacaklıya ödenmesi için üçüncü bir kişiye havale edilmesi konusunda Hanefî ve Şâfiî fakîhlerin ihtilaf ettikleri bir husustan bahseder. Buna göre borcun ödenmesi için üçüncü bir kişiye havale edilen mal henüz alacaklının eline geçmeden bu aracının elinde zarar görecektir olursa, Hanefîlere göre alacaklı borçludan borcunu tekrar ister. Çünkü alacağı eline henüz ulaşmadan telef olmuştur. Şâfiîlere göre ise alacaklının borçluya rücu etme (borcunu tekrar tahsil için isteme) hakkı bulunmamaktadır. Çünkü borçlu kişi borcunu ödemiş, borç havale ile onun zimmetinden düşmüştür.⁸⁷ Kudûrî bu hususta kendilerini destekleyen Muâviye b. Kurre'nin

⁸³ Rivayet aynı senedle mürsel olarak şu kaynaklarda da yer almaktadır: Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 4: 524; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî, *el-Merâsîl*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408), 172; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Mısır: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), 4/102; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdülmutî Emîn Kal'acî (Karaçi: Câmî'atü'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1412/1991), 8/233.

⁸⁴ Mus'ab b. Sâbit'in zayıf bir râvi olduğu bilgisi için bk. Ebû Zekeriyâ Yahya b. Maîn, *Târih* (Dârimî rivayeti), thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf (Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, ts.), 208; Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 5/460; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsü'l-Arabâi, 1952), 8/304.

⁸⁵ Hanefîlere göre, Hz. Peygamber'in kendileri hakkındaki övgüsü sebebiyle ilk üç nesilde adaletiyile meşhur bir râvinin bir kimseden nakilde bulunması, o râviyi ta'dîl manasına gelmektedir. bk. Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 182.

⁸⁶ Kudûrî, *Tecrîd*, 6/2851.

⁸⁷ Kudûrî, *Tecrîd*, 6/2983.

Hiz. Osman'dan naklettiği “Borcu 6demek için kendisine havale edilen unc kii iflas ederek 6lecek olursa, o borç borunun zimmetinden düşmüş olmaz. nk Müslümanın mali (hakkı, alacağı) heder olamaz.” Şeklinde gelen mevkf haberi delil olarak zikreder.⁸⁸

Kudr, rivayetin senesinde yer alan Muviye'nin Hiz. Osman ile karŐılaŐmamıŐ olması, dolayısıyla mürsel olduğu için makbul sayılmayacağı Şeklinde 6ne srlebi-
lecek itirazı da Ő6yle cevaplandırır: “Rivayetin mürsel olduğu sabit olsa bile, bu riva-
yetin sıhhatine zarar veren bir kusur sayılmaz. nk mürsel ve müsned bize g6re
eşittir. Hatta ashbımızdan İsa b. Ebn'a g6re mürsel msnedden daha kuvvetli bir
delildir.”⁸⁹ Kudr, konunun devamında neden bu rivayetle amel edilmesi gerekti-
đine dair farklı değerlendirmelerde de bulunur.

3. 6rnek (BoŐanan Kadının Nafaka ve Skn Hakkı)

Kudr, boŐanan kadının hem nafaka hem de skn hakkına sahip olması husu-
sunda İbrahim en-Neha'den Hiz. 6mer'in Ftm bnt. Kays rivayetine itirazını nakle-
der. Sonra da bu rivayetle ilgili olarak “İbrahim, Hiz. 6mer'den bu hadisi duymamıŐ-
tır, dolayısıyla rivayet mürsel ve zayıftır.” denecek olursa Ő6yle cevap veririz der:
“Bize g6re mürsel ve müsned delil olma noktasında eşittir. 6zellikle de İbrahim en-
Neha'nin mürselleri. nk ondan Ő6yle bir s6z nakledilmiştir: ‘İbn Mesud'dan gelen
bir rivayeti Şayet bir kişiden duymuŐsam mutlaka onun ismini zikrederim. Pek çok
kimseden duyduğumda ise o rivayeti doğrudan İbn Mesud'dan (mürsel olarak) nak-
lederim.’ Bu da İbrahim'in mürsellerinin msnedlerinden daha sağlam olduğunu
g6sterir.”⁹⁰ Bir başka başlık altında, mürsellerinin msnedlerinden daha sağlam sa-
yılacağı kişiler arasında hadis rivayetindeki aşırı titizliğinden dolayı Yahya b. Sad el-
Kattn'ın da ismini zikreder.⁹¹

Kudr, mürselin delil olarak kullanılacağına dair değindiği meselelerin nere-
deyse tamamında mürsel haberi destekleyen akl ve nakl delilleri de peşinden zikre-
der.⁹² Hatta bir yerde İmam Őfi'nin sadece sahbeden irslde bulunduğu için Sad b.

⁸⁸ Rivayet mana olarak Abdrrezzk – Sfyn es-Sevr – Muğre – İbrahim en-Neha tarihiyle de gelmiş-
tir. bk. Eb Bekir Abdrrezzk b. Hemmm es-San'n, *el-Musanef*, thk. Habbrrahmn el-A'zam,
(Beyrut: el-Mektebü'l-İslm, 1403), 8/270.

⁸⁹ Kudr, *Tecrd*, 6/2984.

⁹⁰ Kudr, *Tecrd*, 10/5396. Kudr'nin mürsel haberlerin müsnedler gibi delil olarak değerlendirileceği
konusu eserin farklı yerlerinde de geçer. Bazıları için bk. 2/727; 5/2371; 11/5443.

⁹¹ bk. Kudr, *Tecrd*, 1/172.

⁹² Bunun 6rnekleri için bk. Kudr, *Tecrd*, 1/417; 3/1053; 7/3423; 8/3774; 8/3858; 11/5443; 11/5922;
11/6017. Bu son kaynak verilen sayfada Kudr, Sad b. İbrahim'in Abdurrahman b. Av'la g6rŐmediđi
halde ondan naklettiği hadisin mürsel olduğu için zayıf olduğu eleŐtirisini Ő6yle cevaplar: “Onun bu
rivayeti mürsel olarak nakletmesi bizim delilimizi rtmez. nk bize g6re mürsel haberler hc-
cettir. 6zellikle kendisi, babası ve oğlu Sahhayn rvilerinden olan Sad b. İbrahim gibi güvenilir rvi-
lerin mürselleri makbuldür. bk. Kudr, *Tecrd*, 11/6017. G6rldğ üzere Kudr burada da mürsel
haberi takviye için rvilerinin *Sahhayn* riclinden olmalarını zikretmektedir.

Müseyyeb'in mürsellerini kabul etmesini şöyle değerlendirir: "Bu durum sadece Saîd b. Müseyyeb'e has değildir. Her ne kadar isnadı bilinmese de haberin aslının bulunduğu dair bir hüccet bulunan her mürsel haber delil olmaya uygundur."⁹³ Dolayısıyla Kudûrî'nin mürsel haberi, kendi başına değil, doğruluğuna dair karinelerle kabul ettiği söylenebilir.

Bununla birlikte Kudûrî, muhaliflerinin amele esas aldıkları rivayet şayet mürsel ise onların delilini çürütmek için bunu "Hani siz mürsel haberleri sağlam bir delil kabul etmezsiniz?" diyerek pek çok kez eleştirmiştir.⁹⁴ Bunu muhtemelen hilâf ilminde bir metot olarak muhalifini kendi prensibi ile ilzâm etmek için yapmaktadır. Yoksa burada Kudûrî'ye karşı "Kendisi mürsel haberi delil olarak kullanmakta iken, muhalifleri kullandığında onları nasıl eleştirebilir?" şeklinde bir itiraz makul olmasa gerektir.

2.2. Râvi Sayısına Göre Rivayetlerin Tasnifi

Kudûrî'nin hadisleri delil olarak kullanırken, fakîh kimliğinin bir sonucu olarak, mütevâtir, meşhur (müsteftiz) ve âhâd oluşlarına göre bir sıralamaya gittiği görülür.⁹⁵ Rivayetlerin birbiriyle teâruzu, Kur'an ve sünnette yer alan bir hükmü tahsis, takyîd veya neshi konularında da Hanefî usûlündeki tertibe uyduğu görülür.

Kudûrî, eserinin farklı yerlerinde haber-i vâhidle amel konusunda şu prensipten hareket ettiğini belirtir:

Bize göre haber-i vâhid, asıl olarak adlandırdığımız delillere⁹⁶ muhalif ise o haberle amel edilmesi zorunlu değildir. Bu durumda haberin o asıllara uygun olacak şekilde hamli yoluna gidilir. Kesin delil sayıldıkları için, zannî bir delille asılların tespit ettiği hükümler terk edilemez... 'Haber asıllara aykırı olduğunda bizzat kendisi bir asıl haline gelir' diyecek olursanız, buna da şöyle cevap veririz: Zannî bir delil olan

⁹³ Kudûrî, *Tecrîd*, 5/2377. Kudûrî eserinin bir başka yerinde Şâfiîlerin Saîd b. Müseyyeb'in mürsellerini makbul saymalarını şöyle tenkit eder: İmam Şâfiî, Medine ehlinde Ebû Seleme, Kâsım, Sâlim, Urve, Süleyman b. Yesâr; Kufe ehlinde Şa'bî ve İbrahim en-Nehâî; Basralılardan Hasan ve İbn Sîrîn; tâbiûnunun büyüklerinden olan Alkame, Esved, Amr b. Şurahbil, Ubeyde, Kâdî Şureyh gibi isimler dururken, neden sadece Saîd'in mürsellerinin kabul edileceğini söylüyorki. Saîd'in mürselleri makbulse bunlarınkinin de makbul olması, bunların mürselleri makbul değilse Saîd'inkilerin de kabul edilmesi gerekmez mi?" bk. Kudûrî, *Tecrîd*, 6/2858.

⁹⁴ Buna dair eserin şu bölümlerinde de benzer değerlendirmeleri görmek mümkündür. bk. Kudûrî, *Tecrîd*, 2/658; 2/664; 2/726-727; 3/1132; 3/1221; 3/1269; 3/1381; 3/1561; 5/2376; 5/2598; 6/2887; 11/5786; 11/6011.

⁹⁵ Hanefî usûlünde haberlerin taksimi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 117-188.

⁹⁶ Hanefî usûlünde *asil* ve *kiyâsü'l-usûl* ile kastedilen, Kur'an'ın umûmu, zâhiri, mutlakı ile maruf sünnet olarak adlandırılan meşhûr ve müsteftiz haberler ve selef-i sâlihînin uygulamalarıdır. bk. Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi* (İstanbul: İFAV, 2018), 63.

haber-i vâhid, kat'î delil olan asılların ifade ettiği hüküm ile eşit kabul edilemez, onunla teâruz edemez.”⁹⁷

Onun bu yaklaşımını örnekler üzerinden incelemek meseleyi daha anlaşılır kılacaktır.

1. Örnek (Hayız Günlerinin Tespiti)

Kudûrî, hayzını tamamlayan kadının temizlenip temizlenmediğinde şüphe etmesi durumunda (kanın devam etmesi halinde) gelen sıvının rengine değil, âdet günlerine itibar edilmesi gerektiği konusunda Şâfiîlerle yaşanan ihtilafta şu tespitte bulunur: Böyle bir şüphe durumunda sıvının rengine itibar edileceğine dair rivayet haber-i vâhiddir. Âdet günlerine itibar edileceğine dair rivayetler ise meşhur seviyesindedir. Bu konuda hakkında pek çok rivayetin bulunduğu gün sayısına itibar etmek asıl, sıvının rengine itibar ise fer konumundadır. Aslın olduğu yerde fer'e bakılmaz.⁹⁸

Kudûrî, konuya dair Şâfiî mezhebinin görüşünü destekleyen sadece Fâtımâ bnt. Hubeyş'ten bir rivayet olduğunu, hâlbuki kendilerinin görüşünü destekleyen Hz. Âişe, Ümmü Seleme, Sevde bnt. Zem'a ile Adî b. Sâbit'in dedesinden naklettiği haberler bulunduğunu söyler ve bunları tek tek zikreder. Son olarak da Ebû Dâvûd'dan naklen⁹⁹ sahâbeden Hz. Ali, Abdullah b. Abbâs, Âişe; tâbiûndan Hasan-ı Basrî, Saîd b. Müseyyeb, Atâ, Mekhûl, İbrahim en-Nehaî, Sâlim ve Kâsım b. Muhammed'in de bu görüşte oldukları bilgisini aktarır.¹⁰⁰

2. Örnek (Alışverişte Meclis Muhayyerliği)

Alım satımdaki meclis muhayyerliği konusunda İbn Ömer'in naklettiği “Alışveriş yapanlar birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdirler.”¹⁰¹ hadisi ile ilgili Kudûrî şöyle der: Bize göre bu rivayet haber-i vâhiddir. Ayrıca Hz. Peygamber'den çok farklı lafızlarla nakledilmiştir. Hz. Peygamber ise bunlardan sadece birini söylemiştir. Neticede bu rivayetin hangi lafızla söylendiği netleşinceye değin, ki gereğiyle amel edilebilsin, asolan tevakkuf etmektir. Üstelik İmam Mâlik bu rivayeti nakletmesine rağmen Medinelilerin uygulamasına uymadığı için rivayetin zahiriyle amel etmemiştir. Bize

⁹⁷ Kudûrî, *Tecrîd*, 5/2444. Benzer değerlendirmeler için ayrıca bk. 1/73; 5/2440; 6/2968; 11/5722; 12/6130.

⁹⁸ Kudûrî, *Tecrîd*, 1/350.

⁹⁹ bk. Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Tahâret”, 107.

¹⁰⁰ Kudûrî, *Tecrîd*, 1/351-52.

¹⁰¹ Rivayetin geçtiği kaynaklar için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîh*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsır (Cidde: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), “Büyû”, 43; Ebû'l-Hasen Müslim b. Haccâc en-Nîsâbü'rî, *Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-Arabî, ts.), “Büyû”, 43; Ebû İshâ Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-Arabî, ts.), “Büyû”, 26.

göre ulemanın ameli, zâhirinin dışındaki bir manaya hamli mümkün olan haber-i vâhidden daha güçlü bir delildir.¹⁰²

3. Örnek (Kurban Kesmenin Hükmü)

Hanefilerle Şâfiîler arasındaki ihtilaf edilen konulardan biri de kurban ibadetinin hükmü meselesidir. Bilindiği üzere Hanefilere göre kurban ibadeti vaciptir. Delili de “Öyleyse Rabbin için namaz kıl ve kurban kes.” (Kevser, 108/3) ayetindeki emirdir.¹⁰³ Şâfiîlere göre ise müekked sünnettir.¹⁰⁴ Şâfiî fakîhler Kevser sûresindeki emrin tevile ihtimalli bir lafız olduğu için vücûb ifade edemeyeceğini iddia ederler.¹⁰⁵

Kudûrî, Şâfiîlerin delilleri arasında Kevser sûresinde namazla birlikte emredilen “nahr” ifadesinin tevili sadedinde şu rivayetin yer aldığını söyler: Hz. Peygamber ayette emredilen *nahr*’ın ne anlama geldiğini Cebrâil’e “Rabbimin bana emrettiği *nahîra* nedir?” diye sormuş, Cebrâil de “O boğazlama değildir. Rabbin sana (namazda) sağ elini sol elinin üzerinde göğsünde birleştirmeni emretmektedir.” diye cevap vermiştir.¹⁰⁶ Kudûrî rivayet hakkında şu değerlendirmede bulunmuştur: Bu rivayet meşhur değil, haber-i vâhiddir. Böyle bir haberle Kur’an’ın zâhirini terk edip Kur’an’daki bir emri terk etmek caiz değildir.¹⁰⁷

4. Örnek (Livâta Yapanın Cezası)

Kudûrî, Hanefilere göre livâta fiilini yapan kimseye had cezası uygulanamayacağı, İmam Şâfiî’nin ise böyle bir kişiye dair iki görüşü olduğunu zikretmiştir: Bunlardan ilkinde göre bekar olsun dul olsun livâta yapan kimse doğrudan öldürülür. Şâfiî’nin bir diğer görüşü, bu fiili işleyen kişiye had uygulanmasıdır. Yani bekar ise celde vurulur, dul ise recmedilir.¹⁰⁸

¹⁰² Kudûrî, *Tecrîd*, 5/2232.

¹⁰³ Ebû Bekir Şemsüddîn Muhammed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *el-Mesûdât*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1421/2000), 12/8.

¹⁰⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1410/1990), 2/243.

¹⁰⁵ Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 15/72. Konunun ayrıntılı delilleri ve Şâfiîlerin cevapları için bk. Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 15/67-73.

¹⁰⁶ Rivayet farklı lafızlarla şu kaynaklarda da yer almaktadır: Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Ata (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1411/1990), 2/586; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003), 2/110.

¹⁰⁷ Kudûrî, *Tecrîd*, 12/6320.

¹⁰⁸ Şâfiî Mezhebinin konuya dair görüşü için bk. Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 13/222; Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fihî’l-İmâm eş-Şâfiî*, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1416/1995), 3/340.

Kudûrî, Şâfiîlerin delilleri arasında İbn Abbâs ve Ebû Hureyre'den nakledilen şu iki rivayetin bulunduğunu söyler:¹⁰⁹ İbn Abbâs'tan naklen Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Lut kavminin yaptığını yapana Allah lanet etsin. Bunu yapana da yaptırana da (fâili de mefulü de) öldürünüz.*”¹¹⁰ Ebû Hureyre de bu hususta Hz. Peygamber'den şu rivayeti nakletmiştir: “*Alttakini de üsttekini de recm ediniz.*”¹¹¹ Kudûrî hem Ebû Hureyre hem de İbn Abbâs rivayetinin haber-i vâhid olduklarını ve bu konuda meşhur olan “*Müslümanın kanı (canı) ancak şu üç durumda helal olur...*”¹¹² hadisine aykırı olduklarını iddia eder. Bu son rivayet kendisiyle selefin amel ettiği, üzerinde ittifak edilen bir haber olduğu için, âhâd haberle bu tür meşhur rivayetlerin zahiri terk edilemez.¹¹³ Kudûrî ayrıca İbn Abbâs rivayetinin senedinde yer alan Amr b. Ebû Amr'dan dolayı,¹¹⁴ Ebû Hureyre rivayetinin ise senedindeki Âsım b. Amr¹¹⁵ ve Süheyl b. Ebû Sâlih¹¹⁶ sebebiyle zayıf olduğu tespitinde bulunmuştur.

Kudûrî, âhâd haberlerin kabul edilmesinin ancak haber veren kişi hakkındaki hüsn-i zannın oluşmasına bağlı olduğunu, haberin sıhhatine mani olacak bir karine ortaya çıktığında ise bu zannın zarar göreceği ve haberin kabul edilmeyeceğini belirtmiştir. Kudûrî bunu, bulutsuz bir günde şehir halkından hilali gördüğünü haber veren sadece bir kişi olması durumunda, o haberin kabul edilmeyeceği, ancak bir grubun veya çoğunluğun haber vermesiyle ramazan ayının başladığına hükmedilebileceğine benzetmiştir. Havanın açık olmasıyla birlikte başkalarının görmemesi, tek bir kişinin haberinin doğruluğu konusundaki hüsn-i zannı ortadan kaldırmaktadır.¹¹⁷

¹⁰⁹ Şâfiîlerin konuya dair diğer delilleri için bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13/223.

¹¹⁰ Rivayet için bk. Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût - Âdil Mürşid vd. (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 5/83, 84; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasen Abdülmün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 6/485.

¹¹¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), “Hudûd”, 12.

¹¹² Buhârî, “Diyât”, 6; Müslim, “Kasâme”, 25; Tirmizî, “Diyât”, 10.

¹¹³ Kudûrî, *Tecrîd*, 11/5915.

¹¹⁴ Amr hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Ahmed İbn Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Ali Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmecûd (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 6/205; Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Türkmânî ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 3/282.

¹¹⁵ Âsım b. Amr cerh ta'dîl âlimlerinin zayıflığı hakkında ittifak ettikleri bir râvidir. Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/346-47.

¹¹⁶ Süheyl b. Ebû Sâlih, hakkında ihtilaf edilen bir râvidir. Yahya b. Maîn, Süheyl'i “leyse bi hucce, leyse bi'l-kaviyyi fi'l-hadîs”, olarak nitelendirmiştir. Süheyl hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/246; İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/523; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/243.

¹¹⁷ Kudûrî, *Tecrîd*, 3/1467.

2.3. Râvi Değerlendirmeleri

Tecrîd'de isnada dair değerlendirmelerin yanında râvilere ilişkin de oldukça fazla değerlendirme mevcuttur. Kudûrî, cerh ta'dil âlimlerinin râviler hakkındaki tespitlerini naklederek, buradan hareketle râvinin güvenilirliği ve rivayetin sıhhati hakkında tenkidlerde bulunmuştur. Bu değerlendirmeleri râvinin adaletine ve zabtına dair olanlar şeklinde iki başlık altında incelenmek mümkündür.

2.3.1. Adalete Dair Değerlendirmeler

Hanefî usûlünde adalet sahibi sayılması için bir kimsede bulunması gereken vasıflar, sadece hadis rivayeti değil, şahitlik meselesi de göz önüne alınarak oluşturulmuştur. Hanefîler bir şahsın mahkemede şahitlik yapabilecek ehliyet ve dürüstlüğüne sahip olması için aranan şartları, hadis rivayeti konusuna da teşmil etmişlerdir. Adalet vasfı, devlet yönetiminden yargıya, mirastan velayete, gündelik işlerden muâmelâta kadar şahitliği ilgilendiren pek çok meseleyle ilgili olduğu için, *Tecrîd*'de konuya dair bilgilerin daha ziyade bu başlıklar altında işlendiği görülür.

Kudûrî, kendilerine göre nikâh esnasında şahitlik yapacak kimselerin fâsık da olabileceği, Şâfîlilere göre ise ancak iki âdil şahitle nikâhın geçerli sayılacağı, bu konuda fâsığın şahitliğinin makbul olmadığına dair ihtilafı zikrettikten sonra, adaletin tanımını konusunda şöyle bir tartışmaya girer:

“Adalet fısık zıddıdır, bir kimsede bu iki vasfın aynı anda bulunması imkansızdır.” şeklinde itiraz edilecek olursa, deriz ki adaletin zıddı fısık değil zulüm (cevr), âdilin zıddı da zalimdir. Müslüman, en büyük zulüm ve hakikatten sapma olan küfrü terk ettiğinden dolayı âdildir. Nitekim kelimenin kökü olan *udûl* de haksız bir yoldan dönme anlamına gelmektedir. Dolayısıyla konumuz olan nikâh şahitliğinde bir kimsenin Müslüman olduğunun bilinmesi esastır. Ayrıca onun âdil olup olmadığını araştırmaya gerek yoktur. Çünkü bu herhangi bir hak ve alacak gerektiren bir şahitlik değildir. Ancak bir hükmün sabit olması için şahitliğe ihtiyaç duyan bir konu olduğunda o zaman şahitte adalet vasfının bulunması aranır. Hatta bu konuda Ebû Hanîfe'nin de söylediği üzere zâhirî adaletten ziyade bâtınî adaletin bulunması gerekir.¹¹⁸

Hadis rivayeti de bu açıdan bakıldığında dinî alanda hak ve sorumluluk gerektiren bir durum olduğu için, onda da râvinin bâtınî adalete sahip olması, yani fâsık olmaması istenir. Nitekim yukarıdaki değerlendirme şöyle devam etmektedir: “Fâsık kimsenin yalan söylemesinden emin olunamayacağı için, sözüyle bir hükmün sabit olması mümkün değildir.”¹¹⁹ Kudûrî farklı bir başlık altında şahitlikle rivayeti kıyaslarken şu değerlendirmede bulunur: “Hadis rivayeti mahkemedeki şahitlikten daha

¹¹⁸ Kudûrî, *Tecrîd*, 9/4362-63.

¹¹⁹ Kudûrî, *Tecrîd*, 9/4363.

hafiftir” denecek olursa, deriz ki “Adalet şartının aranması konusunda ikisi de birbirinden farksızdır. Nasıl ki şahitler mahkemede kendilerinden istenen bilgileri hakim huzurunda naklediyorsa, râvi de benzer şekilde nakilde bulunmaktadır.”¹²⁰

Râvide akıl şartının aranması:

Bir râvinin adalet sahibi olması için onda aranan ilk şart, aklî melekesinin yerinde olmasıdır. Hadis usûlünde râvinin akıllı olmasıyla, onun deli veya sözlerinin sonuçlarını bilemeyecek derecede küçük olmaması anlaşılır.¹²¹ Râvide akıl şartı aranması, daha ziyade çocukların hadis rivayet ehliyetine ne zaman sahip olacakları, hadisleri tahammül ve edâsı için hangi yaşın uygun olduğu hususuyla ilgilidir. Çocukların iyiyi kötüden ayırabildikleri temyiz yaşından sonra hadis meclislerine getirilebileceği, burada duydukları rivayetleri buluştan sonra nakledebilecekleri hadisçiler arasında kabul edilir.¹²² Kudûrî bülüğ yaşını tartıştığı bir bölümde, çocuğun dinî konularda mükellef sayılması için akıl bâliğ olması gerektiği, ancak vekalet, alış veriş, şahitlik gibi dünyevî konularda bülüğ yanında aklî melekesinin de sağlamlığının şart olduğunu söylemiştir.¹²³ Buradan onun hadis rivayeti konusunda da sadece bülüğa ulaşmayı yeterli görmeyeceği, bunun yanında râvinin aklının da sâlim olmasını yani rüşdü gerekli gördüğü sonucu çıkarılabilir.¹²⁴

İslâm şartı:

Râvinin naklettiği haberin kabul edilmesi için kendisinde bulunması gereken bir diğer şart onun Müslüman olmasıdır. Kudûrî, bulutlu bir günde ramazan hilalini gördüğünü söyleyen bir kişi, şayet Müslüman ise şahitliği makbuldür ve onun sözüyle ramazan ayının başladığına hükmedilir demiştir. Bu konuda İkrime → İbn Abbâs tarikiyle gelen şu rivayeti zikretmiştir: Bedevînin biri Hz. Peygamber’e geldi ve ramazan hilalini gördüğünü söyledi. Hz. Peygamber ona “Allah’tan başka ilah olmadığına şahitlik eder misin?” diye sordu. Bedevi “Evet” dedi. Bu sefer “Peki Muhammed’in Allah’ın elçisi olduğuna şahitlik eder misin?” dedi. Bedevi “Evet” deyince Hz. Peygamber “Ey Bilal! İnsanlara haber ver yarın oruca niyetlensinler” buyurdu.¹²⁵

¹²⁰ Kudûrî, *Tecrîd*, 9/4255.

¹²¹ Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfıyeti'l-hadîs*, thk. Abdülkerim b. Abdillâh - Muhammed b. Abdillâh b. Fühayd (Riyad: Mektebetü Dârü'l-Minhâc, 1426), 2/158.

¹²² İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 128; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/302.

¹²³ Kudûrî, *Tecrîd*, 6/2915.

¹²⁴ Eserde müellifin bu şarta binaen somut bir râvi değerlendirmesinde bulunduğunu tespit edemedik.

¹²⁵ Kudûrî, *Tecrîd*, 3/1463. Hadis kaynaklarında bu rivayetin yer aldığı yerler için ayrıca bk. Tirmizî, “Savm”, 7; Ebû Dâvûd, “Savm”, 14;

Mürûet Şartı:

Müslümana yaraşır erdemli davranış sahibi ve olgun kişiliğe sahip olmak, örfen çirkin görülen, kınanan söz ve işlerden kaçınmak anlamına gelen mürûet,¹²⁶ bir kişinin naklettiği haberin kabul edilmesi için şarttır. Bu sebeple insanların yadırgayacağı şekilde örfi ve ahlakî konularda lakayt davranan kimseler adalet sahibi sayılmamıştır.

Kudûrî, namazda gülmenin hem namazı hem de abdesti bozacağına dair Hanefî mezhebinin görüşünü desteklemek için Ömer b. Kays → Amr b. Ubeyd → Hasan → İmrân b. Husayn kanalıyla şu rivayeti zikreder: “*Namazda iken gülen kimse hem abdestini hem de namazını tekrar etsin.*”¹²⁷ Senedde yer alan Ömer b. Kays çok şaka yaptığı için tenkit edilmiş bir râvidir¹²⁸ şeklindeki muhtemel bir itiraza Kudûrî şöyle cevap vermiştir: “Bu rivayet ayrıca Hasen vasıtasıyla Ebû Hureyre’den de nakledilmiştir.”¹²⁹ Görüldüğü üzere o, Ömer b. Kays’ın çok şaka yapması sebebiyle adalet vasfını kaybettiğini kabul etmekte ve rivayetin başka tarikten de nakledildiğini öne sürerek mezhebinin görüşünü savunmaya çalışmaktadır. Buradan onun çok şaka yapmayı mürûeti zedeleyici bir davranış olarak telakki ettiği sonucu çıkarılabilir.

Takvâ Şartı:

Râvide bulunması gereken şartlardan bir diğeri takvâdır. Takvânın zıddı ise fîsk (günah) kavramıyla karşılanır. Râvinin adaletini zedeleyen fîskın kapsamına, kişinin işlediği her türlü günah girmemektedir. Adaleti zedeleyen fîsk, daha ziyade büyük günahlardan birini işlemek veya küçük günahlarda da ısrarcı olmayı kapsar.¹³⁰ Kudûrî fîsk kişinin getirdiği habere güvenilmeyeceği, bile bile yalan söylemese dahi, haberinin hata ve yanılmadan uzak olmayacağını ifade etmiştir.¹³¹

Kudûrî, seferliliğin Hanefîlere göre en alt sınırının ister yayan isterse deve ile gidilsin üç günlük mesafe olacağını, Şâfiîlere göre ise en az iki gece ya da mesafe olarak kırk altı Hâşimî mili olacağını söylemiştir.¹³² Şâfiîlerin bu hususta kullandıkları delillerden biri Abdülvehhâb b. Mücâhid → babası → Atâ b. Ebû Rebâh → İbn Abbâs →

¹²⁶ Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Hadisevi Yayınları, 2006), 219.

¹²⁷ Rivayet bu senedle Dârekutnî’de de yer almaktadır. bk. Ebü’l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvût - Hasan Abdülmün’im Şelebî (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2004), 1/302.

¹²⁸ Ömer b. Kays, hadis münekkitleri tarafından “metruk, zayıf, leyyin” gibi vasıflarla cerhedilmiş bir râvidir. Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 6/129-130; İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/9-13.

¹²⁹ Kudûrî, *Tecrîd*, 1: 201. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu rivayetin merfû tariki Hasen vasıtasıyla Ebû Hureyre değil, Enes b. Mâlik’ten gelmektedir. bk. Dârekutnî, *Sünen*, 1/302. Hadis kaynaklarında Hasan → Ebû Hureyre → Hz. Peygamber senediyle böyle bir rivayete rastlayamadık.

¹³⁰ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 176, 186; Pezdevî, *Kenzü’l-vüsûl*, 2/584.

¹³¹ Kudûrî, *Tecrîd*, 9/4365.

¹³² Kudûrî, *Tecrîd*, 2/868.

Hz. Peygamber tarikiyle naklettiği şu haberdir: “*Ey Mekke halkı! Mekke’den Asfân’a doğru en az dört bürd¹³³ mesafe uzaklaşmadıkça namazlarınızı kısaltmayınız.*”¹³⁴

Kudûrî, rivayetin senedinde yer alan Abdülvehhâb b. Mücâhid hakkında şu değerlendirmede bulunmuştur: Dârekutnî onun zayıf bir râvi olduğunu söylemiştir. Bu rivayeti ondan başka merfû nakleden olmamıştır. Rivayetin mahfûz tariki mevkûf olandır. Süfyân es-Sevrî onun yalancı olduğunu iddia etmiş, Yahyâ b. Maîn bu kişi hakkında “*leyse bi şey*” demiş, Ahmed b. Hanbel de onun aşırı zayıf olduğunu belirtmiştir. Onun, babasından almadığı rivayetleri sanki iştmiş gibi naklettiği, kendisine sorulan her soruyu bilmemesine rağmen cevapladığı gibi tenkitleri de zikrettikten sonra, sonuç olarak Abdülvehhâb’ın metruk bir râvi olduğunu ifade etmiştir.¹³⁵ Bu örnekte Abdülvehhâb’ın yalanla itham edilmesi, bilmediği konularda cevap vermesi, râvide aranan takvâ şartlarına müğayir görülmüştür denebilir.

Mechûl Râvinin Haberi:

Râvinin adaletini zedeleyen kusurlardan bir diğeri onun mechûl olmasıdır. Bu bağlamda râvinin hem kendisinin (mechûlü’l-ayn) hem de vâsfinın bilinmemesi (mechûlü’l-hâl), naklettiği habere güveni sarsan durumlardır. *Tecrîd*’de râvinin cehaleti sebebiyle tenkidine dair de örnekler bulunmaktadır. Kudûrî, Şâfîilerin kendiliğinden karaya vuran balıkların yenilmesinin caiz olduğunu savunmak için kullandıkları “*Denizin suyu temiz, ölüsü de helaldir*”¹³⁶ rivayetini, senedinde yer alan Saîd b. Seleme’nin mechûl olması sebebiyle âdil sayılmayacağını belirtmiştir.¹³⁷ Ayrıca bu rivayetin naklinde Yahya b. Saîd el-Kattân’a da muhalefet ettiğini Tahâvî’den naklen¹³⁸ zikretmiştir.¹³⁹

Nikâhta velinin izninin şart olması konusundan Şâfîilerin delil olarak kullandıkları “*Şu dört kişi bulunmadan nikâh gerçekleşmiş sayılmaz: Velî, eş ve iki şahit.*” rivayeti de

¹³³ O dönemde kullanılan ve yaklaşık olarak 48 mil/77 km uzunluğa tekâbül eden bir uzunluk ölçü birimi.

¹³⁴ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 2/359. Rivayetin yer aldığı hadis kaynakları için bk. Dârekutnî, *Sünen*, 2/232; Ebü’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd (Musul: Mektebetü’l-Ülûm ve’l-Hikem, 1404/1983), 11/96; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 3/197.

¹³⁵ Kudûrî, *Tecrîd*, 2/872. Benzer şekilde *Tecrîd*’de râvinin yalancılığı sebebiyle tenkit edildiği yerlere örnek olarak bk. 3/1308; 11/5477; 12/6325;

¹³⁶ Rivayet yukarıdaki senede şu hadis kaynaklarında yer almaktadır: Tirmizî, “Tahâret”, 52; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 41; Nesâî, “Tahâret”, 48.

¹³⁷ Saîd b. Seleme hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *et-Târîhü’l-kebîr* (Haydarâbâd: Dâiretü’l-Me’ârifî’l-Osmâniyye, ts.), 3/478; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 4/29.

¹³⁸ Tahâvî’de Saîd b. Seleme hakkındaki değerlendirmeler için bk. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkîlî’l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1415), 10/201-204.

¹³⁹ Kudûrî, *Tecrîd*, 12/6364.

senedinde yer alan Ebü'l-Hasîb'in meçhul olması sebebiyle zayıf sayılmıştır.¹⁴⁰ Aynı şekilde Hz. Peygamber'in Hayber Gazvesi'nde ganimetlerden süvari olanlara üç, piyade olanlara tek hisse verdiğiine dair İbn Abbâs rivayetini senedindeki Kesîr Mevlâ Benî Mahzûm'un meçhûl olması sebebiyle zayıf saymıştır.¹⁴¹

Tecrîd'de şahitlik konusunda oldukça fazla örnek ve değerlendirme bulunmaktadır. Hatta eserin Edebü'l-kâdî bölümünde şahitliğe dair müstakil konu başlıkları açılmıştır.¹⁴² Bu bahislerden hareketle daha detaylı incelemeler yapmak mümkün olsa da bu husus makalenin kapsamını aşacağı için burada zikredilenlerle yetinmek istiyoruz.

2.3.2. Zabta Dair Değerlendirmeler

Zabt, râvinin uyanık olup gafil olmaması ezberinden naklediyorsa işittiğini iyi ezberlemesi, kitaptan naklediyorsa kitabını güzelce muhafaza edebilmesi ve manen yaptığı nakillerde, rivayetini muhtevasından (ahkâmından) haberdar olması demektir.¹⁴³ Kudûrî, gerek cerh ta'dîl âlimlerinden nakille, gerekse rivayetlerin metinlerindeki ihtilâflardan hareketle râvilerin zabt yönüne dair de değerlendirmelerde bulunmuştur.

Râvinin ihtilâtı:

Râvinin zabtı konusunda üzerinde durulan konulardan biri, belli bir yaştan sonra râvinin hafızasının zayıflamasıyla oluşan *ihtilât* halidir. *Tecrîd*'de râvinin bu kusuruna dair şöyle bir örnek yer almaktadır: Şâfiîlerle Hanefîler arasında iki kulle (kulleteyn) miktarında suyun içine düşen pis şeylerden dolayı necis sayılıp sayılmayacağına dair ihtilâfta Kudûrî, Şâfiîler tarafından kullanılan "Su iki kulle miktarına ulaştığında pislik tutmaz (temizdir)."¹⁴⁴ rivayetinin İbn Ömer tarihini şöyle eleştirir: "Bu rivayet senesinde yer alan Abdülvehhâb b. Atâ'dan dolayı zayıftır. Çünkü Abdülvehhâb ömrünün

¹⁴⁰ Kudûrî, *Tecrîd*, 9/4265. Dârekutnî isiminin Nâfi' b. Meysere olduğunu, Hişâm b. Urve'den nakilde bulunduğunu, ancak meçhûl olduğunu belirtmiştir. bk. Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Abdullah el-Kadî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406), 3/157.

¹⁴¹ Kudûrî, *Tecrîd*, 8/4144. Ricâl ve tabakât eserlerinde Kesîr'in sadece Atâ'dan naklinin olduğu, kendisinden de İbrahim Sa'd'in nakilde bulunduğu bilgisi yer almaktadır. bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 7: 214; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/160. *Tecrîd*'de ceahlet sebebiyle cerhedilen râviler ve zayıf sayılan rivayetlere dar örnekler için ayrıca bk. 1/198, 360; 3/1093-94; 4/1658; 5/2381; 12/6345.

¹⁴² Örnek olarak bazılarını burada zikretmek isteriz: Kitabın 1625. konusu ve Edebü'l-kâdî bölümünün 6. başlığı "Şahitlerin adaleti meselesi", 1627. konu olan 8. başlık "Kadınların, kölelerin ve kazif cezasına çarptırılanların ta'dîli meselesi", bir sonraki "Bir kimse hakkında 'O âdildir' cümlesinin yeterli olup olmaması meselesi", bir sonraki de "Mübhem cerh meselesi"dir. bk. Kudûrî, *Tecrîd*, 12/6539-6548.

¹⁴³ Ebû Zekerîya Muhayyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Takrîb (Tedrîbü'r-râvî ile birlikte)*, thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 1/164; Sehâvî, *Fethu'l-mu'jîs*, 2/157.

¹⁴⁴ Dârekutnî, *Sünen*, 1/18. Rivayetin tam senedi şöyledir: Abdülvehhâb b. Atâ → Muhammed b. İshâk → Zührî → Sâlim → babası (İbn Ömer) → Hz. Peygamber.

sonlarına doğru hafızası zayıflamış bir râvidir. Bu hadisi de o dönemde nakletmiştir. Dolayısıyla onun bu haberi istidlâle elverişli değildir.”¹⁴⁵

İbn Ebî Leylâ'nın (ö. 148/765) Atâ b. Ebû Rebâh'tan (ö. 114/732) naklettiği bir rivayet ise şu ifadelerle cerhedilmiştir: “Bu hususta İbn Ebî Leylâ'nın Atâ'dan naklettiği rivayete itibar edilmez. Çünkü İbn Ebî Leylâ'nın, ihtilâtından sonra Atâ ile karşılaştığı bilinmektedir.”¹⁴⁶

Râvinin telkine maruz kalması:

Râvinin zabtının zayıflığına delalet eden kusurlardan bir diğeri, iyi ezberlemesi veya unutmaması sonucunda rivayetleri tam hatırlayamaması ve kendisine söylenen şeyleri araştırmadan kabul etmesi yani telkine açık olmasıdır. Kudûrî, ihramlı kimsenin sadece eti yenen değil yenmeyen hayvanları avlaması durumunda da kendisine ceza gerekeceğini, Şâfîlilere göre ise sadece eti yenmesi helal olan hayvanları avlaması durumunda ceza gerekeceğine dair bir ihtilaftan bahseder. Bu konuda Şâfîlilerin Ebû Saîd el-Hudrî'den naklettikleri bir rivayeti¹⁴⁷ senesinde yer alan Yezîd b. Ebî Ziyâd el-Kureşî'den dolayı şöyle eleştirir:

Senedde yer alan Yezîd, muhaliflerimizin namazda ellerin kaldırılması (ref'u'l-yedeyn fi's-salât) konusunda hadisiyle amel ettiğimiz için bizi eleştirdikleri bir râvidir. Süfyân b. Uyeyne onun hakkında “Hadis naklederken Kufelîler ona telkinde bulunurdu, o da söylediklerini kabul ederdi” demiştir.¹⁴⁸ Telkine maruz kalan bir kimsenin haberi ne zamandır güvenilir kabul edilmektedir? Zaten muhaliflerimizin tavrı genelde, kendi görüşlerine aykırı bir delili zayıf diyerek hemen eleştirmeleri, kendilerini destekleyen delil zayıf ise susmayı tercih etmeleri olmuştur.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Bk. Kudûrî, *Tecrîd*, 1/300. Abdülvehhâb hakkında cerh-ta'dîl kaynaklarında “mahallühü es-sıdk, leyse bihî be's, yüktebî hadîsühü” gibi doğruluğuna dair değerlendirmeler yer almakla birlikte, hakkında Ebû Zür'a'nın şu sözü Kudûrî'nin ihtilât hakkındaki iddiasını desteklemektedir: “O, Sevr b. Yezîd'den iki hadis nakletti. Baktım ki ikisi de Sevr'in rivayetlerinden değildi.” bk. İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/72.

¹⁴⁶ Kudûrî, *Tecrîd*, 2/747. Bir başka yerde Kudûrî, İbn Ebî Leylâ'nın hafızasının sonradan bozulduğu ehlince malumdur der. Bk. 4: 1658. Cerh-ta'dîl kaynaklarında da İbn Ebî Leylâ'nın, döneminin önde gelen fukahâsından olduğu ve rivayetlerinin çokluğuna rağmen hafızasının zayıflığı ve zabtının eksikliğinden dolayı tenkit edildiği görülür. bk. Zeynüddîn Ebü'l-Ferec İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Nüreddîn İtr (Kahire: Dâru's-Selâm, 2016), 1/417.

¹⁴⁷ Rivayet için bk. Tirmizî, “Zekât”, 15; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 17/16; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, 7/477.

¹⁴⁸ Yezîd b. Ebî Ziyâd konusunda Süfyân'ın bu değerlendirmesi ve ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 11/330.

¹⁴⁹ Kudûrî, *Tecrîd*, 4/2119.

Ezberinin iyi olmaması:

Bir râvinin zabt yönünden kusurlu sayılmasının bir sebebi de naklettiği haberleri ezberinde tam olarak muhafaza edememesidir. Böyle râvilerin kitaptan yaptığı nakiller belli şartlarda geçerli sayılmıştır. Ancak kitabını bir şekilde kaybettiği ve hadis nakletmeye devam ettiği tespit edildiğinde, artık zabt açısından kusurlu görülmüştür. Kudûrî bu gerekçeden dolayı çocuğun malından da zekat verilmesi gerektiğine dair Şâfîler tarafından Amr b. Şuayb → babası → dedesi kanalıyla nakledilen “*Yetimin malından da zekat vermek gereklidir.*”¹⁵⁰ hadisinin zayıf olduğunu söylemiştir. Çünkü rivayeti Amr b. Şuayb’dan nakleden Muhammed b. Ubeydullah el-Azremî¹⁵¹ kitabından nakilde bulunan biridir. Kitabı yok olduktan sonra rivayetleri merdûd sayılmıştır. Ayrıca Abdurrahman b. Mehdî, Yahya b. Maîn, Ahmed b. Hanbel gibi cerhta’dîl âlimleri tarafından da zayıf addedilmiştir.¹⁵²

Râvinin Fıkına Dair Değerlendirmeler

Tecrîd’de zabt konusunda râvinin fıkıh ve ictihad ehliyetinin naklettiği habere etkisine dair bilgiler bulmak da mümkündür. Hanefî fıkında fakîh râvi konusu tartışılırken gündeme gelen ilk isim, muksirûnun başında yer alan Ebû Hureyre’dir.¹⁵³ Bu husus, ayıp muhayyerliği konusunda tartışmalı bir haber olan musarrât hadisi çerçevesinde gündeme getirilmiştir.¹⁵⁴ Kudûrî, Ebû Hureyre’den nakledilen bu haberin farklı tariklerinde farklı bilgilerin yer aldığını bildirir. Zira bazısında muhayyerlik süresi üç gün bazısında bir gün olarak geçer. Bazısında geri verilecek mal hurma, bazısında buğday olarak zikredilir. Bu ihtilaflar hadiste zabttan kaynaklanan bir problemin olduğunu gösterir. Bu da haberin hemen kabul edilmeyip, doğrusu ortaya çıkıncaya dek tevakkuf edilmesini gerektirir. Kudûrî “kasdının Ebû Hureyre’ye ta’n etmek olmadığını” sahâbenin de Ebû Hureyre rivayetleri konusunda böyle davrandığını” söyleyerek, “*Cünûp olarak sabahlayan kimsenin orucu yoktur.*” rivayetine karşılık

¹⁵⁰ Hadis için bk. Dârekutnî, *Sünen*, 3/6.

¹⁵¹ Muhammed b. Ubeydullah hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/323.

¹⁵² Kudûrî, *Tecrîd*, 3: 1221. Abdurrahman, Yahya ve Ahmed b. Hanbel’in değerlendirmelerinin yanında, Kudûrî’nin bahsettiği iddia Vekî’ b. el-Cerrâh’tan gelmektedir: “Azremî sâlih bir kişi idi. Kitapları telef oldu. O da ezberinden nakletmeye devam etti. Bu sebeple kendisinden münker haberler nakledilmiştir.” bk. İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6: 347, 368; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/323.

¹⁵³ Bu konuya dair ayrıntılı bilgi için şu çalışmaya bakılabilir: Chamnti Tsiligkir (Hamdi Çilingir), “Hanelilere Göre Haberin Kıyası Ayrık Olması Durumunda Râvinin Fakîh Olma Şartı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (2010) 69-83.

¹⁵⁴ Musarrât hadisi olarak bilinen ve Ebû Hureyre’den nakledilen rivayet kaynaklarda şu şekilde geçmektedir: “*Kim memeleri şişirilmiş bir koyun/keçi satın almışsa, onun üç gün muhayyerlik hakkı vardır. Hayvanı beğenmez ve geri iade edecek olursa, bir sa’ hurma ile birlikte götürüp versin.*” Buhârî, “Büyü”, 65; Müslim, “Büyü”, 23; Tirmizî, “Büyü”, 29. Musarrât hadisi konusunda yapılmış müstakil bir çalışma için şu çalışmaya da bakılabilir: İbrahim Tüfekçi, “Tânevî’nin i’lâi’s-sünen isimli Eserindeki Fıkıh Metodu (Musarrât Hadisi Örneği)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43/2 (2012), 129-166.

H. Âişe'nin itirazını zikreder.¹⁵⁵ Sonra da Ebû Hureyre ile ilgili şu değerlendirmede bulunur:

“Biz ne Ebû Hureyre’yi eleştiriyor ne onun haberlerini doğrudan reddediyoruz. Ancak o çok rivayette bulunan biridir. Sadece ondan lafızlarında bu tür ızdırâb olan haberler geldiğinde tevakkuf edileceğini söylüyoruz. Çünkü lafızlardaki bu tür farklılıklar, haberin kendisinde zabt eksikliğinden kaynaklanan bir problemin olduğunu gösterir... ‘Onun çok rivayet etmesi ilminin ve ezberinin çok olduğunu gösterdiği halde, bunu neden bir eleştiri olarak görüyorsun?’ şeklindeki bir itiraz da doğru değildir. Çünkü bu konuda onu eleştiren ve çok hadis nakletmesine karşı çıkanlar bizim değil, sahâbenin önde gelenleridir. Onlar da bunu Hz. Peygamber adına bir yanlış ve tahrif olmasın diye yapmışlardır.”¹⁵⁶

Görüldüğü üzere *Tecrîd*’de hem hadislerin sened özellikleri hem de râvilerin adalet ve zabtlarına yönelik oldukça fazla yorum, itiraz ve savunu yer almaktadır. Hanefî usûlünün yapısı gereği, fûrûun usûlden önce geldiği göz önüne alındığında, tek tek meselelerden hareketle hadislerle dair bu tür usûlî konuların tartışılması, mezhebin sistematiğini anlamak ve hadislerle dair fikhî bakış açısını görmek açısından önemlidir.

Sonuç

Hicrî beşinci asır, teşekkül sürecini nispeten tamamlayan İslâmî ilimlerin her bakımdan tekrar gözden geçirildiği ve tartışıldığı, bunların neticesinde sonraki yüzyıllarda referans kaynağı olacak klasik metinlerin yazıldığı velûd bir dönemdir. Bu açıdan ilim merkezleri, ilim adamları ve telif edilen eserler bakımından her yönüyle çalışılmayı hak etmektedir. Çünkü önceki yüzyılların ilmî birikiminin tartışılıp daha sistemli hale getirildiği, sonraki dönemlerdeki çalışmaları da bu yönüyle derinden etkileyen bir asırdır.

Kudûrî böyle bir dönemde ve bu yüzyılın en önemli ilim merkezlerinden biri olan Bağdat’ta yaşamış bir âlimdir. Bizzat talebesi Hatîb el-Bağdâdî’nin ifadesiyle Irak bölgesinde Hanefî mezhebinin otoritesi konumundadır. *Muhtasar* adlı çalışmasının görüldüğü itibar ve eser üzerine yapılan çalışmaların çokluğu göz önüne alındığında, Kudûrî’nin bu şöhretinin sonraki dönemlerde de artarak devam ettiği söylenebilir.

Tecrîd’deki hadis değerlendirmeleri, Kudûrî’nin hadisçi kimliğine sahip bir fakîh olduğunu göstermektedir. Onu Hanefî mezhebinde mezhep imamlarının da dahil olduğu kendisinden önce İsa b. Ebân (ö. 221/836), Tahâvî (ö. 321/933), Kerhî (ö. 340/952); kendisinden sonra da Saymerî (ö. 436/1045), İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457), Aynî (ö. 855/1451), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Leknevî (1848-1886) ve Tehânevî (1892-

¹⁵⁵ Rivayet için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42/442; 44/267; Muhammed b. Ahmed b. Hibbân el-Büstî, *Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993), 8/261; Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-âsâr*, 2/13; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 18/292.

¹⁵⁶ Kudûrî, *Tecrîd*, 5/2440-41.

1974) gibi fıkıh ve hadis alanlarını cem etmiş fakîh muhaddisler zincirinin bir halkası saymak mümkündür. Hilâf ilmina dair yazdığı eseri *Tecrîd*, alanındaki en hacimli ve ilk kaynak olması hasebiyle de önemlidir. Çalışmadaki herhangi bir konu seçilerek incelenecek olsa, Hanefîlere karşı sürekli olarak dillendirilen, delil olarak naslardan ziyade reyî esas aldıkları, zayıf hadislerle amel edip sahih rivayetleri reddettikleri, hadisleri özellikle reyî ve mezhebin görüşüne uygun olduğu takdirde kullandıkları ithamlarının kanaatimizce haksız olduğu görülecektir.

Kudûrî'nin râvî tenkidlerinde cerh ta'dil âlimlerine çokça atıfta bulunduğu, bir rivayete veya râviye *Sahîhayn*'da yer verilmesini, rivayetin sahihliği ve râvinin güvenilirliği için referans saydığı görülür. Bu hususu Hanefî mezhebi ehl-i hadis yakınlaşmasının bir neticesi olarak görmek mümkündür. Bu da kanaatimizce Mihne sürecinden sonra İslâm dünyasında ehl-i hadis çizgisinin giderek güçlenmesine bağlanabilir. Benzer şekilde onun Ebû Hureyre'ye (r.a) dair değerlendirmelerindeki kullandığı ölçülü dil de bununla ilişkilendirilebilir.

Kudûrî'nin ehl-i hadis çizgisine yakınlaşmasını ve talebesi Hatîb'in bazı usûl konularında ehl-i reyînin kaidelerini benimsemesini, o dönemde Bağdat'ın ilmî zenginliği ve çeşitliliğinin bir sonucu saymak gerekir. Münazara ve cedel yoluyla da olsa birbiriyle iletişim halinde olan muhalif fikirlerin birbirinden etkilenmesi ve birbirini beslemesi son derece doğaldır. İslâm dünyasında muhalif fikirler arasında fikrî irtibatın olduğu dönemler, ilmî zenginliğin yaşandığı asırlar olmuştur. Birbirini boğmaya çalışan, karşıdakine yaşama hakkı ve alanı tanımayan mücadeleler ise sonuç itibarıyla ilmî zayıflamayı ve çöküşü beraberinde getirmiştir.

Son olarak ifade etmek isteriz ki bu araştırmamız, hem Kudûrî hem de diğer Hanefî müellifler ve eserleri üzerinde müstakil hadis çalışmaları yapılmasının, mezhebin doğru anlaşılması adına önemli bir gereklilik olduğunu ortaya koymaktadır. Çalışmada ele aldığımız Hanefî bir müellifin senede dair değerlendirmeleri, Hanefîlere yönelik dile getirilen hadis formasyonlarının yetersiz olduğu tenkidinin genellemeci ve temelsiz bir iddia olduğunu göstermektedir. Bu iddianın yetersizliği, diğer Hanefî fakîh muhaddislerin incelenmesi ve hadis ilmine yaptıkları katkıların ortaya konulmasıyla daha da güçlendirilebilir.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr* (Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl*'ü ile birlikte). 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvût – Âdil Mürşid vd. 45 cilt. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*. İstanbul: Hadisevi Yayınları, 2006.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1951.
- Baçoğlu, Tuncay. "Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh". *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2, (1998), 113-140.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Bedir, Murteza. "Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması". *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyumu*. ed. İsmail Safa Üstün. 621-632. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. Abdülmutfî Emîn Kal'acî. 15 cilt. Karaçi: Câmi'atü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1412/1991.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Cidde: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhü'l-kebîr*. 8 cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1414/1994.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvût - Hasan Abdülmün'im Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî. *el-Merâsîl*. thk. Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408.
- Enbârî, Kemâlüddîn. *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ'*. thk. İbrahim es-Sâmîrrâh. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1985.

- Genç, Süleyman. “Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî-Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti”. *Mârife* 4/2 (2004), 219-243.
- Gül, Mutlu. *Hanevî Usûlünde Hadis Tenkidi*. İstanbul: İFAV, 2018.
- Güner, Ahmet. “Şîî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar”. *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyumu*. ed. İsmail Safa Üstün. 151-170. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Güney, Necmettin. “Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin Unutulan Bir Eseri: Şerhu Muhtasari'l-Kerhî”. *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyum*. ed. Sami Erdem. 201-219. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Güney, Necmettin. “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî” Adlı Eserinin Siyer Bölümünün Edisyon Kri-tiği. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Güngör, Mevlüt. “Begavî, Ferrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd ve Medînetü's-selâm*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdullah es-Sevrakî - İbrahim Hamdî el-Medenî. Medîne: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Fakîh ve'l-metefakkîh*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Çarâzî. 2 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Nasîhatü ehli'l-hadîs*. thk. Abdülkerîm Ahmed el-Vüreykât. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1408.
- İbn Adî, Ebû Ahmed el-Cürcânî. *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Ali Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: el-Kütübî'l-İlmiyye, 1997
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Ömer b. Garâme el-Amrevî, 80 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-Arabî, 1271/1952.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifi'n-Nizâmîyye, 1326.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Nüzhetu'n-nazar fi tavdîhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî. Riyad: Matbaatü Sefir, 1422.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *Sahîh*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Mâce, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 2 cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Receb el-Hanbelî, Zeynüddîn Ebü'l-Ferec. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. thk. Nüreddîn İtr. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2016.
- İbn Sa'd, Ebü Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Tağrıberdî, Yûsuf b. Abdullah. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki'l-Mısr ve'l-Kâhira*. 16 Cilt. Mısır: Dârü'l-Kütüb, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali el-Cevzî. *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 19 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *ed-Du'afâ ve'l-metrâkîn*. thk. Abdullah el-Kadî. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan Ali b. Ebü'l-Kerem el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife. 1389/1978.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî. *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye*. thk. Muhyiddîn Ali Necîb. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nüreddîn İtr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1986.
- İSAM, TDV İslam Araştırmaları Merkezi İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu Veri Tabanı. "Aranan: Kudûrî" (Erişim: 25 Aralık 2019). <http://www.isam.org.tr/>
- Kallek, Cengiz. "Dâmegâni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/453-454. İstanbul: TDV Yayınları, 1993. 8/453
- Kâsım b. Kutluboğa, Ebü'l-Fidâ Zeynüddîn. *Tâcü't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. 4 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1992.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fühûl*. thk. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnâvût. 6 Cilt. İstanbul: IRCICA, 2010.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 13 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957.

- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Te'nîbü'l-hatîb alâ mâ sâkahû fi Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1981.
- Kınalızâde, Alâüddîn el-Humeydî. *Tabakâtü'l-Hanefiyye*. Bağdat: Matbaatü Bağdât, 2005.
- Kuraşî, Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-mudîe fi tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed. Kâhire: Dâru Hicr, ts.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Merçil, Erdoğan. "Büveyhîler. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Muallimî, Abdurrahman b. Yahyâ b. Ali el-Yemânî. *et-Tenkîl bimâ verade fi te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtîl*. thk. Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî. Kahire: Dârü'l-Kütübi's-Selefiyye, 1386/1966.
- Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hasan en-Nisâbü'rî. *Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 8 cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasen Abdül-mün'im Şelebî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *Takrîb (Tedrîbü'r-râvî ile birlikte)*. thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Özel, Ahmet. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/21-27. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Öztoprak, Mustafa. "Târîhu Bağdâd'da Ebû Hanîfe ile ilgili Müspet ve Menfi Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Diyanet İlmî Dergi* 49/4 (2013), 105-130.
- Pezdevî, Ebü'l-Hüseyn Ali b. Muhammed. *Kenzü'l-vüsûl (Abdülazîz el-Buhârî'nin şerhi ile birlikte)*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Sadeî, Abdurrahman b. Ahmed b. Yûnus. *Târîhu İbn Yûnus*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- Sehâvî, Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-muğîs bi şerhi El-fiyeti'l-hadîs*. thk. Abdülkerim b. Abdullah - Muhammed b. Abdullah b. Fûheyd. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü Dârü'l-Minhâc, 1426.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cinân, 1988.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsüddîn Muhammed b. Ebû Sehl. *el-Mebsût*. thk. Halil Muhyiddîn el-Meyyis. 31 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1421/2000.

- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl. *el-Usûl*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Afganî. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlimiyye, 1411/1993.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (GAS). Leiden: 1967.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb fi fihki'l-İmâm eş-Şâfiî*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlimiyye, 1416/1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. İvazullah, 10 cilt. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdül-mecîd, 20 cilt. Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Beyrut, ts.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. 5 cilt. Mısır: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415.
- Temîmî, Takiyyüddîn b. Abdilkâdir. *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'r-Rifâî, 1970.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Tüfekçi, İbrahim. "Tânevî'nin İ'lâü's-sünen İsimli Eserindeki Fıkıh Metodu (Musarrât Hadisi Örneği), *MÜİFD* 43/2 (2012) 129-166.
- Yahya b. Maîn, Ebû Zekeriyâ. *Târîh* (Dârimî rivayeti). thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf. Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, ts.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2006.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zirikli, Hayruddîn Mahmûd b. Muhammed. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Melâyîn, 2002.

Hüseyniyye ve Behşemiyye'ye Göre Ma'dûm'un Şeyiyyeti

Mehmet Fatih Özerol

T.C., Milli Eğitim Bakanlığı
Bursa/Türkiye
fmehmetozero1@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1197-7357>

Öz: Mu'tezile kelâmında ma'dûm meselesi Allah'ın ilim sıfatı konusunun bir alt başlığı olarak ele alınmıştır. Behşemiyye ekolüne göre yokluk halindeki ma'dûmun şey olma özelliği vardır. Dolayısıyla ma'dûmun kendine özgü zâtı ve sıfatı bulunmaktadır. Behşemîlere göre kâdir tarafından varlığa getirilecek olan ma'dûmun belirli ve bilinen/düşünülen bir şey olması gerekir. Yokluk dünyasındaki ma'dûmun şey olması gerektiğini ileri süren Behşemîler, ma'dûm hakkındaki bilginin varlık dünyasındaki nesnelere bilgisi ile aynı olduğunu söylerler. Basra Mu'tezile'sinin son dönemlerinde Behşemiyye ekolünden ayrılarak ortaya çıkan Hüseyniyye ekolü ise ma'dûma şey denilemeyeceğini, bu nedenle ma'dûmun zâtının ve vücûd sıfatının bulunmadığını iddia eder. Onlara göre bir şeyin varlığı, o şeyin zâtından ayrı bir özellik değildir. Çünkü bir şeyin zâtı ve vücûdu özdeştir. Hüseyniyye'ye göre ma'dûm hakkındaki bilgi, insan zihninde ancak tasavvur halinde bulunur. İnsanlar öncelikle yapacakları fiiller (resim yapmak, yazı yazmak gibi) ile ilgili birtakım hükümleri zihinlerinde tasavvur ederler. İşte henüz gerçekleşmemiş tasavvur halindeki bu bilgi, ma'dûmun bilgisidir. Zihinde tasavvur halinde bulunan ma'dûm kâdir tarafından meydana getirilince, reel dünyada varlık vasfını kazanır. Böylelikle ma'dûm varlığa gelme anında şey olma özelliğini elde eder ve tasavvur halindeki ma'dûm bilgisi gerçek nesnel bilgiye dönüşür.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hüseyniyye, Behşemiyye, Ma'dûm, Şey.

Geliş Tarihi/Received Date: 20.10.2019

Kabul Tarihi/Accepted Date: 17.02.2020

Araştırma Makalesi/Research Article

Atıf/Citation: Özerol, Mehmet Fatih. "Hüseyniyye ve Behşemiyye'ye Göre Ma'dûm'un Şeyiyyeti". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2020), 167-187.

The Theory on the Thingness of Ma'dûm According to H̄usayniyya and Bahshamiyya Perspective

Abstract: The issue of ma'dûm (non-existent) in the teology of Mu'tazilah has been discussed as a sub-topic of the subject of Allah's attribute of knowledge. According to the Bahshamiyya school, the ma'dûm in absence has the feature of thing. Therefore, the ma'dûm has its own unique essence (dhât) and feature of in being (vücüd). According to Bahshamîs, the ma'dûm that will be to existence by the kâdir must be a certain (mu'ayyen) and known/thought (ma'kûl) thing. Bahshamîs who say that the ma'dûm in the world of absence should be the thing, claims that the knowledge of the ma'dûm is like the knowledge of objects in the world of being. The H̄usayniyya school which emerged by separating from Bahshamiyya school in the last periods of Basra Mu'tazilah, claims that it was not possible to say thing the ma'dûm, and therefore there was no feature of in being (vücüd). H̄usaynîs accepts that ma'dûm does not exist in the absence and therefore it does not have feature. According to them, the existence of thing is not a feature separate from that thing's essence. Because the thing of essence and feature of in being (vücüd) are identical. According to H̄usayniyya, knowledge about the ma'dûm is found only in imagination in the human mind. Firstly people is imagine some of the provisions regarding the verbs they will make (such as painting, writing) in their minds. This imagined knowledge which has not yet taken place is the knowledge of the ma'dûm. When the imagined ma'dûm in the mind is existed by the kâdir, it gains the feature of existence in the real world. Thus, by assuming the feature of being a thing at the moment of coming to existence, the knowledge of the imagined ma'dûm turns into real objective knowledge.

Keywords: Kalâm, H̄useyniyya, Bahshamiyya, Ma'dûm (non-existent), Thing (shay').

Özet

Bu makale, yokluk halindeki ma'dûmun şey olup-olmadığı ve onun bu halde iken bir zâtının ve sıfatının bulunup-bulunmadığı bağlamında Behşemiyye ve H̄useyniyye ekolleri arasındaki düşünce farklılığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Mu'tezile'nin iki temel akımından biri olan Basra ekolü kelâm tarihinde Behşemiyye olarak anılırken, Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencisi olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin ilke ve görüşlerini takip eden ekol, H̄useyniyye olarak bilinmektedir. H̄useyniyye ekolü, el-Basrî'nin içinde yetiştiği Behşemî anlayıştan farklı bir metodoloji ile ortaya koyduğu yeni kelâmî çizgiyi takip edenlerin adı olmuştur. İki ekol arasında meydana gelen ayrışma, Mu'tezile'nin erken dönemlerinde görülen ve ana görüş tarafından "asimile" edilen diğer ayrışmalar gibi geçici ve şahsa bağlı bir ayrışma olmamıştır. Tam tersine bu ayrışma, derin doktrinel temelleri olan bir ayrışma şeklinde kendini göstermiştir.

Kelâm ilminde ma'dûm konusu özellikle Allah'ın ezeli ilmi ve kudreti kapsamında ele alınan temel bir meseledir. Ma'dûm konusunun İslâm düşüncesinde bir mesele olarak ele alınması ve tartışılmasının kaynağının başka kültür veya şahıslar olduğu yönünde birtakım görüşler bulunmakla birlikte, bu mesele kelâm ilminde doğal olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü Allah'ın ezeli bilgisi söz konusu olduğunda O'nun henüz varlığa gelmeyen olgulara yönelik bilgisi doğal olarak gündeme gelmektedir.

Dolayısıyla henüz varlığa gelmeyen, daha yalın bir ifadeyle; yok (ma'dûm) olan şeylere yönelik bilginin teessüs edebilmesi için ma'dûmun mahiyeti yani ezeldenki bu bilginin taalluk ettiği ma'dûmun şeyiyyetinin olup olmaması meselesi kelâm ilminde bir konu olarak yer almıştır. Ayrıca yoktan yaratma konusunun izahında ister istemez yokluk kavramı gündeme gelmiş, kudret bağlamında ele alınmış ve tartışılmıştır.

Tartışmalara konu olan ma'dûmun kelâmcıları meşgul etmesinin temelinde Allah'ın ezeli ilminin sınırlandırılması kaygısı yatmaktadır. Zira ma'dûmu bilginin alanı dışında tutarak, bilmenin sadece mevcûd varlıklarla ilgisi bulunduğu ileri sürüldüğünde, o zaman Allah'ın yok olanları bildiğinden nasıl söz edilecektir? Yine Allah'ın âlim oluşu nasıl anlaşılacaktır? İşte zihinlerde oluşan bu soruların cevaplarının verilebilmesi ve Allah'ın ilminin hâdis olduğu yönünde İslâm düşüncesinde ortaya çıkan iddiaların yanlışlığını ve geçersizliğini ortaya koymak adına Mu'tezilî kelâmcılar bir çaba içine girmişlerdir. Bu amaçla Mu'tezile'de ma'dûm konusu üzerine ilk tartışmalar, Allah'ın ilim sıfatı bağlamında gelişmiş; sonradan da özellikle Kâdî Abdülcebbar tarafından kudret sıfatıyla ilgili olarak değerlendirilmiş ve nihayetinde varlık, yokluk, şey ve ispat gibi kavramlar etrafında kavramsal çerçeve oluşturulmaya çalışılmıştır.

Behşemîler açısından zât kavramında öne çıkan husus, bu kapsama giren şeylerin bilinmeye konu olmalarının gerektiği yönündedir. Dolayısıyla bilinme durumunda olan ve zât kapsamındaki şeylerin tek başlarına ontolojik anlamda varlıkları söz konusudur. Ma'dûmun yokluk dünyasında aynen varlık dünyasında olduğu gibi bir karşılığının yani zâtının olduğu yönündeki iki ekol arasındaki ayrışma, ma'dûmun yokluk halinde iken kendisini diğer ma'dûmlardan farklı kılan ve bunlara benzeştiren sıfatının olup olmaması hakkındadır. Kâdî Abdülcebbar, ma'dûmun yokluk halinde iken de şey olma özelliğine sahip olduğunu ileri sürer. Bu yaklaşıma göre şeyin yoklukta da bir zâtının olduğu söylenirken şey kavramı zât anlamında kullanılır. Kâdî, ma'dûmun yokluk halinde iken zâtının bulunduğunu ve bu zâtın kendisine ait bir sıfatın da (sıfatü'z-zâtiyye) olduğunu iddia eder.

Hüseyinîler ma'dûmun yokluk halinde iken bir zâtının olmadığını ve bu halde iken ona şey denilemeyeceğini savunurlar. Çünkü bir şeyin varlığı, o şeyin zâtına zâid olan yani ayrıca bir özellik değildir. Yani bir şeyin zâtı ve vücûdu özdeştir. Buna göre ma'dûm yokluk halinde iken zât olarak değil, zihnimizde bilgi/tasavvur olarak bulunmaktadır. Biz insanlar fiillerimizle ilgili bilgiyi, fiiller henüz meydana gelmeden önce zihnimizde oluştururuz. Yine o fiiller meydana gelmeden önce daha başka birçok fiil ve bu fiillerin hükümlerini birbirinden ayırt ederek tasavvur ederiz. Mesela zihnimizde bir yazı örneği hakkında bilgi olduğu zaman bu yazının varlığı geldiği anda harflerin şekilleri ve harflerin nasıl bir düzende olacağına yönelik bilgi bizde hazır haldedir. Çevremizde gördüğümüz Allah'ın yarattıkları şeylerle alakalı ön bilgiler, o şeyler meydana gelmeden önce zihnimizde bulunur. Yani bir şeyin yokluktan varlığa geçtiği anda o şey hakkındaki bilgi meydana gelir. Zihnimizde hazır bulduğumuz siyahlığa ait bilgi, siyahlığın varlığa gelme anında oluşan bilgidir.

Yoksa yokluktaki mâ'dûmun bilgisi değildir. Dolayısıyla Hüseyinîler ma'dûmun varlığa çıkma anında şey olma özelliğini elde ettiği görüşündedirler. Buna göre eşyanın varlığa gelmesinden önce eşyanın hükümleri ve hakikatleri ile ilgili bilgiler, tasavvur olarak zihnimizde bulunmaktadır. İşte zihnimizde tasavvur halinde bulunan eşyanın hakikati ve hükümleri ile ilgili bu bilgi, ma'dûm hakkındaki bilgidir.

Ezcümle Behşemîler yokluk halinde iken ma'dûmun bir şeyiyyetinin ve zâtının olduğu ve ma'dûma yönelik bilginin, aynen mevcut varlık hakkındaki bilgi niteliği taşıdığı kanaatindedirler. Buna mukabil ma'dûma yönelik bilgi hakkındaki bu yaklaşımı eleştiren Hüseyinîler, yokluk halindeki ma'dûmun bir şey ve zât olma özelliğinin bulunmadığını iddia ederler. Onlara göre ma'dûma yönelik bilgi, ilgili olduğu şeyin (müteallâk) ancak bir tasavvurdur. Dolayısıyla Hüseyinîler tasavvurun konusu olan ma'dûma bir varlık atfedilemeyeceğini söylerken, ona yönelik bir bilginin tasavvur şeklinde de olsa varlığını kabul etmişlerdir. Böylelikle bir taraftan yokluk halindeki ma'dûmun bir zâtının ve bu zâta ait sıfatın olduğu yönündeki görüş geçersiz olurken, diğer taraftan Allah'ın ezeli ve değişmeyen bilgisinin varlığı ortaya konulmuştur.

Summary

This article aims to reveal the difference of thought between Ḥusayniyya and Bahshamiyya schools in the context of whether or not there ma'dûm (non-existent) is anything in the state of absence and if there is a being and his attribute. While Basra school, one of the two main trends of Mu'tazilah, was known as Bahshamiyya in the history of kalām (Islamic Theology), the school that follows the principles and views of Abū l-Ḥusayn al-Basrī a student of Qādī Abd al-Jabbār, is known as Ḥusayniyya. Ḥusayniyya school was the name of those who followed the new theological line, which was put forward by a methodology different from Bahshamiyya understanding in which al-Basrī was brought up. There has been no temporary and personal separation, such as the separation between the two schools and other separations seen in the early periods of Mu'tazilah and "assimilated" by the main view. On the contrary, this separation manifested itself in the form of a decomposition with deep doctrine bases.

The being of ma'dûm in the Ilm al-Kalām is a fundamental issue that is especially addressed within the context of Allah's eternal knowledge and might. Although there are some opinions that the source of discussion and discussion of the subject of Islam as an issue in Islamic thought are other cultures or individuals, this issue has emerged naturally in the science of theology. Because when it comes to the knowledge of Allah, his knowledge of the facts that have not yet come into existence comes to the agenda naturally. Therefore, in a simpler expression that has not yet come into existence; In order for the information to be destroyed for the things that do not exist, the question of the nature of the ma'dûm, that is, whether there is the possibility of possession of this particular knowledge, has been included as a subject in theology. In addition, in the explanation of the creation of

nothing, the concept of absence necessarily came up, discussed in the context of power and discussed.

The concern of limiting the eternal knowledge of Allah lies behind the fact that the ma'dûm, which is the subject of these discussions, occupies the theologians. For, when it is asserted that knowing is only related to existing beings by keeping the scholar out of the field of knowledge, then how will it be mentioned that Allah knows what is destroyed? How will it be understood that Allah is a scholar? Mu'tazilî theologians have made an effort in order to give the answers to these questions in the minds and to reveal the wrongness and invalidity of the claims arising in the Islamic thought that the knowledge of Allah is the precepts.

For this purpose, the first discussions on the being of ma'dûm in Mu'tazilah developed in the context of the knowledge of Allah; Later on, it was especially evaluated by Qādî Abd al-Jabbār regarding the capacity of power and finally, a conceptual framework was tried to be created around concepts such as existence, absence, thing and proof.

The point that comes to the fore in the concept of to be a thing (zāt) in terms of Bahshamis is that the things that fall within this scope should be the being of knowing. Therefore, there is an ontological sense of the things that are in the state of knowledge and within the scope of life. In the world of absence of the ma'dûm, the separation between the two schools, which is exactly the same as in the world of existence, is about whether there is an adjective which makes itself different from other scholars while it is in the absence. Qādî Abd al-Jabbār argues that the ma'dûm has the property of being a thing even in the absence. According to this approach, while the thing is said to have a loss in absence, the concept of the thing is used in the sense of loss. Qādî claims that when the ma'dûm was in the absence, it is thing and that it has an attribute of essence and this attribute was also an adjective (şifa dhātiyya).

Ḥuseynîs argues that when the ma'dûm was in the absence, it not to be anything and that it could not be called anything. Because the existence of something is not a feature that is also the property of that thing. So the thing and body of something is identical. Accordingly, when the ma'dûm is in a state of absence, it is not in the mind, but in our minds as knowledge/imagination. We humans create information about our verbs in our minds before the verbs occur. Again, before these verbs occur, we envision many other verbs and the provisions of these verbs. For example, when there is information about a writing sample in our minds, we have information about the shapes of the letters and how the letters will be arranged as soon as this writing comes into existence. Preliminary information related to the things Allah creates in our environment is found in our minds before those things occur. In other words, when something passes from nothing to existence, information about that thing occurs. This knowledge of the form of blackness that we find ready in our minds is the information that occurs at the time of existence. The information that occurs when the shape of black comes into existence is not

the knowledge of the absent material that requires/requires the shape of the black. Hence, the Huseynis are of the view that the ma'düm elded had the feature of being a thing at the time of coming into existence. Accordingly, information about the provisions and truths of the goods are in our minds as a conception before the goods arrive. This information about the truth and the provisions of the things that are envisioned in our minds is information about the ma'düm.

Behşemîs are of the opinion that when the ma'düm is in the absence, the possession and property of the patron, and the information regarding the citizen are just the information about the existing being. In contrast, Huseynîs, who criticizes this approach about the information about the material, claims that the absent-minded person does not have the property of being or something.

According to them, knowledge of the community is only an imagination of what it is related to (müteallâk). Hence, while the Huseynîs said that an entity cannot be attributed to the ma'düm which is the being of the imagination, they revealed that a piece of information towards him could be in the form of imagination. In this way, while the view that the ma'düm is to being has an invalid, on the other hand, God's eternal and unchanging knowledge was revealed.

Giriş

Kelâm ilminde ma'düm konusu özellikle Allah'ın ezelf ilmi ve kudreti kapsamında ele alınan temel bir meseledir. Ma'düm konusunun İslâm düşüncesinde bir mesele olarak ele alınması ve tartışılmasının kaynağının başka kültür veya şahıslar olduğu yönünde birtakım görüşler bulunmakla birlikte,¹ bu mesele kelâm ilminde doğal olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü Allah'ın ezelf bilgisi söz konusu olduğunda O'nun henüz varlığa gelmeyen olgulara yönelik bilgisi doğal olarak gündeme gelmektedir. Dolayısıyla henüz varlığa gelmeyen, daha yalın bir ifadeyle; yok (ma'düm) olan şeylere yönelik bilginin teessüs edebilmesi için ma'dümün mahiyeti yani ezeldeki bu bilginin taalluk ettiği ma'dümün şeyiyyetinin olup olmaması meselesi kelâm ilminde bir konu olarak yer almıştır. Ayrıca yoktan yaratma konusunun izahında ister istemez yokluk kavramı gündeme gelmiş, kudret bağlamında ele alınmış ve tartışılmıştır.

1 Ma'düm hakkındaki tartışmaların Yunan felsefesine ait eserlerin Arapça'ya tercümesinin akabinde oluşan etki sonucunda Yahya ed-Dimeşki gibi Süryânî Hıristiyanlar vasıtasıyla İslâm düşüncesine girdiği yönünde iddialar bulunmaktadır. bk. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 277. Ancak farklı din veya medeniyetlere sahip olursa da ortak konular üzerinde kesişen ve düşünce üreten ilimler arasındaki bu tür kültürel-dinî etkileşimleri hakkında indirgemeci yaklaşımların tartışmaya ve doğrulanmaya açık hususlar olduğu da ifade edilmiştir. bk. Hülya Alper, "Yokluk Nedir? Seyfeddin El-Âmidî'de Ma'düm Kavramı Üzerine Bir İnceleme", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013), 33-58.

Ma'dûmun mahiyeti problemi, kelâm ilminin erken döneminden itibaren gündeme gelen bir konu olmuştur.² Nitekim Cehm b. Safvân (öl. 128/745-46), Allah'ın ilminin hâdis olduğunu; bu sebeple bir varlığı yaratmadan önce onun hakkında bilgi sahibi olmadığını, dolayısıyla ma'dûmu bilmenin imkânsız olduğunu ileri sürmüştür.³ O, Allah'ın önce bilip sonra yaratmış olmasını O'nun bilgisinde değişiklik olacağı endişesiyle ilâhî ilmin ezeli olmasını reddetmiştir.⁴ Hişâm b. Hakem (öl. 179/795), Allah'ın varlığa gelmelerinden önce şeyleri bilemeyeceğini, ezeli olarak bilmesi durumunda cebr görüşünü gerektireceğini ifade etmiştir.⁵ Yine Allah'ın ezelden beri âlim olması durumunda, cismi de hareketli olarak ezelden beri biliyor olması gerekecektir. Ancak cismin hareketinin ezeli olmasının imkânsız olduğunu söyleyen Hişâm b. Hakem, Allah'ın âlim oluşunun ezeli değil, sonradan gerçekleştiğini yani ilminin hâdis olduğunu ileri sürmüştür.⁶

Tartışmalara konu olan ma'dûmun kelâmcıları meşgul etmesinin temelinde Allah'ın ezeli ilminin sınırlandırılması kaygısı yatmaktadır. Zira ma'dûmu bilginin alanı dışında tutarak, bilmenin sadece mevcûd varlıklarla ilgisi bulunduğu ileri sürüldüğünde, o zaman Allah'ın yok olanları bildiğinden nasıl söz edilecektir? Yine Allah'ın âlim oluşu nasıl anlaşılacaktır?⁷ İşte zihinlerde oluşan bu sorulara cevap verilebilmesi ve Allah'ın ilminin hâdis olduğu yönünde İslâm düşüncesinde ortaya çıkan iddiaların yanlışlığını ve geçersizliğini ortaya koymak adına Mu'tezilî kelâmcılar çaba içine girmişlerdir. Bu amaçla Mu'tezile'de ma'dûm konusu üzerine ilk tartışmalar, Allah'ın ilim sıfatı bağlamında gelişmiş; sonradan da özellikle Kâdî Abdülcebbar (öl. 415/1025) ve öğrencileri tarafından kudret sıfatıyla ilgili olarak değerlendirilmiş ve nihayetinde varlık, yokluk, şey ve ispat gibi kavramlar etrafın-

2 bk. Richard MacDonough Frank, "Ma'dûm ve Mevcud: Ebû Hâşim ve Taraftarlarının Öğretisinde Yokluk, Mevcut ve Mümkün", çev. Aydın Özdemir, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klâsik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I*, drl. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 737. İslâm kelâmında ma'dûm üzerine tartışmaların ortaya çıkışı ve arka planı ile ilgili bilgiler için bk. Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi), (2015), 173-181.

3 Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/234-236.

4 Ebû'l-Hüseyin Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr*, nşr. Albert Nasrî Nâder (Beirut: el-Matbaatü'l-Kâtulikiyye, 1957), 168-172; Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-htilâfü'l-muşallîn*, nşr. Muhyiddin Abdülhamîd (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 1/219-222; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi 'ilmi'l-kelem*, nşr. Alfred Gillaume (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 206.

5 bk. Fahreddîn er-Râzî, *er-Riyâzü'l-mûnika fi ârâ'i ehli'l-ilm*, nşr. Es'ad Cum'a (Tunus: Merkezü'n-Neşri'l-Câmi' - Külliyyetü'l-âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye bi'l-Kayrevân, 2004), 428.

6 İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi usûli'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy - İnstitüte of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007), 86.

7 Alper, "Yokluk Nedir?", 41.

da kavramsal çerçeve oluşturulmaya çalışılmıştır.⁸ Bilâhare kelâm ilminin önemli tartışma konularından biri haline gelen “ma’dûmun şeyiyyeti” yani dış dünyada yokluk halindeki ma’dûmun ayrıca bir şey olup, zâtının bulunduğu meselesi, İslâm düşüncesinde ciddi tartışmalara konu olmuştur.⁹ Ehl-i Sünnet kelâm anlayışında Mu’tezile’nin “ma’dûmun şey olduğu” düşüncesi reddedilmiş ve “ma’dûmun şey olmadığı” görüşü esas alınmıştır. Ma’dûm konusu, Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından önemsenmiş ve Sünnî kaynaklarda müzakere edilmiştir.¹⁰

Bu makalemizde yokluk halindeki ma’dûmun şey olup-olmadığı, zâtının ve sıfatlarının bulunup-bulunmadığı bağlamında Behşemiyye ve Hüseyniyye ekolleri arasındaki düşünce farklılıklarını ortaya koymayı amaçladık. Konu ele alınırken çerçeve olarak tamamen kelâm ilmi ve iki ekol görüşleri temel alınmıştır. Konunun karşılıklı değerlendirmesine başlamadan önce Behşemiyye ve Hüseyniyye ekolleri hakkında temel bazı bilgileri vermek faydalı olacaktır.

Mu’tezile içerisinde doktrinel anlamda en temel ayrışma, ekolün 3./9. yüzyılın başlarında Bağdat ve Basra ekolleri olarak ayrışması ile gerçekleşmiştir. Kaynak olarak Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın (öl. 235/849-850[?]) düşüncelerinin yer aldığı Basra ekolünün düşünceleri Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) tarafından sistematik hale getirilmiştir. Özellikle Ebû Hâşim, kendisinden sonraki Mu’tezile tarihine damga vurmuştur. Fikirleri sonraki nesiller tarafından neredeyse tamamen kabullenilerek Basra ekolü onun görüşleri etrafında şekillenmiştir. O’nun görüşlerinin baskınlığı nedeniyle Basra ekolü onun ismine izafeten kelâm tarihinde “Behşemiyye” veya “Behâşime” olarak anılmaya ve bilinmeye başlamıştır.¹¹ Mu’tezile’nin Basra ekolünün Ebû Hâşim sonrası tarihi, onuncu tabakadaki kelâmcılardan oluşur. Bu dönemdeki kelâmcıların çoğunluğu Ebû Hâşim’in öğretisi olan Behşemiyye ekolüne mensupturlar. Bu öğrencilerin en önde gelenleri

8 Veyssel Kaya, *İbn Sînâ’nın Kelâma Etkisi* (İstanbul: Otto Yayıncılık, 2015), 61.

9 Ma’dûmun şeyiyyeti hakkında mezhepler arasında yapılan tartışma ve bu husustaki görüşler için bk. Muhammed Ali Koca, *Müteahhirûn Dönemi Eş’ariyye Kelâmında Ma’dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 94 vd.

10 Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, *Uşûlü’l-dîn*, nşr. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs Dâri’l-Beyrûtî, 2005), 154; Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi uşûli’l-dîn*, nşr ve trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: 2006), 22; Fahreddîn er-Râzî, *Me’âlimü uşûli’l-dîn*, nşr. Semîh Dügaym (Beyrut: Dâri’l-Fikri’l-Lübânî, 1992), 13; Sa’deddîn Mes’ûd b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhu’l-‘akâ’idi’n-Nesefî*, nşr. M. Adnan Dervîş (Beyrut: Mektebetü Dâri’l-Beyrûtî, 2005), 152-153.

11 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Farâk beyne’l-fırâk*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1995), 184; Avni İlhan, “Ebû Hâşim el-Cübbâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/146-147. Şehristânî, Ebû Ali’nin görüşlerine tâbi olanların Cübbâiyye, Ebû Hâşim’in görüşlerine tabi olanların ise Behşemiyye olarak Mu’tezilî fırkalar içerisinde yer aldığı ifade eder. bk. Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî (Beyrut: Dâri’l-Ma’rife, 1975), 1/85.

Kâdî Abdülcebbar, Ebû Abdullah el-Basrî (öl. 369/979-80), Ebû İshâk b. Ayyâş (öl. 362/972) ve Ebû Ali b. Hallâd'dır (öl. 4./10. yüzyılın ortaları [?]).¹²

Kâdî Abdülcebbar'ın öğrencilerinden olan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (öl. 436/1044) ortaya koyduğu ve Behşemî anlayıştan farklı metodolojiyi kendisinde barındıran yeni kelâmî çizgiyi takip eden yaklaşım, zamanla içinden çıktığı Behşemiyye'den ayrılarak Hüseyniyye olarak adlandırılmıştır. Hüseyniyye ile Behşemiyye arasındaki ayrışma, mezhebin erken dönemlerinde görülen ve kısa zamanda ana görüş tarafından "asimile" edilen diğer ayrışmalar¹³ gibi geçici ve şahsa bağlı bir ayrışma değil, derin doktrinel temelleri olan bir ayrışmadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Mu'tezile içerisindeki felsefeye karşı kayıtsız kalmayı bitirmiştir. O üstatlarının ısrarla uzak durduğu felsefî konularla ilgilenmeye başlamış ve bu felsefî tahsilin kendisine sağladığı bir altyapıyla üstatlarının yaklaşımlarını eleştirmiştir. Onun felsefeyi kelâmına dâhil etmesi onu metodolojik açıdan farklı kıldığı gibi, bu metodolojiye dayalı yeni fikirleri de doktrinel ayrılığı getirmiştir.¹⁴

Daha sonraları Hüseyniyye olarak bilinecek olan bu ekol, birçok konuda içinden çıktığı Behşemiyye'den ayrılmış ve farklı görüşleri benimsemiştir. Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210), Behşemiyye'den ayrılan ve düşünceleriyle kendine özgü olarak kelâm tarihinde yer alacak olan bu ekolün adını Hüseyniyye şeklinde ifade ederek bu farklılığı ve özgünlüğü tescillemiştir.¹⁵

1. Ma'dûm, Zât ve Şey Kavramları

Arapça'da "yok olma" veya "var olmama" anlamına gelen "a'dem"¹⁶ mastarından türeyen ma'dûm kavramı, Kâdî tarafından "var olması imkânsız (*el-müstahîl vücûdühû*)" ve "yokluğu zorunlu (*vecebe ademühû*)" şeklinde tanımlanmıştır.¹⁷

12 Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 118-119.

13 Ebû Ali sonrası Mu'tezile içerisinde ortaya çıkan ve özellikle Basra ekolünde krize yol açan en önemli ayrışma, Behşemiyye ile İhşidiyye mücadelesidir. Bu ayrışma şahıslara bağlı olarak ortaya çıkan önceki ayrışmaların aksine uzun süreli bir çekişmeye neden olmuştur. Ancak yine de ana kütle olan Behşemiyye içerisinde zamanla asimile olmuş ve tarih sahnesinden çekilmiştir. Bu konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, "Behşemiyye-İhşidiyye Çekişmesi: Kısa bir Tarihî İnceleme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Haziran 2009), 285-298.

14 Orhan Şener Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhimi'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 35.

15 Fahreddîn er-Râzî, *İtikâdâtü fırakı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh (Beirut: Dâriü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986), 47-48.

16 "A'dem", kelâm ve felsefede "varlık" kavramının karşıtı olarak kullanılan kavrama denir. "Varlığın zıddı, yokluk, hiçlik" ve "varlığın yaratılmasından önceki hal" gibi anlamlarda kullanılan a'dem, felsefe kaynaklı bir kavramdır. bk. Yusuf Şevki Yavuz, "A'dem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 2/356-357.

17 bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi evvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-İrâde*, nşr. George C. Awawati (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1962), 6 (2)/135.

Mu'tezilî kelâm literatüründe bu şekilde tanımlanan ma'dûm kavramının yoklukta bir şey veya zât olup-olmadığı hususunda Mu'tezilî kelâmcılar farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Ebû Ali el-Cübbâî ile Ebû Hâşim el-Cübbâî ve kendilerini takip eden birçok Mu'tezilî kelâmcıya göre,¹⁸ yokluk halindeki ma'dûmun kendine özgü bir zâtı vardır. Yani ma'dûmun şeyiyyeti söz konusudur.¹⁹ Ebü'l-Hüzevl. Hisâm h. Amr el-Fuvatî (öl. 218/833'den önce) ve Ebü'l-Kâsım el-Belhî [Ka'bi] (öl. 319/931) gibi Mu'tezilî kelâmcılara göre ise, yokluk halindeki ma'dûm zât değildir ve şey olma özelliği de bulunmamaktadır. Ancak Ebü'l-Kâsım el-Belhî ismi geçen kelâmcılardan farklı olarak ma'dûmun zâtı olmamasına karşın şey olarak isimlendirileceği kanaatindedir. Hüseyniyye ekolünün kurucusu olan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve onun metodunu takip eden İbnü'l-Melâhimî, bu konuda ma'dûmun yokluk halinde iken bir zâta sahip olmadığı (dolayısıyla ma'dûma şey de denilemeyeceğini) görüşündedir.²⁰

Behşemî anlayışa göre zât, “kendisi ile ilgili bilginin yine kendisine taalluk ettiği ve tek başına gerçekliği olan şey” için kullanılır. Zât kavramının tanımında geçen “*biaynihî*” (=bizzât kendisi) ifadesi, zâtın kendisinden farklı ve kendisinin benzeri olan diğer şeylerden ayrışarak bilinebilir olması anlamındadır. Ayrıca “*infrâd*” (=tek başına) kelimesi, tanımlanan zâtın sıfat olmayıp tek başına, bağımsız olduğunu anlatmak için kullanılır. Çünkü sıfatlar zâtın aksine tek başlarına değil, zâta tâbi olarak bilinir.²¹ Dikkat edilirse Behşemîler açısından zât kavramında öne çıkan husus, bu kapsama giren şeylerin bilinmeye konu olmalarının gerektiği yönündedir. Dolayısıyla bilinme durumunda olan ve zât kapsamındaki şeylerin tek başlarına ontolojik anlamda varlıkları söz konusudur.²²

Ma'dûm tartışmalarında gündeme gelen diğer bir kavram olan şey, Behşemîlere göre zât anlamında kullanılır. Onlara göre şey, “kendisi hakkında haber verilen ve

18 Fahreddîn Râzî, ma'dûma yokluk halinde iken zâtı olduğu düşüncesinde olan grup içerisinde Ebü Ya'kûb Şahhâm, Ebü Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebü Hâşim el-Cübbâî, Hayyât, Ebü Abdullah Basrî, Ayyâş ve Kâdî Abdülcebbâr gibi Mutezilî kelâmcıların isimlerini sayar. bk. Fahreddîn er-Râzî, *Muḥaṣṣalü efkârî'l-müteḳaddimîn ve'l-müte'ahḫirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-müteḳellimîn*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, ts.), 59.

19 Ehl-i Sünnet kelâmcıları Allah hakkında “şey” isminin kullanılabilmesine dair açıklamalar yapmışlardır. bk. Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḫîd*, nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 64-70; İbn Fûrek, *Mücerredü maḳâlâti'ş-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasen el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 42; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tebṣiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 205-206.

20 İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 91; Râzî, *Riyâz*, 138.

21 İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 92.

22 Kâdî Abdülcebbâr, ma'dûmu bir şekilde bilmenin gerçek bir nesnesi ve bilmeye gerçek bir ilişkisi olan bir şeydir, bilinmeyen bir şeyin tam tersine (yok olan şey bilmenin nesnesi olamaz) onun ma'dûm olduğu da söylenemez. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî el-Fırâku gayri'l-İslâmiyye*, nşr. Mahmûd M. el-Hudayrî (Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.), 3/249.

bilgi verilen varlık” demektir.²³ Bu konuda Arapça dilinin önde gelen dilbilimcisi Sibeveyhî'nin (öl. 180/796),²⁴ şey kelimesi hakkındaki yaptığı izahı delil olarak kullanırlar. Nitekim Sibeveyh, şey kavramının kendisi hakkında bilgi verilen ve haber verilmesi mümkün olan varlıklar hakkında kullanıldığını ifade etmiştir. Bu tanıma göre zât, sıfat, olumsuzlanan (=nefyedilen) ve tasavvur edilebilen (mesela ikinci kadîm varlık gibi) bilinmesi ve haber verilmesi mümkün olan hususlar olduğundan tümüyle şey kapsamında telakki edilirler.²⁵ Dolayısıyla Behşemîlere göre şey kavramının kapsamına hem mevcûd, hem de ma'dûm olan her şey girer.²⁶ Bu durumda “şeylik” kavramı, kapsamında mevcûd ve ma'dûmun bulunduğu varlık alanındaki en üst kategorisidir.²⁷

2. Ma'dûm Hakkında Behşemiyye-Hüseyniyye Ayırması

İslâm düşüncesinde ma'dûm ve ma'dûmun şeyiyyeti hususunda ilk defa kafa yoran ve düşünce ortaya koyanların Mu'tezilî kelâmcılar olduğu gözükmetedir. Kelâm kaynaklarına göre ma'dûmun şey olduğu meselesini ilk defa dile getiren ve gündeme taşıyan Mu'tezile'den Ebû Ya'kûb eş-Şahhâm (öl. 258/847 [?])²⁸ olarak

-
- 23 İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 92. Nitekim Kâdî Abdülcebbar “şey” kelimesinin bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi mümkün olan cinsleri ve sıfatları farklı da olsa tüm unsurlar için kullanılan bir isim olduğunu söyler. bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 5/249; Mânkdîm Şeşdiv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-hamse. Şerhu'l-Uşûli'l-hamse* adıyla Kâdî Abdülcebbar'a izafetle nşr. Abdülkerim Osmân (Kahire: Mek-tebetü'l-Vehbe, 1965), 221.
- 24 Ebû Bişr Sibeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796) Arap dili gramerine dair zamanımıza ulaşan ilk hacimli eser olan *el-Kitâb*'ın yazarı ve Basra nahiv mektebinin en önemli temsilcisidir. bk. M. Reşit Özbalkıç, “Sibeveyhi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 38/130-134.
- 25 İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 92.
- 26 Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, nşr. Adnan Muhammed Zerkûr (Kahire: Dârü't-Türâs, 1969), 1/253. Kâdî Abdülcebbar, “şey” kelimesinin kapsamında “bilinmesi ve hakkında haber verilmesi mümkün olan” her şeyin bulunduğunu ve söz konusu kelimenin hem mevcûd hem de ma'dûm için kullanılabileceği kanaatindedir. Ona göre bir kimsenin “mevcûd bir şeyi bildim” ile “ma'dûm bir şeyi bildim” şeklindeki, her iki sözü de doğrudur. Şayet “şey” kelimesi sadece mevcûd için kullanılacak olsaydı, o kimsenin söylediği sözde çelişmesi gerekirdi. Diğer taraftan “şey” kelimesinin ma'dûm için kullanılması mecâz da değildir. Çünkü şey kelimesinin, mevcûd ya da ma'dûm hakkında kullanılmasında bir ayırım (fasl) yoktur. Zira insanlar “şey” kelimesini hem mevcûd hem de ma'dûm için eşit bir şekilde kullanırlar. bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 5/249.
- 27 Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, 212.
- 28 Ebû Ya'kûb Yûsuf b. İshâk eş-Şahhâm el-Basrî (öl. 258/847-?) Basra Mu'tezile'sinin kelâmcılarından. Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmama ile birlikte Basra'da doğduğu, küçük yaştan itibaren çevresindeki ilmî muhitten etkilendiği, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf başta olmak üzere Mu'tezile âlimlerinden faydalandığı bilinmektedir. bk. Ramazan Biçer, “Şahhâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/270.

kabul edilir.²⁹ Daha sonra Şahhâm'ın bu görüşünü Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât (öl. 300/913[?]), Ebü'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931), Ebû Abdullah el-Basrî, Ebû İshâk b. Ayyâş ve Kâdî Abdülcebâr gibi birçok önemli Mutezilî kelâmcı benimsemiştir.³⁰

Ma'dûm etrafında şekillenen bu mesele, daha sonraları Mu'tezile'nin ağırlıklı ekolü durumundaki Behşemiyye'den ayrılarak farklı bir ekol olan Hüseyniyye ile Behşemiyye'nin Allah'ın ilim ve kudret sıfatları ile ilgili müzakereleri esnasında tartıştıkları bir konu haline gelmiştir. Nihayetinde ma'dûmun şey olma özelliğinin olmadığı ve zâtının bulunmadığı yönündeki yaklaşım, Hüseyniyye'yi Behşemiyye'den ayırıtıran hususlardan biri olmuştur.³¹

Behşemiyye ekolünün sistemleşmesinde büyük payı olan Kâdî Abdülcebâr, ma'dûmun yokluk halinde iken de şey olma özelliğine sahip olduğu kanaatindedir. Ona göre, ma'dûmun yokluk halinde iken zâtı ve bu zâtın kendisine özgü sıfatı vardır. O, varlık dünyasındaki cevherin fâil tarafından ortaya konularak varlığa getirilmesinin şartı olan tahayyüzün, aynı şekilde yokluk halindeki cevherin var olabilmesinin de şartı olduğunu söyler. Bir başka deyişle Kâdî'ye göre, nasıl cevherin vücûd sıfatının ortaya çıkabilmesi yani varlığa gelebilmesi için cevherin hayyizde bulunması gerekiyorsa, aynı şekilde ma'dûm olan cevherin yoklukta bir cevher olarak meydana gelebilmesi için de hayyizde bulunması gerekir.³²

Hüseyniyye'nin ma'dûmun yokluk halinde iken zâtının olup-olmaması veya ma'dûma şey denilip-denilmemesi hususundaki yaklaşımını son dönem Hüseyinî kelâmcısı İbnü'l-Melâhimî ve üstâdı Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüşlerini takip ederek öğrenme fırsatımız bulunmaktadır. Buna göre Hüseyniyye ekolü ma'dûmun yokluk halinde iken bir zâtının olmadığını ve ona şey denilemeyeceği kanaatindedir. Bir şeyin varlığı, o şeyin zâtına zâid olan yani ondan bağımsız bir özellik değildir. Çünkü eşyada esas olan zât ile vücûdun özdeşliğidir.³³

29 bk. Şehristânî, *Nihâye*, 151.

30 Râzî, *Riyâz*, 128-129.

31 bk. Sabine Schmidtke, *The Theology of al-'Allame al-Hillî* (Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1991), 180-186; Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, 214-215; a. mlf., "İbnü'l-Melâhimî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek 1/616-619; Râzî, *Riyâz* adlı eserinde izahını yaptığımız zât-vücûd ayrımı ve Behşemiyye ile Hüseyniyye arasında ihtilaf konusu olan meseleleri bir arada zikreder. bk. Râzî, *Riyâz*, 287-296. İki ekol arasındaki görüş ayrılıkları için ayrıca bk. Mehmet Fatih Özerol, *Mutezile'de Tevhid: Son Büyük Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Düşünce Sisteminde Tevhid* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 26-44.

32 İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 92.

33 bk. Takıyyüddîn en-Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istikşâ' belağânâ min kelâmî'l-ğudemâ'*, nşr. Seyyid M. eş-Şâhid (Kâhire: Vizâretü'l-Evkâf, 1999), 185. Hüseyinî kelâmcı olan Necrânî, ilgili eserinde konuya ilişkin görüş ve açıklamalarını detaylı şekilde aktarır. Hüseyniyye'nin görüşlerini izahlarla ortaya koymaya çalışırken, Behşemîler'in tezlerini de çürütmeye çalışır.

İbnü'l-Melâhimî, eşyadaki zât-vücûd özdeşliğini şu şekilde açıklar: Ma'dûm yokluk halinde iken zât olarak değil, zihnimizde bilgi/tasavvur olarak bulunmaktadır. Biz insanlar fiillerimizle ilgili bilgiyi, fiiller henüz meydana gelmeden önce zihnimizde oluştururuz. Yine o fiiller meydana gelmeden önce daha başka birçok fiil ve bu fiillerin hükümlerini birbirinden ayırt ederek tasavvur ederiz. Mesela zihnimizde bir yazı örneği hakkında bilgi olduğu zaman bu yazının varlığa geldiği anda harflerin şekilleri ve harflerin nasıl bir düzende olacağına yönelik bilgi bizde hazır haldedir. Çevremizde gördüğümüz eşya ile ilgili ön bilgiler, onlar meydana gelmeden önce zihnimizde tasavvur olarak bulunur. Eşya hakkındaki reel bilgimiz, eşyaya ait tasavvurî bilginin yokluktan varlığa geçtiği anda meydana gelir. Zihnimizde tasavvur olarak hazır bulduğumuz siyahlığın şekline ait tasavvurî bilgi, eşyanın varlığa gelme anında gerçeklikteki siyahlık bilgisine dönüşür. Dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî'ye göre varlığa gelme anında gerçekleşen siyahlık bilgisi, yokluk halindeki ma'dûma ait siyahlık bilgisi değildir. Bu izahıta da anlaşılıyor ki Hüseyinîler ma'dûmun varlığa gelme anında şey olma özelliğini kazandığı görüşündedirler. Buna göre eşyanın varlığa gelmesinden önce eşyanın hükümleri ve hakikatleri ile ilgili bilgiler tasavvur olarak zihnimizde bulunmaktadır. İşte zihnimizde tasavvur halinde bulunan eşyanın hakikati ve hükümleri ile ilgili bu bilgi, ma'dûmun bilgisidir.³⁴

İbnü'l-Melâhimî'nin yaptığı bu açıklama, aynı zamanda Behşemiyye kelâmcısı olan Kâdî Abdülcebâr'a Hüseyinî cenâhdan yapılan itiraz konumundadır. Çünkü Kâdî, bir şeyin yokluk halinde zâtı ve sıfatı olduğunu benimsemiştir. İbnü'l-Melâhimî ise yaptığı bu açıklama ile bir şeyin yokluk halinde iken zâtının ve sıfatının olmadığını, o şeyin varlığa çıkma anında şey olma özelliğini kazanacağını ifade eder. Ona göre bu durum yokluk halindeki tüm ma'dûmlar için geçerli bir hükümdür.

İbnü'l-Melâhimî'ye göre zihnimizde hazır bulunan (önsel, apriori olarak) ma'dûmun bilgisi o şeyin bizzat kendisine taalluk etmemektedir. Yani tasavvur, zihinde olan şeyin hakikati ile bağlantılı olmayıp henüz tasarım halindedir. Mesela güzel yazı yazma ve diğer sanat dallarında sanatçıların ortaya koyduğu sağlam ve düzenli (=muhkem ve müretteb) fiillere ait bilgiler bu tür bilgilerdendir. Çünkü sanatçı ve hattatların zihinlerinde yazmayı veya yapmayı düşündükleri eserlerin sûretleri bulunmaktadır. Zihinlerde tasavvur halindeki bu eserlerin sûretleri daha sonra sanatkârların marifetleriyle gerçeklikle buluşur ve şâhid âlemde görünür hale gelir. Böylece tasavvur halindeki zihni bilgiler gerçeklik dünyasında şekillenecek taalluk etmiş olur.³⁵

34 İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 92-93.

35 İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 93; İbnü'l-Melâhimî, cismin yokluk halindeki mahiyetinin varlığa gelmesinden önce zihinde var olmasının o cismin var olduğu anlamına gelmediğini söyler. Bir cisim zihinde sadece tasavvur olarak bulunur. Ancak tasavvur hali gerçekliğe delâlet etmez. Zira böyle bir iddia geçerli olsaydı, o zaman cismin vücûdunun o cismin mahiyetinde mevcûd olması gerekirdi. Diğer bir

Eşyaya ait zihindeki tasarımların yokluk dünyasında düzenli ve sağlam bir şekilde bulunmadığını söyleyen İbnü'l-Melâhimî'ye göre zihindeki tasarımlar, farklı şekillerde meydana getirilecek olan şeylerin hakikatlerinin tasavvurlarıdır. Şeylere yönelik bu tasavvurların ne varlık dünyasında ne de yokluk dünyasında kendilerine taalluk edebilecekleri bir müteallâkları yoktur. Buna göre varlık dünyasındaki şeyler meydana gelirler ve daha sonra da yok olurlar. Meydana gelip daha sonra da yok olan şeyler hakkındaki hükümler/özellikler de şeylerle birlikte meydana gelir ve yok olurlar. Eşya hakkındaki tasarım halindeki bu bilgiler zihinde hep sürekli olarak bulunurlar. Zihinde bulunan tasavvurî bilgi (yokluk halindeki ma'dûm bilgisi), belirli bir şeye (*şey'en muâyyenen*) ait bir bilgi değildir. Dolayısıyla yokluk halindeki ma'dûmun diğer ma'dûmlara benzeyen veya ayırt eden sıfatları bulunduğu dair görüş geçersizdir.³⁶

3. Ma'dûm'un Şey ve Zât Olup-Olmaması Bağlamındaki Tartışmalar

Ma'dûm, şey ve zât kavramları etrafında şekillenen Behşemiyye ve Hüseyniyye arasındaki temel görüşleri aktardıktan sonra mesele hakkındaki düşüncelerini ispat yönünde ortaya koydukları delilleri zikretmek yerinde olacaktır. Bu meyânda her iki ekolün ileri sürdükleri delilleri bir arada karşılaştırmalı olarak aktaracağız. Behşemîler'in ve Hüseyinîler'in düşüncelerini ispatlamak için ileri sürdükleri deliller şu şekildedir:

3. 1. Behşemîler, yokluk halindeki ma'dûmun zâtı olduğuna dair en kuvvetli delil olarak kâdirin kudretinin ma'dûm haldeki makdûra olan taallukunu gündeme getirmişlerdir. Buna göre, kâdir kudretiyle meydana getireceği yokluk halindeki makdûra taalluk eder.³⁷ Taalluk ise ancak birbirinden ayrı iki zât arasında gerçekleşir. Dolayısıyla kâdir, ma'dûm olan makdûra taalluk ettiğine göre bu iki zattan birisi kâdirin kendisi ise diğeri de ma'dûm olan makdûrdur.³⁸

İbnü'l-Melâhimî, Behşemîlerin taalluku kâdirin kudreti ile yokluktaki belirli bir şey arasında meydana gelmesini sorgular. Buna göre Behşemîlerin taallukun kâdir ile makdûr arasında gerçekleştiğini söylemeleri durumunda öncelikle yokluk halin-

deyişle vücûd için bir başka vücûd gerekirdi ve bu böylece, teselsül oluşturacak şekilde sonsuza kadar devam ederdi. Zira bu vücûdun da diğer tüm mümkünler gibi mahiyet ve vücûddan oluşması gerekmektedir. bk. İbnü'l-Melâhimî, *Tuḥfetü'l-mütekellimîn fi'r-redd 'ale'l-felâsife*, nşr. Hassan Ansari - Wilferd Madelung (Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Berlin: Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008), 62-63.

36 İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 93.

37 Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed en-Necrânî İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, nşr. Sami Nasr Lutf - Faysal Büdeyr Avn (Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1975), 64.

38 bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fi usulî'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott (London: Al-Hoda, 1991), 263; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî: el-Maḥlûk*, nşr. Tevfik et-Tavîl - Sâid Zâyid (Kâhire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tibâ'a ve'n-Neşr, ts.), 8/116-117.

de olan ma'dûmun tek başına belirli (*muâyyen*) bir zâtının olduğunu ortaya koymaları gerekecektir. Böylelikle kâdir ile yoklukta belirli bir zâta sahip olan makdûr arasında taallukun olması mümkün olabilecektir. Ancak İbnü'l-Melâhimî, insanların zihninde meydana getirecekleri makdûra yönelik taallukun bu şekilde oluşmadığını, ayrıca insanların taalluku bu şekilde düşünmedikleri kanaatinde. Ona göre makdûra yönelik zihnimizde oluşan taalluk, daha çok kâdir ile onun gerçekleştireceği makdûrun kendisi arasında değil de (zât ve şey olmadığından) makdûrun hacmi, rengi, hareket veya ses türünden özelliklerine yöneliktir.³⁹

3. 2. Behşemîlere göre yapacağımız fiili gerçekleştirmeden önce zihnimizde bilgi olarak oluştururuz. Ayrıca yapacağımız bu fiilin diğer fiiller ile benzer veya farklı yönlerini mukayese edip belirginleştiririz. Dolayısıyla henüz gerçekleşmemiş durumda yani yokluk halinde olan makdûrlara yönelik bilgimizin taallukunun yanında, ma'dûm olan bu makdûrların gerçekleştirilebilir özelliğe (*sıhhâtü'l-fil*) sahip olmaları gerekecektir. Bunun için de yokluk halindeki ma'dûmun aynen mevcut varlık gibi zâtlarının bulunması gerekir. Bu durumda fâilin bilerek ve planlayarak fiilini meydana getirebilmesi için bu fiile konu olan ma'dûmun kendine özgü zâtının olması kaçınılmazdır.⁴⁰

Hüseyinîler, Behşemîlerin varlık dünyasındaki mevcuda yönelik taalluk bilgisinin, yokluktaki ma'dûma yönelik taalluk bilgisi ile aynı özellikte olduğuna dair tezlerinin iddiadan öte bir şey olmadığı kanaatinde. Çünkü Behşemîlerin bu iddialarının geçerli olabilmesi için ma'dûmun zâtının olması gerekecektir.⁴¹ Ancak ma'dûmun yokluk halinde iken bir zâtı olmadığından Behşemîlerin bu hususta söyledikleri iddiadan öte bir anlam ifade etmeyecektir.

Hüseyinîler, taallukun konusu olan ma'dûmun tasavvurî bir olgu olması durumunda taallukun bu şekildeki izahını reddetmeyip, kabul ederler. Bu durumdaki taalluk tanımının diğerinden farkı ise şudur: İlkinde kâdir belirli ve var olan bir şeye, yani bir zâta taalluk ederken, ikincisinde sadece tasavvur edilen bir şeye taalluk etmektedir. Çünkü tasavvur, basitçe ifade edersek, kendi özü itibarıyla sabit olan (var olan) bir şeye delâlet etmeyip, sadece zihni bir durumdur. Zihnimizden tasavvur halinde de olsa olumlu veya olumsuz bazı düşünceleri geçiririz, bunlara ilişkin varsayımları zihnimizde bulundururuz. Mesela kabul etmesek de Allah'ın kudreti, ilmi, eşi ve çocuğunun olması gibi konulardaki yanlış bilgiler bizim zihnimizde tasavvur olarak bulunur. Ancak biz O'nun kudreti, ilmi veya çocuğu olup-olması ile ilgili bilgileri birbirinden ayırt ederiz. Dolayısıyla olumlu veya olumsuz

39 İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'îk*, 93.

40 İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Muhtâ' bi't-teklîf*, Kâdî Abdülcebbar'a izafetle nşr. J. J. Houben (el-Matba'atü'l-Kâtülîkiyye, Beyrut: 1965), 1/118; ayrıca bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'îk*, 93. Behşemîler, Allah'ın şeylerin yaratılmadan önceki durumlarını, yani ma'dûmları bildiğini söylerler. Onlara göre ma'dûmlar, O'nun bilgisine uygun bir gerçekliğe sahiptir. bk. Mânkdîm, *Ta'îk*, 176-177.

41 İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'îk*, 93.

birtakım tasavvur halindeki bilgiler zihninizde bulunmaktadır. Ancak bilginin zihninizde tasavvur halinde bulunan bilgi, yoklukta taalluk ettiği belirli (*müteâyyen*) bir olgunun varlığına delâlet etmez. Yaptığımız fiiller ve bu fiillerin çeşitleri arasındaki farklılıklara yönelik bilginizin henüz tasavvur halinde olması nedeniyle bu tasavvurî bilginizin yoklukta taalluk edebileceği bir müteallâkı yoktur.⁴²

3. 3. Behşemîler, yokluk halindeki ma'dûmun bir zâtının olması gerektiğini yapmayı tasarladığımız fiiller üzerinden başka bir izah ile ispatlamaya çalışırlar. Nitekim biz insanlar, belirgin bir fiili ve o fiilin belirgin bir çeşidini yaratmayı (*icâd*) amaçlarız. Yaratmayı tasarladığımız ve amaçladığımız belirgin (*müteâyyen*) olan bu fiil, yoklukta da belirgin bir şey olarak bilinmeseydi, başka bir fiil değil de özellikle bu fiili yaratmaya yönelik bizde bir kasıt ve amaç oluşmazdı. İbnü'l-Melâhimî'ye göre, Behşemîler bu husustaki iddialarının sonucu olarak şunu söylemiş olmaktadır: Yoklukta her vakit yapılmaya hazır makdûr konumunda sonsuz sayıda makdûr bulunmaktadır. Yoklukta bulunan ve henüz varlığa gelmemiş bu fiillerin gerçekleşmeleri için onlara özgü zamanlarının da bu fiillerle birlikte bulunması gerekecektir. Yani yokluk halindeki sonsuz sayıdaki fiillerden herhangi birinin her an gerçekleşme olasılığı vardır.⁴³ Ancak İbnü'l-Melâhimî bu durumda kâdirin bir şeyi yaratmayı amaçlayamayacağını dolayısıyla yaratmanın gerçekleşemeyeceğini iddia eder. Çünkü sonsuz sayıdaki birbirine benzer makdûrlar aynı şekilde varlığa gelmeyi gerektiren sonsuz vakitleri de beraberlerinde bulundurmaktadırlar. Makdûrlar bu haldeyken varlığa gelmeyi beklemektedirler. Kâdirin yokluk halinde sonsuz sayıdaki birbirine benzer makdûrları birbirinden ayırt etmesi mümkün olmadığından bir şeyin kendisini yaratmayı da amaçlaması söz konusu olmayacaktır.⁴⁴ Çünkü sonsuz sayıdaki makdûrların yokluk halinde zâtları olmadığından kâdir tarafından belirgin olarak bilinmeleri imkânsız olacaktır. Dolayısıyla da kâdirin yaratılmayı bekleyen tek bir fiili diğer fiillerden ayırt ederek yaratması da mümkün olmayacaktır.

42 İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'îk*, 93-94.

43 Mesela Kâdî, Allah'ın insanda ilmi yaratabileceği gibi, cehaleti de yaratabileceğini söyler. Buna engel olabilecek bir şey yoktur. Zira tam manasıyla kâdir olmak demek bir şeyin kendisini olduğu gibi zıttını da yaratabilmektir (bk. *Mânkûm*, *Ta'îk*, 313-314). Bu hususta yaratılmayı bekleyen yani ma'dûm olan fiillerin gerçekleşmesi için kâdirdeki kudretten farklı olarak o fiilin yapılmasının menfaat ve fayda olduğu yönünde kâdirde bir vechin yani motivin (*dâî*) bulunması gerekir. Ancak Kâdî, aslah olan fiillerin vâcip olmasının sınırsızca şeyin meydana gelebileceği anlamına gelmediğini söyleyerek bir bakıma Hüseyinîler'in bu husustaki iddialarının önünü kesmiştir. Bu durumda yokluk halinde sınırsızca makdûr bulunmamaktadır. Sadece kâdirin iradesini yapılması veya yapılmaması yönünde harekete geçiren motiv sayesinde meydana gelen belirli bir makdûr bulunmaktadır. Varlığa gelmeden önce ma'dûm olan bu makdûrun da yokluk halinde iken bir zâtı vardır. bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî et-Ta'dîl ve't-tecvîr*, nşr. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kâhire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Tibâ'a ve'n-Neşr, ts.), 6 (1)/, 129-130.

44 İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'îk*, 94.

3. 4. Behşemîlerin yokluk halindeki ma'dûmun zâtının bulunduğuna dair dile getirdikleri düşüncelerden belki de en ilginç, aynen varlık âlemindeki bir varlığın sıfatının olması gibi yokluk halinde bulunan ma'dûmun zâtı ile birlikte bu zâta ait sıfatının da olduğunu iddia etmeleridir.⁴⁵ Behşemîlere göre kâdirin makdûr üzerindeki etkisinin gerçekleşebilmesi için makdûr durumunda olan şeyin vücûd (varlığa gelme) özelliğinin bulunması gerekir. Kâdir nasıl var olan birşeye etkide bulunup, o şey üzerinde tasarrufta bulunuyorsa, kâdirin yokluk halindeki ma'dûma etkide bulunabilmesi için aynı şekilde ma'dûmun zâtının ve vücûd sıfatının bulunması gerekir. Çünkü zât olma ve vücûd sıfatını kendisinde bulundurmayan bir şeyin yokluk halinden varlık dünyasına geçişi mümkün değildir. Bu durumda Behşemîler açısından bir şeyin hem yokluk hem de varlık dünyasında zâtı ve zâtına özgü bir sıfatı vardır. İşte yokluk halindeki ma'dûmda bulunan bu sıfat, zât sıfatıdır (*sıfatü'z-zâtiyye*). Yoklukta bulunan zât kendisine özgü bu sıfat sayesinde varlık dünyasına gelmesiyle birlikte diğer zâtlardan ayırt edilir veya onlarla benzeşir.⁴⁶

Behşemîlere göre kâdirin makdûr üzerinde etkisi düşüncenin konusu ise bu etkiye konu olanın da şey olma özelliğini taşıması gerekir. Kâdir tarafından varlığa getirilme durumundaki ma'dûmun zâtı ve zâtından farklı olarak kendine özgü vücûd sıfatı vardır.⁴⁷ İbnü'l-Melâhimî, Behşemîlerin bu istidlâli karşısında cevap olarak bir şeyin vücûdunun (var olması) zâtın kendisi olduğunu, dolayısıyla da vücûdun ayrı bir sıfat olamayacağını ifade eder. Hüseyinîler, zât-vücûd ayrımını kabul etmedikleri için Behşemîlerin bu delili tartışmaya lüzum olmaksızın boş düşeceklerdir.⁴⁸

Sonuç

Mu'tezile kelâmında Allah'ın âlim ve kâdir oluşu sıfatları ele alınırken, O'nun ezeli ve değişmeyen ilminin ve kudretinin yaratılmış varlıklarla bağlantısı yani taalluku gündeme gelmiştir. Ezeli ilminin taalluk ettiği şeylerin neler olduğu hususundaki tartışma, ister istemez henüz meydana gelmemiş yokluk halindeki ma'dûm konusunu da değerlendirmeyi gerekli kılmıştır. İşte kelâm ilmindeki bu tartışma atmosferinde ma'dûmun şeyiyyetinin ve zâtının olup-olmadığı gibi meseleler üzerinde kafa yorulmuş ve birtakım farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Behşemiyye ile Hüseyniyye ekolleri arasında ma'dûm, şey, zât kavramları etrafında cereyan eden tartışmaların ve görüşlerin ele alındığı makâlemizde ortaya

45 bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 94.

46 İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 94.

47 İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 94; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 71.

48 İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 95. Behşemîler'in benimsediği zât ve vücûd ayrımına dair düşünce Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından reddedilmiştir. Ona göre bir şeyin vücûdu zâttır. Pek tabii bu nokta onu ma'dûmun şeyiyyetini inkârı götürmüştür. Zira bir şeyin gerçekliği onun varlığıysa, olmayan şeyin gerçekliği de bulunmayacaktır. bk. Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, 35-36, dip. 20; ayrıca bk. Daniel Gimaret, "Abu'l-Hosayn al-Basrî", *Encyclopaedia Iranica* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), 1/322-324.

çıkan düşünceleri şu şekilde özetleyebiliriz: Behşemîler ma'dûmun yokluk halinde iken şey olduğunu ve zâtının bulunduğunu söylemişlerdir. Ma'dûm hakkındaki bilginin aynen mevcûd varlığa yönelik bilginin özelliklerini taşıdığını ileri sürmüşlerdir. Buna göre nasıl mevcut varlığın kendine özgü zâtı ve bu zâta ait sıfatı varsa, yokluk halinde iken ma'dûmun da bir zâtı ve sıfatı bulunmaktadır. Hatta nasıl cevherin varlığa gelebilmesi için hayyizde bulunması gerekiyorsa, yokluk halindeki ma'dûm olan cevherin de meydana gelebilmesi için hayyizde bulunması gerekecektir. Behşemîlerin ma'dûm hakkındaki bu düşüncelerini eleştiren Hüseyinîler, yokluk halindeki ma'dûmun bir şey ve zât olma özelliğinin bulunmadığını iddia etmişlerdir. Ma'dûmu mevcut varlığı bildiğimiz gibi bilemeyeceğimizi ancak onu zihnimizde tasavvur edebileceğimizi savunmuşlardır. Dolayısıyla Hüseyinîlere göre ma'dûm bilgisi gerçek bilgi değil, sadece bir tasavvurdan ibarettir. Bu açıklamalarıyla Hüseyinîler, ancak tasavvurun konusu olan ma'dûma bir varlık atfedilemeyeceğini söylerken, ona yönelik tasavvur şeklinde de olsa bir bilginin olabileceğini kabul etmişlerdir.

Ma'dûm hakkındaki bu düşüncesiyle Hüseyiniyye ekolü bir taraftan Behşemiyye ekolünün iddia ettiği yokluk halindeki ma'dûmun kendine özgü zâtının ve şeyiyyetin bulunduğ yönündeki görüşünü eleştirip geçersizliğini ortaya koymaya çalışırken, diğer taraftan da Allah'ın ilminin hâdis olduğunu iddia eden şahıslara karşı O'nun ilminin ezeli ve değişmez olduğunu söyleyerek cevap vermiş olmaktadır.

Kaynakça

- Alper, Hülya. “Yokluk Nedir? Seyfeddin El-Âmidî’de Ma’dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013), 33-58.
- Bağdadî, Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî. *el-Farḳ beyne'l-fırak*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1995.
- Biçer, Ramazan. “Şahhâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/270. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-hilâfû'l-muṣallîn*. nşr. Muhyiddin Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Frank, Richard MacDonough. “Ma'dûm ve Mevcud: Ebû Hâşim ve Tarafatlarının Öğretisinde Yokluk, Mevcut ve Mümkün”. çev. Aydın Özdemir, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klâsik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I*. der. Recep Alpyağıl. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 737-756.
- Gimaret, Daniel. “Abu'l-Hosayn al-Basrî”. *Encyclopaedia Iranica*. 1/322-324. London, Routledge and Kegan Paul 1985.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdurrahim b. Muhammed. *Kitâbü'l-İntişâr*. nşr. Albert Nasrî Nâder. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtulîkiyye, 1957.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Mücerredü maḳâlâti's-Şeyh Ebi'l-Ḥasen el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşriḳ, 1987.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed en-Necrânî. *et-Tezkire fi aḳkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. nşr. Sami Nasr Lutf - Faysal Büdeyr Avn. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1975.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed en-Necrânî. *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*. Kâdî Abdülcebbar'a izafetle nşr. J. J. Houben. 3 Cilt. Beyrut: el-Matba'atü'l-Katûlikiyye, 1965.
- İbnü'l-Melâhimî, Rükneddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmî. *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007.
- İbnü'l-Melâhimî, Rükneddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmî. *el-Mu'temed fi uşûli'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott. London: Al-Hoda, 1991.
- İbnü'l-Melâhimî, Rükneddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmî. *Tuḥfetü'l-mütekellimîn fi'r-redd 'ale'l-felâsife*. nşr. Hassan Ansari - Wilferd Madelung. Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Berlin: Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.

- İlhan, Avni. "Ebû Hâşim el-Cübbâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/146-147. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (Fırâku gayrû'l-İslâmiyye)*. nşr. Mahmud M. el-Hudayrî. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî: et-Ta'dîl ve't-tecvîr*. nşr. Mahmûd Muhammed Kâsım. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tibâ'a ve'n-Neşr, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî: el-İrade*. nşr. George C. Anawati. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1962.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî: el-Maḥlûk*. nşr. Tevfik et-Tavîl - Sâid Zâyid. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tibâ'a ve'n-Neşr, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Müteşâbihü'l-Ḳur'ân*. nşr. Adnan Muhammed Zerzûr. 2 Cilt. Kahire: Dârü't-Türâs, 1969.
- Kaya, Veysel. *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. İstanbul: Otto Yayıncılık, 2015.
- Koca, Muhammed Ali. *Müteahhirîn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Behşemiyye-İhşidiyye Çekişmesi: Kısa bir Tarihsel İnceleme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2, 285-298.
- Koloğlu, Orhan Şener. "İbnü'l-Melâhimî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek 1/616-617. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Mânkâdîm, Şeşdîv Ahmed b. Hüseyin b. Ebû Hâşim Muhammed el-Hüseynî el-Kazvînî. *Ta'lîk 'alâ şerhi'l-uşûli'l-ḥamse. Şerhu'l-uşûli'l-ḥamse* adıyla Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle nşr. Abdülkerim Osmân. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1965.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Necrânî, Takıyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd el-Ucâlî. *el-Kâmil fi'l-istikşâ' belâğânâ min kelâmi'l-ḳudemâ'*. nşr. Seyyid M. eş-Şâhid. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1999.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

- Özbalıkçı, M. Reşit. "Sîbeveyhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/130-134. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özerol, Mehmet Fatih. *Mutezile'de Tevhid: Son Büyük Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Düşünce Sisteminde Tevhid*, Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Uşûlü'd-dîn*. nşr. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *İ'tikâdâtü firaķı'l-müslimîn ve'l-müşriķin*. nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Muḥaşşalü efkârü'l-müteḳaddimîn ve'l-müte'aḫḫirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-ḫükemâ' ve'l-müteḳellimîn*. nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *er-Riyâzû'l-mûniķa fi ârâ'i ehlil-'ilm*. nşr. Es'ad Cum'a. Tunus: Merkezü'n-Neşri'l-Câmi'î - Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye bi'l-Kayrevân, 2004.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Me'âlimü uşûli'd-dîn*. nşr. Semîh Dügaym. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992.
- Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebû Bekr. *el-Bidâye fi uşûli'd-dîn*. nşr ve trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978.
- Schmidtke, Sabine, *The Theology of al-Allame al-Hillî*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-niḫal*. nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1975.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-ḳelâm*. nşr. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerḫü'l-akâ'idi'n-Nesefî*. nşr. M. Adnan Derviş. Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Beyrûtî, 2005.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.

Edebî Tasvir ve Arap Edebiyatı'na Yansımaları

Fadime Kavak

Doç. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı
Bursa/Türkiye
fadimekavak@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8817-4771>

Öz: İfade biçimlerinden özel bir anlatım şekli kabul edilen edebî tasvir; duygusal bir manzarayı veya hayalî sahneyi canlandırmak olup, lafzın da bu işlemde araç olarak kullanılmasıdır. Edebî tasvirler duyguları ifade etmede, kastedilen mananın doğrudan ifade edilemediği durumlarda, gerçeklik intibai uyandırılmak istendiğinde, okuyucuya şiirsel ve etkileyici bir his vermede ya da insanlar üzerinde ikna edici ve inandırıcı tesir oluşturmada son derece etkilidir. Önceleri edebî metinlerde geçen tasvirler için, tavsif sözcüğü kullanılmıştır. Tavsiflerde her zaman bir tasvir ve resimleştirme söz konusu olmuş ancak, ıstılah olarak “tasvir” kelimesi kullanılmamıştır. Arap edebiyatında tasvir kelimesine dikkat çeken ilk kişinin Câhız olduğu kabul edilir. Çünkü O, “Şiir sanattır, bir ürün örneğidir ve tasvir biçimidir” der. Câhız’dan sonra gelen Kudâme b. Ca’fer de Yunan felsefesinin etkisiyle “sûret” kelimesini şekil açısından ele alır ve şiirdeki edebî tasviri, hissedilebilen maddelerdeki şekle kıyas eder. Abdulkâhir el-Curcânî’ye göre de “tasvir” temsil ve kıyastır; görülemeyen şeylerin, soyut anlamların, gözle görülebilecek şekilde ortaya konmasıdır. İşte bu makalede öncelikle edebî tasviri oluşturan “edeb” ve “tasvir” kavramları üzerinde durulmuş, daha sonra edebî tasvirin tanımı, çeşitleri, işlevleri, Arap Edebiyatı’na yansımaları ve belagatle olan ilişkisi örneklerle detaylı bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Belagat, Edeb, Tasvir, Edebî Tasvir.

Geliş Tarihi/Received Date: 24.02.2020

Kabul Tarihi/Accepted Date: 24.03.2020

Araştırma Makalesi/Research Article

Atıf/Citation: Kavak, Fadime. “Edebî Tasvir ve Arap Edebiyatı’na Yansımaları”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2020), 189-228.

Literary Description and Its Reflections On Arabic Literature

Abstract: A literary description that is accepted as a special form of expression from the forms of expression is to revive an emotional scene or imaginary scene, and the phrase is also used as a tool in this process. Literary descriptions are extremely effective in expressing emotions, in cases where the meaning meant cannot be expressed directly, when the sense of reality is desired to be evoked, giving the reader a poetic and expressive feeling or creating convincing and convincing influence on people. In the past for descriptions in literary texts, the word “tavsîf” was used. There is always a description and illustration in the tavsîf, but the word “description” was not used as a technical term. It is accepted that the first person who draws attention to the word “description” in Arabic literature is al-Jâhiz. Because He says “Poetry is art, an example of a product, and a form of description.” Qudâma b. Ja’far takes the word “sûrat” in terms of shape with the effect of the Greek philosophy and compares the literary description in poetry to the shape in tangible items. According to Abdülqâhîr al-Jurcânî, “description” is tamthîl (simile) and kiyâs (analogy); it is the visualization of things that cannot be seen, abstract meanings, in a visible way. In this article, firstly, the concepts of “literature” and “description”, which constitute the concept of literary description, are studied, and then, the definition of “literary description”, its types, functions, reflections on Arabic Literature and its relation with eloquence are tried to be explained with examples.

Keywords: Arabic Literature, Rhetoric, Literature, Description, Literary Description.

Özet

Edebiyat ve tasvir kavramlarından oluşan edebî tasvir, duygusal bir manzarayı veya hayalî bir sahneyi canlandırmak olup, lâfzî da bu işlemde araç olarak kullanılmaktadır. Renk, vurgu ve çerçeve de resmi şekillendirip güçlendirmede oldukça önemlidir.

Edebî tasvirler duyguları ifade etmede, kastedilen mananın doğrudan ifade edilemediği durumlarda, gerçeklik intibai uyandırılmak istendiğinde, okuyucuya şiirsel ve etkileyici bir his vermede ya da insanlar üzerinde ikna edici ve inandırıcı tesir oluşturmada son derece etkilidir.

Geçmişte yalnızca belâgatle sınırlı olan edebî tasvir; modern dönemde sembolik, ilham verici, efsanevî, psikolojik vb. durumları da içeren bir nitelik taşımaktadır. Bu yüzden edebî tasviri sembolik, açıklayıcı, duygusal-duygusal tasvirler ve kişilik tasviri gibi sınıflandırmak mümkündür.

Sembolik tasvirlerde önemli olan, peş peşe gelen canlandırmalardır. Canlandırmaya yardımcı olan unsurların en önemlisi de, duygu alışveriştir. Duygu alışverişi ise, tasavvur edilebilmesi mümkün olan her şeyin, zihinde canlandırılabilen diğer şeylerle tanımlanmasıdır.

İnsanın genel durumunu ifade eden ve insanı en çok etkileyen tasvirler, beş duyu (görme, işitme, koklama, dokunma ve tatma) yoluyla yapılan duygusal tasvirlerdir.

Kişilik tasvirinde ise, tasvir eden kişinin olabildiğince objektif olması ve bir insanın hem fizikî hem de ruhî niteliklerini tasvir etmesi gerekir. Amaç, anlatılmak istenen kişinin zihinde canlandırılmasıdır ki, bu canlandırma, o kimsenin başkalarından farklı olan çizgilerini bulup ortaya koymakla gerçekleşir.

Edebî tasvirin yapıldığı bir yazıda muvaffak olabilmek için öncelikle iyi bir bakış açısına ve dikkat derecesine sahip olmak gerekmektedir. Daha sonra da anlatımda seçici davranılmalıdır. Çünkü hiçbir tasvirde müşahede edilen her şeye ve konu ile alakalı olmayan durumlara yer verilmez. Ancak tasvir yaparken seçici olmanın yanı sıra anlatım düzeni de önemlidir. Çünkü tasvir edilecek şey her ne olursa olsun, okuyucunun zihninde görünür hale getirilebilmesi için belirli bir izlenimin çevresinde yoğunlaştırılmalı, bunun için de ayrıntıların tümü, bu izlenimi yansıtacak doğrultuda seçilmeli ve düzenlenmelidir.

Önceleri Araplar “istiâre” kelimesini, şimdiki “tasvir” kelimesinin ifade ettiği bazı anlamlarda kullanmışlardır. İstiârenin kavramsal içeriği; teşbih, kinâye ve mecâz içeren bazı lafızları da kapsayacak şekilde geniş tutulabilir. Tasvir de zaten ibare ya da üslubu içerir. Böylece istiârenin kavramsal içeriğiyle tasvirin ihtiva ettiği hususlar arasında sıkı bir ilişkinin varlığından söz edilebilir.

Eskiler edebî metinlerde geçen sözlü tasvirler için, tavsif sözcüğünü kullanmayı uygun görmüşlerdir. Tavsif; bir şeyi, göz önüne getirerek somutlaştıracak şekilde bir takım ifadelerle tarif etmektir. Tavsiflerde her zaman bir tasvir ve resimleştirme söz konusu olmuş ancak, ıstılah olarak “tasvir” kelimesi kullanılmamıştır. Bu kelimenin mazisi fazla gerilere gitmemektedir. Bu konuda kesin bir hükme varılamamakla birlikte, bu terimin XIX. asırdan itibaren kullanılmaya başladığı söylenebilir. Nitekim Arap şiirini mevzularına göre tasnif edenlerden Kudâme b. Ca'fer, Ebû Hilâl el-Askerî ve İbn Reşîk gibi eleştirmenler tasvirî şiirleri “vasf” yoluyla söylenen şiirler diye tasnif etmişlerdir.

Edebiyatta “tasvir” kelimesine dikkat çeken ilk kişinin Câhız olduğu kabul edilir. Çünkü O, “Şiir sanattır, bir ürün örneğidir ve tasvir biçimidir” der. Câhız'dan sonra gelen Kudâme b. Ca'fer de Yunan felsefesinin etkisiyle “sûret” kelimesini şekil açısından ele alır ve şiirdeki edebî tasviri, hissedilebilen maddelerdeki şekle kıyas eder. Abdulkâhîr el-Curcânî'ye göre de “tasvir” temsil ve kıyastır; görülemeyen şeylerin, soyut anlamların, gözle görülebilecek şekilde ortaya konmasıdır.

Zemahşerî de tasvir konusunda Curcânî'yi izlemiş; “tasvir, temsîl ve tahyîl” gibi ıstılahlar kullanmıştır. Ona göre bu ıstılahların hepsi, hissî olan sûretleri, akılla anlaşılabilir manalarla açıklar. Ayrıca Zemahşerî, Kur'ân'daki manaları ve dinî gerçekleri de tasvir ışığında açıklamıştır.

Cahiliye dönemi nesrinin ana unsurları duygu, düşünce ve tasvirdir. Duygu, edebî ürüne yön veren temel etken ve esastır. Düşünce, bu duyguyu somutlaştıran ve açık-

layan kalıptır. Düşüncenin sunulduğu dış çerçeve ise tasviridir. Bununla üslup kastedilir. Edebî bir metinde bu üç unsur bir arada bulunur ve bunlar arasında da bir uyum söz konusudur. Edebî metne değerini veren de bu hususlardır.

Cahiliye dönemindeki anlatı, genellikle kişisel his üzerinde döner; toplumsal hissi tasvir etmez. Çünkü o dönemlerde toplumsal hayatın öğretileri açık ve net değildir. Edebiyatçılar bu dönemdeki anlatıyı ikiye ayırmışlardır: Birincisi; Allah'ın yarattığı tabiat görüntülerinin vasfı. İkincisi de; insanların yapmış olduğu eserlerin anlatılmasıdır.

Nesrin aksine hisleri harekete geçirmede, zihnî manaları canlandırmada daha etkili olan Cahiliye Şiiri'ndeki en önemli özellik "vasf"tır. Bu dönem şairleri tabiattaki hareketli veya hareketsiz her türlü unsuru ele almıştır. Özellikle deve ve atı tasvir etmişler; hoş manzaralara ve sahnelere de bütün yönleriyle en ince ayrıntısına kadar değinmişlerdir.

Cahiliye Şiiri'nin en iyi örnekleri Muallakalardır. Muallaka şiirlerindeki canlı tasvirler, doğru müşâhedeler ve Arabistan çölünde açıkça kendini gösteren tabiata olan derin sevgi hissi, bu şiirlere dünya edebiyatının en güzel parçaları arasında kabul edilmiş olma hakkını kazandırmıştır. Muallakalar'ın en uzun bölümü de tasvir kısmıdır. Burada şairin devesi veya atı, çöl hayvanları, çöldeki olaylar ve bedevilerin hayatından bazı sahneler anlatılır.

İslami dönem şiiri, Cahiliye Şiiri'nin bir yönünün uzantısı şeklindedir ve Cahiliye dönemindeki şiir kadar güzeldir. Kur'ân-ı Kerîm, bu dönem şiirine apaçık tesir etmiştir. Çünkü pek çok Kur'ân lafzı, beyitlerin çoğunu süslemiş ve İlâhî his, kasidelerin satır aralarını aydınlatmıştır. İslami dönem nesrinde de Kur'ân ve hadisten oldukça istifade edilmiştir. Allah, Peygamber, cennet, cehennem, namaz, vb. kelimeler edebiyata girmiş, bunlarla ilgili tasvirlerle yer verilmiştir.

Summary

The literary description consisting of the concepts of literature and description is to revive an emotional landscape or an imaginary scene, and to use the word as a tool in this process. Color, accent and frame are also very important in shaping and strengthening the picture.

Literary descriptions are extremely effective in expressing emotions, in cases where the meaning meant cannot be expressed directly, when the sense of reality is desired to be evoked, giving the reader a poetic and expressive feeling or creating convincing and convincing influence on people.

Literary description limited only by rhetoric in the past; includes symbolic, inspiring, legendary, psychological situations, etc. in the modern period. Therefore, it is possible to classify literary description as symbolic, descriptive, sensory-emotional descriptions and personality description.

What is important in symbolic descriptions are successive animations. The most important factor that helps revitalization is emotion exchange. The exchange of emotion is the definition of everything that can be imagined by other things that can be envisioned in the mind.

Descriptions that express the general condition of the human and affect the person the most are the sensory depictions made through the five senses (seeing, hearing, smelling, touching and tasting).

In personality description, the person who depicts should be as objective as possible and depict both a person's physical and spiritual qualities. The aim is to envision anyone in the mind that is meant to be explained, which is done by finding and revealing the lines of that person that are different from others.

In order to achieve success in an article in which literary description is made, it is necessary to have a good perspective and a degree of attention. Then, the narrative should be treated selectively. Because, in any description, everything that is observed and situations that are not related to the subject are not included. However, as well as being selective while describing, narrative order is also important. Because whatever is to be portrayed, it should be concentrated around a certain impression so that it can be made visible in the reader's mind, so all of the details must be selected and edited to reflect that impression.

At first, the Arabs used the word *isti'âra* (allegory) in some meanings expressed by the current word "description". Conceptual content of the *isti'âra*; It may be broadly encompassed, including some phrases containing *tashbeh*, *kinâya* (metonymy) and *majâz* (metaphor). The description already contains phrases or styles. Thus, it can be mentioned that there is a close relationship between the conceptual content of the *isti'âra* and the issues contained in the description.

The ancients found it appropriate to use the word "tavsîf" for verbal descriptions in literary texts. *Tavsîf* is to describe something in a number of expressions in a way that makes it concrete. There is always a description and illustration in the *tavsîf*, but the word "description" was not used as a technical term. The past of this word does not go too far. Although there is no definite conclusion about this subject, It can be said that it started to be used since XIX. century. As a matter of fact, those who classify Arab poetry according to their subjects such as Qudâma b. Ja'far, Abû Hilâl al-'Askerî and Ibn Reshîk classified the depiction poems as poems spoken by "vasf".

It is accepted that the first person who draws attention to the word "description" in literature is al-Jâhiz. Because He says "Poetry is art, an example of a product, and a form of description." Qudâma b. Ja'far takes the word "sûrat" in terms of shape with the effect of the Greek philosophy and compares the literary description in poetry to the shape in tangible items. According to Abdulqâhir al-Jurcânî, "description" is *tamthîl* (simile) and *kiyâs* (analogy); it is the visualization of things that cannot be seen, abstract meanings, in a visible way.

al-Zamakhsharî followed al-Jurcânî about the description; He used technical terms such as “description, tamthîl (simile) and tahyîl (imagine).” According to him, all of these technical terms explain the emotional images in intelligible meaning. In addition, al-Zamakhsharî explained the meanings and religious facts in the Qur’ân in the light of description.

The main elements of the prose of the Jâhiliyyah Period are emotion, thought and description. Emotion is the main factor and principle that directs the literary product. Thought is the pattern that embodies and explains this emotion. The outer framework in which thought is presented is description. By this is meant style. These three elements coexist in a literary text and there is also a harmony between them. It is these issues that give value to the literary text.

The narrative in the Jâhiliyyah Period usually revolves around personal feeling; it does not depict the social feeling. Because the teachings of social life were not clear at that time. The literaturists divided the narrative in this period into two: First; The quality of nature images created by God. Secondly; telling people’s works.

Contrary to prose, the most important feature in Jâhiliyyah Poetry, which is more effective than prose in stimulating emotions and reviving mental meanings, is “vasf”. In this period, poets dealt with all kinds of moving or inactive elements in nature. They especially depicted camels and horses; They also touched on the beautiful views and scenes in all aspects to the finest detail.

The best examples of Jâhiliyyah Poetry are Mu’allaqât. In fact, the vivid descriptions in his poems, the correct observations and the deep feeling of love for the nature clearly manifested in the desert of Arabia gave these poems the right to be accepted among the most beautiful pieces of world literature. The longest part of Mu’allaqât is the description. Here are some scenes from the poet’s camel or horse, desert animals, events in the desert, and the life of the Bedouins.

Islamic poetry is an extension of one aspect of Jâhiliyyah Poetry and is as beautiful as poetry in Jâhiliyyah. The Qur’ân had a clear influence on the poetry of this period. Because many words of the Qur’ân adorned most of the couplets and the divine feeling illuminated the lines between the odes. In the prose of the Islamic period, the Qur’ân and the hadith have been used quite a lot. God, the Prophet, heaven, hell, prayer, etc. words entered in literature, and descriptions about them are included.

Giriş

İnsanoğlu çok eski çağlardan beri duygu ve düşüncelerini tasvir yoluyla anlata gelmiştir. Mağara devrindeki insanların kayalar üzerine resmettiği birçok tasvir bunu bize açıkça göstermektedir. Bu tasvirlerin bugünkü alfabenin ve hiyeroglifin ibtidâî biçimi olan resim-yazılarını oluşturduğu bilinmektedir. Yazıda kaydedilen bu ilerleme sözlü anlatımda da görülmüş, insanlar anlatmak istedikleri şeyi bir benzeri ile kıyaslayarak ifade etmeye çalışmışlardır. Önce teşbihin daha sonra da istiârenin temelini oluşturan bu kıyaslamalar zamanla estetik bir mükemmelliğe ulaşarak edebî tasvirleri oluşturmuştur.¹

Edebî tasvir kavramına geçmeden önce, onu oluşturan “*edeb*” ve “*tasvir*” kelimeleri üzerinde durmak bu kavramın daha iyi anlaşılması için yararlı olacaktır.

1. Edep Kavramı

Sözlüklerde “*edeb*” kelimesine karşılık olarak gösterilen başlıca anlamlar şunlardır:

1. “*Edeb*” kelimesinin asıl manası, “*davet, yemeğe davet etmek*”tir. “*Davet ettim*” anlamında (أَدْبْتُ الْقَوْمَ) denirken, “*davet yemeği*” için de “*me’dube*” (مَأْدُبَةٌ) kelimesi kullanılmaktadır. Bu sözcük, Kûfeli muhaddislerden olan Ca’fer b. Avn tarafından (ö. 207/823) rivâyet edilen bir hadiste şu şekilde geçmektedir:² إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ مَأْدُبَةٌ لِلَّهِ فَتَعَلَّمُوا (من مَأْدِيَّتِهِ)³ “Şüphesiz bu Kur’ân, Allah’ın yeryüzündeki davet (yemek)idir. Bu yüzden onun davet (yemek)inden ilim öğrenin.”

“*Davet*” anlamından, “*güzel ahlâka davet*” anlamı da çıkarılmıştır. “*Onu, güzel ahlâka çağırdım*” manasında (أَدْبْتُ الطَّالِبَ إِلَى الْحُلُقَى) denilir.⁴

2. Edeb, “*güzel davranış*” manasına da gelir. Nitekim bir hadiste Kur’ân için “*Allah’ın edebi*” ifadesi kullanılmıştır.⁵ Görüldüğü üzere hadis kaynaklarında “*edeb*”, yararlı bilgileri ve alışkanlık haline gelen davranışları ifade ederken; Kur’ân-ı Kerim’in de bu bilgi ve davranışları sergilemekte olan ilâhî bir edeb kaynağı olduğu görülmektedir.⁶

¹ Ahmet Atilla Şentürk, *16. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebî Tasvirler* (İstanbul: y.y., 2002), 22.

² Mustafa Çağrırcı, “Edep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/412.

³ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Fevâz Ahmed (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1407), “Fedâilu’l-Kur’ân”, 1 (No. 3358).

⁴ İn’âm el-Cundî, *er-Râid fi’l-edebi’l-Arabî* (Beyrût: Dâru’r-Râidi’l-Arabî, 1986), 35.

⁵ Dârimî, “Fedâilu’l-Kur’ân”, 1 (No. 3364).

⁶ Çağrırcı, “Edep”, 10/412.

Hatip olan ve ahbâr ravisi olarak bilinen Şebîb b. Şeybe (ö. 170/786); “Edebi isteyin. Çünkü edeb mertliğin göstergesi, aklın kemâli, gurbette dost ve meclislerde yakınlık vesilesidir” demiştir.⁷ Belagatiyle meşhur hatiplerden Hâlid b. Safvân (ö.135/752) da oğluna; “Evlâdım! Edeb; sultanların letâfeti, kalabalığın eşyalarıdır. İnsanlar bu ikisi arasındadır. Sen de edebi öğren ki, istediğin makama erişebileşin” demiştir. Abbasi halifesi olup, şair ve edip olarak da bilinen İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908) de “Edeb aklın resmidir. Aklının resmini istediğin şekilde güzelleştir” diyerek edebın önemine vurgu yapmıştır.⁸ Bu ifadeden anlaşıldığına göre edeb, “güzelleştirmek” anlamını da ihtiva etmektedir. Bu güzelleştirme, davranışlarda olursa buna “güzel ahlâk” denilir. Edeb aynı zamanda lisanı da güzelleştirir.⁹

3. Cahiliye döneminde “ahlâkî kural, güzel ahlâk, üstün muamele” anlamlarında kullanılan “*edeb*” kelimesi; İslam Medeniyeti'nin ilk dönemlerinden itibaren “*eğitim*” manasında kullanılmış, bu anlama gelmesinde Peygamber Efendimizin (أَدَّبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي) “*Rabbim beni eğitti ve eğitimimi en güzel şekilde yaptı*”¹⁰ hadisi etkili olmuştur. Kelime, İslâmiyet'in ortaya çıkmasından Emeviler döneminin sonuna kadar bu anlamını korumuştur. Emevî Devleti'nin yıkılmasına yakın yıllarda, halife çocuklarının eğitimi için seçilen kimselere *müeddib* denilmiş, bu gelenek daha sonra ilk Abbasî halifeleriyle onların vezirlerine de geçmiştir. Bu kimseler halife ve vezir çocuklarına şiir, tarih ve dinî bilgiler öğretmişlerdir. “*Edeb*” kelimesi Abbasiler döneminde ise, bazen insanî bilgilerin tümünü, bazen de herhangi bir sanat ya da eserde bulunması gereken metodu ifade eden bir anlamda “*Edebu'l-Kâtib*” (أَدَّبُ الْكَاتِبِ), “*Edebu'l-Mucâlese*” (أَدَّبُ الْمُجَالَسَةِ), “*Edebu'l-Kesb*” (أَدَّبُ الْكَسْبِ) gibi ibarelerle kullanılmıştır.

Hicrî üçüncü asrın başından itibaren Bağdat'daki bazı kimselerce “*edeb*” kelimesinin, “*dostları razı eden ahlâkın ortaya çıkması*”, “*durum*”, “*şıklık*”, “*yeme-içme*”, “*tatlı söz*”, “*fesâhat*”, “*beyitlerin ezberlenmesi*” vs. gibi manalara geldiği söylenmiş¹¹ daha sonra ise dil ilimlerine özgü anlamla sınırlandırılmıştır. Günümüzde de bu kelime ile

⁷ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrût: Dâru'l-Cîl, ts.) 1/352.

⁸ Butrus el-Bustânî, *Cevâhiru'l-edeb*, thk. Selîm İbrâhîm Sâdır (Beyrût: Mektebetu Sâdır, 1931), 3/16.

⁹ İbrahim Bayraktar, *Edebi ve İlmî Açıldan Hadis* (İzmir: Işık Yay., 1993), 19.

¹⁰ Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-İlbâs ammâ İštehera mine'l-ehâdis âlâ elsineti'n-nâs* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, h. 1351), 70.

¹¹ Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi târihi'l-edebi'l-Arabî el-edebu'l-kadîm* (Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1986), 13-14; Mustafa Sâdık er-Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-Arab* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 23-24; Nuri Akbayar, vd., “*Edeb*”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, ts.), 2/430; Ahmed Bedevî Ahmed, *Üsüsü'n-nakdi'l-edebi inde'l-Arab* (Mısır: Dâru Nahdati, 1979), 13-18; Yusuf Akçay, *Dil Atlası* (İstanbul: Kaknüs Yay., 2005), 106.

-Emeviler döneminde olduğu gibi- *şiir*, *nesir* ve bu ikisi ile bağlantılı olan *ahbâr* kast edilmektedir.”¹²

Terimin karakter disiplini, takdire şayan hareketler, toplumdaki çeşitli kesimlerin birbirleriyle olan ilişkilerinde takınmaları gereken ahlâkî davranış biçimleri için kullanılmaya başlanmasında Hint, Grek ve özellikle İran gibi İslam dışı kültürlerden nakledilen bilgilerin önemli ölçüde tesiri olmuştur. Nitekim İran asıllı edip ve kâtip İbnü'l-Mukaffa'nın (ö.142/759) “*el-Edebu'l-Kebîr*” (الأدب الكبير) ile “*el-Edebu's-Sagîr*” (الأدب الصغير) isimli eserleri, İslam Kültür Tarihi'nde “*edeb*” başlığı altında kaleme alınan ilk telifler olup, iyi bir ahlâk eğitimi hedefleyen bilgiler içerir.¹³

4. Edeb; terzilik, marangozluk vb. mesleklerdeki yaratıcılık (meleke) gibi insanın iç dünyasında bulunan köklü bir yetenek olarak da ifade edilmiştir.¹⁴ Daha sonra bu mana genişletilerek “*nazım ve nesirdeki güzel söz*”, “*nefis eğitimi*”, “*şiir, hikâye, ahbâr ve ensâbı öğretme*” manalarında kullanılmıştır. Filoloji konuları önceleri “*edeb*” adı altında bir araya getirilirken, daha sonra her birinin gelişmesiyle birlikte birbirinden bağımsız hale gelmişlerdir.¹⁵

İstılahtaki manasına gelince; edeb, ister nazım ister nesir olsun nakledilen her türlü bilgiyi kapsar. Ancak bu tarife, ilmî olan nesir, sarf ve nahvi içine alan nazım da girer. Bundan dolayı bazıları daha da ileri giderek edebin, edebî olan nazım veya nesirden her şeyi içine aldığını söylemişlerdir.¹⁶

O halde “*edeb*” kelimesini şu şekilde tanımlayabiliriz: “*Edeb, söz ve yazı ile ifade edilen insanî bir tecrübedir. Bu ise, ifade etme şekillerine uymak, lafızları güzel seçmek, harflerin*

¹² Muhammed Süleymân Abdullah el-Eşkar, *Mu'cemu ulûmi'l-lugati'l-Arabiyye* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 21-22; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu mustalahâti'n-nakdi'l-Arabiyyi'l-kadîm* (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 2001), 55; el-Cundî, *er-Râid fi'l-edebi'l-Arabî*, 1/35.

¹³ Çağrıncı, “Edep”, 10/413.

¹⁴ Umar Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984), 1/42; Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn*, nşr. Muhammed Ali Beydâvî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/71.

¹⁵ Muhammed Vâdi' Reşid el-Hasenî en-Nedvî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 2002), 63-64; Huseyn Muhammed Nassâr vd., *el-Mevsû'atu'l-Arabiyyetu'l-müeyyessera* (Beyrût: Dâru'l-Cîl, 2001), 98; er-Râfi'î, 1/23-24; Umar Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 1,42; Tâhâ Huseyn, *Min târihi'l-edebi'l-Arabî*, (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1991), 26; Akbayar, “Edeb”, 2/429; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrût: Dâru's-Sâdir, ts.), 1/206-207; Muhammed Murtadâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs* (Beyrût: Dâru's-Sâdir, 1306), 144; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Fârâbî el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve shâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgâfir Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990, 1/86; Hasen Sa'îd el-Kermî, *el-Hâdî ilâ lugati'l-Arab* (Beyrût: Dâru Lübnân, 1992), 1/48-49; et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn* 1/71; Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon* (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1997), 1/34-35.

¹⁶ el-Cundî, *er-Râid fi'l-edebi'l-Arabî*, 1/36.

nağmesine, cümlelerin ve kelimelerin konuyla olan uyumuna dikkat etmek, hayal unsurunu zorunlu ve ifadeyi tamamlayan bir unsur olarak kullanmak şartıyla gerçekleşir".¹⁷

"Edeb" görünüşte his (duygu), hayal, düşünce ve lâfzî tasvirlerle dayanır. Lâfzî tasvirler de "nazım" ve "nesir" olmak üzere iki türdür.¹⁸ Tasvir, kıssa, risale, hitabet, tarih, edebî tenkit ve gazetecilik (basın) nesrin; savaş, şarkı, his ve duygular, temsil ve hikmet de nazımın esin kaynağıdır.¹⁹

"Edeb" ile okuyucuların ve dinleyicilerin kalplerindeki hisleri harekete geçirme amaçlanır, bu yüzden de hayale dayanır. Tasvire dayalı dil; teşbih, mecâz, kinâye ve istiâre gibi unsurları içerir. Edip, sıradan bir kimsenin tasvir içermeyen sözlerinden değil, bilakis tasvire dayalı bir konuşmadan bahseder. Bu konuşma; içerdiği mana, durum, duygu ve hissediş itibarıyla oldukça farklıdır.²⁰

"Edeb", bazı gerçeklerden bahsederse de asıl gayesi bunları anlatmak değildir. O, hisleri, duyguları ve vicdanda olup bitenleri ele alır. Bu yüzden kişiseldir de; yani kişi, başkalarının hislerini, duygularını ve toplumdaki değerleri tasvir etme yönünden farklıdır.²¹

İtalyan oryantalist Nallino (1872–1938), "edeb" sözcüğünün kazandığı manalar için kronolojik bir sınır çizmeye gayret etmiştir. Buna göre kelime, Cahiliye çağından hicri 2. asra kadar "güzel ahlâk" ve "âdet"i ifade etmiş; hicri 3. asırda ilimlerin din ve âlet ilimleri şeklinde ayrılmasıyla sarf (morfoloji), nahiv (syntax), lugat ve beyan gibi unsurlardan meydana gelen "edeb" âlet ilimleri arasında kabul edilmiştir. "Edeb" in *litterature* (edebiyat) karşılığında kullanılması ise çok sonradır. Zira VI. asra kadar bu kelime Arapçayla ilgili ilimlere tahsis edilmiştir.²²

Kâtip Çelebi (1609–1657), "İlmu'l-edeb" başlığı altında; "Edeb, Arap dilinde söz ve yazı bakımından yanlış düşmekten sakınıp korunmağa yarayan ilimdir. Söz ve yazıda hata etmemek onun sayesinde mümkün olur" der. Daha sonra da "edeb" adı altında alınacak ilimlerin sayısı konusundaki ihtilaftan bahseder. "Edeb ilimleri" kimine göre sekiz, kimine

¹⁷ el-Cundî, *er-Râid fi'l-edebi'l-Arabî*; Huseyn Abdülkâdir, *Fennü'l-belâga* (Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1984), 46–47.

¹⁸ en-Nedvî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 66–67; Cebbûr Abdunnûr, *el-Mu'cemu'l-edebî* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1884), 2/316; Hasen Şâzelî Ferhûd, vd., *el-Edeb nusûsuhu ve târîhuh* (y.y: y.y., 1981), 6–7.

¹⁹ Hannâ el-Fâhûrî, *el-Mûcez fi'l-edebi'l-Arabî ve târîhih* (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1991) 14–15.

²⁰ Şevkî Dayf, *el-Bahsu'l-edebî* (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1972), 10.

²¹ Dayf, *el-Bahsu'l-edebî*, 11–13; Ahmed Muhammed Sakr, "Keyfe nedrusu'l-edeb", *Mecelletu'l-Ezher* 22/1 (1950), 288.

²² Akbayar, "Edeb" 2/430; Ignaz Goldziher, "Edeb", *MEB İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 4/105–106.

göre on iki, kimine göre ise on dört tanedir.²³ Bunlar; sarf, nahiv, dil, aruz, kafiye, şiir, ahbâr ve ensab'tır. Zemaşerî'ye (ö. 538/1143) göre ise; sarf, nahiv, dil, iştikak, meânî, beyan, bedî', aruz ve kafiye'dir.

Aslında genel anlamlı “*edeb*” ile ilmî manadaki “*edeb*”i birbirinden ayırmak gerekmektedir. İlim olarak *edeb*; dilin ve hitabın ıslahı, hatalardan korunması ve lafızların güzelleştirilmesidir.²⁴

Özetle, “*edeb*” terimi, “*gelenek, görenek, ahlâk*” gibi ilk manaları yanı sıra, İslam kültür tarihinin gelişimi sürecinde eğitim ve öğretim, ilmî araştırmalar, meslek ve sanatlar, tasavvuf, tarikat, ibadet, dua ve Kur'ân gibi dinî içerikli faaliyetler, giyim-kuşam, yeme-içme, her türlü sosyal davranış, hayatın birçok alanıyla ilgili bilgiler ve davranış şekilleri için de kullanılmıştır.

Edebiyat anlamında Arapça'da “*edeb*” olarak geçen bu kelime, Türkçe'de Tanzimat'tan sonra *Edebiyyât* olarak kullanılmaya başlamış ve yaygınlık kazanmıştır. Bu döneme kadar da “*sanayi-i ulviye, sanayi-i nefise, sanayi-i nâzike, fûnûn-ı bedî'a, belâgat, şiir ve inşâ*” gibi isimlerle anılmıştır. Bu bağlamda divan edebiyatı hemen hemen tamamen nazımdan ibaret olduğu için, bu konuda “*edeb*”den ziyade aynı manayı karşılayan *şiir* ve *inşâ* kelimeleri tercih edilmiştir.²⁵ Halk Edebiyatı ürünleri ise, medrese öğrenimi görmüş zümre tarafından hiçbir sûretle değerlendirilmediği için, böyle bir andlandırmanın dışında kalmıştır.²⁶

2. Tasvir Kavramı

Tasvir kelimesi; Arapça (صور) kökünden olup tef'îl vezninde mastardır. Çoğulu “*tasâvîr*” (تصاویر) şeklinde gelir. İsim olarak da “*sûret*” (صورة) kelimesi kullanılmaktadır. Arapça sözlüklere bakıldığında tasvirin “*teşkil* (düzene sokma, şekillendirme), *tekvîn* (oluşturmak, meydana getirmek), *tahyîl* (hayal ettirme), *tecsîm* (cisimleştirme), *tersîm* (resmetme), *tahtît* (çizme), *terkîm* (noktalama, numaralama), *tenkîş* (işlemek, boyamak, süslemek), *tahlîk* (güzel şekil vermek), *takdîr* (değer tayin etmek), *temsîl* (benzetme, resimle ifade etme), *teşbîh* (benzetme) ve *tanzîr* (benzerlikler kurmak, karşılaştırma yapmak)”; sûret kelimesinin de, “*timsâl* (model), *şîbh* (benzer), *şekl* (dış görünüşü, yapı), *nev'* (tür), sıfat (nitelik), *heyet* (şekil, biçim), *vech* (dış görünüşü), *hakîkat*

²³ Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (İstanbul: y.y., 1941), 1/44-45; Mehmet Yalar, “Arap Edebiyatı Bağlamında Edebiyat Kavramına Analitik Bir Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 17-18.

²⁴ Abdullah Avde, *Edebu'l-kelâm ve eseruhu fi binâi'l-alâkâti'l-insâniyye fi dav'i'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2005), 40.

²⁵ M. Orhan Okay, “Edebiyat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/395-397; Belkis Zircirkıran, *Metinlerle Edebiyat Bilgisi* (İzmir: İzmir Eğitim Enstitüsü Ders Kitapları Yayınları, ts.), 12.

²⁶ Zircirkıran, *Metinlerle Edebiyat Bilgisi*, 12.

(gerçek), *misâl* (örnek) ve *hayâl* (belli belirsiz görüntü, silüet)” gibi manalara geldiği görülür.²⁷

Dil alanındaki kullanımına gelince, “*tasvir*” şekillerin, şahısların ve nesnelere bir zemin üzerine kalem veya fırça ile resmedilmesidir. *Edebiyatta* ise; duyular yoluyla hissedilebilen şeyleri bize gösterebilecek yahut hissettirebilecek melekeye denir. Yani varlıkların durumları ve özelliklerinin; insan, çevre, doğa, olayın geçtiği iç ya da dış mekânların kelimelerle resmedilmesidir. Bu bir anlatım tekniği olarak sıkça başvurulan bir yöntemdir.²⁸ Özellikle hikâye ve roman türlerinde kişileri, yerleri, olayları, varlıkları daha iyi ve daha canlı olarak betimlemek amacıyla yer yer tasvirler yapılır. Tasvir etmek, bir şeyi benzerlerinden ayırt edebilecek nitelikleri ve özellikleri ortaya koymak demektir. Örneğin çam ağacını tasvir etmek, onun öteki ağaçlardan ayrılığını, başkalığını, daha doğrusu kendine özgülüğünü anlatmaktır.²⁹

Eski Yunanlılar tasviri “*koparılmış metin parçası*” anlamına gelen “*ekphrasis*” terimiyle karşılamışlardır. Şairler bilgilerini, dile olan hâkimiyetlerini, kelime hazinelerini, belagatteki ustalıklarını tasvirlerle ifade etme imkânı bulmuşlardır. Mesela, Homeros'un eserinde değerli nesnelere, işlemeli kalkanlar, oymalı savaş arabaları ve farklı süslemeler övülerek tasvir edilmiştir.³⁰

Türkçe'de “*tasvir*” kelimesinin karşılığı olarak, “*betim, betimleme*”, İngilizce'de ise “*description*” sözcükleri kullanılmaktadır. Bir nesnenin kendine has özelliklerini tam ve açık bir şekilde söz ya da yazı vasıtasıyla ifade etmek demektir.³¹ Okuyucu üzerinde oluşturulmak istenilen tesire göre hemen hemen her yazıda betimleyici anlatıma yer verilir. Öteki anlatım biçimlerini, özellikle de öykülemeyi destekler ve tek başına pek kullanılmaz. Ancak bir gazete makalesinde ya da fıkrada, bir deneme yazısında veya eleştiride tartışmacı ve açıklayıcı anlatıma göre betimleyici anlatımın yeri sınırlıdır.³²

²⁷ Ahmed Mustafa Ali el-Kudât, *eş-Şerî'atu'l-İslâmiyye ve'l-funûn* (Beyrût: Dâru'l-Cemîl, ts.), 42-44.

²⁸ Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, *Nazariyyetu't-tasviri'l-fenni inde Seyyid Kutub* (Cidde: Dâru'l-Menâra, 1989), 88; Enise Kantemir, *Yazılı ve Sözlü anlatım* (Ankara: Sevinç Matb., 1972), 237; Ali İhsan Kolcu, *Öykü Sanatı* (Ankara: Salkım Söğüt Yay., 2005), 67; Şerif Aktaş - Osman Gündüz, *Yazılı ve Sözlü Anlatım* (Ankara: Akçağ Yay., 2001), 89.

²⁹ Enver Nâci Gökşen, *Kompozisyon İlkeleri ve Antolojisi* (İstanbul: May Yay., 1969), 254; Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yay., 2004), 455; Seyit Kemal Karaalioğlu, *Sözlü/Yazılı Kompozisyon Sanatı* (İstanbul: İnkılap Kitapevi, ts.), 269.

³⁰ Safiye Akdeniz, “Betimleyici Anlatım: Tasvirî ‘descriptif’ Metinler”, *ege-edebiyat.org* (Erişim 22 Ekim 2006).

³¹ Mehmet Hengirmen, *Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri* (Ankara: Engin Yay., 1999), 70.

³² Emin Özdemir, *Sözlü Yazılı Anlatım Sanatı Kompozisyon* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1986), 186-193; Muhitin Bilgin, *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yay., 2002), 552; Ünsal Özünlü, *Edebiyatta Dil Kullanımları* (İstanbul: Multilingual, 2001), 183.

Üç türlü tasvir vardır: Birincisinde; edebiyatçı, bir kopyacı ressam edası takınarak kendisinden hiçbir çizgi ilave etmeden resmini yapar. İkincisinde; resmi olduğu gibi değil de, kendisinden birşeyler katarak icra eder. Üçüncüsünde de olduğu gibi tasvir etmek yerine, kendisinin iç ve dış dünyadaki etkilenmelerin de etkisiyle görmek istediği gibi gösterir.³³ Yani, objeleri tasvir ederken gördüğü sûreti bırakır, muhayyilesinde çizdiği nakışları kâğıt üzerine nakletmeye çalışır.³⁴

Bu taksime göre birinci tasvir hakiki (gerçek), ikincisi hakikatle hayalin birleşmiş hali, üçüncüsü ise büsbütün hayalidir. Hayali olanda gerçekçilik göz ardı edilmemelidir. Her insanın bakış açısının farklı oluşu, ayrıntılarda farklılıkların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Ancak tasvir, konuyu karşıdaki kişiye anlatmak, onu en belirgin özellikleriyle canlandırmak demektir. Konuyu canlandırmak, onu etkisi unutulmayacak bir açıklığa kavuşturmakla mümkündür.³⁵

Tasvir, bir edebî tür olmasa da edebî türlerin ortaya çıkmasını sağlayan bir anlatım biçimidir. Nazım ve nesirde dört türlü (tasvir, tahkiye (hikâye), hitap, söyleşme) anlatım yolundan biri olan tasvir; olayların geçtiği yerleri, tabiatı, kişileri, hayvanları, eşyaları gözle görülebilecek bir duruma sokma gayesinden doğmuştur. Bu yüzden, hem iç hem de dış âlemdeki her nesnenin çizgi, ses, madde, yazı veya söz vasıtasıyla resmedilmesine tasvir denilmiştir. Kısacası tasvir, bir bakıma yazı ile resim yapmaktır. Musikide ses ve ahenkle, mimarlıkta taş ve madenle, ressamlıkta çizgi ve renkle, edebiyatta ise yazı ve söz vasıtası ile yapılır.³⁶ Bunun için somut benzetmelere, sıfatlara başvurmak, basmakalıp sözlerden kaçınarak canlı bir anlatıma yönelmek edebî tasviri icra etmede başarımızı artıracaktır.³⁷

İnsanların çevrelerine olan ilgi ve alakalarının artması, gezi ve seyahatlerin giderek önem kazanması, müşahede yeteneğinin gelişmesi neticesinde de tarih, roman, biyografi vb. birçok türde tasvire ait malzeme daha geniş ölçüde yer almaya başlamıştır.³⁸

18. yüzyıl sonlarından ve 19. yüzyılın başlarından itibaren roman ve hikâyelerdeki karakter tasvirleri, edebî eserlerin daha bir zevkle takip edilmesi imkânını hazırlamıştır. Çünkü hikâye, roman gibi kompozisyonlarda kişiler; yaşarken, konuşur-

³³ Abdunnûr, *el-Mu'cemu'l-Edebî*, 69-70; Mehmet Akif Ersoy, *Kur'ân'dan Ayetler ve Nesirler*, nşr. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Yüksel Yay., 1944), 329.

³⁴ Ersoy, *Kur'ân'dan Ayetler ve Nesirler*, 330.

³⁵ Ersoy, *Kur'ân'dan Ayetler ve Nesirler*, 329; Burhan Paçacıoğlu, *Türk Dili ve Kompozisyon* (Sivas: Dilek Matb., 1997), 337.

³⁶ Seyit Kemal Karaalioğlu, *Türkçe ve Edebiyat Sözlüğü* (İstanbul: Okat Yay., 1967), 160; Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı* (İstanbul: Türkiye Yay., 1973), 1/117; Seyit Kemal Karaalioğlu, *Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 1983), 777.

³⁷ Atilla Özkırımlı, *Türk Dili Dil ve Anlatım* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2001), 248.

³⁸ Fevziye Abdullah Tansel, *İyi ve Doğru Yazma Usulleri* (İstanbul: Ötüken Yay., ts.), 127.

ken, düşünürken çevrelerini tasvir yoluyla anlatırlar. Böylelikle o kişiler daha iyi anlaşılır. Emile Zola (1840–1902), “Artık zevk olsun diye, tasvir için tasvir etmiyoruz. İnsanlar içinde yaşadığı çevreden ayırlamayacağını; elbisesi, evi, şehri, vilâyeti ile tamamlandığını kabul ediyoruz” sözü bu gerçeği dile getirir.³⁹

Tasvir kavramı günümüzde, genel anlamda daha realist bir anlatımı ifade eder. Edebî eserlerdeki övgü içerikli tasvirlerden realist tasvirlere geçiş, bilim ve teknik alanındaki tasvir anlayışının edebiyata yansısıyla mümkün olmuştur. Botanik, coğrafya, mimarlık, askerî bilimler vb. içinde gelişen realist tasvirler 18. y.y. boyunca gitgide artarak edebî tasviri etkilemiş, nihâyet Flaubert (1821–1880)'den Zola'ya kadar uzanan dönemin realist romanlarında altın çağına ulaşmıştır. Bilimsel bakış açısının izlerini taşıyan bu tasvir tarzı zamanla tepkilere yol açmıştır. Stendhal (1793–1842), maddî şeylerin tasvir edilmesinden tiksindiğini söylerken, Paul Valery (1871–1945) ve Andre Breton (1896–1982) tasviri sıradan bulmuşlardır. Ayrıca tasvirin şiir karşıtı (antipoetique) bir anlatı olduğu görüşü yayılmıştır. Oldukça teknik kelimelerle yapılan tasvirler, okuyucunun tasvir edilen nesneyi kavramasını engellemiştir.⁴⁰

Geleneksel Batı retoriğinin en yetkili temsilcisi olan P. Fontanier, bu geleneğe dayanarak tasviri sekiz kısma ayırmıştır: Yer tasviri (topographie), zaman tasviri (chronographie), cisimlerin tasviri (prosopographie), gelenek ve سعیye tasviri (lethopee), portre (portrait), aralarında benzerlikler yahut farklar bulunduğunu göstermek için iki nesnenin fizikî yahut ahlâkî tasvirinin ard arda veya birlikte yapıldığı paralel (paralele) tasvir; hareketlerin, tutkuların, olayların vb. canlı ve hareketli tasvirlerini içeren tablo (tableau) ve canlı tablo (L'hypotypose). Canlı tabloda nesnelerin sunumu o kadar canlı ve enerjiktir ki, unutulmaz bir imaj ve görüntü ortaya koyar.⁴¹

3. Edebî Tasvir

Edebî tasvir, ifade yollarından özel bir yol ve anlatım şekli olup, mananın bizzat kendisini değil, sunuş biçimini değiştirir. Hicrî III. asırda Câhız (ö.255/868), el-Mubberred ve İbnu'l-Mu'tez, kinâyenin, ta'rîz (ima etme)'in ve telmihin (göndermede bulunmak) öneminden bahsetmişlerdir. Hicrî 4. asırda da “er-Rummâni (ö. 384/994), İbn Cinnî (ö.392/1001), Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395/1005) ve İbn Fâris (ö.395/1004)” mecâz ve mecâzın önemi üzerinde durmuşlardır. Abdülkâhir el-Curcânî (ö.471/1078)

³⁹ Karaalioglu, *Sözlü/Yazılı Kompozisyon Sanatı*, 270; Suut Kemal Yetkin, *Edebiyat Üzerine* (İstanbul: Yenilik Yay., 1952), 22-23.

⁴⁰ Akdeniz, “Betimleyici Anlatım: Tasvirî 'descriptif' Metinler”, www.ege-edebiyat.org (erişim 22 Kasım 2006).

⁴¹ Akdeniz, “Betimleyici Anlatım: Tasvirî 'descriptif' Metinler”, www.ege-edebiyat.org (erişim 22 Kasım 2006).

gibi belâgatle ve tenkitle ilgilenen edebiyatçılar mecâzın gerçekten daha üstün olduğunu söylerler. Çünkü mecâz, kişiyi hakikatten daha fazla etkiler.⁴²

Edebiyat araştırmacıları, edebî tasvirin tanımı konusunda görüş birliğine varmamışlardır. Bunda edebî sanatların doğası gereği çok güç sınırlanabilen niteliğinin ve edebiyatla uğraşanlarla edebiyat eleştirmenlerinin kültürel ve fikrî farklılıklarının büyük etkisi bulunmaktadır.⁴³

Namık Kemal'e göre edebî tasvir; teşbihe muhtaç olmaksızın, hayalde zuhur eden bir sûreti veya vicdanda hâsıl olan bir hissi göz önüne getirmektir.⁴⁴

İngiliz şâir ve eleştirmen S. Day Luis'e göre edebî tasvir; “*Kelimelerdeki hissî ve bir dereceye kadar da istiârî resimdir. İnsanı duygudan hafif bir nağme taşıyan edebî tasvir, okuyana şiirsel, saf ve etkileyici bir his verir.*”

Edebiyatçı ve eleştirmen Mustafa Nâsif'e göre edebî tasvir, duygusal anlatımla ilgisi olan her şeye delâlet eder ve kimi zaman da kelimelerin istiârî kullanımını ile eşanlı kabul edilir.⁴⁵ Şair ve araştırmacı Ahmed eş-Şâyib'e göre ise, edibin düşüncelerini ve duygularını okura ve muhataba aktarmaya yarayan vasıtalara “*edebî tasvir*” denir.⁴⁶

Kıscacası; edebî tasvir, duygusal bir manzarayı veya hayalî bir sahneyi şekillendirmek olup, lâfzı da bu işlemde bir araç olarak kullanılmaktadır. Renk, vurgu ve çerçeve de resmi şekillendirmede ve güçlendirmede oldukça etkilidir.⁴⁷

Şu da bir gerçektir ki, modern dönemde edebî tasvir, geçmişte olduğu gibi yalnızca belâgatle sınırlı olmayıp; sembolik, ilham verici, efsanevî, psikolojik vb. durumları da içeren bir nitelik taşımaktadır.⁴⁸

⁴² Câbir Ufûr, *es-Sûretu'l-fenniyye fi't-turâsi'n-nakdî ve'l-belâgî inde'l-Arab* (Beyrût: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 1992), 323-324.

⁴³ Sâlih b. Abdullah b. Abdülazîz el-Hudayrî, *es-Sûretu'l-fenniyye fi'ş-şî'ri'l-İslâmî inde'l-mer'eti'l-Arabiyye fi'l-asri'l-hadîs* (Riyâd: Mektebetu't-Tevbe, 1993), 15.

⁴⁴ Kazım Yetiş, *Namık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları* (İstanbul: İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yay., 1989), 337.

⁴⁵ el-Hudayrî, *es-Sûretu'l-fenniyye fi'ş-şî'ri'l-İslâmî inde'l-mer'eti'l-Arabiyye fi'l-asri'l-hadîs*, 15; Abdüsselâm Ahmed er-Râgîb, *Vazîfetu's-sûreti'l-fenniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Haleb: Fussilet li'd-Dirâsât ve't-Terceme ve'n-Neşr, 2001), 36.

⁴⁶ el-Hudayrî, *es-Sûretu'l-fenniyye fi'ş-şî'ri'l-İslâmî inde'l-mer'eti'l-Arabiyye fi'l-asri'l-hadîs*, 16.

⁴⁷ el-Hâlidî, *Nazariyyetu't-tasvîri'l-fennî inde Seyyid Kutub*, 88.

⁴⁸ el-Hudayrî, *es-Sûretu'l-fenniyye fi'ş-şî'ri'l-İslâmî inde'l-mer'eti'l-Arabiyye fi'l-asri'l-hadîs*, 17.

4. Edebî Tasvir Çeşitleri

4.1. Sembolik Tasvirler

Sembolik tasvirlerde önemli olan, peş peşe gelen canlandırmalardır. Tasvirin güzelliği de kendinden sonra gelecek olan şeyleri aşama aşama ortaya çıkarmasıdır.

Sembolizm taraftarlarının da söylediği gibi, sembolik tasvirlerde canlandırmaya yardımcı olan unsurların en önemlisi, duygu alışverişidir. Duygu alışverişi ise, tasavvur edilebilmesi mümkün olan her şeyin, zihinde canlandırılabilen diğer şeylerle tanımlanmasıdır. Böylece işitilebilen şeylerin renkleri, koklanabilen şeylerin de sesleri olur. Bunlara bakıldığında benzetilen şeylerin, benzeyen şeyleri hatıra getirdiği, çağrıştırdığı düşünülür. Mesela, nur ilmin, karanlık cehaletin, yıldızlar bilgin kimselerin, bukalemun nifağın, aslan ise cesaretin sembolüdür. Kur'ân'da da özellikle hac ibadeti pek çok sembolle doludur. Bakara sûresi 158. ayette “Şüphesiz Safa ile Merve Allah'ın nişanelerindedir. Kim Kâbe'yi hacceder veya umre yaparsa, bu ikisini de tavaf etmesinde beis yoktur, kim gönülden iyilik yaparsa, karşılığını görür...” buyrulmuştur.⁴⁹

4.2. Beyânî (Açıklayıcı) Tasvirler

Teşbih, istiâre, kinâye ve bunların dışındaki belâgatle ilgili kavramlar açıklayıcı tasvir araçlarının kapsamına girer. Günümüzde bu tür tasvirlerle ilgilenen batılı kimi eleştirmenler, edebi tasvirle tasviri ayırmış; bunlar dışında kalan kavramların genel manada tasvirin içinde yer aldığını söylemişlerdir. Belâgatle uğraşanlar da özellikle tasvirin bu türüyle ilgilenmişler ve bu konuda pek çok sınıflama yapmışlardır.⁵⁰

Abdülkâhîr Curcânî'ye göre, beyanın araçları edebiyatçıyı bir tek şeyden farklı şeylerin çeşitli şekillerine götürür. Curcânî burada “araçlar” derken daha çok teşbihi kastetmiştir ki; teşbih, bir edebiyatçının soyut anlamları okuyucu tarafından algılanabilir şekilde ortaya koyabilmesinin en önemli araçlarından birisidir.⁵¹

4.3. Duyusal ve Duygusal Tasvirler

İnsanın genel durumunu ifade eden ve insanı en çok etkileyen, beş duyu (görme, işitme, koklama, dokunma ve tatma) yoluyla yapılan duyusal tasvirlerdir.⁵²

Tasvirin konusuna göre duyu organlarından birine veya ikisine daha fazla önem verilebilir. Eğer bir odanın tasviri yapılacaksa göze, bir pazaryerinin tasvirinde ise;

⁴⁹ Şâdi Eren, *Kur'ân'da Teşbih ve Temsiller* (İstanbul: Işık Yay., 2001), 57-58.

⁵⁰ el-Hudayrî, *es-Sûretu'l-fenniyye fi ş-şî'ri'l-İslâmî inde'l-mer'eti'l-Arabiyye fi'l-asri'l-hadîs*, 24-25; Ebû Mûsâ Muhammed, *et-Tasvîru'l-beyânî*, (Kâhire: Mektebetü, 1993), 18-19.

⁵¹ el-Hudayrî, *es-Sûretu'l-fenniyye fi ş-şî'ri'l-İslâmî inde'l-mer'eti'l-Arabiyye fi'l-asri'l-hadîs*, 193.

⁵² el-Hudayrî, *es-Sûretu'l-fenniyye fi ş-şî'ri'l-İslâmî inde'l-mer'eti'l-Arabiyye fi'l-asri'l-hadîs*, 26, er-Râgıb, *Vazîfetu's-sûreti'l-fenniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 33; Mustafa Ceylan, “Şiir ve Anlatım 2”, *antoloji.com* (Erişim 1 Mart 2006).

göz, kulak, burun ve dile daha çok önem verilmesi gerekebilir.⁵³ Bu beş duyu organıyla elde edilen duyuların hepsine birden müşahede denir. Müşahedeleri sıraya koymak da bir hünerdir. Dış âlemi tanıtmak için göz alıcı ve dikkat çekici noktalar bulmak, gereksiz ayrıntılardan kaçınmak gerekir.⁵⁴

Şair bu beş duyu organından başka; sevme, hoş görme, neşelenme, moral, acıma, tasalanma vb. değerleri de oldukça kullanır.⁵⁵ Bir kişi olayı, nesneyi veya manzarayı tasvir ederken duyularını, düşüncelerini ve yorumlarını da katar.⁵⁶ Şair bunları yaparken düzensiz olmamalı, kelimelerin birbirleriyle olan ahenkli dansını asla göz ardı etmemeli, saçmalamamalı ve bayağlaşmamalıdır.⁵⁷

4.4. Hikayevî Tasvir (et-Tasvîru'l-Kasasî)

Hikâye veya romana benzeyen bir tasvir türü olmayıp, bu tasvir türünde resme canlılık kazandırmak amaçlanmıştır.⁵⁸ Özellikle modern dönem şairleri bazı tarihî olayları, çağdaş kimi kahramanların hayatını ve genel olarak sosyal hayatı anlatırken, ayrıca kişinin kendi kendisiyle olan diyalogunda kasasî tasviri kullanmışlardır.⁵⁹

4.5. Kişilik Tasviri (et-Tasvîru's-Şahsî)

Kişilik tasvirinde ise, tasvir eden kişinin olabildiğince objektif olması ve modern psikolojinin verilerinden yararlanması beklenir.⁶⁰

Bir kimsenin canlandırılmasına “*portre*” denir. Fransızca kökenli bir terim olup, bir insanın fizikî ve ruhî niteliklerini tasvir etmek demektir. Amaç, anlatılmak istenen kimsenin canlandırılmasıdır ki, bu canlandırma, o kimsenin başkalarından farklı olan çizgilerini bulup ortaya koymakla gerçekleşir. Çokluk ve renk bolluğu ise levhayı bulanık hale sokar. Bu nedenle portrede bir yüzün hâkim çizgilerini, bir karakterin kuvvetli yönlerini belirtmek gerekir. Kısacası, bir portrenin başarısı, tasvirin canlı olmasına bağlıdır. Birçok yazarın “*taze bir ten, canlı gözler, gümrah saçlar*” şeklindeki anlatımları yahut daha belirsiz bir şekilde “*fevkalade güzel bir kadın*” gibi hiçbir şey canlandırmayan portreler pek başarılı sayılmamaktadır.⁶¹

Portre; fizikî, ruhî ve hem fizikî hem de ruhî olmak üzere üçe ayrılır. *Fizikî portre*, şahsın dış görünüşünü bir fotoğraf makinesi netliğiyle veren tasviridir. *Ruhî portre* ise;

⁵³ Paçacıoğlu, *Türk Dili ve Kompozisyon*, 337.

⁵⁴ Kabaklı, *Türk Edebiyatı* 1/117-118; Sabahat, *Örneklerle Tasvir ve Tahlil*, 7.

⁵⁵ Ceylan, “*Şiir ve Anlatım 2*”.

⁵⁶ Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, 1/118-119.

⁵⁷ Ceylan, “*Şiir ve Anlatım 2*”.

⁵⁸ el-Hudayrî, *es-Sûretu'l-fenniyye fi'ş-şî'ri'l-İslâmî inde'l-mer'eti'l-Arabiyye fi'l-asri'l-hadîs*, 26; Abdülkâdir er-Rubâ'î, *es-Sûretu'l-fenniyye fi'n-nakdi'ş-şî'rî* (Riyâd: Dâru'l-Ulûm, 1984), 86-88.

⁵⁹ el-Hudayrî, *es-Sûretu'l-fenniyye fi'ş-şî'ri'l-İslâmî inde'l-mer'eti'l-Arabiyye fi'l-asri'l-hadîs*, 218-229.

⁶⁰ Şevkî Dayf, *Fî'n-nakdi'l-edebî* (y.y: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 58-68.

⁶¹ Mustafa Nihat Özön, *Yazmak Sanatı ve Kompozisyona Giriş* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1961), 111.

bir insanın iç dünyasını, ruhî durumunu tasvir eder. Ruhî portrenin başarılı olabilmesi için de ruh inceliği, kavrayış gücü, istek, ilgi ve gözlem el ele vermelidir. Fizikî ve ruhî portre de ayrı ayrı yapılabildikleri gibi, gerektiğinde birlikte de yapılabilir. Bu şekil portrelerde önce fiziksel görünüm verilir sonra psikolojik özelliklere geçmek daha uygun olmakla birlikte, bazen fiziksel özelliklerden yararlanıp psikolojik özellikleri verme yolu izlenebilir. Örn: “İri, siyah, sert bakışlı gözlerinde duygusuzluk ve merhametsizliğin izleri, zalim ruhunun bütün vahşeti okunmaktaydı.”⁶²

5. Edebî Tasvirin Unsurları ve İşlevleri

5.1. Unsurları

Edebî tasvirin unsurları denilince, bu tasvire dayalı bir yazıda muvaffak olabilmek için göz önünde bulundurulması gereken usuller anlaşılır.

5.1.1. Bakış Açısı

İyi bir tasvir yapabilmek, bir şahsın bakış açısına ve dikkat derecesine bağlıdır. Bunlardan yoksun biri, tasvir içeren yazılarında başarılı olamaz. Bilgi dağarcığının gelişmesi için de çevreye dikkatli bakmalıdır.⁶³

Tasvirde bakış açısının seçilmesi ve bunun okuyanlara belli edilmesi şarttır. Çünkü karanlık ve aydınlık, yağmur, yaz, kış, gece, gündüz gibi zaman ile uzaklık ve yakınlık gibi mekânla alakalı değişiklikler, o şeyi müşahede edenin duygularına tesir eder. Tasvirin okuyanlar tarafından iyi kavranabilmesi için, kendilerini o şeyi müşahede edenin yerine koymaları, dolayısıyla onun, mevzu, zaman ve mekân ile münasebetini bilmeleri gerekir. Bu hususta başarı gösterebilmek için, tecrübe ve müşahede edilmeyen şeylerden bahsetmemeli, müşahede ettiğimiz sıradaki zaman ve mekânı, iyi seçilmiş bir-iki ayrıntıyla kısaca ifade etmelidir.⁶⁴

5.1.2. Anlatımda Seçicilik

Hiçbir tasvirde müşahede edilen bütün şeyler sayılamaz ve konu ile alakalı olmayan şeylere yer verilmez. Mesela; bir evin doğu tarafından gelen bir kimse tasvir edilirken, o evin batı tarafını canlandıran ayrıntıya yer verilmez. Ayrıca ayrıntıların seçimi aynı zamanda okur kitlesinin ilgi alanına, yaşına ve yazarın bakış açısına göre de değişiklik gösterir. Bu yüzden o tasviri kimlerin okuyacağını düşünerek, o seviyenin alakadar olmadığı veya kavrayamayacağı malzemeye yer verilmemelidir.⁶⁵

⁶² Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, 1/118; Emir Sabahat, *Örneklerle Tasvir ve Tahlil* (İstanbul: Yenilik Basımevi, 1970), 8-37; Bilgin, *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz*, 553.

⁶³ Abdunnûr, *el-Mu'cemu'l-Edebî*, 69-70.

⁶⁴ Tansel, *İyi ve Doğru Yazma Usulleri*, 130-131; Paçacıoğlu, *Türk Dili ve Kompozisyon*, 338.

⁶⁵ Tansel, *İyi ve Doğru Yazma Usulleri*, 131-132; Paçacıoğlu, *Türk Dili ve Kompozisyon*; Aktaş - Gündüz, *Yazılı ve Sözlü Anlatım*, 90.

5.1.3. Anlatım Düzeni

Tasvirde konu ile alakalı ayrıntının seçilmesi yeterli değildir. Tasvire bu ayrıntıdan hangisi ile başlamak gerektiğini de belirlemek gerekir.⁶⁶ Bunun için genellikle şu yöntemler izlenir:

1. Tasvir edilecek şey her ne olursa olsun, okuyucunun düşüncesinde görünür kılınması için belirli bir izlenimin çevresinde yoğunlaştırılmalıdır. Bunun için de ayrıntıların tümü, bu izlenimi yansıtacak doğrultuda seçilmeli ve düzenlenmelidir. Bu seçme ve düzenlemede beş duyudan yararlanılabilir ancak, onlardan biri daha ağır basar.⁶⁷ Ayrıntılar birbiriyle bağlantılı olarak bir sıraya konulmalıdır.⁶⁸

2. Tasvir yaparken parçadan bütüne ya da bütünden parçaya doğru gidilebilir.⁶⁹

3. Manzara tasviri yapan kişinin, o şeyle zaman münasebeti değişiyorsa, ayrıntıyı kronolojik sıralaması etkili bir usuldür. Mesela güneşin doğuşunu tasvir ederken, herkesin görüp anladığı şekilde tasvir etmelidir.

4. Ayrıntı, o şeyin kapladığı yere göre sağdan sola, soldan sağa, aşağıdan yukarı, içeriden dışarı, uzaktan yakına vb. tarzda sıralanabilir.

5. Malzeme, önemine göre de sıralanabilir. Mühim ayrıntıya başta yer verilip, diğerleri sonraya bırakılabildiği gibi; bazen önemsiz ayrıntı başa alınarak, mühim olanlara tasvirin sonunda yer verilebilir.

6. Tasvir edilecek şeye dair ayrıntı çok ve karışık ise, o zaman baş kısmında o şeyin genel görünüşü hakkında fikir vermek yahut herkesçe bilinen şeyler ve o şeyi ona benzeyenlerle karşılaştırmak sûretiyle kısaca anlatmak gerekir.⁷⁰

5.1.4. Sanatsal İfade

Edebî tasvirde amaç, heyecan uyandırmaktır. Yazar kendini etkileyen şeyin hal-yalini canlandırmakla kalmaz, kendinde uyandırdığı duygu ve heyecanları da vermeye çalışır. Bu yüzden mecazlar vb. sanatlarla bediî hisler uyandırılmaya çalışılır.⁷¹ Duygular aktarılır, hisler harekete geçirilir, sesler birbiriyle buluşur ve kelimeler harekete geçer. O halde psikolojik yön, içsel hislere hâkim olma, insanın duygularıyla iç içe geçme, edebî unsurların arkasında gizli olan etkileyici unsurlardır.⁷²

⁶⁶ Aktaş - Gündüz, *Yazılı ve Sözlü Anlatım*, 90-91.

⁶⁷ Emin Özdemir - Adnan Binyazar, *Yazmak Sanatı Kompozisyon* (İstanbul: Varlık Yay., 1969), 95.

⁶⁸ Aktaş - Gündüz, *Yazılı ve Sözlü Anlatım*, 91.

⁶⁹ Abdunnûr, *el-Mu'cemu'l-Edebî*, 69.

⁷⁰ Tansel, *İyi ve Doğru Yazma Usulleri*, 132-133; Paçacıoğlu, *Türk Dili ve Kompozisyon*, 338.

⁷¹ Tansel, *İyi ve Doğru Yazma Usulleri*, 128, 133; Paçacıoğlu, *Türk Dili ve Kompozisyon*, 338-339; Aktaş - Gündüz, *Yazılı ve Sözlü Anlatım*, 90.

⁷² Muhammed Huseyn Ali es-Sagîr, *es-Sûretu'l-fenniyye fi'l-meseli'l-Kur'ânî* (Beyrût: Dâru'l-Hâdî, ts.), 159.

5.2. İşlevleri

5.2.1. Süsleme

Tasvirin en eski görevlerinden biridir. İlyada ve Odyssea gibi batı kültüründeki metinlerde tasvir, süsleme maksadıyla kullanılmıştır. Realistler, tasvire gerçeği anlatmak için başvurmuş olmalarına rağmen onun süsleme özelliğini ortadan kaldırmamışlardır.⁷³

5.2.2. İlham Verici Olma

Edebî tasvirler, kastedilen mananın doğrudan ifade edilmeden ilham yolu ile anlaşılmasını sağlar.⁷⁴

5.2.3. Sembolleştirici Olma

Metinde yer alan bir şahıs yahut olayla, tasvir edilen nesne arasında ilişki kurularak yazıya sembolik bir anlam yüklenir. Mesela bir şahsın iç ve dış dünyası arasında istiare yoluyla paralellik kurularak sembolik bir anlatım elde edilebilir. Buna özellikle öznel tasvirlerde rastlamak mümkündür.

5.2.4. Duyguları İfade Etme

Nesne hakkında bilgi vermek amacıyla olduğu gibi, nesnelere karşısında hissedilen duyguları ifade etmek için de tasvir yapılır. Olayı görüp anlatan kişinin duyguları, tasvire yansır. Cümle yapıları ve kullanılan kelimeler, bize yazarın duyguları hakkında ipuçları verir. Örneğin; yazar bir binayı hapishaneye benzetiyorsa, bu teşbihte onun bakış açısını görür ve hissettiklerini sezebiliriz.

5.2.5. Gerçeklik Hissi Uyandırma

Yazar, tasvirinde ayrıntılara yer vermek sûretiyle gerçeğe benzerlik duygusu oluşturur ve okuyucunun üzerinde realizm tesiri uyandırabilir.⁷⁵

5.2.6. Şiirsel Etki Sağlama

Yazar şairane imajlar ve ahenklerle şiirsel etki sağlayabilir. İngiliz şâir ve eleştirmen S. Day Luis'e göre insanî duygudan hafif bir nağme taşıyan edebî tasvir, okuyana şiirsel, saf ve etkileyici bir his verir.⁷⁶

⁷³ Akdeniz, "Betimleyici Anlatım: Tasvirî 'descriptif' Metinler", www.ege-edebiyat.org (erişim 22 Kasım 2006).

⁷⁴ el-Hudayrî, *es-Sûretu'l-fenniyye fi'ş-şî'rî'l-İslâmî inde'l-mer'eti'l-Arabiyye fi'l-asri'l-hadîs*, 242.

⁷⁵ Akdeniz, "Betimleyici Anlatım: Tasvirî 'descriptif' Metinler", www.ege-edebiyat.org (erişim 22 Kasım 2006).

⁷⁶ Akdeniz, "Betimleyici Anlatım: Tasvirî 'descriptif' Metinler", www.ege-edebiyat.org (erişim 22 Kasım 2006); el-Hudayrî, *es-Sûretu'l-fenniyye fi'ş-şî'rî'l-İslâmî inde'l-mer'eti'l-Arabiyye fi'l-asri'l-hadîs*, 15.

5.2.7. Kanıtlayıcı Olma

Edebî tasvir, bir ikna yöntemi olarak da kullanılır.⁷⁷ İnsanlar üzerindeki ikna edici ve inandırıcı tesirinin en çarpıcı ve yaygın örneklerine kutsal kitaplarda rastlanmaktadır. Mesela, Kur'ân'daki edebî tasvirler kısa fakat oldukça canlı ve etkili nitelikleriyle bilhassa dikkat çekicidir.⁷⁸

6. Edebî Tasvirin Arap Edebiyatı'na Yansımaları

Özü itibarıyla bir milletin edebiyatı o milletin diliyle bağlantılıdır. Buna “o dilin edebiyatı” denir. Edebiyat, bir milletin duygularının, hislerinin ve anlayışının ürünüdür. Aynı zamanda toprağı, göğü, değerleri, gelenekleri, olayları ve toplumuyla da ilgilidir. Bu yüzden bir milletle başka bir millet arasında farklılıklar vardır.⁷⁹

Arap Edebiyatı, köklü bir milletin ve dilin edebiyatı olup, İslâm'ın ortaya çıkmasından itibaren de gerçek şeklini almıştır. İslâmiyet'in gelmesi, eski şiir divanlarının ve kâhinlerin secili sözleriyle ilgili ürünlerin oluşmasına engel olmamıştır. Şüphesiz Kur'ân, edebiyatın oluşmasında, sanatlarının, ilimlerinin ve metotlarının ortaya çıkmasında en büyük etkidir. Kısacası herhangi bir milletin edebiyatı; milletin gönlü, düşünce değerleri, ruhu ve dilinin özülü oluşur.⁸⁰

6.1. “Tasvir”in Olgü ve Terim Olarak Durumu

Önceleri Araplar “*istiâre*” kelimesini, şimdiki “*tasvir*” kelimesinin ifade ettiği bazı anlamlarda kullanmışlardır. İstiârenin kavramsal içeriğı; teşbih, kinâye ve mecâz içeren bazı lafızları da kapsayacak şekilde geniş tutulabilir. Tasvir de zaten ibare ya da üslubu içerir.⁸¹ Böylece istiârenin kavramsal içeriğıyle tasvirin içerdiği hususlar arasında sıkı bir ilişkinin varlığından söz edilebilir.

Eskiler edebî metinlerde geçen sözlü tasvirler için, *tavsif* sözcüğünü kullanmayı uygun görmüşlerdir. *Tavsif*; bir şeyi, göz önüne getirerek somutlaştıracak şekilde bir takım ifadelerle tarif etmektir. Bunu yaparken de, fazla teferruattan kaçınılmalı, sadece gerektiğı kadar açıklama yapılması konusunda titiz davranılmalıdır. Yapılan tavsif, duruma uygun olmalı, fazlalık ya da noksanlık içermemelidir. 17.y.y. Fransız edebiyatında şiir ve edebî tenkit sahasında eser veren ünlü yazar “Boileau”nun dediğı gibi, “Bir konağın tasvirinde, kırk sayfa yazı okunmaz.”

Tavsiflerde her zaman bir tasvir ve resimleştirme söz konusu olmuş ancak, ıstılah olarak “*tasvir*” kelimesi kullanılmamıştır. Bu kelimenin mazisi fazla gerilere gitme-

⁷⁷ Akdeniz, “Betimleyici Anlatım: Tasvirî ‘descriptif’ Metinler”, www.ege-edebiyat.org (erişim 22 Kasım 2006).

⁷⁸ Şentürk, 16. *Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebî Tasvirler*, 22.

⁷⁹ Enver el-Cundî, *Hasâisu'l-edebî'l-Arabî* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî 1985), 16.

⁸⁰ el-Cundî, *Hasâisu'l-edebî'l-Arabî*, 17.

⁸¹ el-Hâlidî, *Nazariyyetu't-tasvirî'l-fennî inde Seyyid Kutub*, 88.

mektedir. Dilimizde mevcut olan bütün kelimelerin etimolojik geçmişlerini terim anlamıyla gösteren bir lügat olmadığı için bu konuda kesin bir hükme varılamamakla birlikte, bu terimin 19. asırdan itibaren kullanılmaya başladığı söylenebilir.⁸² Nitekim Arap şiirini mevzularına göre tasnif edenlerden Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948), Ebû Hilâl el-Askerî ve İbn Reşîk (ö. 456/1064) gibi eleştirmenler tasvirî şiirleri “*vasf*” yoluyla söylenen şiirler diye tasnif etmişlerdir.⁸³

6.2. Edebî Literatürde Kullanılma Süreci

Edebiyatta “*tasvir*” kelimesine dikkat çeken ilk kişinin Câhız olduğu kabul edilir. Çünkü O, “*Şiir sanattır, bir ürün örneğidir ve tasvir biçimidir*” der.⁸⁴ Kâmil el-Basîr, Câhız'ın tasvirle ilgili bu sözünün hem lafız hem de manayı, başka bir tabir ile hem şekil hem de içeriği kapsadığını söyler. Câhız'dan sonra gelen Kudâme b. Ca'fer de Yunan felsefesinin etkisiyle “*sûret*” kelimesini şekil açısından ele alır ve şiirdeki edebî tasviri, hissedilebilir maddelerdeki şekle kıyas eder.⁸⁵

Abdülkâhîr el-Curcânî'ye (ö.471/1079) göre de “*tasvir*” temsil ve kıyastır; gözle görülemeyen şeylerin, soyut anlamların, gözle görülebilecek şekilde ortaya konmasıdır. Bu konuda Curcânî ile Câhız arasındaki fark şudur: Câhız, şiiri tasvirin bir türü olarak kabul ederken; Curcânî onu tamamıyla tasvir olarak kabul eder. Çünkü Curcânî'ye göre tasvir, manaların hakikî veya mecâzî olarak içinde vücut bulduğu bir bütündür.

Zemahşerî de tasvir konusunda Curcânî'yi izlemiş; “*tasvir, temsil ve tahyil*” gibi ıstılahlar kullanmıştır. Ona göre bu ıstılahların hepsi, hissî olan sûretleri, akılla anlaşılabilir manalarla açıklar. Ayrıca Zemahşerî, Kur'ân'daki manaları ve dinî gerçekleri tasvir ışığında açıklamıştır.

Tahyîl ve tasvirin önemi üzerinde duran İbnu'l-Esîr de şöyle demiştir: “*Hattâbî'nin (ö.388/998) sözünün işe yarar tarafı, tahyil ve işitenin gönlüne tasvir yolu ile kastedilen manayı açıklamasıdır. Ta ki onu açıkça görebilinceye kadar... Mesela, 'Zeyd aslandı' ifadesi ile Zeyd'in cesur olduğu anlatılmak istenmiştir. İki ifade arasındaki fark da, tasvir, tahyil ve işitenin gönlünde kastedilen mananın açıklanmasıdır*”.⁸⁶ O, Sâffât Sûresi'nin “*Yanlarında, örtülü yumurta gibi (bembeyaz), bakışlarını da yalnız eşlerine çevirmiş güzel gözlüler vardır*”

⁸² Tâhîru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, thk. Kemal Edîb Kürkçüoğlu (İstanbul: Enderun Kitapevi, 1973), 149-150; Şentürk, 16. *Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebî Tasvirler*, 16-17; Muallim Nâci, *İstîlâhât-ı Edebiyye*, haz. Alemdar Yalçın - Abdülkadir Hayber (Ankara: Akabe Yay., ts.), 108.

⁸³ Şentürk, 16. *Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebî Tasvirler*, 12-17.

⁸⁴ Cahız, *Kitâbu'l-Hayavân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1988), 3/132.

⁸⁵ er-Râgıb, *Vazîfetu's-sûreti'l-fenniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 22.

⁸⁶ Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tıbane (Kâhire: Dâru'n-Nahda, ts.), 1/88-89.

mealindeki 48–49. ayetlerini delil göstererek tasvirin gözle görülebilir tarafı üzerinde durmuştur.⁸⁷

Rummânî'ye (ö. 384/995) göre tasvir, “*Maddî olmayan şeylerin, gözle görülebilecek şekilde cisimleştirilmesidir.*” Muhammed Guneymî Hilâl'e göre de, tecrübenin aktarılmasında asıl sanatsal vasıta, bütün anlamlarıyla tasvirdir. Şiirsel tecrübenin hepsi, bölümleri olan büyük bir tasvirdir.

Seyyid Kutub'a (1906-1967) göre ise tasvir; psikolojik durumu, zihnî manayı, hissedilen bir olayı, görülen sahneyi, insan örneğini ve beşerî tabiatı hissedilir ve tahayyül edilir şekilde tablolaştırır. Sonra resmettiği tabloyu müşahhas yaşantıya veya harekete çevirir. Bir de bakmışsın ki o zihnî mana bir realite veya hareket, psikolojik durum bir levha veya sahne, insan örneği canlı ve somut bir varlık, beşerî tabiat da görülen bir cisim hâlini almıştır. Olaylar, sahneler, kıssalar ve görüntülere gelince sanki tasvir, bunları birden içinde hayat, hareket olan muhayyilede canlanan belirgin varlıklara çevirir. Bir de buna karşılıklı diyalogu eklerse artık tüm zihnî canlandırma unsurları yerine gelmiş demektir.⁸⁸

Bütün bu tanımlar neticesinde, tasvir; “*gözle görülemeyen şeylerin, soyut anlamların, psikolojik durumların gözle görülebilecek şekilde ortaya konmasıdır*” denilebilir.

6.3. Edebî Tasvirde Kullanılan Yöntemler

6.3.1. Somutlaştırma (Tecsîm)

Tasvir; bir nesneyi yahut nesnenin bir halini zihnimizde canlandırma görevini yüklenebilir. Bu durumda yazar okuyucunun zihninde bir dekor meydana getirir.⁸⁹ Bir ressam çizdiği bir sûreti birkaç fırça darbesiyle nasıl güldürüp ağlatabiliyorsa, şair de birtakım kelime oyunlarıyla bu ve benzeri imajları zihinlerde canlandırabilir. Bu yüzden tasvir içerikli metinler, zihinlerde yarattıkları renkli imajlarla gerçek görüntüye çok yaklaştıklarından dolayı, inandırma ve etkileme tesiri en güçlü ifadelerden sayılırlar.⁹⁰

Kur'ân-ı Kerîm Arap lisanıyla indirilmiş olduğundan, bu lisanda bulunan özellikler onda da mevcuttur. Araplar akılla kavranamayan şeyleri somutlaştırmak için tecsim ve teşbih içeren kelimeleri çokça kullandıkları gibi, bu tür kelimelere Kur'ân'da da oldukça rastlamak mümkündür. Örneğin, Arap krallar çok sevdikleri kölelerini

⁸⁷ er-Râgıb, *Vazîfetu's-sûreti'l-fenniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 26–30.

⁸⁸ Seyyid Kutub, *et-Tasvîru'l-fenni fi'l-Kur'ân* (y.y: y.y., 1966), 34; İbrahim Sarmış, “Seyyid Kutub'un Edebî Yönü”, *Şehâdeti'nin 30. yılında Seyyid Kutub Sempozyumu*, haz. Ahmet Ağırakça (İstanbul: İrfan Vakfı, ts.), 126-127.

⁸⁹ Akdeniz, “Betimleyici Anlatım: Tasvirî 'descriptif' Metinler”, www.ege-edebiyat.org (erişim 22 Kasım 2006).

⁹⁰ Şentürk, 16. *Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebî Tasvirler*, 21–22.

kendilerine oldukça yakın bir yere oturttukları için, Necm sûresinin 8. ve 9. ayetlerindeki hitaptan “*Sonra (Muhammed’e) yaklaştı, derken daha da yaklaştı. O kadar ki (birleştirilmiş) bir yayın iki ucu kadar, hatta daha da yakın oldu*” Hz.Muhammed (s.a.v.)’in Rabbine ne denli yakınlaştığını kavrayabilmişlerdir.⁹¹ Böylece tecsim, soyut anlamların kavranabilecek şekilde ortaya konmasını sağlamış olmaktadır.

6.3.2. Kişileştirme (Teşhis), Konuşturma (İntak)

İnsan dışındaki canlı ve cansız varlıklarla duygu ve düşünceleri tıpkı insan gibi kişileştirme ve konuşturma sanatıdır. Bu durum Arap belâgatinde istiâre-i mekniyye (kapalı istiâre) adı altında ele alınır.⁹² Genellikle ikisi bir arada kullanılan teşhis ve intak sanatları, özellikle masallar ve fabllar yanı sıra diğer edebî türlerde ve nazımlarda çokça görülebilmektedir.⁹³

Arapçada, özellikle “*efal*” (أَفْعَالٌ) vezinde kişileştirme örnekleri sunan çok sayıda teşbih vardır. Araplar baklayı ahmaklıkla nitelendirirken (أَحْمَقٌ مِنْ رَجُلَيْهِ) “*Bakladan daha ahmak*” demişlerdir. Çünkü bakla, sulak bölgelerde yetişir ve oraları silip süpürür. Yine Araplar yeryüzünü de sır saklamakla vasıflandırmışlar ve (أَكْتُمُ مِنَ الْأَرْضِ) “*Yeryüzünden daha çok sır saklayan*” demişlerdir. Buna karşın hayvanı da insana ait bir sıfatla nitelemişler ve (أَطَيْشٌ مِنْ دُبَابٍ) “*Sinekten daha kararsız*”, (أَذَلُّ مِنْ بَدَجٍ) “*Kuzudan daha mülayim*”, (أَبْرٌ مِنْ هِرَّةٍ) “*Kediden daha sadık*”, (أَجْبَنُ مِنْ صَفْرَدٍ) “*Bıldırcın kılavuzundan daha korkak*” demişlerdir.⁹⁴

Hacc sûresinin 73. ayetinde yer alan “*Ey İnsanlar! (Size) bir misal verildi; şimdi onu dinleyin: Allah’ı bırakıp da yalvardıklarınız (taptıklarınız) bunun için bir araya gelseler, bir sineği dahi yaratamazlar. Sinek onlardan bir şey kapsa, bunu ondan geri de alamazlar. İsteyen de aciz, kendinden istenen del*” şeklindeki sözlerle, müşriklerin Allah’tan başka edindikleri ilâhların acizliği canlandırılmıştır. Bu durum, “*Sinek onlardan bir şey kapsa, bunu ondan geri alamazlar*” şeklinde ifade edilmiştir.⁹⁵

⁹¹ İbn Arabî, *Harflerin İlmî (el-Futûhâtu’l-Mekkiyye)*, çev. Mahmut Kanık (Bursa: Asa Kitapevi, 2000), 219–220.

⁹² el-Hudayrî, *es-Sûretu’l-fenniyye fi’ş-şî’ri’l-İslâmî inde’l-mer’eti’l-Arabiyye fi’l-asri’l-hadîs*, 242–253; Hasan Aktaş, *Modern Türk Şiirinde Edebî Sanatlar* (İstanbul: Söylem Yayınları, 2002), 68; Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat* (İstanbul: Bilimevi Yayınları, 2000), 112; Nihad Sâmi Banarlı, *Edebî Bilgiler* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1948), 106.

⁹³ Tahir Üzgör, *Edebiyat Bilgileri* (İstanbul: Veli Yayınları, 1983) 356; Mehmet Karaca, *İzahlı Edebî Sanatlar Antolojisi* (İstanbul: Hilal Matbaası, 1966), 90.

⁹⁴ Abdülmecîd Âbidîn, *el-Emsâl fi’n-nesri’l-Arabiyyi’l-kadîm* (İskenderiyye: Dârul-Ma’rifeti’l-Câmi’iyye, 1989), 108.

⁹⁵ Mustafa Muslim, *Mebâhis fi’câzi’l-Kur’ân*, (Dimaşk: Dârul-Kalem, 1999), 146.

6.3.3. Açıklama (Beyân)

Sözlükte “ortaya koymak, açık seçik olmak, açıklamak, anlaşılır hale getirmek” gibi manalara gelen beyân kelimesi; terim olarak ise, “bir manayı farklı söz ve usullerle anlatmayı öğreten, belirli usul ve kuralları olan ilimdir”. Teşbih, istiâre, mecaz, kinaye vb.'yi ele alır.⁹⁶ Mesela; Nûr sûresi 35. ayette Allah'ın, göklerin ve yerin aydınlatıcısı olduğu kandile benzetilerek açıklanmıştır. Ayette mürekkep teşbih söz konusudur.

“Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru, içinde ışık bulunan bir kandil yuvasına benzer. O ışık bir cam içindedir, cam ise sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır; bu ne yalnız doğuda ve ne de yalnız batıda bulunan bereketli zeytin ağacından yakılır. Ateş değmese bile, neredeyse yağın kendisi aydınlatacak! Nur üstüne nurdur. Allah dilediğini nuruna kavuşturur. Allah insanlara misaller verir. O, her şeyi bilir.” (Nur: 35)

Kandilin fenere konuluşu da, parıldayan yıldızlara benzetilmiştir. Lambadaki yağ, en saf ve en yakıcıdır. Ne şarkta ne de garpta yetişen zeytinyağına benzer. Güneş ışıkları bu ağaca sadece sabah akşam değil, tüm gün isabet etmektedir. İşte bu, Allah'ın, mü'minlerin durumunu ortaya koymak için getirmiş olduğu bir meseldir.⁹⁷

Beyânda amaç, okuyucuyu bilgilendirmek ve ona fikir vermektir. Bu yüzden yazar, objektiftir, gözlemediği şeylere dair hislerini gerçeğe uygun tarzda aynen anlatır.⁹⁸

6.3.4. Abartı (Mübâlağa)

Bir şeyin tesirini artırmak amacıyla, o şeyi abartılı ifadelerle anlatma sanatıdır. Bir şey olduğundan çok fazla ya da daha az gösterilir. Mesela gözyaşlarının denize dönüştüğünün söylenmesi ya da bir evin abartılı bir şekilde tasvir edilmesi, mübâlağaya örnek olarak gösterilebilir.⁹⁹

Nûr sûresi 35. ayet “... Ateş değmese bile, neredeyse yağın kendisi aydınlatacak!” ve A'râf sûresi 40. ayetteki “... Deve iğnenin deliğinden geçmedikçe Cennet'e de giremezler” ifadelerinde mübâlağa vardır.

A'râf sûresi 40. ayetin çizdiği tablo karşısında dinleyici, gökleri ve gök kapılarını; iğne deliğini ve koskoca halatın (yahut devenin), iğne deliğinden geçmesi durumunu

⁹⁶ Nusrettin Bolelli, *Belâgat* (İstanbul: İFAV yayınları, 2001), 35.

⁹⁷ Abdurrahmân Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife ts.), 2/56; Cârullâh Ebü'l-Kâsim ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'iki gavamidi't-tenzil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Mu'avvad (Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 4/306–307.

⁹⁸ Tansel, *İyi ve Doğru Yazma Usulleri*, 128–129; Akdeniz, “Betimleyici Anlatım: Tasvirî 'descriptif' Metinler” www.ege-edebiyat.org (erişim 22 Kasım 2006).

⁹⁹ el-Hudayrî, *es-Sûretu'l-fenniyye fi ş-şîri'l-İslâmî inde'l-mer'eti'l-Arabiyye fi'l-asri'l-hadîs*, 254–257; Hasan Aktaş, *Modern Türk Şiirinde Edebî Sanatlar*, 80; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn el-kitâbe ve ş-şî'r*, thk. Muftî Kumayha (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1981), 403.

düşünür. Halatın (yahut devenin) iğne deliğinden geçemeyeceğini herkes bilir.¹⁰⁰ Çünkü iğne deliği, deliklerin en küçüğü ve darıdır. Devenin vücudu ise, vücutların en büyüğüdür. Şu halde devenin bu dar deliğe girmesi nasıl imkânsızsa, bu kimselerin Cennet'e girmeleri de öyle imkânsızdır.¹⁰¹

6.3.5. Güzel ve Çirkin Gösterme (Tahsîn ve Takbîh)

Bir edebî tasvirde güzel ve çirkin gösterme yöntemleri kullanıldığında, kişi ya bir şeye teşvik edilmekte, ya da kişide bir şeye karşı nefret duygusu uyandırılmaktadır.

Mesela kızların, yüzlerinin parlaklığı ve davranışlarının güzelliği yönünden Cennet hûrilerine benzetilmesi güzel gösterme; bir şairin birisini yermesi de çirkin gösterme örneklerindedir.¹⁰²

6.4. Cahiliye Döneminde Edebî Tasvir

6.4.1. Cahiliye Nesri

Cahiliye dönemi nesrinin ana unsurları *duygu, düşünce ve tasvir*dir. Duygu, edebî ürüne yön veren direkt etken ve ilk esastır. Düşünce, bu duyguyu somutlaştıran ve açıklayan kalıptır. Düşüncenin sunulduğu dış çerçeve ise tasviridir. Bununla üslup kastedilir. Edebî bir metinde bu üç unsur bir arada bulunur ve bunlar arasında da bir uyum söz konusudur. Edebî metne değerini veren de bu hususlardır.¹⁰³

Bu dönem nesrinin başlıca konuları barışa davet, savaşa teşvik, dinî ve ahlâkî öğütler, anlaşmalar ve direkt kabile hayatı ile ilgili hususlarla sınırlıdır. Bu dönemdeki kişi, sözlerini uzatmaz, düşüncelerini gereksiz ayrıntılara girmeden kısaca ifade eder. Gerçekçidir, düşünceyi olduğu gibi verir, güzel sonuçlarla ilgilenir. Cümleler ise genelde kısadır, belîğ ve fasihtir. Belîğ ve fasih ifade de, az sözle tam manayı ifade eder.¹⁰⁴ Etkilemek, temel özelliğdir. Bu da seci ve fasillarla, cümle sonlarındaki birbirine yakın tınlamalarla gerçekleşir. Mesela “*hazîn ve na’îm*” (حَزِينٌ وَ نَاعِيمٌ) kelimelerinde olduğu gibi. Ayrıca, teşbih ve kinâyeler çoktur. Hepsisi de gerçek, maddî ve hissedilebilir olaydan alınmıştır. Beyânî ve bedîî sahneler ise azdır.¹⁰⁵

¹⁰⁰ Süleyman Ateş, *Görünmez Âlemin İzleri* (İstanbul: Yeni Ufuklar neşriyat, ts.), 123.

¹⁰¹ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınları, ts.), 10/368.

¹⁰² el-Hudayrî, *es-Sûretu'l-fenniyye fi'ş-şî'ri'l-İslâmî inde'l-mer'eti'l-Arabiyye fi'l-asri'l-hadîs*, 258-261; Câbir Us-fûr, *es-Sûretu'l-fenniyye fi't-turâsi'n-nakdî ve'l-belâgî inde'l-Arab*, 353.

¹⁰³ Abdülhakîm Belî', *en-Nesru'l-fennî ve eseru'l-Câhiz fih* (Kâhire: Lecnetu'l-Beyânî'l-Arabî, 1969), 54.

¹⁰⁴ el-Cundî, *Hasâisu'l-edebi'l-Arabî*, 126.

¹⁰⁵ el-Cundî, *Hasâisu'l-edebi'l-Arabî*, 127; Ahmed el-İskenderî - Mustafa Anânî, *el-Vasît fi'l-edebi'l-Arabî ve târîhih* (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1917), 22.

Cahiliye nesrinden nakledilen başlıca şekiller ise; *emsâl, hikmetli sözler, hitabet, kısa hikâyeler, bazı vasiyetler ve kâhinlerin secili sözleridir.*¹⁰⁶

Araplar mesellerde, insanların durumlarını ve kişiliklerini tasvir etmişlerdir. Örneğin; (جاء على حاجبه صوفة) “Kaşının üzerinde bir yün parçası ile geldi” derler. Bu sözü duyduğumuzda yenilmiş olarak ümmetine geri dönen, yüzünde yenilgi belirtileri olan, yüzünü insanlardan gizlemeye çalışan, kendisini kimsenin görmemesi için gözünü yünle kapatmak isteyen bir adam portresi gözümüzde canlanır.

(جاء كخاصي العير) “Yaban eşeğini içdiş eden biri gibi geldi” dediklerinde ise, utangaç bir kişiyi düşünebiliriz. Umulur ki bu kişi, insanların ayıpladığı ve kendisinin de kendine yakıştıramadığı çirkin bir suç işlemiş, bu yüzden çok utanmıştır ve zihni, sürekli yaptığı şeyle meşguldür. Yaban eşeğini içdiş eden kimse gibi insanlardan uzaklaşmak istemektedir.

(مثل نجر في الحلاء يسر) “Boş bir yerde (at) koşturan herkes sever” sözü ile kendi özelliklerini başkasıyla kıyaslamadan kendisini beğenen gururlu bir kimse kastedilir. Bu kişinin durumu, yarış olmayan bir yerde atını koşturan ve atının süratini gördüğünde seven kimsenin durumu gibidir. Eğer bu kişi atını başka bir atla karşılaştırsaydı, atının eksikliği ortaya çıkardı.¹⁰⁷ Görüldüğü gibi bütün bu tasvirlerdeki hayal unsuru, Arap hayatından alınmıştır.

6.4.2. Cahiliye Şiiri

Şiir, Cahiliye Edebiyatı'nın en güçlü kısımlarındandır, Arapların divanıdır. İslâmiyet'ten önceki Arapların en bol edebî ürünlerini taşır. Ölçülü (vezin) ve kafiyeli sözdür.¹⁰⁸ İbn Reşîk'e göre; “Şiir, Arap ilimlerinin en büyüğüdür. Eski Arapların şan ve şereflerini koruyan, mazide başardıkları büyük işleri unutulmaktan kurtaran ve hatıralarını yayanlar şairlerdir.”¹⁰⁹

Burhan ve aklî delillerle düşünceyi kabul ettiren nesrin aksine şiir; yaratıcı hayal ürünlerini ifade eder, vicdanı ve hisleri harekete geçirir, teşvik eder veya korkutur. Hisleri harekete geçirmede, zihni manaları canlandırmada nesirden daha etkilidir. Ayrıca şiir, edebî nesirden önce gelir. Çünkü edebî nesir aklî bir gelişmeyi, ilmî bir zevki, yazının gelişmesini, ilmin yayılmasını, düşüncenin olgunlaşmasını gerektirir. Şiir ise, kaynağını gönülden alır; düşünceyi, nefsin hallerini, toplumun diğer fertlerinin idrak ettiği göz alıcı ve hissedilebilir âlemi tasvir eder; ilmin ya da yazının gelişmesini beklemez.

¹⁰⁶ Sefer Aga - Umar Tevfîk, *el-Edebu'l-Arabî ve nusûsuh*, haz. Munîr el-Ba'lebekkî (y.y: Mektebetu'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1963), 116.

¹⁰⁷ Âbidîn, *el-Emsâl fi'n-nesri'l-Arabiyyi'l-kadîm*, 109–110.

¹⁰⁸ Huseyn, *Min târihi'l-edebi'l-Arabî*, 1/62–63.

¹⁰⁹ Nihad Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973), 9–10.

Cahiliye Şiiri'nin konuları, nesrin konularından daha çoktur. Bunlardan bazıları “gazel, övünme, heves (tutku), övgü, yergi, ağıt, hikmet, barış ve savaşa çağrı, öğüt, irşat ve vasıf (tasvir)” dir.¹¹⁰ Biz konumuzla ilgili olarak, sadece vasıf üzerinde duracağız:

Vasıf; bir nesneden niteliğiyle, keyfiyetiyle, durumuyla, biçimiyle ya da bir özelliğiyle bahsetmektir.¹¹¹ Şairler; gözlemedikleri tabiat olaylarını, çölü, çöldeki hayvanları ve bitkileri, deveyi, atı, silahı, savaş aletlerini, avı, geceyi, yıldızları, rızık peşinde karşılaştıkları güçlükleri ve dünya işleriyle ilgili her konuyu vasıf yoluyla ifade etmişlerdir. Psikolojik durumları ise daha az ele almışlardır. Bunları anlatırken de maddî ve hissî olgularla cisimleştirip, hissî teşbih kullanmışlardır. Şiirlerde görülen bu anlatım yolu, karmaşık bir yapıya sahiptir. Teşbihle başlar, kişiliklerini hem gerçek hem de hayalden oluşturan sembolik kısma ile sona erer.¹¹²

Bu dönemdeki anlatı, genellikle kişisel his üzerinde döner; toplumsal hissi tasvir etmez. Çünkü o dönemlerde toplumsal hayatın öğretileri açık ve net değildir.¹¹³ Edebiyatçılar bu dönemdeki anlatıyı ikiye ayırmışlardır:

Birincisi; Allah'ın yarattığı tabiat görüntülerinin vasfı. Tabiattaki görüntülerin bütün özellikleri birbirine benzemez. Bu olgular hareketli ve hareketsiz olmak üzere ikiye ayrılır. Hareketli olanlar; deve, at, köpek, keçi, kurt ve tilki gibi hayvanlardır. Hareketsiz olanlar da gökyüzü, yeryüzü, yıldızlar, dağlar, çöller, denizler, nehirler vs.dir.

İkincisi; insanların yapmış olduğu eserlerin anlatılmasıdır. Mesela, geminin, içkinin, silahların vs. tasviri.¹¹⁴

Cahiliye Şiiri'ndeki vasıf, şiir sanatlarının en güçlüsüdür. Bu dönem şairleri tabiattaki hareketli veya hareketsiz unsurları ele almış;¹¹⁵ özellikle de deve ve atı tasvir etmişlerdir. Onların gözünde deve, yeryüzündeki yaratılmışların en önemlisidir. Çünkü o, şikâyet etmeden susuzluğa ve açlığa dayanır, sabırla ve vefakârlıkla çölleri kat eder, itaatkâr davranır, iriliği ve gücüyle kendisini savunur. Kısacası o hayrın ve

¹¹⁰ el-Cundî, *Hasâisu'l-edebi'l-Arabî*, 127.

¹¹¹ Râğb el-İsfahânî, *Müfredâtü el-fâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2002), 873.

¹¹² Necîb Muhammed el-Behbîytî, *Târîhu's-şi'ri'l-Arabî hattâ âhuri'l-karni's-sâlisi'l-hicrî* (y.y.: Dâru's-Sakâfe, 2001), 95; Muhammed Sabrî el-Eşter, *el-Asru'l-câhili* (Dimaşk: Câmî'atu Haleb 1995), 423-425; el-Cundî, *Hasâisu'l-edebi'l-Arabî*, 130; Aga, *el-Edebu'l-arabî ve nusûsuh*, 21.

¹¹³ Abdülazîm Ali Kanâvî, *el-Vasf fi's-şi'ri'l-Arabî* (y.y.: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî), 1949, 55.

¹¹⁴ Kanâvî, *el-Vasf fi's-şi'ri'l-Arabî*, 54; İliyyâ Selîm Hâvî, *Fennü'l-vasf ve tatavvuruh fi's-şi'ri'l-Arabî* (Bejrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1987), 7.

¹¹⁵ Kanâvî, *el-Vasf fi's-şi'ri'l-Arabî*, 57.

rızkın kaynağıdır.¹¹⁶ Ayrıca şair, hoş manzaraları ve sahneleri bütün yönleriyle çizer, en ince ayrıntısına kadar onlara değinir. Şüphesiz bu da, ifadedeki sanat ve dikkatin göstergesidir.¹¹⁷

Cahiliye Şiiri'nin en iyi örnekleri muallakalardır. Araplar, bir şeyi güzel bulduklarında ya da bir şeye önem verdiklerinde onu yazıp Kâbe'nin örtüsüne astıkları için bu şiirlere “*Mu'allakât*” denilmiştir. Yedi ya da on tane şaire ait olan kasidelerden oluşan bu şiir koleksiyonu, Cahiliye Dönemi'nde yaşamış Arap şairlerin en güzel şiirleridir. Bunlar, o dönemin toplumsal ve kültürel hayatını yansıtan, kişi ve kabile olaylarının bazılarını kaydeden şiirsel birer tablo olduğundan edebî bir değer taşırlar.

Muallaka şiirlerindeki canlı tasvirler, doğru müşahedeler ve Arabistan çölünde açıkça kendini gösteren tabiata olan derin sevgi hissi, bu şiirlere dünya edebiyatının en güzel parçaları arasında kabul edilmiş olma hakkını kazandırmıştır.¹¹⁸ Muallakalar'ın en uzun bölümü de tasvir kısmıdır. Burada şairin devesi veya atı, çöl hayvanları, çöldeki olaylar ve bedevilerin hayatından bazı sahneler anlatılır.¹¹⁹

Mesela İmruülkays'ın aşk ve seveda hatıralarını anmakla başlayan kasidesi; kaygılı bir gece, at ve av, bulut, yağmur ve sel tasvirleriyle sona erer.¹²⁰

İmruu'l-Kays geceyi şöyle tasvir eder:

(وَ لَيْلٍ كَمَنْجُجِ الْبَيْخْرِ أَرْخَى سُذُوكُهُ
عَلَى بَأَنْوَاعِ الْهُمُومِ لِيُنْتَبِلِي)

“Beni sınamak için, türlü türlü kederlerle deniz dalgaları misali perdelerini üzerime salan nice geceler vardır.”

(فَتَلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ
وَأَزْدَفَ أَعْجَازًا وَ نَاءَ بِكَلْكَلٍ)

“Gece yoğunluğu ile boynunu uzatıp, arkasına süre ekleyip, göğsünü şişirdiğinde ona dedim ki:”

(أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا الْمَجْلِي
بِضُبْحٍ وَمَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْتَلٍ)

“Ey Uzun gece! Açıl da sabah olsun; sabah da senden daha hayırlı değil ya!”

(فَيَا لَكَ مِنْ لَيْلٍ كَأَنَّ نُجُومَهُ
بِأَمْرَاسٍ سَخَّانٍ إِلَى صَمِّ جَنْدَلٍ)

“Ne acayip bir gecesin sen! Yıldızları âdeta keten halatlarla sert kayalara bağlanmış gibi.”

¹¹⁶ Kanâvî, *el-Vasfi fi Şi'rî'l-Arabî*, 59; Yahyâ el-Cebbûrî, *eş-Şi'ru'l-câhilî hasâisuh ve funûnuh*, Muessesetu'r-Risâle (Beyrût: y.y., 1986), 365–366; Hâvî, *Fennü'l-vasf ve tatavvuruh fi Şi'rî'l-Arabî*, 35.

¹¹⁷ el-Cebbûrî, *eş-Şi'ru'l-câhilî hasâisuh ve funûnuh*, 213.

¹¹⁸ Nurettin Ceviz - Kenan Demirayak - Nevzat H Yamak, *Yedi Askı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 25; el-Cebbûrî, *eş-Şi'ru'l-câhilî hasâisuh ve funûnuh*, 173–174.

¹¹⁹ Süleyman Tüllücü, “Muallakât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2005), 30/310-312.

¹²⁰ Şerafettin Yaltkaya, *Muallakât* (İstanbul: MEB Basımevi, 1989), 15.

Beyitleri okuduğumuzda İmruu'l-Kays'ın geceyi canlı bir varlık gibi düşünüp, onunla konuştuğunu görürüz. Ayrıca gözümüzün önünde perdelerini salan, boynunu uzatan ve göğsünü şişiren bir gece canlanır.

Muallaka şâirlerinden Tarafe b. 'Amr b. el-'Abd da kasidesinde, devesinin tasvirine oldukça geniş yer vermiştir. Bunlardan bazıları şöyledir:¹²¹

(جَمَالِيَّةٌ وَجَنَاءٌ تَرْدِي كَأَنَّهَا سَفَنَةٌ تُبْرِي لِأَزْعَرَ أُرَيْدِ)

“Kuvveti, etlerinin katılığı ve tıknazlığı ile devem, erkek deveye benzer. Kül renginde az tüylü erkek devekuşunun önünde koşan dişi deve kuşu misali koşması vardır.”

(لَهَا فَجْدَانٌ أُكْمِلُ النَّخْضُ فِيهِمَا كَأَنَّهَا بَابَا مُبِينٍ مُرْدِ)

“Onun yüksek bir sarayın iki kapısına benzeyen etine dolgun iki uyluğu vardır.”

Tarafe'nin devesinin tasvirinde dikkati çeken şey de, benzetmelerden faydalanmasıdır. Bu beyitleri okuyan kişinin zihninde etine dolgun ve deve kuşu gibi hızlı koşan bir deve canlanır.

6.5. İslâmî Dönem'de Edebî Tasvir

İslami Dönem Edebiyatı, hiçbir zaman sanat ve estetiği bir tarafa bırakmamıştır. Aksine yaptığı katkılarla onları geliştirmiş, İslam'ın prensiplerini içeren fikri muhtevaya da son derece önem vermiştir. Okuyucunun seviyesinin yükselmesine katkıda bulunmuş, onun her problemini ele almış ve hayatı bütün unsurlarıyla kuşatmıştır. Bunu İslam'ın hayata bakışına uygun şekilde yapmış, şüphe oluşturmamıştır. Hayırlı insanın amellerine doğru ve güvenli tanımlar getirirken, zaaf ve sapmalarını da düzeltmeye çalışmıştır.

Bu dönem edebiyatı canlı gönlün, sağlam vicdanın, doğru düşüncenin, kurucu hayalin, doğrultucu duyguların da edebiyatıdır. Bu edebiyatta “anlaşırlık” esastır. Kapalılığın getireceği şaşkınlığa, ümitsizlik ve kararsızlığa fırsat vermez, imana sahip benlikten doğar. İnsanı, hayatı ve varlığı yorumlar; Müslüman'ın inanç temellerine uyar, fikri ve vicdanı harekete geçirir ve geliştirir.¹²²

6.5.1. İslâmî Dönem Nesri

Cahiliye Dönemi'nde nesir; şiirin sahip olduğu itibar ve mevkiye sahip değilken, İslâmiyet ortaya çıkınca yönetenlerle yönetilenler arasında ifade aracı olmuştur. Bundan dolayı yeni hayatın tüm renkleriyle renklenmiştir. Bunlar; hitabet, kitabet, kıssalar, münazaralar ve tevkîâtıdır. Halifeler, komutanlar ve valilerin ele aldıkları

¹²¹ el-Cundî, *Hasâisu'l-edebi'l-Arabî*, 131.

¹²² Necîb el-Keylânî, *İslâmî Edebiyata Giriş*, çev. Ali Nar (İstanbul: Risale Yayınları, 1988), 28–31.

edebiyat konuları ise, yeni Müslüman toplumun sosyal ve siyasi hayatının gerçekleridir.¹²³

Nesir, Emeviler döneminde risaleler ve ahidlerin açıklanması şeklinde kendini göstermiştir.¹²⁴ Hulefâ-i Râşidîn Dönemi Edebiyatı'na bakan kimsenin göreceği ilk şey ise; Kur'ân ayetleri, Hadisler, Arap şiiri ve emsallerinden oluşmuş verimli bir alandır. Mesela, Hz. Ebû Bekir'in (فَلْيَكُ مَسَاكِينُهُمْ خَاوِيَةً, وَهُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْقُبُورِ) “Şunlar, onların bomboş evleri... Ve onlar kabir karanlıklarındadır” sözü, Meryem sûresi 98. ayetle benzerlik gösterir: “Onlardan önce nice nesilleri yok ettik, şimdi onlardan hiçbirini duyuyor veya bir ses işitiyor musun?”

Osman b. Affan'ın (أَلَا وَإِنَّ الدُّنْيَا طُوبَتْ عَلَى غُرُورٍ) “Dikkat edin, dünya hayatı kendinde gurur bulundurmaktadır” sözü de, Lokman sûresi 33. ayetle benzerlik gösterir: “... Dünya hayatı sakın sizi aldatmasın. Allah'ın affına güvendirerek şeytan sizi ayartmasın.”¹²⁵

Görüldüğü üzere hem Hz. Ebû Bekir'in hem de Osman b. Affan'ın sözlerinde benzetme yoluyla tasvir söz konusudur.

6.5.2. İslâmî Dönem Şiiri

Şiir, İslâmiyet'le birlikte önemini korumuş, değişen toplumsal durumlara bağlı olarak şairin hem mesleği hem de hayattaki yeri değişmiş, insanların şiire olan yönelimi azalmış; işleri, kaygıları ve yeni fikirleri onları meşgul etmiştir. Cahiliye Dönemi'nde olduğu gibi şiirle ilgilenmeye vakitleri kalmamıştır.¹²⁶

Kur'ân; putperest şairleri, yani Peygamber'i eleştiren, kendilerini dinden uzak tutan şairleri yermektedir. Allah'a ve Rasulü'ne inanan, iyi işler yapan şairleri istisna eder. Böylece Müslümanlar, İslam'ın şiire bakışını öğrenmiş ve şiir okumaya devam etmişlerdir. Bu dönemin başlangıcındaki şiir, cahiliye dönemindeki şiirden daha az güzel değildir.

Peygamber Efendimiz de şairleri iftira atmak, edebe aykırı ifadeler kullanmak ve insanları yermeye teşvik etmekle suçlamasına rağmen; şiiri okumuş, güzel bulmuş, ondan etkilenmiş ve “Şiir hikmetli sözlerdendir” demiştir. Şiiri, tam olarak yermemiş; Araplar'ı birbirinden uzaklaştıran, birlikte olmalarını engelleyen şiir türünü yasaklamıştır.

¹²³ Fâhûrî, *el-Mûcez*, 1/314–316.

¹²⁴ Fâhûrî, *el-Mûcez*, 1/316.

¹²⁵ Câbir Kumeyha, *Edebu'l-hulafâi'r-râşidîn* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Esâsiyye, ts.), 452–454.

¹²⁶ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 19.

İbnu Sellâm (ö. 223/837), İbnu Haldûn (ö. 808/1405), bazı modern Arap araştırmacılar ve müsteşrikler gibi, İslâmiyet'in Arap Şiiri'ni zayıflatıp, insanları ondan alıkoyduğunu söyleyenler olduğu gibi; İslâmiyet'in şiiri teşvik edip, onu koruduğunu söyleyenler de vardır.¹²⁷

Kıscası; Kur'ân-ı Kerîm, İslâmiyet'in başlangıcındaki şiire apaçık tesir etmiştir. Bunu şiirin yapısında ve manasında açıkça görebiliriz. Ancak, İslâmî dönem şairlerinin Kur'ân'dan aldıkları her şeyi araştırmak kolay değildir. Çünkü pek çok Kur'ân lafzı, beyitlerin çoğunu süslemiş ve ilâhî his, kasidelerin satır aralarını aydınlatmıştır. Bu durum, İslâmiyet'i benimseyen bütün şairlerde açıkça ortaya çıkar.¹²⁸

Örneğin, Zühre'nin şu sözü Nisâ sûresinin 78. ayetiyle¹²⁹ az veya çok benzerlik gösterir.

(وَمَنْ هَابَ أَسْبَابَ الْمَنَآيَا يَتَلَنَّهُ
وَلَوْ رَامَ أَسْبَابَ السَّمَاءِ بِسَلْمٍ)

“Kim ölümden kaçarsa ölüm onu yakalayacaktır. İsterse göğe merdivenle çıkmış olsun”¹³⁰

Hassân, Beni'l-Hâris b. Ka'b da el-Mucâşî'i yererken Münâfikûn sûresinin 4. ayetindeki¹³¹ manayı almış ve şöyle demiştir:

(لَا بَأْسَ بِالْقَوْمِ مِنْ طُولِ وَمِنْ عَظَمِ
جِسْمِ الْبَعَالِ وَأَخْلَامِ الْعَصَافِيرِ)

“O heriflerin boylarına ve cüsselerine diyecek yok. Ancak onlar, katır bedenlerindeki kuş beyinli adamlardır.”

(كَأَنَّكُمْ خَشِبْتُمْ جَوْفَ أَسَافِلُهُ
مُتَمَّتْ فِيهِ أَرْوَاحُ الْأَعَاصِيرِ)¹³²

“Sanki siz, dipleri oyulmuş tahtalar gibisiniz. Her tarafınız delik deşik ve içinizden kuvvetli rüzgârlar esiyor.”¹³³

Görüldüğü üzere beyitlerde Kur'ân ayetlerinden esinlenilmiş ve edebî tasvirlerle yer verilmiştir.

Bu dönemdeki şiirin durumu, edebî nesirden farklıdır. Bu dönemdeki edebî nesir, daha çok Kur'ân ve hadisten istifa ederken; şiir ise, Cahiliye Şiiri'nin bir yönünün

¹²⁷ Vehb Rûmiyye, *Binyetu'l-kasideti'l-Arabiyye* (Dimaşk: Dâru Sa'di'd-Dîn, 1997), 194; Abdülazîz Atîk, *Fi'l-edebi'l-İslâmî ve'l-Emevî* (Beyrût: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 2001), 21-23.

¹²⁸ Nâyif Ma'rûf, *el-Edebu'l-İslâmî fi ahdi'n-nubuvvet ve hilâfeti'r-râşidîn* (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1990), 276.

¹²⁹ “Nerede olursanız olun, sağlam kaleler içinde bulunsanız bile ölüm size yetişecektir.”

¹³⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali el-Husrî, *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1972), 4/1106.

¹³¹ “Onlara baktığın zaman cüsseleri hoşuna gider; konuşurlarsa sözlerini dinlersin; tıpkı, sıralanmış kof kütük gibidirler; her çığlığı kendi aleyhlerine sayarlar; onlar düşmandır, onlardan çekin; Allah canlarını alsın, nasıl da aldatılıp döndürülüyorlar.”

¹³² Abdurrahmân Berkûkî, *Şerhu divânı Hassân b. Sâbit* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2004), 167.

¹³³ Ma'rûf, *el-Edebu'l-İslâmî fi ahdi'n-nubuvvet ve hilâfeti'r-Râşidîn*, 277.

uzantısıdır. Özellikle İslâmî dönem şairlerinin çoğu, ömürlerinin yarısını Cahiliye Dönemi'nde geçiren muhadramûnlardır.¹³⁴ Bu dönem şiirlerindeki başlıca dilsel özellikler de şöyledir: Nidâ, duâ, kase (yemin), nehiy (alikoyma), istifhâm (soru), tenbîh ve teşviktir.

Özetle; İslâmî dönemde Allah, Peygamber, Kur'ân, iman, küfür, şehâdet, cennet, cehennem, namaz, zekât vb. kelimeler şiire girmiş, bunlar kolaylıkla, güzellikle ve yumuşak bir şekilde ele alınmıştır.¹³⁵

6.6. Edebî Tasvir ve Belâgat

Bir terim olarak, “doğru bir manayı, kendisine uygun olan üstün ifadelerle anlatmak” manasına gelen belâgat, hem sözün hem de konuşan kimsenin vasfı olarak kullanılır. Sözün belâgati; “sözün hem fasih (kusursuz) hem de durumun gereğine uygun olmasıdır.” Konuşan kimsenin belâgati ise, “hangi amaç ile olursa olsun açık ve anlaşılır sözlerle meramını açıklayabilme kabiliyetidir.”¹³⁶

Belâgat ayrıca, meâni (kelâmın muktezâyı hâle uygunluğunu sağlama), beyân (en açık bir şekilde ifade), bedî (kelâmı süsleme) ve bunlarla bağlantılı konuları içine alan ilimdir. Bir sözün belîğ olabilmesi için anlamına açıkça delalet etmesi gerekir. Delâlet ise, “lafız ile mana arasındaki ilişkiye” verilen addır. Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere “belâgat, bir metinde dilin malzemesinin kullanılma tarzını çeşitli yönlerden inceleyen bir disiplindir.”¹³⁷

Edebî tasvirin belâgatle olan ilişkisine gelince, Rummânî bu konuda şöyle demiştir: “Belâgatle ilgili olan tasvir, soyut olan bir mananın gözle görülebilir bir şekle dönüştürülmesidir. Mesela Allah Teâlâ, Cehennem'in insana karşı öfkesinden köpürmesinin şiddetini daha iyi ifade etmek için Mülk sûresi 8. ayette “Neredeyse öfkesinden paralanacak.” demiştir. Âl-i İmrân sûresi 187. ayette de “Onlar ise onu arkalarına attılar” okuyanın ve dinleyenin tasavvur edebilmesini sağlayan istiâreli bir ifade kullanılmıştır.”

Ebû Hilâl el-Askerî, Rummânî'den oldukça etkilenmiş, onun fikirlerini âdeta harfi harfine almış olmakla birlikte, “gözle görülebilen tasvir” üzerinde Rummânî'den daha fazla durmuştur. ‘Askerî’ye göre tasvir, teşbih ve istiâreden daha kapsamlıdır.¹³⁸

¹³⁴ en-Nedvî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 20, 58–59.

¹³⁵ Ma'rûf, *el-Edebu'l-İslâmî fî ahdî'n-nubuvvet ve hilâfeti'r-râşidîn*, 274-275. Daha geniş bilgi için bk. Fadime Kavak, *Kur'an'da Edebî Tasvir* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 52-54.

¹³⁶ Bolelli, *Belâgat*, 28.

¹³⁷ M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1980), 19; Şerif Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1986), 63–64.

¹³⁸ er-Râgıb, *Vazîfetu's-sûreti'l-fenniyye fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 22–24. Daha geniş bilgi için bk. Kavak, *Kur'an'da Edebî Tasvir*, 61–73.

Sonuç

Türkçemizde bir terim olarak ancak 19. asırdan itibaren kullanılmaya başlandığı bilinen “*tasvir*” kavramının klasik Arap kaynaklarındaki tarihi -mesela Câhız’ın *Kitâbu’l-Hayavân*’ında- hicrî 3. asra kadar gerilere gider. O dönemden itibaren Abdülkâhir el-Curcânî, Zemahşerî, İbnü’l-Esîr (ö. 637/1239), Rummânî gibi değişik ilim dallarına mensup otoritelerin “*tasvir*” kavramı üzerine eğildikleri; onu, yer yer vâsf, temsil, tahyîl, kıyas vb. kavramlar aracılığıyla da îzah etmeye çalıştıkları görülmektedir.

Gerek klasik dönem ilim adamlarının, gerekse günümüz yazarlarının “*tasvir*” kavramına yükledikleri anlamlar ortak bir noktada buluşturulacak olursa, “*tasvir*”, “*gözle görülemeyen şeylerin, soyut anlamların, psikolojik durumların gözle görülebilecek biçimde ortaya konması*” şeklinde tanımlanabilir. Daha özel ve dar anlamda “*edebî tasvir*” ise, teccîm (somutlaştırma), teşhîs (kişileştirme), intâk (konuşturma), mübâlağa (abartı), tahsîn ve takbîh (güzel ve çirkin gösterme) gibi araçlara başvurarak ortaya konan bir betim etkinliğidir. Esasen bu sayılanlar, akılla veya zihinsel olarak kavranması güç hakikatleri somut hale getirmenin bir yerde olmazsa olmaz enstrümanlarıdır.

Kaynakça

- Avde, Abdullah. *Edebu'l-kelâm ve eseruhu fî binâi'l-alâkâti'l-insâniyye fî dav'i'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2005.
- Cebbûr, Abdünnûr. *el-Mu'cemu'l-Edebî*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1884.
- Abdülmeçîd, Abidîn. *el-Emsâl fi'n-nesri'l-Arabîyyi'l-kadîm*. İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rife-ti'l-Câmi'iyye, 1989.
- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ iştehera mi-ne'l-ehâdis âla elsineti'n-nâs*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, h. 1351.
- Bedevî, Ahmed. *Üsûsü'n-nakdi'l-edebî inde'l-Arab*. Kâhire: Dâru Nahdati Mısır, 1979.
- Nuri, Akbayar vd. "Edeb". *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. 2/428-436. İstanbul: Dergâh Yayınları, ts.
- Akçay, Yusuf. *Dil Atlası*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Akdeniz, Safiye. "Betimleyici Anlatım: Tasvirî 'descriptif' Metinler". *ege-edebiyat.org*. Erişim 22 Kasım 2006. <http://www.ege-edebiyat.org/modules.php?name=News&file=article&sid=239>
- Aktaş, Hasan. *Modern Türk Şiirinde Edebî Sanatlar*. İstanbul: Söylem Yayınları, 2002.
- Aktaş, Şerif. *Edebiyatı Üslûp ve Problemleri*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1986.
- Aktaş, Şerif - Gündüz, Osman, *Yazılı ve Sözlü Anlatım*. Ankara: Akçağ Yay., 2001.
- Kudât, Ahmed Mustafa Ali. *eş-Şer'atu'l-İslâmiyye ve'l-funûn*. Beyrût: Dâru'l-Cemîl, ts.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullah b. Sehl. *Kitâbu's-Sinâ'ateyn el-kitâbe ve's-Şi'r, thk., Mufîd Kumayha*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Ateş, Süleyman. *Görünmez Âlemin İzleri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşr, ts.
- Atîk, Abdülazîz. *Fi'l-edebî'l-İslâmî ve'l-Emevî*. Beyrût: Dâru'n-Nahdati'l-Arabîyye, 2001.
- Banarlı, Nihad Sâmi. *Edebî Bilgiler*. Remzi Kitabevi. İstanbul: 1948.
- Bayraktar, İbrahim. *Edebî ve İlmî Açından Hadis*. İzmir: Işık Yay., 1993.
- Behbîyâtî, Necîb Muhammed. *Târîhu's-Şi'ri'l-Arabî hattâ âhiri'l-karni's-sâlisi'l-hicrî*. y.y.: Dâru's-Sakâfe, 2001.
- Belî', Abdülhakîm. *en-Nesru'l-fennî ve eseru'l-Câhız fih*. Kâhire: Lecnetu'l-Beyânî'l-Arabî, 1969.
- Berkûkî, Abdurrahmân. *Şerhu divânı Hassân b. Sâbit*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2004.

- Bilgegil, M. Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*. Ankara: Sevinç Matb.,1980.
- Bilgin, Muhittin. *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yay., 2002.
- Bolleli, Nusrettin. *Belâgat*. İstanbul: İFAV yay., 2001.
- Bustânî, Butrus. *Cevâhiru'l-edebe*. thk. Selîm İbrâhîm Sâdır. 3 Cilt. Beyrût: Mektebetu Sâdır, 1931.
- Câhız. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 4 Cilt. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrût: Dâru'l-Cîl, ts.
- Câhız. *Kitâbu'l-Hayavân*. 8 Cilt. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Cebbûrî. Yahyâ. *eş-Şi'ru'l-câhilî hasâisuh ve funûnuh*. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1986.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Fârâbî. *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*. 7 Cilt. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Ceviz, Nurettin - Demirayak, Kenan - Yamak, Nevzat H.. *Yedi Askı*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004.
- Ceylan, Mustafa. “Şiir ve Anlatım 2”. *antoloji.com*. Erişim 1 Mart 2006. <https://www.antoloji.com/tahlil-siir-ve-anlatim-2-siiri/>
- Cundî, Enver. *Hasâisu'l-edebe'l-Arabî*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1985.
- Cundî, İn'âm. *er-Râid fi'l-edebe'l-Arabî*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1986.
- Çağrıçı, Mustafa. “Edepi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/412-415. İstanbul: TDV Yay., 1994.
- Çetin, Nihad Mazlum. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matb., 1973.
- Dayf, Şevkî. *el-Bahsu'l-edebe*. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif,1972.
- Dayf, Şevkî. *Fi'n-nakdi'l-edebe*. y.y: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân. *es-Sünen*. thk. Fevvâz Ahmed. Beyrût: Dâru'l- Kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Emir, Sabahat. *Örneklerle Tasvir ve Tahlil*. İstanbul: Yenilik Basımevi, 1970.
- Eren, Şâdi. *Kur'ân'da Teşbîh ve Temsiller*. İstanbul: Işık Yay., 2001.
- Ersoy, Mehmet Akif. *Kur'ân'dan Ayetler ve Nesirler*. nşr. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: Yüksel Yay., 1944.

- Eşkar, Muhammed Süleymân Abdullah. *Mu'cemu 'ulûmi'l-lugati'l-Arabiyye*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Eşter, Muhammed Sabrî. *el-Asru'l-câhilî*. Dimaşk: Câmî'atu Haleb, 1995.
- Fâhûrî, Hannâ. *el-Câmi' fi târihi'l-edebi'l-Arabî el-edebu'l-kadîm*. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1986.
- Fâhûrî, Hannâ. *el-Mûcezz fi'l-edebi'l-Arabî ve târihih*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Ferhûd, Hasen Şâzelî vd. *el-Edeb nusûsuhu ve târihu*. y.y: y.y, 1981.
- Ferrûh, Umar. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984.
- Gökşen, Enver Nâci. *Kompozisyon İlkeleri ve Antolojisi*. İstanbul: May Yay., 1969.
- Hâlidî, Salâh Abdülfettâh. *Nazariyyetu't-tasvîri'l-fennî inde Seyyid Kutub*. Cide: Dâru'l-Menâra, 1989.
- Hâvî, İliyyâ Selîm. *Fennü'l-vasf ve tatavvuruh fi's-şî'ri'l-Arabî*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1987.
- Hengirmen, Mehmet. *Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri*. Ankara: Engin Yay., 1999.
- Hudayrî, Sâlih b. Abdullah b. Abdülazîz. *es-Sûretu'l-fenniyye fi's-şî'ri'l-İslâmî inde'l-mer'eti'l-Arabiyye fi'l-asri'l-hadîs*. Riyâd: Mektebetu't-Tevbe, 1993.
- Huseyn, Abdülkâdir. *Fennü'l-belâga*. Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1984.
- Huseyn, Tâhâ. *Min târihi'l-edebi'l-Arabî*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1991.
- Husrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali. *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1972.
- Goldziher, Ignaz. "Edeb". *MEB İslâm Ansiklopedisi*. 4/105-106. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2002.
- İbn Arabî. *Harflerin İlmî: el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*. çev. Mahmut Kanık. Bursa: Asa Kitapevi, 2000.
- İbnü'l-Esrîr, Ziyâeddîn. *el-Meselü's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Hûffî - Bedvî Tıbbâne. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'n-Nahda, ts.
- İbnu Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukrim. *Lisânü'l-Arab*. 35 Cilt. Beyrût: Dâru's-Sâdır, ts.
- İskenderî, Ahmed - Anânî, Mustafa. *el-Vasît fi'l-edebi'l-Arabî ve târihih*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1917.

- Kabaklı, Ahmet. *Türk Edebiyatı*. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yay., 1973.
- Kanâvî, Abdülazîm Ali. *el-Vasf fi'ş-ş'ri'l-Arabî*. y.y: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1949.
- Kantemir, Enise. *Yazılı ve Sözlü Anlatım*. Ankara: Sevinç Matb., 1972.
- Karaalioglu, Seyit Kemal. *Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 1983.
- Karaalioglu, Seyit Kemal. *Sözlü/Yazılı Kompozisyon Sanatı*. İstanbul: İnkılap Kitapevi, ts.
- Karaalioglu, Seyit Kemal. *Türkçe ve Edebiyat Sözlüğü*. İstanbul: Okat Yay., 1967.
- Karaca, Mehmet. *İzahlı Edebî Sanatlar Antolojisi*. İstanbul: Hilal Matbaası, 1966.
- Karataş, Turan. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. Akçağ Yay., Ankara: 2004.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1941.
- Kavak, Fadime. *Kur'an'da Edebî Tasvir*. Bursa: Emin Yay., 2015.
- Kermî, Hasen Sa'îd. *el-Hâdî ilâ lugati'l-Arab*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru Lübnân, 1992.
- Keylânî, Necîb. *İslâmî Edebiyata Giriş*. çev. Ali Nar. İstanbul: Risale Yay., 1988.
- Kolcu, Ali İhsan. *Öykü Sanatı*. Ankara: Salkım Söğüt Yay., 2005.
- Kumeyha, Câbir. *Edebu'l-hulafâi'r-râşidîn*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Esâsiyye, ts.
- Kutub, Seyyid. *et-Tasvîru'l-fennî fi'l-Kur'ân*. y.y: y.y., 1966.
- Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*. 8 Cilt. Beyrût: Mektebetu Lübnân, 1997.
- Ma'rûf, Nâyif. *el-Edebu'l-İslâmî fi ahdi'n-nubuvvet ve hilâfeti'r-râşidîn*. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1990.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu mustalahâti'n-nakdi'l-Arabiyyi'l-kadîm*. Beyrût: Mektebetü Lübnân, 2001.
- Muhammed, Ebû Mûsâ. *et-Tasvîru'l-beyânî*. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1993.
- Müslim, Mustafa. *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'ân*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1999.
- Nâci, Muallim. *İstîlâhât-ı Edebiyye*. haz. Alemdar Yalçın - Abdülkadir Hayber. Ankara: Akabe Yay., ts.
- Nassâr, Huseyn Muhammed vd. *el-Mevsû'atu'l-Arabiyyetu'l-müeyyessa*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 2001.

- Nedvî, Muhammed Vâdi' Reşîd el-Hasenî. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 2002.
- Okay, M. Orhan. "Edebiyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/395-397. İstanbul: TDV Yay., 1994.
- Özdemir, Emin - Binyazar, Adnan. *Yazmak Sanatı Kompozisyon*. İstanbul: Varlık Yay., 1969.
- Özdemir, Emin. *Sözlü Yazılı Anlatım Sanatı Kompozisyon*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1986.
- Özkırımlı, Atilla. *Türk Dili Dil ve Anlatım*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2001.
- Özön, Mustafa Nihat. *Yazmak Sanatı ve Kompozisyona Giriş*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1961.
- Özönlü, Ünsal. *Edebiyatta Dil Kullanımları*. İstanbul: Multilingual, 2001.
- Paçacıoğlu, Burhan. *Türk Dili ve Kompozisyon*. Sivas: Dilek Matb., 1997.
- Râfî'î, Mustafa Sâdık. *Târîhu âdâbi'l-Arab*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Râgıb, Abdüsselâm Ahmed. *Vazîfetu's-sûreti'l-fenniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Haleb: Fussilet li'd-Dirâsât ve't-Terceme ve'n-Neşr, 2001.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 23 Cilt. çev. Suat Yıldırım vd. İstanbul: Huzur Yay., ts.
- Rubâ'î, Abdülkâdir. *es-Sûretu'l-Fenniyye fi'n-Nakdi's-Şi'ri*. Riyâd: Dâru'l-Ulûm, 1984.
- Rûmiyye, Vehb. *Binyetu'l-kasîdeti'l-Arabiyye*. Dimaşk: Dâru Sa'di'd-Dîn, 1997.
- Sagîr, Muhammed Huseyn Alî. *es-Sûretu'l-fenniyye fi'l-meseli'l-Kur'ânî*. Beyrût: Dâru'l-Hâdî, ts.
- Sakr, Ahmed Muhammed. "Keyfe Nedrusu'l-Edeb". *Mecelletu'l-Ezher* 22/1 (1950).
- Saraç, Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*. İstanbul: Bilimevi Yay., 2000.
- Sarmış, İbrahim. "Seyyid Kutub'un Edebî Yönü". *Şehâdeti'nin 30. yılında Seyyid Kutub Sempozyumu*. haz. Ahmet Ağırakça. 126-143. İstanbul: İrfan Vakfı, ts.
- Aga, Sefer - Tevfîk, Umar. *el-Edebu'l-Arabî ve nusûsuh*. haz. Munîr el-Ba'lebekkî. y.y: Mektebetu'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1963.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.

- Şentürk, Ahmet Atilla. *XVI. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebî Tasvirler*. İstanbul: y.y., 2002.
- Tâhiru'l-Mevlevî. *Edebiyat Lügatı*. thk. Kemal Edîb Kürkçüoğlu. İstanbul: Enderun Kitapevi, 1973.
- Tansel, Fevziye Abdullah. *İyi ve Doğru Yazma Usulleri*. İstanbul: Ötüken Yay., ts.
- Yetkin, Suut Kemal. *Edebiyat Üzerine*. İstanbul: Yenilik Yay., 1952.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed. *Keşşâfu istilâhâtı'l-funûn*. nşr. Muhammed Ali Beydâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Tülücü, Süleyman. "Muallakât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/310-312. İstanbul: TDV Yay., 2005.
- Usfûr, Câbir. *es-Sûretu'l-fenniyye fi't-turâsi'n-nakdî ve'l-belâğî inde'l-Arab*. Beyrût: el-Merkezu's-Sakâfiyyu'l-Arabî, 1992.
- Üzgör, Tahir. *Edebiyat Bilgileri*. İstanbul: Veli Yay., 1983.
- Yalar, Mehmet. "Arap Edebiyatı Bağlamında Edebiyat Kavramına Analitik Bir Bakış". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 1-23.
- Yaltkaya, Şerafettin. *Muallakât*, İstanbul: MEB Basımevi, 1989.
- Yetiş, Kazım. *Namık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları*. İstanbul: İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yay., 1989.
- Zebîdî, Muhammed Murtadâ. *Tâcu'l-arûs*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru's-Sâdır, 1306.
- Zemaşerî, Cârullah Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-Tenzil*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvad. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.
- Zircirkıran, Belkıs. *Metinlerle Edebiyat Bilgisi*. 2 Cilt. İzmir: İzmir Eğitim Enstitüsü Ders Kitapları Yay., ts.

Ketuba ve Aile İçi Sorumluluklar

Erdinç İçten

T.C., Milli Eğitim Bakanlığı
İstanbul/Türkiye
erdinciciten@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3229-3930>

Öz: Yahudilik, yeryüzündeki en eski ve etkili dinlerden bir tanesidir. Bu etkisini “seçilmişlik” misyonunda bulan Yahudilik, evliliğe özel bir anlam yüklemiş ve bunun gerçekleşmesi için aileye büyük önem vermiştir. Yahudi cemaatinin temel taşı ailedir. Tanrı yeryüzünü “boş kalsın” diye değil, “oturulsun” diye yarattığı için, evlilik dinî bir kural olarak kabul edilmiştir. Erkek ya da kadın her Yahudi mutlaka kendi cemaatinden biriyle evlenmek zorundadır. Evlenen erkekler ise kadınlara kendi mallarından *mehir* vermelidir. Yahudi kızların mehir ve çeyizleri *ketuba* denen bir belgeye kaydedilmektedir. Aynı zamanda evliliğin de bir belgesi olan *ketuba*, kocanın, boşanması ya da ölmesi durumunda eşine vermek üzere taahhüt ettiği, kadının ekonomik haklarını güvence altına alan bir belge konumundadır. Kadının hangi durumlarda *ketubasının* ödenip ödenmeyeceği aile içindeki bazı sosyal durumlarla ilişkilidir. Koca, kadının sağlık yardımını karşılamayı; kaçırılmışsa fideye ödeyerek onu kurtarmayı ve defin işlemlerini *ketubaya* yazılmışsa yerine getirmek zorundadır. Bu makalede *ketuba* ve onun aile içi sorumluluklarına etkisi araştırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, Evlilik, Aile, *Ketuba*, Sorumluluklar, Mehir.

Geliş Tarihi/Received Date: 03.02.2020

Kabul Tarihi/Accepted Date: 19.04.2020

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf/Citation: İçten, Erdinç. “Ketuba ve Aile İçi Sorumluluklar”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2020), 229-255.

Ketuba and Intrafamilial Responsibilities

Abstract: Judaism is one of the most influential religions on earth. Judaism, which found this effect in its “election” mission, placed a special meaning on marriage and gave great importance to the family to make it happen. The cornerstone of the Jewish community is the family. Since God created the earth not as “empty” but “sit”, marriage was accepted as a religious rule. Every Jew, man or woman, must absolutely marry one of his own community. Men had to give women their own goods. The cities and dowry of Jewish girls are recorded in a document called *ketuba*. *Ketuba*, which is also a document of marriage, is a document that the husband undertakes to give to his wife in case of divorce or death, which guarantees women's economic rights. Whether or not the woman's ketup is paid depends on some social situations in the family. The husband had to carry out the woman's medical aid, to save her by paying a ransom if she was kidnapped, and if she was buried in *ketuba*. In this article, the effect of *ketuba* and its effects on family responsibilities will be searched.

Keywords: Judaism, Marriage, Family, *Ketuba*, Responsibilities, Mohar

Özet

Yahudilik, Sâmi din geleneği içerisinde monoteist yapıdaki bir dindir. Dünyada bilinen dinler içerisinde evlilik kurumuna en fazla değer veren dinlerden birisi de Yahudiliktir. Yahudi topluluğunun temel taşı ailedir. Yahudi anlayışında Tanrı yeryüzünü “boş kalsın” diye değil, “oturulsun” diye yaratmıştır. Bu meyanda evlilik kutsal kabul edilmiş ve bekâr kalmak hoş karşılanmamıştır. Talmud’da evli olmayan bir erkek gerçek bir adam sayılmamış, ancak eve bir kadın girmesi ile bereketin geleceği ifade edilmiştir. Ayrıca eşi olmayan bir erkek Yahudiliğe göre neşeden yoksun kalmıştır.

Yahudilik her şeyden önce bir şeriat dinidir. Olaya bu şekilde bakıldığında evlilik de Yahudi hukuku açısından bir emir olarak algılanmaktadır. Evlilikle ilgili dikkat çekici noktalardan biri de evlilik kontratı adı verilen *ketubadır*. Kelime olarak “yazılmış” anlamına gelen “*ketuba*”, evliliğin yazılı belgesidir. Yahudilikte kocanın, boşanma ya da ölmesi halinde karısına vermek üzere taahhüt ettiği bir nevi ekonomik güvencedir. Dinî mahkemelerde ve şahitler huzurunda hazırlanan *ketuba* iki kısımdan oluşmaktadır: Asıl *ketuba* ve ilave *ketuba*. “Asıl *Ketuba*” hukuken kadına ödenen asgari şarttaki miktarın yazılı olduğu belgedir. Bu belgeye bakire için 200 dirhem, dul için 100 dirhem kaydedilmektedir. *Ketuba*, evliliği yasallaştıran çok önemli bir enstrümandır. Bu saygınlıktan dolayı evliliklerin tümünde temel unsur olarak bulunmaktadır.

Yahudilik, ailenin kurulması aşamasında erkeğe ciddi sorumluluklar yüklerken kadına da *ketuba* ile çok sayıda haklar tanımıştır. Ancak aile içi sorumluluklar açısından bu kurallara uymayan kadınlar da bazı haklardan mahrum bırakılmışlardır. Aile içerisinde günümüzdekine benzer bir şekilde yemek, ekmek, çamaşır ve bulaşık gibi ev işlerinin tamamı kadının görevleri arasında yer almaktaydı. Kadının yiyecek, giyecek ve cinsel ihtiyaçlarını karşılamak da erkeğin vazifesi idi. *Ketubalarda*, kadı-

nın yükümlülüğü olarak kabul edilen birçok husus daha vardı. Yahudilikte kadının babasının evine gitme, şenliklere, cenaze törenlerine katılma, akraba ve hanım arkadaşlarının davetlerine gidebilme ve onları misafir etme hakkı olduğu belirtilir. Ancak yine de tüm bunlar kocanın iznine tabidir. Kadının yeri evdir ve kadın, kocasını dinlemez ve boş işlerle uğraşırsa, kocasının hoşlanmadığı kişilerle faydasız sohbetlere girerse, Talmud, kocanın karısına *ketubasını* vermeden onu boşama hakkı olduğunu belirtmektedir. *Ketubalara*, erkeğin “kadına saygı ve itibar” göstermesi gereği de eklenmiştir.

Aile içi yaşamın korunması için *ketubalarda* birçok konuya değinilmiş ve bunlara son derece dikkat edilmiştir. Bunlardan birisi de cinsel hayat’tır. Yahudi hukukuna göre “çok kadınla evlilik” meşru iken, “çok kocalık” yasaklanmıştır. Tevrat, erkeğin karısını hiçbir şekilde “karılık hakkından” mahrum etmemesi gerektiğini bildirmektedir. Karı-koca eğer aralarında bu ilişkiyi bitirirlerse evlilik geçerliliğini yitirir. Bazı *ketubalarda* kadının cinsellik hakkından mahrum edilmemesi, açıkça olmasa da imâ yoluyla belirtilmiştir. Yahudiliğe göre kadının kocası ile cinsel birliktelik yaşamak istememesi, bir “başkaldırı” anlamı taşımaktadır. Aslında bu, kadından çok koca için onur kırıcı bir durumdur. Bu durumdaki bir kadının *ketubası* iptal edilirdi. Kadınların kocalarına mutlak itaati önemliydi ve hiçbir şekilde isyan etmemeleri gerekiyordu.

Yahudi kutsal metinleri sadece kadınlara sorumluluklar yüklememekte ayrıca erkeklerin de yapmaları gereken bazı eylemleri açıkça belirtmektedir. Aslında bu eylemler kadınların hakkı anlamına da gelmektedir. Evin ihtiyaçlarını karşılamak, ateşin yakılması, hayvanların kesilmesi, karısının giyimini-kuşamını sağlması erkeğin sorumluluğundaydı. Kadının *ketuba* haklarına göre bir başkasıyla evlenmediği sürece, onun geçiminin sağlanması ve beslenmesi kocası tarafından karşılanmak zorundadır. Bunların yanında koca, karısının hastalığı süresince onun ilaç ve sağlık hizmetini sağlamakla da yükümlüdür. Ancak gerek Talmud’da gerekse Talmud sonrası eserlerde böyle bir zorunluluğa işaret eden ifadelere açıkça *ketubalarda* rastlanmamaktadır. Muhtemelen bu yükümlülükler *ketubaların* içinde geçen cümlelerin arasına serpiştirilmiş olmalıdır.

Özellikle eski dönemlerde kadınların kaçırılması veya esir edilmesi gibi durumlar yaşanabilmekteydi. Eğer kadın evliyse kadının kurtarılması kocasının görevidi. Bazen de kadın için fidyeye isteniliyor ve koca bunun altından kalkamıyordu. Bu tip durumlarda Yahudi cemaati kendi arasında para toplayarak Rabbin rızasını kazanmak adına kadına yardım edebiliyordu. Kocanın karısını kurtarmak için fidyeye ödeme zorunluluğu daha sonraları Yasa’ya dahil olmuştur denilebilir. Koca, bu durumu özel bir şart olarak *ketubada* üstlenmiş ve belli bir cümle ile ifade etmiştir. Günümüzde fidyeye probleminin son bulmasıyla *ketubalarda* bu tip cümlelere rastlanılmamaktadır.

Erkeğin bir diğer görevi de karısı öldüğünde onu defnetmesidir. I. Mabad dönemine gidildiğinde bazı *ketubalarda* bu zorunluluğa rastlanılmaktadır. Ancak genelde *ketu-*

balarda bunu açık bir şekilde görmemiz pek mümkün değildir. *Ketubada* açıkça belirtilmiş olmasa da bu zorunluluk kocanın yasal olarak yerine getirmesi gereken bir görevdir. Kocanın, karısının defin işlemini tamamlaması zorunluluğu, erken dönemlerden beri aile olmanın temel ve doğal bir sonucuydu. Birçok Yahudi âlim *ketubada* yazmasa bile kadının kocası tarafından gömülmesini evliliğin altı şartından biri olarak saymaktadır.

Görüldüğü üzere Yahudilik, aile ilişkisine son derece önem vermiş, karı-kocanın birbirlerine karşı bazı sorumlulukları olduğunu açıkça belirtmiştir. Kadınları güvenceye almış, evlilik süresince kocasının sözünü dinleyen kadınlara boşanma aşamasında haklarının kaybolmaması için *ketubada* birçok hak tanımıştır. Eğer kadın kocasını dinlemez, ona isyan ederse *ketubadaki* haklarından faydalanmadan kocası onu boşayabilirdi. Bunlar özellikle kadın hakları adına o dönemde atılmış önemli adımlardır. Bugün de *ketuba* ile kadınlara bu hakları tanınmakta ve boşanma durumunda *ketubadaki* yazılanlara sahip olabilmektedirler.

Summary

Judaism is a monotheistic religion within the Semitic religious tradition. Judaism is one of the religions known in the world that gives the greatest importance to the institution of marriage. Family is the building block of the Jewish community. God has not created the earth not to be “empty” but to be “occupied”. In this regard, marriage has been considered as sacred and being single has not been approved. A single man has not been considered as a real man in the Talmud, however it has been stated that having a woman in the house will bring forth abundance. Moreover, Judaism considers a man without a spouse as devoid of joy.

Judaism is first and foremost a religion of sharia. When considered from this perspective, marriage is considered as an order from the perspective of Halakha (Jewish law). One of the striking aspects with regard to marriage is the contract of marriage known as *ketubah*. The word “*ketubah*” meaning “to write” corresponds to a written enactment of marriage. It is a kind of economic assurance provided in Judaism by the husband to the spouse in case he passes away or the couple is divorced. Prepared at religious courts and in the presence of witnesses, the *ketubah* is comprised of two sections: principal *ketubah* and additional jointure. Legally, the “Principal *Ketubah*” is the document indicating the minimum amount paid to the woman. A virgin’s *ketubah* is valued at 200 zuz and 100 zuz for a widow. *Ketubah* is a very important instrument that legalizes marriage. Hence, it is considered as a primary factor in all marriages.

While Judaism encumbers the man with serious responsibilities when establishing the family, it has also provided many rights to the woman by way of *ketubah*. However, women who have not obeyed these rules with regard to domestic obligations have been deprived of certain rights. Similar to our day, all household chores such as cooking, making bread, washing the dishes were considered among

the duties of women. It was the obligation of the man to cater for the food, clothing and sexual needs of the woman. There were many other factors in *ketubahs* that were considered as obligations of the woman. It is indicated in Judaism that the woman has the right to go to her parents' house, attend festivities, funerals and parties organized by relatives and female friends and to host them at her house. However, all these are subject to the approval of the husband. Home is the location of the woman and it is indicated in the Talmud that the husband has the right to divorce the woman without giving her the *ketubah* if the woman does not obey her husband, deals with trivial stuff or gets involved in unnecessary conversations with individuals disapproved by her husband. It has also been included in the *ketubahs* that the man should "revere and respect the woman".

Many issues have been mentioned in the *ketubahs* for the protection of domestic life and significant attention has been drawn on these issues. One of these is sexual life. According to the Halakha, while it is permitted to "marry more than one wife", it is forbidden to "marry more than one husband". It is indicated in the Torah that the man should in no way deprive his spouse from the "right of wifeness". The marriage loses its validity if the husband-wife end their relationship. It has been implied in some *ketubahs* that the woman should not be deprived of the right for sexuality. According to Judaism, the unwillingness of the woman to establish sexual relations with her husband is considered as "rebellion". Actually this is more humiliating for the husband rather than the wife. The *ketubah* of a woman in such a circumstance would be cancelled. The absolute obedience of the women to their husbands was very important and they could in no way rebel.

Jewish sacred texts not only encumber women with responsibilities but also clearly specify some actions that should be avoided by men. Actually, these actions can also be considered as the rights of women. Meeting the needs of the household, burning the fire, slaughtering the animals, providing clothing for the spouse were among the responsibilities of the men. According to the rights of women indicated in the *ketubah*, the husband was obliged to provide for the woman unless she married someone else. Moreover, the husband is also obliged to provide medications and healthcare services to the wife throughout her sickness. However, expressions that openly point out such obligations are observed neither in the Talmud nor in post-Talmud works. These obligations are most likely scattered among the sentences in the *ketubahs*.

Women could be kidnapped or enslaved especially in early periods. If the woman was married, the husband was obliged to save her. Sometimes ransoms were asked for the women which the husband could not pay. In such cases, the Jewish community could collect money and help the woman in order to earn the approval of God. The obligation of the husband to pay ransom to save his spouse was included in the Law in later years. The husband took on this obligation as a special

provision in the *ketubah* expressing it with a certain sentence. Today, there are no such sentences in *ketubahs* since the ransom issue has ended.

Burial of the spouse is another duty of the man. This obligation was not present in some *ketubahs* during the 1st Temple period. However, it is generally not possible to see these expressed clearly in the *ketubahs*. This is a legal obligation of the husband even if it has not been indicated explicitly in the *ketubah*. The obligation of the husband to fulfill the burial procedures for the wife was the primary and natural result of being a family since the early periods of time. Many Jewish scholars consider the burial of the wife by the husband as one of the six conditions of marriage even if it has not been specified in the *ketubah*.

As can be seen, Judaism has given significant importance to the family relationships thus putting forth openly that the husband-wife have mutual responsibilities. It has secured the women and provided many rights to women who have obeyed their husbands by way of *ketubahs* in order to ensure that their rights are not overlooked during divorce. If the woman does not obey her husband and rebels, her husband could divorce her without giving her rights indicated in the *ketubah*. These are important steps for women rights taken during that period of time. These rights are provided to the women in our day as well by way of *ketubahs* and in case of a divorce they have the right to everything indicated the *ketubah*.

Giriş

Kendi tarihini yaklaşık olarak dört bin yıl öncesine götüren ve monoteist yapıdaki belki de en eski din olan Yahudilik, aynı zamanda millî bir dindir. Tanrı'nın ahitleştiği bir kavim olarak Yahudiler, tarih sahnesinde özel bir ilgiye mazhar olmuşlardır. Bu dinin ortaya çıkmasında Filistin bölgesinin önemli bir rolü olmuş; yüzölçümü küçük de olsa geçmişte bu bölgede yaşamış insanların kültürleri, düşünce tarihi ve ahlâk ilkeleri bakımından muazzam bir etki bırakmıştır¹. Yahudiliği, bu birikimi hesaba katmaksızın anlamak mümkün değildir. Yahudilik denince ilk akla gelen Yahudi milleti² kavramı Hz. İsa'dan çok önce bu topraklarda derin etkiler bırakmış ve bu durum çok değerli bir kültürel mirasın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu miras Yahudi hukukunun (Alaha) gelişmesinde oldukça etkili olmuştur. Gerek Yazılı Yasa (Torah Şebihtav) gerekse Sözlü Yasa (Torah Şebealpeh) bu dönemde oluşturulmuştur.

Yahudi hayatında ailenin rolü tartışılmayacak kadar önemlidir. Ailenin oluşmasında evlilik âdeta kutsanmış ve soyun devamına özel bir önem verilmiştir. Bu makede evlilik öncesi olmazsa olmaz şartlardan birisi olan *ketubanın* önemine ve onun ailedeki sorumluluklar açısından işlevine değinilecektir. *Ketubada* yazılı şart-

¹ Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 9.

² Annamari Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş* (İstanbul: Kırkambar yayınları, 1999), 140.

lar kadının temel hakları olarak görülmektedir ve erkek/koca bunları karşılamak zorundadır. Kadının ekonomik anlamda bir garantisi olan *ketuban*ın hangi şartlarda ödeneceği, kocaya ve aileye karşı sorumluluklar bağlamında ele alınmaya çalışılacaktır.

1. Yahudi Evliliklerinde Ketuba ve Önemi

Bir eş bulma, evlenme ve aile kurma isteği hemen hemen bütün dinlerde ve aynı zamanda tüm kültürlerde olgunluğun ayırt edici bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.³ Yahudilik, dünya dinleri içerisinde evlilik kurumuna en fazla değer atfedenlerden biridir. Evliliğe verilen önem birçok ritüelin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu açıdan bakıldığında, evlilikle ilgili dikkat çeken olgulardan birisi de “evlilik sözleşmesi” yani *ketubadır*⁴. Bu sözleşmede ilgili iki tarafın varlığı dikkat çekmektedir. Bunlar karı ve kocadır. Son zamanlarda ortaya çıkan modern evliliklerde pratikte bir evlilik anlaşmasına ihtiyaç duyulmamaktadır.⁵ Dolayısıyla Yahudiler arasında evlilik öncesi sözleşme yazma geleneği hâlen yürürlükte olsa da, evlilikteki önemi modern hukukun evlilik üzerindeki etkilerinden dolayı kısmen de olsa gölgelenmiştir. Buna rağmen en çok bilinen ve en sık kullanılan ifade ile *ketuba*, bugün de varlığını koruyan kadîm bir gelenek olarak mevcuttur ve Yahudi evlilikleri bağlamında analitik ve tarihî açıdan bazı değerlendirmeler yapmamıza imkân vermektedir.

Tannâitîk literatür incelendiğinde karşımıza *ketuba* adlı belge çıkmaktadır ancak Kitâb-ı Mukaddes’te bu belgeye değinilmemektedir.⁶ Hayata dair birçok kesit sunan *ketuba*, Yahudilerin geçmişteki hayatları hakkında da çeşitli kayıtlar içermektedir. Ayrıca ilgili tarafların üzerinde uzlaştıkları yasal bir belge olarak, aynı zamanda eşlerin birlikte yaşama biçiminin Yahudi hukuku tarafından da tasdik edilmesidir.⁷ Yahudi evliliklerinin şeklini incelemek isteyen ve onun karakteristik özelliklerini araştıran birisi için *ketubayı* tanımaktan daha iyi bir yol yoktur, denilebilir.

1.1. Ketuba Nedir?

İster *Sefer Ketuba* (Ketuba Kitabı), ister *Shetar Ketuba* (Ketuba Belgesi) veya sadece *Ketuba* kelimesi ile ifade edilsin; bu terimler arasındaki tarihî ilişkinin detayları hakkında doyurucu bir bilgiye sahip olmadığımız belirtilmelidir. Aileler, aralarında

³ Rachel Biale, *Women and Jewish Law, An Exploration of Women’s Issues in Halakhic Sources* (New York: Schocken Books, 1987), 44.

⁴ Ketubot kelimesinin çoğul kullanımıdır. İbranîce bir kelime olan *ketuba*’nın literatürde çok sayıda farklı isimlendirmesi mevcuttur. Örneğin Ketuba, Ketubah, Kethubah, Khethubba gibi. Shalom Sabar, *The Beginnings and Flourishing of Ketubbah Illustration in Italy: A Study in Popular Imagery and Jewish Patronage During the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Los Angeles: University of Columbia, 1987), 1.

⁵ M. Louis Epstein, *The Jewish Marriage Contract, A Study in the Status of the Woman in Jewish Law*, (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1927), 1.

⁶ Solomon Zeitlin, “The Origin of the Ketubah”, *JQR*, n.s.24 (1933-34), 1.

⁷ Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 2.

anlaştıklarında bunu yazıya dökerler ve bunun adına Tena'im sözleşmesi adını verirlerdi. Bundan sonraki süreçte ikinci bir safha olan *ketuba* yani evlilik sözleşmesinin hazırlanması gerekmektedir. *Ketubanın* Tanrı ile Musa peygamber arasındaki sözleşme misali sembolik bir anlam içerdiği ifade edilmektedir. Musa peygambere vahiy gönderildiğinde Tanrı, İsrâil ile bir ilişkiyi yazarak onlara değer verdiğini göstermiştir. İşte buradan yola çıkılarak *ketuba*, eşlerin birbirlerine karşı yükümlülüklerini bildiren sözleşme olarak Tanrı ile Musa peygamber arasındaki ilişkiye benzetilmiştir.⁸

Yüzyıllar boyunca Yahudi evliliklerinin içinde tamamlayıcı bir rol oynayan *ketuba* büyük bir öneme sahiptir. Kelime olarak "yazılı araç", "yazılmış" anlamlarına gelen "ketuba", evliliğin bir nevi yazılı belgesidir. *Ketuba*, *sefer kethubah* (Kethubah book) veya *shetar kethubah* (document of the kethubah) deyimelerinin kısaltılmış halidir⁹. Yahudilikte kocanın, ölmesi ya da boşanması durumunda karısına vermek üzere taahhüt ettiği ve kadının ekonomik açıdan güvence altına alındığını gösteren yazılı bir kayıttır. Bu belgeye göre kadına ait olan *ketubada* belirlenen miktarın tazmini söz konusu olduğunda kocanın bütün mal varlığı (taşınır ya da taşınmaz) ipoteklenmiş olmaktadır.¹⁰ Önemli rabbilerden biri olan Raban Şimon ben Gamliel, *ketubanın* Yazılı Tora'dan çıkarılan kanunlar içerisinde bulunduğunu belirtmiştir¹¹. Rabbi Meir'in¹² de benzer düşüncede olduğu görülmektedir. Ancak *ketuba*, Yazılı Tora'nın içerisindeki kanunlardan ziyade, kanaatimizce rabbiler tarafından geliştirilmiş bir enstrüman olarak nitelendirilebilir. Yazılı Tora'dan önce, evlilik esnasında *ketuba* yazma geleneğine rastlanmaktadır. Ancak *ketubanın* şeklinin bugünkü şekline benzer olup olmadığı sorusunun cevabını verebilmek kolay gözükmemektedir. Genel kanaate göre *ketubanın* şekil yönünden gelişmesi çok daha sonraları olmuştur. Bunun sebebi de, yazılı bir sözleşmeden çok, erken dönemlerde şahitlerin

⁸ Aryeh Kaplan, *Made in Heaven, A Jewish Wedding Guide* (Jerusalem: Moznaim Publishing Corporation, 1983), 99.

⁹ Markus Cohn, "Kethubah", *The Universal Jewish Encyclopedia (UJE)*, Ed. Isaac Landman (New York: Universal Jewish Encyclopedia Co., Inc., 1948), 373.

¹⁰ Moses Mielziner, *The Jewish Law of Marriage and Divorce in Ancient and Modern Times and Its Relation to The Law of State* (New York-Cincinnati: Bloch Publishing Company, 1901), 86.

¹¹ *The Babylonian Talmud*, Ketubot 10a, ed. Isidore Epstein, (London: The Soncino Press, 1938).

¹² Bar-Kohba sonrası dönemin büyük dinî liderlerinden sayılan bir tanna'dır. Hocaları arasında Rabbi Akiva gibi büyük âlimler bulunduğu nakledilmektedir. Bar-Kohba isyanı sonrası Galile bölgesinde Talmudik öğretilerin yeniden yerleşmesi için büyük çaba sarfetmiştir. Meir, profesyonel bir sofer (yazıcı) idi ve Ester Megilası'nı ezberden yazdığı ifade edilmektedir. Meir'in, Mişna'nın oluşturulması safhasında da belirleyici katkıları olmuş ve Yudah ha-Nasi, Meir'in düzenlemelerinden yararlanarak Mişna'nın son halini yayınlamıştır. Stephen G. Wald, "Meir", *Encyclopedia of Judaica*, ed. Fred Skolnik (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), 13: 776-777.

huzurunda yapılan sözlü anlaşmanın evlilik adına yeterli olmasıdır. Ancak Ketubot bölümüne bakıldığında *ketuba* yazılmadan eşlerin birlikte olmaları yasaklanmıştır¹³.

Erken dönemlerde *ketuba*, evliliği yasallaştırmaya yarayan çok önemli bir enstrümandı. Her evlilik töreninde bulunmuş olmasa da tüm evlilikler için yasal olarak daha sonraları ilk şart olarak telakki edilmiştir. Bu saygılıktan dolayıdır ki evliliklerin tümünde temel unsur olarak yer almaktaydı. Aslında *ketuba*, kadını korumak amacıyla oluşturulmuştur. Kiduşin faslının ilk Mişna bölümünde, eski gelenekler hakkında bazı bilgiler karşımıza çıkmaktadır. Yazılı Torâ'nın vahiy olarak gönderilmesinden önce, bir adam bir kadına rastladığında, eğer her ikisi de rıza gösterirlerse, adam kadını evine götürür ve onunla birlikte olur, kadın onun eşi olmuş sayılırdı¹⁴. Yazılı Torâ'nın vahyedilmesinden sonra ise, bir adam bir kadınla evlenmek isterse öncelikle şahitlerin huzurunda bu kadını eş olarak almak zorundaydı. Ancak bu şahitlikten sonra kadın, adamın karısı sayılmaktaydı. Daha sonraları ise Alaha bazı şartlar ihdas etmiştir. “Ya para ile, ya kontrat ile ya da birlikte olma/cinsellik” kadının elde edilebilmesinin şartlarından¹⁵. *Ketubalar*, konuyla ilgili uzman kâtipler (*sofer*) tarafından yazılırdı. Burada kullanılan malzeme çok önemliydi. Yahudilikçe temiz kabul edilen hayvan derisinden yapılmış parşömenler tercih edilmekteydi. Yahudiliğe zarar getirecek bir suç işleyenlerin *ketubaların* yenilenmesi şartı da koşulmuştur. Bu durum bize *ketuba* yazmanın ne kadar önemsendiğini göstermektedir.

Talmudik dönemde hem Filistin’de hem de Irak’ta *ketubaların* nişanla beraber hazırlandığı görülmektedir. *Bet Dinde* ve şahitler huzurunda hazırlanan *ketuba* iki kısımdan oluşmaktaydı: “*Asıl Ketuba*” (İkar) ve “*İlave Ketuba*” (Tosefet). “*Asıl Ketuba*”, hukuken kadına ödenmesi gereken asgarî miktarın kayıtlı olduğu *ketuba* idi. *Ketuba*-ya bakire için 200 dirhem, dul kadın için ise 100 dirhem kaydedildiği bilinmektedir¹⁶. Bu miktar evlenilecek kızın bekâretinin karşılığı anlamına gelmekteydi: “Sana bekâretinin bedeli ve Mûsâ’nın İsrail kızlarına ödenmesini emrettiği 200 dirhem (zuz) vermeyi taahhüt ediyorum.” *Asıl Ketubanın* her durumda yazılması kabul edilmiş ve uygulama da bu doğrultuda yapılmıştır. Kadın, babasının evinden hiçbir şey getirmese dahi, erkek tarafının *ketubaya* 5 veya 12 dirhem/zuz şeklinde sembolik de olsa bir rakam yazması gerektiği belirtilerek mehir vermeksizin kadına sahip olmanın zina olacağı ifade edilmiştir¹⁷.

¹³ Bâbil Talmudu, Ketubot 7a.

¹⁴ Moses Maimonides, *Mishneh Torah*, Book Four, ed. Leon Nemoj (Yale Judaica Series, 1972.) 5.

¹⁵ Liliana Vana, *Yahudilikte Kadın*, trc. Mehmet Aydın (Konya: NKM Yayınları, 2013), 113.

¹⁶ A. Mordechai Friedman, *Jewish Marriage in Palestine* (Tel Aviv-New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1980), 1: 240.

¹⁷ Nuh Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler, Abbâsi ve Fatimî Dönemi Yahudilerinde Hukukî, Dinî ve Sosyal Hayat* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 365.

Yazılı evlilik kontratı ile ilgili ilk belge Tobit¹⁸ kitabında (M. Ö. 200-175) bulunmaktadır. Fakat bilinen ilk *ketuba*¹⁹, Elefantin (M.Ö. V. yüzyıl)Yahudi cemaatinin Aramîce Papirus'larında ve Ölüdeniz yakınlarında bulunan Babata (M. S. I. ve II. yüzyıl) arşivlerinde görülmektedir. Diğer belgeler Kahire Genizası'ndan²⁰ gelmekte ve bunlar X. yüzyıla tarihlenmektedir²¹. *Ketubanın* ne zaman hazırlanacağı çoğu zaman tartışma konusu olmuş; evlilikten önce yazılıp yazılamayacağı konusunda çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Evliliğin bizzat doğasındaki değişiklikler ve *ketubanın* fonksiyonunda meydana gelen daha sonraki gelişmeler, bize, onun nişandan nikâha nasıl evrildiği hakkında bazı ipuçları sunmaktadır. Genel uygulama, *Ketubanın* nikâh esnasında yazıldığını göstermektedir²². Nişandan nikâha giden bu ayırım her nasılsa Ortaçağ dönemlerinde yürürlükten kalkmış oldu. Bunun sebebi ise bize göre halkın ekonomik açıdan her iki kutlamayı düzenleyebilecek durumda olmamasıydı. Şu ifade yanlış olmayacaktır, günümüzde genellikle nişan ve nikâh bir arada kutlanmakta ve *ketuba* da bu esnada yazılmaktadır²³. Bu durum tarafların yükünü de azaltmış olmaktadır. *Ketubanın* içerisinde birçok teminatın varlığına rastlamaktayız. Kadın lehine olan garantiler olmazsa olmaz şartlar olarak karşımıza çıkmaktadır. *Ketuba* ile benzeşen bazı belgelerin varlığı da bir gerçektir. Örneğin; dul kadınların nafaka haklarının gözetildiği "*ketubat isha*", öksüz kızların güvencelerinin belirtildiği "*ketubat benin nukban*", ayrıca erkek çocukların belli başlı teminatlarını kapsayan "*ketubat benin dikrin*" bunlar arasında sayılabilir²⁴. Görebildiğimiz kadarıyla belirtilen bu belgelerle çocuklar da anne ve babalarının mallarına vekil sayılmışlardır.

"*Ketuba*" terimi, sık sık "mohar" (mehir) kelimesinin eş anlamlısı veya "evlilik ücreti" ya da "çeyiz" olarak anılmaktaydı. Karâiler arasında ise *ketubanın* "Şetar hamohar" ismiyle anıldığı da belirtilmelidir. Bununla birlikte "*ketuba*" çeşitli hüküm-

¹⁸ Raguël, kızı Sara'yı çağırırdı. Elini tuttu ve kızını Tobyas'a vererek şöyle dedi: Onu sana emanet ediyorum, Musa'nın yarasına ve yargısına göre o senin karındır, onu götür. Sonra kızın annesine döndü ve yazı yazmak için kâğıt istedi, *evlilik sözleşmesi/ketuba* hazırladı. Bkz. Tobit, 7/14.

¹⁹ Vana, *Yahudilikte Kadın*, 121.

²⁰ 1896'da iki İskoçyalı bayan bilimcinin keşfettiği İbranice parşömenler oldukça ilgi çekti. 20. Yüzyıl boyunca bu parçalar üzerindeki çalışmalar sürdü ve Yahudi tarihinin karanlık sayılabilecek birçok bölümü aydınlatılmış oldu. Hem İsrail hem de Bâbil'den gelen bu malzemenin keşfi, Kahire Yahudi Cemaati'nin bu bölgelerle diğer Yahudi cemaatleri arasında bilgi alış verişini sağlaması açısından önemlidir. Kahire Genizası'nda bulunan malzeme arasında Filistin Talmudu'nun eski bir metni, birçok Midraş, Karâiler'e ait bazı yazılar, Talmud sonrası döneme ait dualar, Maimonides'e ait el yazısı mektuplar bulunmaktadır. Yahudi geleneğinde içinde dinî hususlarda yazıların bulunduğu kaynaklar veya belgeler imha edilmiyor, geniza denen bölümde saklanıyordu. Abraham Meir Habermann, "Genizah", *EJ*, 7: 460, Menahem Ben-Sasson, "Genizah Cairo", *EJ*, 7: 460-481.

²¹ Vana, *Yahudilikte Kadın*, 121.

²² Bâbil Talmudu, *Ketubot* 7a.

²³ Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 16.

²⁴ Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 3.

lere dayanmaktadır. Bunlardan bazıları tarihî bir konuma sahipti. Eski evlilik kontratları çoğu zaman, erkek nişanlı adına belirtiliyordu ve kızın ailesine hitap ediyordu. Bâbil'deki kontratlarda da durum bu şekildeydi. Mısır söz konusu olduğunda buradaki kontratların erkekler tarafından kaleme alındığı görülmektedir. Fakat bunlarda da kızın babasına hitap edilmiştir. Yahuda çölünde bulunan Yunanca yazılmış bir evlilik kontratında ise kızın babası, kızını eş olarak erkek nişanlına vermektedir. Bu belge bazı araştırmacıları, evlilik kontratının eski şekliyle, erkek nişanlı adına, kızın babası tarafından hazırlandığı tezini desteklemeye imkân tanımaktadır²⁵. Günümüzde *ketuban*ın işlevi kadîm gelenektekenden pek de farklı yapıda ve konumda değildir. Onun belirgin etkisi Yahudi yasası üzerinde açıkça görebilmekteyiz. Ayrıca her *ketuba* bir diğerine kesin bir tarzda benzemektedir. Durum böyle olunca *ketuban*ın tesiri, haklar ve teminatlar açısından bakıldığında çok daha iyi anlaşılabilir. En azından araştırmamıza göre ikinci yüzyılın başlarında Tannâitik dönemde durum bu şekildeydi.

1.2. *Ketuban*ın Menşei ile İlgili Görüşler

Evliliği tasvir eden kutsal kitap yazıtları yani İbrahim'in, İshak'ın ve Yakub'un metinleri, evlilik sırasında²⁶ ne *ketubadan* bahsederler ne de diğer yazılmış veya verilmiş başka şeylerden... Zaten bir *ketuba* kaleme almanın yasal zorunluluğunun kökeninin Tanah mı yoksa Rabbinik gelenek mi olduğu konusu, Mişna ve Talmud dönemi boyunca karşımıza çıkan en önemli tartışma konularındandır. *Ketuban*ın kaynağı ile ilgili bazı görüşler vardır. Bunlardan biri **Mideoraita** (De-Orayta), yani *ketuba*'nın direk Tora ve Musa'nın ilk beş kitabından türetildiği fikridir. Diğerisi ise, **Miderabbanan** (De-Rabanan) denilen ve *ketuban*ın rabbilerin içtihatları sonucu oluştuğunu kabul eden görüştür²⁷. Bugün bu görüşlerden ikincisi daha çok kabul görmektedir ki araştırmamızda ulaşılan sonuç da aynı yöndedir.

Ketuba nasıl ortaya çıktı? sorusunun cevabı önemlidir. Onun ortaya çıkışı hakkında farklı görüşler olduğu bilinmektedir. Bunların içinden belki de en önemlisi "Büyük Meclis" ya da "Yaşlılar Konseyi" adlarıyla şöhret bulmuş Sanhedrin²⁸ öncülüğünde tesis edilmiş olanıdır. Ayrıca birinci yüzyılın hemen başlarında Rabbi Şimon ben Şetah'ın rolü de inkâr edilemeyecek bir gerçekliktir. Çoğu zaman haksız yere *ketuba*, Şimon ben Şetah'a isnat edilmektedir. Buna karşılık, O, kadının hakla-

²⁵ Vana, *Yahudilikte Kadın*, 116.

²⁶ Buna karşılık, kutsal kitap metinleri koca'ya boşanma sırasında yazılı bir doküman (sefer keritout) verme zorunluluğu getirmiştir. "Bir adam bir kadın alıp onunla evlendiği zaman vâki olacak ki, onda utarılacak bir şey bulunduğu için, kadın onun gözünde lütuf bulmazsa, onun için boş kâğıdını yazacak ve onun eline verecek ve onu evinden gönderecektir." (Tesniye, 24/1-2).

²⁷ David Davidovitch, *The Ketuba Jewish Marriage Contracts Through The Ages* (New York: Adama Books, 1905), 114.

²⁸ Roma hâkimiyeti altındaki Filistin bölgesinde politik, dinî ve hukukî en yüksek yetkili kurum anlamına gelen Sanhedrin Yunanca synedrion (bir konsil) kelimesinden gelmektedir. Hugo Mantel, "Sanhedrin", *EJ*, 18. 21-23.

rını korumak için, büyük bir Alaha ile ilgili yeniliğin kaynağını teşkil etmektedir. Şimon ben Şetaḥ gerçekten yeni bir kural ihdas etmiştir: Buna göre, kocanın ve vârislerinin, boşanma veya koca'nın ölümü halinde *ketubada* şart olarak konulan miktarı karısına veya vârislerine verme zorunluluğu vardı. Bu kuralın, Yahudi şeriatı tarafından dayatılan bir zorunluluk olduğu hususu Mişna'da bulunmaktadır. Bunun için evlilik kontratında bu husus açıkça zikredilmese de uygulanması gerekmektedir²⁹.

2. *Ketuba* ve Aile İçi Sorumluluklar

Yahudilik, kadınların iffeti konusunda oldukça hassas davranmıştır. Kadının kocasına itaatkâr olması her zaman önemli görülmüş, kocayı aldatmak en büyük suçlardan biri olarak kabul edilmiştir³⁰. Kadın, baba evinden çıkıp kocasının evine geldiği andan itibaren onun tüm isteklerine boyun eğmelidir. Bu meyanda kocalarını dinlemeyen itaatsiz ve kavgacı kadınlar Tanah'ta kınanmışlardır: "Geniş evin içerisinde kavgacı karı ile birlikte olmaksızın, dam köşesinde oturmak daha iyidir"³¹. Tevrat'tan sonraki en önemli kaynaklar olarak karşımıza çıkan Mişna ve Talmud, kadının kocasına ve ailesine karşı yükümlülüklerini şöyle açıklamaktadır: "Kadın, kocasının yatağını hazırlamalı, ekmeğini pişirmeli, çocuğunu emzirmeli, kirlenen elbiselerini yıkamalıdır"³². Yahudi aileleri içerisinde cariyeler olsa dahi, yukarıda sayılan hizmetleri koca karısına zorla yaptırmaya hakkına sahipti³³. Talmud'da ifade edilen bu görevlerin çeşitli *ketubalarda* karşımıza çıktığı görülebilir. Dolayısıyla bazen bu hizmetlerin yapılması için hizmetçilerin varlığına rastlanmaktadır³⁴. Ekonomik açıdan sıkıntı yaşamayan ailelerde hizmetçi ve cariyeler evin hanımına yardım amaçlı görevlendirilmişlerdir.

Yahudi tarihinin özellikle erken dönemlerinde kadınlar aile içerisinde ne kadar önemli olsalar da asla kocalarının statülerine ulaşamamışlardır³⁵. Bunun sebebi Yahudilikte kadına verilen değerle de ilgilidir diye düşünmekteyiz. Yahudilikte kadınlar, her zaman ve her koşulda kocalarına saygı göstermek zorundaydılar. Koca eve geldiğinde ayağa kalkması gereken kadın, kendisine söz verilmediği sürece konuşamazdı. Geniza dokümanlarında, koca eve geldiğinde hanımının onu karşılamak amacıyla ayağa kalkmamasının bile sıkıntıya sebep olduğundan bahsedilmek-

²⁹ Vana, *Yahudilikte Kadın*, 124.

³⁰ Tekvin, 3/16.

³¹ Süleyman'ın Meselleri, 25/24.

³² Bâbil Talmudu, Ketubot 59b.

³³ Bâbil Talmudu., Ketubot 61a.

³⁴ Zaman içerisinde kadınların işlerini yaptırmak için hizmetçilerden faydalandıkları görülmektedir. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Shlomo Noble, "The Jewish Women in Medieval Martrology", *Studies in Jewish Bibliography History and Literature*, ed, Charles Bolin (New York: Ktav Publishing House Inc, 1971), 347-355.

³⁵ David S. Jacobson, "Family and Family Life", *UJE*, 4: 242.

tedir³⁶. Bir *ketuba*da ise şu ifadelerle rastlamaktayız: “Karşımda ayağa kalkacaksın ve bana hizmet edeceksin”³⁷. Bu kadının konumu ile ilgili çok net ve emir buyuran bir ifadedir.

Yahudi hayatının temelini evde başladığını görmekteyiz. Burada kadın evin yöneticisi, düzenleyip şekle sokandır. Tarihî kaynaklar ve gözlemler evin sorumluluklarının kadınlara yüklendiğini göstermektedir³⁸. Koca, çalışarak ailesinin rızkını kovalarken kadın da iffeti ile evde oturup çocuklarının yetiştirilmesi ve eğitilmesi³⁹ işi ile ilgilenmektedir. Kadının sorumluluğunda olan bir başka önemli nokta da “kocaya hizmet” konusudur. *Ketubalarda* çok sık rastlanan bir olgu olarak değerlendirilebilecek bu husus Yahudilik adına büyük önem arz etmektedir. Kadın, kocasına karşı şefkatli olmalı, bakımlı ve güzel giyinmelidir. Aksi takdirde koca evden soğur ve hanımına değer vermeyebilirdi. Yahudilerde karısına kötü davranan kocalar da mevcuttu. Doğal olarak korunma ihtiyacı hisseden kadınlar kocalarından şikâyetçi olabiliyorlardı. Kadının boşama hakkı olmadığı için devreye *bet dinler* girer ve eğer kadın kocasından şiddet görüyorsa, koca boşanma ile tehdit edilebilirdi. Ancak Maimonides, Alaha’ya göre üzerine vazife olan ev işlerini yapmayı reddetmesi durumunda kadının kırbaçla dahi dövülebileceğini belirtmektedir⁴⁰. Ancak bu görüşün çok zorlama olduğu açıktır.

Tüm bu görüşlere rağmen kadın tamamen baskı altında da değildir. Arkadaşlarıyla görüşebilmekte; eğlencelere, cenazelere katılabilmekte; sevdiği kişileri ve akrabalarını evinde misafir edebilmektedir. Ancak bütün bu eylemler kocanın izin vermesi şartına bağlanmıştır. Yahudilikte kadının dışarıda bulunması çok da kabul edilir bir olgu değildir. Çünkü kadının yeri ne olursa olsun kendi evidir. Kadın kocasını dinlemez ve boş işlerle uğraşırsa, kocasının hoşlanmadığı kişilerle faydasız sohbetlere girerse, Talmud, kocanın kadına *ketubasını* vermeden onu boşama hakkı olduğunu belirtmektedir.⁴¹ Böylece Talmud, aile bütünlüğünü kadının kocasına saygısı üzerine kurmuştur diyebiliriz.

Ketubalara, erkeğin “kadına saygı ve itibar” göstermesi gerektiği de eklenmiştir⁴². Bazılarında ise “...ve kadının tüm ihtiyaçları” ifadesiyle erkeğin karısına karşı sorumluluklarının çerçevesi oldukça genişletilmiştir. Geniza dokümanlarındaki *ketubalarda* ayrıca erkeğin karısının izni olmaksızın yerleştikleri yerden veya şehir-

³⁶ Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, 1: 183.

³⁷ Ketuba için bkz. *Jewish Marriage in Palestine*, 2, 110, Bu ketubanın İng trc, 111-112.

³⁸ Sir Norman Anderson, *The World's Religions*, (Leicester: Inter-Varsity Press, 1975), 77.

³⁹ Süleyman'ın Meselleri bölümü çocukların nasıl eğitilmesi gerektiği noktasında önemli öğütler içermektedir.

⁴⁰ Avraham Grossman, *Pious and Rebellious Jewish Women in Medieval Europe*, çev. Jonathan Chipman (USA: Brandeis University Press, 2004), 219.

⁴¹ Bâbil Talmudu, Baba Batra 72a-b.

⁴² Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, 1: 170.

den ayrılmayacağı, kötü ve berduş insanlarla düşüp kalkmayacağı, kötü arkadaşlar edinmeyeceği ve eve bu tür insanlar getirmeyeceği şeklinde şartlar da eklenmiştir⁴³. *Ketubalar*da bu konuların açıkça belirtilmesi bize göre ailenin korunması adına hayatî önemi haizdir.

2.1. Cinsel Hayat

Alaha'ya göre “çok kadınla evlilik” meşru iken, “çok kocalık” yasaklanmıştır. Genellikle karı-koca ilişkisi (cinsellikle ilgili sorumluluk) kocaya yüklenmiştir. Tevrat, erkeğin karısını hiçbir şekilde “karılık hakkından” yani cinsel ilişkiden mahrum etmemesi gerektiğini belirtmektedir⁴⁴. Karı-koca eğer aralarında bu ilişkiyi bitirirlerse evlilik geçerliliğini yitirir. Çünkü bu, aynı zamanda Tanah'taki emre karşı çıkma anlamına da gelmektedir⁴⁵. Görüldüğü kadarıyla Talmud, kocanın karısıyla cinsel ilişkiye girmemek üzere yemin etmesini doğru bulmamaktadır. Koca, bu yemininden bir ya da iki hafta içinde dönmeli ve karısını bu haktan mahrum etmemelidir⁴⁶. Yahudilikte eşler arasında cinsel ilişki teşvik edilmiş ve cinsel perhiz hoş karşılanmamıştır. Bu konuların gerek Yazılı Tora'da gerekse Talmud'da açıkça belirtildiği görülmektedir. Eşlerin ne zaman birlikte olacaklarından tutun da hangi koşullarda çocukların sağlıklı ya da sağlıksız olabileceklerine kadar ayrıntılara rastlanmaktadır. Kız veya erkek çocuk sahibi olmak isteyenlerin neler yapacaklarına dair ifadeler bile mevcuttur⁴⁷. Bazı *ketubalar*da kadının cinsellik hakkından mahrum edilmemesi, açıkça olmasa da imâ yoluyla belirtilmiştir⁴⁸. Tabii bu arada hanımlarına cinsellik konusunda sıkıntı yaşatan sorumsuz erkeklerin (*moredim*) bir müeyyideye uğramadıkları görülse bile, *bet dinler* hanımların yanında yer alarak kocaya baskı yapmışlardır. Bu işin sonunun boşanmaya kadar gittiği ve bunu kabul etmeyen erkeklerin *ketubalarının* parasal anlamda her hafta fazlalaştırıldığı da ifade edilmektedir⁴⁹. Aile birliğinin kurulmasında en önemli unsurlardan birisi olduğu için cinsellik, terkedilmesi halinde sıkıntı yaratacak bir olgudur. Eğer kadın cinsellikten kaçınan taraf ise koca, kadının geçiminden sorumlu tutulmamaktadır.

Kadınla erkeğin cinsel ilişki sıklığının rabbiler tarafından da değerlendirildiği görülmektedir. Cinsel birliktelik özellikle kocanın işine, seyahatlerine ve özel hayatına göre değişkenlik gösterebilmektedir. Bunun sıklığı her günden altı ayda bir kereye kadar değişik periyotlar içerebiliyordu⁵⁰. Kocanın evde bulunmayışı ve

⁴³ Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler*, 389-390.

⁴⁴ Çıkış, 21/10.

⁴⁵ Bâbil Talmudu., Kiduşin 19b.

⁴⁶ Bâbil Talmudu, Ketubot 61b.

⁴⁷ Bu konularda örnek olması açısından bkz. Bâbil Talmudu., Ketubot 60b.

⁴⁸ Dokümanın metni için bkz. A. Mordechai Friedman, “Termination of the Marriage upon the Wife's Request: A Palestinian Ketubba Stipulation” *PAAJR* 37, (1969), 29-55.

⁴⁹ Detaylar için bkz. Schereschewsky, “Husband and Wife”, *EJ*, 9: 634-638.

⁵⁰ Bâbil Talmudu, Ketubot 61b.

kadının kocadan mahrum oluşu ile ilgili verilebilen süre, eğer koca işçi sınıfından ise bir hafta, öğrenci ise bir aydı. Daha sonraları Alaha, öğrencilere hanımlarından iki ya da üç yıl ayrı kalabilme hakkı tanımıştır. Başka şehirlere giden işçilerin ayda bir, uzak yerlere giden denizcilerin ise altı ayda bir cinsel ilişkiye girebilecekleri ifade edilmiştir⁵¹. Yahudilikte koca, ortalama haftada bir kez eşini cinsel yönden tatmin etmelidir. Rabbiler, çok eşli olan erkeğe, dörtten fazla hanım almaması hususunda tavsiyede bulunmuşlardır.

Yahudi inancının en temel unsurlarından biri olan Tevrat'tan yola çıkarak, Şabat günü cinsel birliktelik yaşamak çok rağbet görmüştür. Bazı Karaî *ketubalarında* “İsrâîloğulları arasında cârî olan âdet üzere koca, karısının cinsel ihtiyacını da karşılayacak” şeklinde bir ifade⁵² yer almaktadır ki, bundan, hem Rabbânîlerde hem de Karaîlerde cinsel ilişki sıklığının, dinî hassasiyetleri gözetmek şartıyla, eşlerin tercihine bırakıldığı anlaşılmaktadır⁵³. Bizce bu da gayet doğal bir durumdur.

2.2. İsyânkar Kadın (Moredet) ve Konumu

Yahudiliğe göre kadının kocası ile cinsel birliktelik yaşamak istememesi, bir “başkaldırı”, isyân anlamı taşımaktadır. Aslında bu, Talmud'a göre kadından çok erkek için daha onur kırıcı ve zor bir durumdur. Dolayısıyla kadının birlikteliğe karşı çıkması veya başkaldırması tahmin edilenden çok daha ciddi sonuçlar doğurabilecek bir gerçekliktir⁵⁴. Bu durumdaki bir kadının *ketubasından* haftalık yedi dinar indirim yapılır, sonrasında *ketubası* iptal edilirdi. Ancak bunun eski bir uygulama olduğu noktasında bazı iddialar vardır. Sonraki Tannâitîk döneme ait uygulama ise daha farklıdır: Dört haftalık bir süre içerisinde, sinagogda her Şabat yapılacak ilânla, kadının kocasına karşı bu isyanı dile getirilecektir. Belirlenmiş bu sürecin sonunda mahkeme kadını son kez uyararak yanlışımdan dönüp dönmediğini sorgulayacaktır. Kadın hâlen kocasına karşı isyanını sürdürmeye devam ediyorsa, mahkeme kadını boşayacak ve *ketubasının* ödenmesini sağlayacaktır. Eğer kadın ayak diretiyorsa kocasından bir yıllığına hiçbir şekilde yardım almadan ayrılacak ve ondan sonra *ketuba* hakkının tamamını kaybetmiş bir şekilde boşanmış olacaktır⁵⁵. Benzer biçimde, eğer koca karısına karşı bu tip bir isyan sergilerse, karısına ait *ketubaya* haftalık üç dinar ekleme yapmak zorundadır. Koca, “Artık bu kadını ne bakar ne de beslerim” derse, karısını boşaması ve *ketubasını* kadına vermesi gerekmektedir⁵⁶. Bazı rabbilere göre kadın kin ve düşmanlık duyguları beslemeksizin kocasına isyân eder konumdaysa, çeyizini ve *ketubasını* tamamen kaybetmektedir.

⁵¹ Bâbil Talmudu, Ketubot 62a-b.

⁵² İfadenin geçtiği *ketuba* için bkz. Judith Olszowy Schlanger, *Karaite Marriage Documents from the Cairo Geniza, Legal Tradition and Community Life in Medieval Egypt and Palestine* (Leiden: Brill, 1998), 470.

⁵³ Arslantaş, *İslam Dünyasında Yahudiler*, 391.

⁵⁴ Bâbil Talmudu, Ketubot 64b.

⁵⁵ Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 146.

⁵⁶ Bâbil Talmudu, Ketubot 63a.

Ayrıca kendisine ait mülkiyetin (mulug) geriye ne kadarı kaldıysa onu alabilmektedir.

Yahudilik açısından bir kadın hangi durumlarda kocasına karşı “isyankar, itaat-siz” olarak kabul edilmektedir? Bunlardan belki de en önemlisi şudur: Hâkim görüşe göre, kocasıyla cinsel birlikteliği reddetmek başlı başına bir isyân sebebi sayılmaktadır. Ayrıca nişanlı bir kızın koca adayıyla nikâhlanmayı reddetmesi ve karşı gelmesi de bize göre bu kategoriye giren bir davranış şeklidir. Ancak kadın kocasıyla anî duygu değişimleri sonucu herhangi bir nefret, kin duygusu olmaksızın bir arada yaşamak istemiyorsa, durum biraz daha hafifletici bir hâl almaktadır. Burada, daha önce de belirtildiği gibi bir yıllık ayrılıktan sonra koca bakımını sağlamadığı bu kadını *ketubasını* ödeyerek boşayabilmektedir. Diğer bir görüşe göre de kadın bir sene beklemeye mecbur edildikten ve cezalandırıcı bir tarzla değil ama kocası ile arasının düzelmesi için bir girişimde bulunulduktan sonra, eğer bu çaba sonuçsuz kalırsa kocası onu boşamaktadır. Bu durumda kadın *ketubası* ile ilgili herhangi bir hak kaybına uğramamış olmaktadır⁵⁷. Talmudik dönemin bütünü dikkate alındığında, *ketuba* içerisinde cinsel görevler veya sorumluluklarla ilgili özel bir şarta ve kayda rastlanmamaktadır. Belki de bunun sebebi cinselliğin zaten çok temel bir unsur olmasından dolayı *ketubaya* eklenmesinin gereksiz görülmesidir.

2.3. Kadının Temel İhtiyaçlarının Karşılanması

Yahudi kutsal metinleri sadece kadınlara sorumluluk yüklememekte aynı zamanda erkeklerin de yapmaları gereken bazı eylemleri açıkça belirtmektedir. Bu eylemler kadınların hakkı anlamına gelmektedir. Meselâ ateş yakılması⁵⁸, avcılık⁵⁹, hayvanların kesilmesi⁶⁰ gibi o dönem için çok önemli işleri yapan hep erkeklerdir. Kocanın en temel görevlerinden biri de karısının ihtiyaçlarını karşılamasıdır. Bu, ister ilk eşi olsun isterse sonradan almış olduğu cariyesi olsun değişmeyen bir olgudur⁶¹. Kocanın üzerindeki bu yükümlülük en az evlilik kurumunun ortaya çıkması kadar eskidir. Fakat yazılı metinlerde konu ile ilgili kesin bir emir veya uyarıya rastlanmamaktadır. Tanah'taki şu pasaj dikkat çekicidir: “Eğer cariyeyi oğluna nişanlarsa ona kendi kızı gibi davranmalıdır. Eğer ikinci bir kadınla evlenirse, ilk karısını nafakadan, giysiden, karılık haklarından yoksun bırakmamalıdır. Eğer bu üç hakkı ona vermezse, kadın karşılıksız özgür olacaktır”⁶². Bu pasaja göre Tannâim, kadının geçiminin sağlanması zorunluluğunun Tanah merkezli olduğunu belirtmektedir⁶³. Yani kadın ister cariyeye ister hür olsun, kocası onun yiyecek, giyim-

⁵⁷ Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 148.

⁵⁸ Yeremya, 7/8.

⁵⁹ Tekvin, 25/27-30.

⁶⁰ Tekvin, 18/7.

⁶¹ Bâbil Talmudu, Ketubot 47b.

⁶² Çıkış, 21/10.

⁶³ Bâbil Talmudu, Ketubot 48a.

kuşam ve evli olmanın gerektirdiği birliktelik anlamında bütün ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır. Tüm bu haklar *ketuba* ile garanti altına alınmaktadır. Burada farklı bir görüşü de belirtmek yerinde olacaktır: Filistin ve Bâbil bölgesindeki Amoraïm yukarıda sözü edilen kadının beslenmesi, bakımının sağlanması konusunun Rabbinik bir görüş olduğunu savunmaktadır⁶⁴. Ancak Maimonides bunun Tanah'ın bir emri olduğunu düşünmektedir. Bize göre bu fikir ayrılıkları Yahudilik adına bir zenginlik olarak kabul edilmelidir.

Kadının geçiminin sağlanması ve bakımı için gerekli ölçü nedir? Tüm bunlar Ketubot risalesinde tartışılmış ve çeşitli ölçüler geliştirilmiştir. Genel olarak belirlenen bu ölçüler, kadının evlenmeden önceki yaşantısına ve alışkanlıklarına yani yaşam standartlarına uygun olmalıdır. Aksi takdirde kadın, evlendiği zaman, babasının evindeki şartları kocasının evindekilerle kıyasladığında sıkıntılı bir süreç başlayabilmektedir. Bu yüzden kadın kocasının sağladığı imkânlarla yükselmeli fakat kocasının yanında değeri düşmemelidir⁶⁵. En iyimser koşullarda bu ölçü ele alınacak olursa, koca, karısına haftalık iki kab⁶⁶ buğday veya dört kab arpa, yarım kab bezelye veya fasulye, yarım log⁶⁷ yağ, bir kab hurma veya incir, bunun dengi başka meyveler, yanında bulunan annesi için de ilaveten bir porsiyon daha yiyecek vermelidir⁶⁸. Koca, ayrıca tüm bunlara bakliyattan yarım kab daha eklemek zorundaydı. Daha zengin olan ailelerde, kadın için içecek alternatifi olarak şarap imkânı da sağlanmaktadır⁶⁹. Belki de şarap o dönemde bir imtiyaz ölçüsü olarak değerlendirilmektedir.

Yahudilikte kocanın, karısının giyim ihtiyaçlarını karşılaması yükümlülüğü, onun geçiminin ve bakımının sağlanmasının bir parçası olarak algılanmaktaydı. Rabbinler de bunun Tanah'ta bir zorunluluk olduğunu düşünmektedirler. Bu görüşle ilgili olarak Amoraïmin herhangi bir olumsuz fikre sahip olmadığı görülmektedir. Kadın, giyimi için hangi eşyaya sahip olmalıdır? Meselâ kış mevsiminin başlangıcında bir bere, korse veya kuşak, üç çift ayakkabı⁷⁰, elli zuzim/gümüş değerinde bir elbise gibi kayıtlara rastlanmaktadır⁷¹. Giysilerin nasıl olacağı konusu önemlidir; çünkü erkekler ve kadınlar asla birbirlerinin giydikleri elbiseleri giymeyeceklerdir. Yani ne erkekler ne de kadınlar birbirlerinin giyim-kuşam tarzını benimseyeceklerdir. Bu, Yahudilik açısından çok sert bir şekilde yasaklanmıştır. Burada kadının durumu da elbette önemlidir. Kadının mal varlığı, serveti ve sosyal mevkiî onun daha çok ve değerli eşya istemesine neden olabiliyordu. Meselâ bu kapsamda çeşitli

⁶⁴ Bâbil Talmudu, Ketubot 58b.

⁶⁵ Bâbil Talmudu, Ketubot 61a.

⁶⁶ Kutsal Kitap'ta geçen bir kuru gıda ölçüsü, 1 kab = 4 log = 1.22 lt.

⁶⁷ Kutsal Kitap'ta geçen bir sıvı ölçüsü, 1 log = ¼ kab = 0.31 lt.

⁶⁸ Bâbil Talmudu, Ketubot 64b-65b.

⁶⁹ Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 152.

⁷⁰ Anatol Safanov, "Clothing Regulations Concerning", *UJE*, 3: 225.

⁷¹ Bâbil Talmudu, Ketubot 48a.

parfümler ve ipek giysiler önemli yer tutmaktadır⁷². Genellikle koca, ev âletlerine ek olarak karısına kilim, yaygı, hasır, bir yatak ve döşek, - daha zengin ailelerde ise bir baş yastığı - kap-kacak, kavanoz, matara veya ağzı dar şişe, mum ve lamba fitili vermek zorunda olduğu gibi⁷³; ayrıca, karısına, harcaması için haftalık nakit olarak bir *maneh*⁷⁴ vermekteydi. Verilen bu paraların geçinmek için yeterli olup olmadıklarının tartışma konusu olmuştur.

Yahudiliğin ilk dönemlerinde kocanın karısının geçimini sağlama ve giysilerini temin etme zorunluluğunun nişan ile başladığı görülmektedir⁷⁵. Daha sonraki dönemlerde bunun nişanla değil, nikâhla başladığı kabul görmüştür. Kocanın kendi ihmâlinde kaynaklanan bir sebeple nikâhın gecikmesi, karısına karşı bu sorumluluklarından kurtulması anlamına gelmemektedir. Yani koca, nikâhın ertelenmesinden sonraki süreçte nikâh gerçekleşinceye kadar kadının geçimini sağlamalı ve giyim - kuşamını temin etmelidir⁷⁶. Bu durum ancak boşanma ile sona ermekte ve boşandıktan sonra kadın bir başkası ile evleninceye kadar sürmektedir. Kadının *ketuba* haklarına göre bir başkasıyla evlenmediği sürece, onun geçiminin sağlanması ve beslenmesi kocası tarafından karşılanmak zorundadır.

Kocanın karısına karşı bu temel yükümlülükleri ona sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak benzer bir durum kocaya kadının kazançlarına da sahip olma hakkını vermektedir ki, bu da *ketubaya* dayanmaktaydı. Yasa, kadının bakımı ile kazançları arasında bir uygunluk, bir benzeşme kurmaktaydı⁷⁷. Kadının bakımı ve ihtiyaçlarının sağlanması karşılığında Talmud, kocaya kadının kazançları üzerinde bir hak tanımaktaydı⁷⁸. Bu bir açıdan mantıklı görülebilir; çünkü aile içi barışı ve huzuru koruma adına koca lehine kadının verdiği bu taviz ailenin bütünlüğü noktasında oldukça etkili olmuştur.

Kadının ev içindeki günlük sorumluluklarına gelince, bunların geniş bir yelpazeye yayıldığı görülmektedir. En önemlileri un öğütme, yemek pişirmek, çamaşır yıkamak, yün örmek, çocuklara bakmak, kocasının yatağını hazırlamak, yine kocasının yüzünü, ellerini ve ayaklarını yıkamak gibi görevlerdir⁷⁹. Tabii ki bu görevler koca için geçerlidir ve koca, bu tür hizmetleri bir başkası adına karısından isteme hakkına sahip değildir. Çünkü böylesi bir tutum kadının konumuna uymayan, yakışsız ve zararlı bir duruma yol açabilir⁸⁰. Kadının kocasına karşı yerine getirmesi

⁷² Bâbil Talmudu, Ketubot 66b.

⁷³ Bâbil Talmudu, Ketubot 65a.

⁷⁴ Bir *maneh* 100 zuz'a karşılık gelmektedir. Bkz. Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler*, 355.

⁷⁵ Bâbil Talmudu, Ketubot 67a.

⁷⁶ Bâbil Talmudu, Ketubot 57a.

⁷⁷ Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 153-154.

⁷⁸ Bâbil Talmudu, Ketubot 47b.

⁷⁹ Bâbil Talmudu, Ketubot 59b, 61a.

⁸⁰ Bâbil Talmudu, Ketubot 61b.

gereken sorumlulukları bir başkasına yüklemesi de kabul edilemez. Bazı işlerini kölelere devredebilse de, kadının, kocası ile ilgili özel görevlerini -yatağını hazırlamak, yüzünü ve ayaklarını yıkamak gibi- bir başkasına yaptırması hoş karşılanmamıştır. Ailede kadının evi geçindirmek gibi bir görevi olmadığı gibi, ayrıca ondan evin giderlerine katkı sağlamasının beklenmesi de söz konusu değildir. Bu zaten Yahudilikte çok da alışılmış bir durum değildir.

Kocanın karısına karşı yükümlülüklerini yerine getirmedeği durumlarda ne gibi sonuçlarla karşılaşacağı bir başka konudur. Eğer koca gönüllü ve bile isteye karısının bakımını sağlamaktan vazgeçecek olursa karısından ayrılmaya zorlanmasına ilaveten karısının *ketubasını* da ödemek zorundadır. Mahkeme, kocayı karısının bakımını sağlama noktasında bazı yöntemlerle baskı uygulayabilir. Daha ileri durumlarda rabbiler isyânkar (*mored*) kocaya bazı disiplin cezaları da verilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir⁸¹. Koca, fakirlikten dolayı karısının geçimini sağlayamıyorsa, mahkeme koca adına kadının *ketubasına* şu eklemeyi yaptırmaktadır: “Ve ben çalışacağım, karımın geçimini temin edeceğim.” Fakat yaygın olan görüşe göre kadın böyle bir durumda evliliği kurtarmayı değil de, boşanmayı ve kocasının kendisine *ketubasını* ödemesi yolunu tercih ederdi. Çünkü koca, artık karısının geçimini sağlayamayacağı ve buna gücünün yetmediği ikrarında bulunursa, Yasa'nın açık hükmüne göre karısını boşama dışında bir seçeneği kalmamış olur ve sonunda karısına *ketubasını* ödemek zorunda bırakılırdı⁸².

Kadınların bu sayılanlar dışında kocalarından; aile fertlerini ziyaret etme, mehirlerini ellerinde tutma, kocalarının her yönden temiz ve iffetli olmalarını ve gerektiğinde kadınlarının defin işlemlerini bir görev olarak yerine getirmelerini isteme hakları vardır. Ayrıca, eğer koca ölürse kadın bir süre için evinde oturmaya devam edebilir, *ketubada* belirtilen diğer haklarının da kendisine ödenmesini isteyebilirdi⁸³. Tüm bunlar kadının, evlilikten doğan en doğal ve karşılanması gereken haklarıdır.

2.4. Sağlık Yardımı ve *Ketuba*

Yahudilikte koca, karısının hastalığı süresince onun ilaç ve sağlık hizmetini sağlamakla yükümlüdür. Mişna, bu durumu evlilikten ayrı bir zorunluluk olarak kabul etmektedir. Ancak gerçekte bu durum kadının geçiminin sağlanması zorunluluğunun bir uzantısıdır. Bunlara ek olarak doktorların yazdığı reçetelerin ödenmesi zorunluluğu da yukarıdakilere eklenebilir. Yine de gerek Talmud'da gerekse Talmud sonrası eserlerde böyle bir zorunluluğa işaret eden özel bir cümle ya da ifadeye *ketubalarda* rastlanmamaktadır. Muhtemeldir ki; bu yükümlülükler *ketubanın* içinde kadının geçimi ile ilgili cümlelerin arasına serpiştirilmiştir.

⁸¹ Bâbil Talmudu, Ketubot 77a.

⁸² Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 157.

⁸³ Lisa Aiken, *To Be a Jewish Women* (New Jersey: Jason Aranson Inc, 1993), 142-146.

Bir insanın geçimini sağlamak ile onun tıbbî açıdan masraflarını karşılamak arasında ciddi farklar bulunmaktadır. Alaha bu konuda kesin bir sınır çizmiştir. Koca, karısının barınma, giyim-kuşam, yeme-içme gibi ihtiyaçlarını cârî gider olarak zaten karşılamaktaydı; ancak tıbbî yardım sonucu oluşan hastane ve doktor giderleri, uzun süren hastalıkların masrafları bu yükümlülüklerin içine girer miydi? Burada tedavinin uzaması sonucu artan hastane ücretleri kocaya ağır bir yük getirebilmektedir. Koca, karısının bu çok pahalı tıbbî masraflarını karşılamak zorunda mıdır? Bunun cevabı Filistin Talmudu'na göre şöyledir: Koca, karısının mevcut sağlık hizmetini ödemek zorundadır ancak tıbbî tedavi sonucu oluşacak yüklü miktarlardaki faturayı ödemeye zorlanamaz. Kocadan beklenen ise, nasıl karısının yiyecek ihtiyacını karşılıyorsa ilaç gereksinimini de karşılamasıdır⁸⁴. Gerek Bâbil gerekse Filistin geleneklerine göre kadına, dul kaldığı sürece kocasının mülkünden destek olunmalıdır. Ayrıca mirasçıları da tıbbî yardım ve yiyecek konusunda sıkıntı çıkarmamalıdır. Böyle bir durumda kadın *ketubası*ndaki bu haklardan faydalanacaktır⁸⁵. Bizce bu kadın için en doğal haklardan birisidir.

Netice olarak sağlık yardımı ile kadının geçimini sağlama birbirinden oldukça farklı kavramlardır. Çünkü bir kadına geçimi için ne kadar harcanabileceği koca için tahmin edebileceği bir şey iken, hastalığının iyileşmesinin bedelini hesaplayabilmek pek mümkün görünmeyen bir durumdur. Karısına bir ömür boyu bakmak zorunda kalan bir koca için bu bir yıkım anlamına gelebilirdi. Bu yüzden ekonomik anlamda kocanın bu işten nasıl sıyrılacağı veya neler yapabileceğine ilişkin olarak Yasa, kocaya karısını boşama hakkı verebilmektedir: “İşte *ketuban* burada ve seni boşuyorum. Git ve tedavini ol⁸⁶”. Kanaatimize göre bu hak, sanki kocaya verilmiş bir ayrıcalık gibidir. Belki de bu boşama hakkı veya izni daha önceki dönemlerde geçerli olan bir görüşü yansıtmaktaydı. Çünkü kadının en hassas ve en zor zamanı olan hastalığı esnasında onu boşamak pek de hoş karşılanacak bir durum değildir. Koca, en azından karısı hastalığını atlatana dek onu boşamamalıdır.

2.5. Fidyeye ve *Ketuba*

Eski dönemlerde korsanlık, yolculuk esnasındaki soygunlar, kasabalara yapılan bedevî saldırıları ve savaşlar insanların tutsak edilmesine yol açabiliyordu. Ele geçirilen insanları köle haline getirmek çeşitli yöntemler uygulanabiliyordu. Bu tutsaklık yahut kölelik tehlikesi en çok da kadınlar açısından sıkıntı yaratmaktaydı. Fidyeye, esiri/köleyi kurtarmak için gerekli bir uygulamaydı. İstenen fidye miktarını aile karşılayamıyorsa, toplum bunu çeşitli yardım kuruluşları veya hayır kurumlarından karşılamak durumunda kalırdı. Toplum adına belki de en kutsal vazifelerden

⁸⁴ Bâbil Talmudu, Ketubot 52b.

⁸⁵ Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 163.

⁸⁶ Bâbil Talmudu, Ketubot 51a.

birisi esiri kurtarıp özgürlüğüne kavuşturmakta⁸⁷. Belki de toplum bu davranışlarının Rabbin katında övgüye layık bir davranış olduğuna inanmaktaydı.

Yahudilikte “esirlerin kurtarılması övülmeye değer bir davranış⁸⁸” olarak kabul edilmiştir. Böylesi bir durum vuku bulduğunda eğer bir kız için fidyeye isteniyorsa, Yasa, kızın fidyasının ödenip kurtarılması görevini öncelikle babasına vermektedir. Eğer kadın evliyse bu görev kocasının yükümlülüğündedir⁸⁹. Burada bir eklemeye gerekirse açıkça bazı rabbiler (Rabbi Yose ve Rabbi Yudah gibi), kıza ait mülkiyet (mulug) işletilmek ve faydalanılmak üzere babaya verilmişse, kızın zor durumda iken fidyasını de babası yani onun mülkünden faydalananın ödemesi gerektiğini belirtmektedirler⁹⁰. Daha sonraki dönemlerde Yasa, babanın kızı için fidyeye ödemesi gibi yasal bir zorunluluğunun olmadığını belirtmektedir⁹¹. Ancak bu durumda babanın, kızını kurtarmak adına ahlâken bir zorunluluk hissedip hissetmeyeceği de önem kazanmaktadır. Kızı için fidyeye istenen babanın nasıl davranması gerektiği de önemlidir. Aslında Yahudilikte, özellikle ilk dönemler itibarıyla kızlar babaları için istenmeyen bir yük gibidir, bir sorumluluk kaynağıdır. Kızını yüklü bir çeyizle evlendiren baba zaten gönüllü ya da gönülsüz bir biçimde kızının yükünü çekmiş olmaktadır. Bu yüzden Yasa, babaya daha fazla yük yüklemenin haksızlık olacağını düşünmüş, eğer maddî gücü varsa ve gerçekten fidyeyi ödemek istiyorsa, babayı vicdaniyla baş başa bırakmıştır. Baba kızı adına fidyeyi ödemezse, mahkeme onu ödemeye zorlayamamakta; bunun sonucu olarak da toplum fidyeyi kendi aralarında topluyarak ya da paylaşarak ödemektedir. Muhtemelen *ketubada* da bu durum bir zorunluluktan ziyade gönüllü bir eylem olarak belirtilmiştir⁹².

Kocanın karısını kurtarmak için fidyeye ödeme zorunluluğu, Yasa'nın gelişme süreci ile orantılı bir şekilde pekişmiştir. Gerçekte koca bunu sırf yasal bir zorunluluk olarak yapmalıydı ve muhtemeldir ki bu da toplum baskısı sonucu oluşan bir durumdur. Daha sonraları koca bunu özel bir şart olarak *ketubada* üstlenmiş ve belli bir cümle ile ifade etmiştir. Fidyeyi ödemek suretiyle koca hem sözü edilen yasal zorunluluktan kurtulmakta hem de toplumun kendisine yüklemiş olduğu sorumluluğu yerine getirmiş olmaktadır⁹³. Belli ki koca için bu durum büyük önem arz etmekteydi.

Eğer koca İsraili ise *ketubaya* şu cümleyi eklerdi: “Eğer sen (karı) esir düşecek olursan, seni kurtaracağım ve seni tekrar karım olarak alacağım⁹⁴”. Koca, kohen ise

⁸⁷ Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, 1: 347.

⁸⁸ Bâbil Talmudu, Baba Batra 8b.

⁸⁹ Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 164.

⁹⁰ Tosefet Ket. 4.1.

⁹¹ Bâbil Talmudu, Ketubot 47a.

⁹² Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, 1: 347.

⁹³ Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 165.

⁹⁴ Bâbil Talmudu, Ketubot 51a.

ketubaya şunu yazardı: “Eğer sen esir düşecek olursan, seni kurtaracağım ve seni yaşadığın yere döndüreceğim”⁹⁵. Kaçırılan ve fidye istenen kadın, esir edildiği süre içerisinde kaçırılanlar tarafından şiddete uğratılmış ve cinsel anlamda kirletilmiş olabilir. Bu olasılıktan dolayı bir kohen esir edilmiş karısıyla asla bir daha aynı evde yaşamayacaktır. Ayrıca, karısına yazdığı *ketubada*, “Seni karım olarak geri alacağım” diye de yazamayacak; karısını yaşadığı yere geri döndüreceğine dair söz verebilecektir⁹⁶. Öte yandan eski bir kurala göre koca kohen sınıfından olmasa bile karısı fidye için kaçırılmış ve tecavüze uğramışsa, koca onu boşamak zorundadır. Benzer bir kural Karaîler için de geçerlidir. Bu Alaha'nın kaynağının Makkabiler kitabı⁹⁷ olduğu, eski bir Mişna'da ve Talmud'un bazı pasajlarında da geçtiği görülmektedir⁹⁸.

I. ve II. yüzyılda yazıldığı sanılan iki Aramî evlilik kontratında yukarıdaki gibi fidye ile ilgili bir cümle yazıldığı görülmektedir. Yahudiliğin ilk dönemlerinde de nişanlanan kız her anlamda kocasının eşi sayılmaktaydı. Bu yüzden, ilk dönem Yasa'da, kadın için fidye ödenmesi zorunluluğu nişan ile başlamaktadır. Daha sonraki süreçte, her nasılsa nişanlı kızın yine de babasının evine ait olduğu fikri ile *ketuban*ın nişanlılık döneminde yazılması olgusu giderek nikâh ile yer değiştirmiş ve böylece Yasa değişmiştir. Yeni Yasa'ya göre, nişanlılık döneminde damadın fidye ödeme zorunluluğu ortadan kalkmış ve bu zorunluluk ancak nikâh ile gerçekleşecek bir hâl almıştır⁹⁹. Esir düştükten sonra kadını geri alma ve onunla yaşama zorunluluğu geçici de olsa Tosefta'da şu şekilde imâ edilmiştir: “Eğer koca karısını tutmak isterse yanında tutabilir, istemezse karısını boşar ve *ketubasını* öder”¹⁰⁰. Bu konuyu Maimonides de tartışmış ve şöyle demiştir: “Eğer koca bir Yahudi ise (kohen değilse) karısını geri alabilecek, karısı da ona döndüğünde isterse sonradan karısını boşayabilecek ve akabinde *ketubasını* ödeyecek.”¹⁰¹ Bu konuda farklı bir görüş de şöyledir: Bâbil geleneğine göre koca, karısının fidesini ödeme yükümlülüğünü, karısının mülkiyetinden yararlandığı için yerine getirmek zorundadır. Ancak Filistin geleneği açısından olaya bakıldığında böyle bir uygulamanın olmadığı görülmektedir.

Kadının fidye miktarı ile ilgili iki Tannâitîk geleneğin varlığı öne sürülmektedir. Fidyeye için ne kadar ödeneceği, bunun maksimum oranının ne olduğu meselesi de tartışma konusudur. Eğer kadın ilk defa esir düşmüş veya kaçırılmışsa, kocası onun adına on kölenin değeri ölçüsünde bir fidye ödemeli; diğer bir görüşe göre ise koca, kadının *ketubasında* yazılı değer on katını ödemelidir. Olay birden fazla cereyan etmişse o zaman *ketubadaki* miktarın ödenmesi yeterli olmaktadır. *Ketuban*ın içeri-

⁹⁵ Bâbil Talmudu, Ketubot 51a.

⁹⁶ Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, 1: 348.

⁹⁷ Makkabiler, 33/3-9.

⁹⁸ Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, 1: 352.

⁹⁹ Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 166.

¹⁰⁰ Tosefta Ket. 4. 5.

¹⁰¹ Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, 1: 354.

ğinde yer aldığına inanılan fidye ile ilgili koşul, Mabed dönemi evlilik anlaşmalarının en eskisi konumundadır. Talmudik dönem sonrasında Filistin bölgesinde fidye ile ilgili cümleler içeren iki adet *ketubaya* rastlanmıştır¹⁰². Günümüz dünyasında ise fidye probleminin son bulmasıyla artık *ketubalarda* bu türden cümlelerin varlığına şahit olunmamaktadır.

2.6. Kadının/Eşin Defni ve *Ketuba*

Karısının defin görevini sağlamak kocanın bir diğer önemli yükümlülüğüdür. Tarihsel olarak bu görev, Yahudiliğin erken döneminde İbrahim peygamberin karısı Sarah'ı¹⁰³, Yakub peygamberin de eşlerini¹⁰⁴ (Rahel ve Lea) gömme işlemlerinde karşımıza çıkmaktadır. Diğer bazı yükümlülüklerde olduğu gibi kadının gömülmesi işlemi de Tanah'taki bir emirden ziyade rabbilerin görüşlerini içermesi bakımından rabbinik bir kurum olarak görülmektedir¹⁰⁵. I. Mabed Dönemi'ne kadar geri gidilecek olursa *ketubada* kocaya ait şöyle bir ifadenin varlığından bahsedilmektedir: “Eğer sen (karı) ölecek olursan, seni ben gömeceğim”. Ancak gerek Mişna'da gerekse Tosefta *Ketubada* böyle bir formül açıkça belirtilmemektedir¹⁰⁶. *Ketubada* açıkça belirtilmiş olmasa da veya böylesi bir ifadeye rastlanmasa da, bu zorunluluk kocanın yasal olarak yerine getirmesi gereken bir görevdir.

Talmud'a göre, defin işlemi yerel geleneklere ve kocanın toplumsal statüsüne uygun olarak yapılmalıdır¹⁰⁷. Talmud ve ardından gelen klasik eserlerde, kocanın ortada olmaması veya defin işlemi reddetmesi durumunda rabbinik mahkeme tarafından kadının defni ve masrafların kocasının satılan mallarından elde edilmesinin gerekliliği belirtilmektedir. Burada mahkeme, kadının gömülmesinde, onun geçiminin sağlanması mecburiyetine göre daha hoşgörülü bir tavır takınmaktadır. Bunun da temel sebebi, defin işlemi geciktirmenin ölüye saygısızlık anlamına geleceği düşüncesidir. En fakir koca dahi karısının gömülmesi için bir mezar yeri ve bir cenaze töreni hazırlamak zorundaydı. Ayrıca, cenaze töreninde en az iki adet flüt ve ağlayan bir kadın bulundurulmalıydı¹⁰⁸. Muhtemelen bu uygulamaların temelde yerleşik hayatın izlerini görmek mümkündür.

Kocanın, karısının defin işlemi tamamlaması zorunluluğu, erken dönemlerden beri evlilik ilişkisinin/aile olmanın doğal bir sonucuydu. Bu yüzden, bunun, Talmudik literatürde özel bir emir olarak algılanmaması şaşırtıcı bir durum değildir. Orta-

¹⁰² Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 168.

¹⁰³ “Ve bundan sonra İbrahim karısı Sarah'ı, Kenân diyarında, Mamre (o Hebrondur) karşısında, Makpela tarlasının mağarasına gömdü” (Tekvin, 23/19).

¹⁰⁴ “Ve ben Paddandan geldiğim zaman, Kenân diyarında, yolda, Efrata daha biraz mesafe kalmışken, Rahel yanımda öldü ve onu orada, Efrat yolunda gömdüm” (Tekvin, 48/7).

¹⁰⁵ Bâbil Talmudu, Ketubot 47b.

¹⁰⁶ Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 169.

¹⁰⁷ Bâbil Talmudu, Ketubot 48a.

¹⁰⁸ Bâbil Talmudu, Ketubot 46b.

çağ döneminde yazarların çoğu farklı kaynaklara yönelerek konuyu açıklamaya çalışmışlardır. Bazıları ise bu zorunluluğu açıktan ya da dolaylı olarak *ketuba* şartlarından ayırmaktadırlar. Ancak Maimonides ve onunla birlikte bazı âlimler dolaylı da olsa kadının kocası tarafından gömülme yükümlülüğünün - *ketubada* yazılı olmasa bile - evliliğin altı zorunlu şartından biri olması gerektiğini düşünmektedirler¹⁰⁹. Eski dönem Yasa, kocaya kadının gömülmesi zorunluluğunu nişanlılık döneminde yüklemiştir. Ancak gerek nişan bağlarının gücünü yitirmesi gerekse de *ketuba* yazma zorunluluğunun nikâhtan önce belirlenmeye başlaması kocayı bu yükümlülük konusunda daha serbest bırakmıştır. Koca, bu yükümlülüğü nişanlı olduğu dönemden itibaren karısı ile nikâhlanıncaya dek üzerine almış olmaktadır¹¹⁰. Bu durum onlar için olağan bir sonuçtu. Koca, karısının evlenmeden önceki borçlarını da ödemek zorunda değildir. Ancak konuyu abartanlar olmuş ve kocanın, karısının manevî anlamda arınmak için sunaklara adayacağı kurbanların ücretlerini bile karşılaması gerektiği yolunda açıklamalarda bulunmuşlardır. Görüldüğü kadarıyla *ketubada*, yukarıdaki zorunlulukları ifade eden cümlelere rastlanmamaktadır.

Sonuç

Yahudilik, evliliğe özel bir anlam yüklemiş ve âdeta onu kutsallaştırarak toplum için olmazsa olmaz bir konuma yükseltmiştir. Evlilik öncesi sözleşme adını verebileceğimiz *ketuba* ile de kadını ekonomik anlamda güvence altına almıştır. *Ketuba*, erkeğin kadının haklarına saygı duyacağı anlamına gelmektedir. Burada aile hayatıyla ilgili birçok noktaya da değinilmeye çalışılmıştır. Bu sözleşmenin varlığı hakkında tartışmalar olsa da, Yahudi evliliklerinde her zaman karşımıza çıktığını belirtmek gerekir. Yazılı bir metin haline gelmeden önce sözlü bir hitap tarzında her zaman mevcuttur.

Ketuba sık sık kadına verilen mehir ile de eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bu sözleşme kadının bir nevi ekonomik bağımsızlığı anlamına gelmekteyse de bazı durumlarda kadın bundan mahrum kalabilmekteydi. Özellikle Yahudi ailesinde kadının kocasına mutlak itaati ön plandadır. Aile olmak ve kalabilmek Yahudilikte çok önemlidir. Bunun güvencesi de uyumlu bir evliliktir. *Ketubadaki* şartlar işte bu uyumlu birlikteliği devam ettirmek adına çok değerlidir.

Ailede kadın, kocasına saygı duymalı, onun emrinden çıkmamalı, saygıda kusur etmemelidir. Ancak aile içi sorumlulukları sadece kadına yüklemek doğru değildir. Erkeğin/kocanın da karısına karşı bazı yükümlülükleri vardır. Bunlar arasında kadının giyim-kuşam ihtiyaçlarının karşılanması, barınması, yiyecek gereksinimleri gibi *ketubasında* yazılı birçok şey sayılabilir. Öyle ki, erken dönemlerde, kadının kaçırılması halinde fidye vererek kurtarılması bile *ketubaya* dâhil edilmiştir. İsyankâr (moredet) kadının kocasını dinlememesi, emirlerine uymaması, onu küçük düşürecek hareketlerde bulunması halinde *ketubası* ödenmeksizin boşanabileceği

¹⁰⁹ Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, 1: 444.

¹¹⁰ Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 170.

belirtilmektedir. Ancak kadının temel ihtiyaçlarının karşılanması dışında, sağlık yardımı ve defin işlemlerinde *ketubada* yazıldığı takdirde kendisine destek olunması gerektiği de konu edilmiştir.

Sonuç olarak; *ketuba* temel haklar itibariyle ve ekonomik açıdan kadının güvenesi iken sonradan bunlara yukarıda sayılanlar da eklenmiştir. Kadın, yüz kızartıcı ve kocasını kk düşürücü bir eylem sergilemediği sürece *ketubasındaki* haklara sahip olmuş ve aile içi sorumluluklar noktasında sıkıntı yaşamamıştır.

Kaynakça

- Aiken, Lisa. *To Be a Jewish Women*. New Jersey: Jason Aranson Inc, 1993.
- Anderson, Sir Norman. *The World's Religions*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1975.
- Arslantaş, Nuh. *İslam Toplumunda Yahudiler, Abbâsi ve Fatımî Dönemi Yahudilerinde Hukukî, Dinî ve Sosyal Hayat*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Ben- Sasson, Menahem. "Genizah Cairo". EJ, 7: 460-481.
- Biale, Rachel. *Women and Jewish Law, An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources*. New York: Schocken Books, 1987.
- Cohn, Markus. "Kethubah", *The Universal Jewish Encyclopedia* (UJE). Ed. Isaac Landman. New York: Universal Jewish Encyclopedia Co. Inc, 1948.
- Davidovitch, David. *The Ketuba Jewish Marriage Contracts Through The Ages*. New York: Adama Books, 1905.
- Encyclopedia Judaica (Second Edition). ed. Skolnik Fred. Jerusalem: Keter Publishing House, 2007.
- Epstein, M. Louis. *The Jewish Marriage Contract, A Study in the Status of the Woman in Jewish Law*. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1927.
- Friedman, A. Mordechai. "Termination of the Marriage upon the Wife's Request: A Palestinian Ketubba Stipulation", *PAAJR* 37, 1969. 29-55.
- Friedman, A. Mordechai. *Jewish Marriage in Palestine*. C. I-II, Tel Aviv-New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1980.
- Grossman, Avraham, *Pious and Rebellious Jewish Women in Medieval Europe*. Trc. Jonathan Chipman, USA: Brandeis University Press, 2004.
- Habermann, Abraham Meir. "Genizah", EJ, 7: 460.
- Jacobson, David S. "Family and Family Life". UJE, 4: 242.
- Kaplan, Aryeh. *Made in Heaven, A Jewish Wedding Guide*. Jerusalem: Moznaim Publishing Corporation, 1983.
- Mielziner, Moses. *The Jewish Law of Marriage and Divorce in Ancient and Modern Times and Its Relation to The Law of State*. 2.Bs. New York-Cincinnati: Bloch Publishing Company, 1901.
- Maimonides, Moses. *The Code of Maimonides (Mishneh Torah)*. Book Four, C. XIX, ed. Leon Nemoy. Yale Judaica Series, 1972.
- Mantel, Hugo. "Sanhedrin", EJ, 18: 21-23.
- Noble, Shlomo. "The Jewish Women in Medieval Martrology", *Studies in Jewish Bibliography History and Literature*. Ed. Charles Bolin. New York: Ktav Publishing House Inc, 1971. 347-355.
- Örs, Hayrullah. *Musa ve Yahudilik*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.

- Sabar, Shalom. *The Beginnings and Flourishing of Ketubbah Illustration in Italy: A Study in Popular Imagery and Jewish Patronage During the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Los Angeles: University of Columbia, 1987.
- Safanov, Anatol. "Clothing Regulations Concerning". *UJE*, 3: 225.
- Schereschewsky, Ben-Zion. "Husband and Wife", *UEJ*, 9: 634-638.
- Schimmel, Annamarie. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kırkambar yayınları, 1999.
- Schlanger, Judith Olszowy. *Karaite Marriage Documents from the Cairo Geniza, Legal Tradition and Community Life in Medieval Egypt and Palestine*. Leiden: Brill, 1998.
- The Babylonian Talmud. ed. Isidore Epstein. London: The Soncino Press 1938.
- Vana, Liliana. *Yahudilikte Kadın*. Trc. Mehmet Aydın. Konya: NKM Yayınları, 2013.
- Wald, Stephen G. "Meir", *UEJ*, 13: 776.
- Zeitlin, Solomon. "The Origin of the Ketubah", *JQR*. 24 (1933-34), 1-30.

Platon'dan Plotinos'a *Phantasia* Kavramının Gelişim ve Dönüşüm Seyri*

Nursema Kocakaplan

Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı.

Bursa/Türkiye

nursemakocakaplan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9814-8876>

Öz: İslâm ve Batı düşüncesini derinlemesine etkilemiş kavramlardan biri de kökenini Antik Yunan Felsefesinde bulabileceğimiz *phantasia*dır. Ruhun yetilerinden biri olarak kabul edilen *phantasia*, duyu algısı ve noûs arasında köprü konumundadır. Soyutlanan suretleri koruyarak duyu algısı ve çeşitli terkipler oluşturarak noûs ile iletişim halindedir. Ruhun yetileriyle olan irtibatı merkezi konumda olması nedeniyle bilginin oluşumunda temel bir noktadadır. Bu makalede Platon'dan itibaren *phantasianın* duyu algısı ve noûsun yanı sıra doksa ve hafızayla nasıl ilişkilendirildiği konusu üzerinde duracağız. Özellikle Aristoteles'in canlı türlerinde *phantasianın* bulunuşuyla ilgili yaptığı sınıflandırmayı belirterek her katmandaki türün *phantasiasına* ait özellikleri inceleyeceğiz. İnsanı diğer canlılardan ayıran akıl yetisinin *phantasiayla* olan bağlantısına odaklanarak *phantasianın* Aristoteles'in epistemolojideki konumunu belirlemeye çalışacağız. Hem Aristoteles hem de Yeni Platoncuların önemseydiği konulardan biri olan *phantasianın* müstakil bir yeti olup olmadığı sorununu inceleyeceğiz. Yeni Platonculukla birlikte *phantasianın* metafizik alanla ilişki kurulmasında üstlendiği aracı rolün üzerinde duracağız.

Anahtar Kelimeler: Hayal Yetisi, Duyu Algısı, Doksa, Noûs, Hafıza.

Geliş Tarihi/Received Date: 17.12.2019

Kabul Tarihi/Accepted Date: 24.01.2020

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf/Citation: Kocakaplan, Nursema. "Platon'dan Plotinos'a *Phantasia* Kavramının Gelişim ve Dönüşüm Seyri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2020), 257-276.

* Bu makale, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda devam etmekte olan "Fârâbî ve İbn Sina'da Tahayyül Kavramı" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

The Development and Transformation of *Phantasia* Concept from Platon to Plotinus

Abstract: One of the concepts that deeply influenced Islamic and Western thought is the imagination (*phantasia*), whose origins can be found in Ancient Greek Philosophy. The imagination, which is considered one of the faculties of the soul, fulfills the task of establishing a bridge between sensory perception and *noûs*. It communicates with sensory perception by preserving abstracted surrogates and *noûs* by creating various compounds. Because of its main point to connection with the soul's faculties, it is a fundamental point in the formation process of knowledge. In this article, we will emphasise on the perception of imagination from Plato and how it relates to sensation and *noûs*, as well as *doxa* and memory. Particularly by stating Aristotle's classification of the existence of imagination in living species, we will examine the characteristics of imagination of each species. Then we will attempt to determine the position of imagination in Aristotle's epistemology by focusing on the connection between intellect and imagination, which distinguishes human from other living beings. We will examine the question of whether imagination, which is one of the issues that both Aristotle and Neo-Platonists focus on, is an independent faculty. Then, we will focus on the mediating role of imagination in establishing a relationship with the metaphysic.

Keywords: Imagination, Sensory, Perception, *Doxa*, *Noûs*, Memory.

Özet

Felsefi bir konuyu incelerken kavramları doğru değerlendirmek ve işaret ettikleri anlamı iyi bir şekilde takip etmek önem arz eder. İncelemelerde doğru sonuçlara ulaşmak, kavramlara farklı dönemlerde değişik anlamlar yüklendiğinin gözden kaçırılmamasıyla mümkündür. Bu sebeple kavramların tarihsel bağlamda ele alınması, felsefi yorumlamada güven sağlayacaktır. Felsefe tarihi içerisinde farklı anlam ve işlev kazanmış kavramlardan birisi de çalışmamızda ele alacağımız '*phantasia*' kavramıdır. *Phantasia* kavramı, felsefi literatürdeki genel kullanımına yakın biçimde ilk kez Platon tarafından kullanılmıştır. Bu kavram en yalın şekliyle Presokratik dönemde tercih edilmesine rağmen, bu kavrama Platon'a kadar epistemolojik bir mana yüklenmediğini belirtebiliriz. Presokratik dönemde doğa filozofları özel olarak *arkhe* probleminde odaklandıkları için felsefi tartışmalarda *phantasia* kavramına yer verilmemiştir. Bu dönemde daha çok doğa, varlık, oluş, hareket konuları önemsenmiştir. Sokratik dönemdeki ilgi ise felsefi bir dönüşümle evrenden insana, özellikle de ruh-beden arasındaki bağlantı ve ruhun mahiyetine yönelmiştir. Platon ve Aristoteles dönemiyle birlikte ruhun yetilerinin özellikleri, fonksiyonları ve yetilerin birbiriyle ilişkisi, her bir kuvvenin güvenilirlik ve yeterlilikleri ele alınmış ve epistemolojiyle meşguliyet ön plana çıkmıştır. Felsefi düşüncenin ulaştığı bu noktada, ruhun yetileri ile zihinsel faaliyetlerin çözümlenmesi ve bilginin oluşumunda yetilerin konumuyla ilgili tahlilde bulunma önemsenmiştir. Platon'a kadar bazı felsefi problemlerin olgunlaşmaması, *phantasianın* doğası üzerine felsefi zeminin oluşmamasını ve duyum, *phantasia*, akıl gibi kavram çiftleri arasında net bir ayırım yapılmamasını beraberinde

getirmiştir. Felsefenin sistemleştiği döneme kadar *phantasia* kavramının anlamsal bütünlüğünden bahsedemediğimiz için makalemizde *phantasia* kavramı hakkında felsefi temellendirmeyi Platon'dan başlayarak inceleyeceğiz. Akabinde Aristoteles'in *phantasia* konusunda Platon'a yönelttiği eleştirilere yer vereceğiz. Aristoteles'in Platon'dan farklı olarak *phantasia* hakkında belirlediği yenilikleri ortaya çıkarmaya çalışacağız. Devamında Yeni Platoncu filozofların *phantasianın* anlam ve işlevinin anlaşılmasındaki katkısına değineceğiz.

Antik Yunan felsefesindeki filozoflar, *phantasiayı* bilgi teorisinde kullanılan felsefi bir terim olarak inceleme konusunda ortak bir tavır sergilemişlerdir. Bu dönemdeki filozoflar; düşünce sistemlerini oluştururken *phantasia* kavramının etimolojisi, anlam alanları, benzer manada olan terimlerle ilişkisi, diğer yetilere göre konumu, temel fonksiyonları, mahiyeti ve önemine değinmeyi gerekli görmüşlerdir. *Phantasia* kavramı; felsefi bir terim olarak ortak bir kabul görse de bu kavramın mahiyetine dair yapılan farklı açıklamalar, konunun anlaşılması noktasında belli başlı zorluklar oluşturmaktadır. Problemlerden biri, *phantasianın* etimolojik yapısıyla ilgili değişik tespitlerin ortaya çıkması sonucunda çağrıştırdığı manaların farklılık arz etmesidir. *Phantasia*, *phantasmata*, *phantasis* gibi kavramların hayal yetisine mi yoksa yetinin işlevine mi yoksa yetinin etkisiyle oluşan ürüne mi işaret ettiği hakkında varsayılan bulanıklık, filozofun kavramı hangi bağlamda kullandığına bakılarak çözülebilir. Diğer bir sorun ise hayal yetisiyle birlikte ruhun diğer yetileriyle ilgili düşüncelerin zamanla kıvama kavuşmasıdır. Ruhun diğer güçlerinin niteliklerinin ilk etapta tam olarak belirlenmeyişi, *phantasianın* doksa (kanı), noûs (akıl), arzu gibi yetilerle ilişkisinin sınırlarını çizme hususunda güçlüğü de beraberinde getirir. Bu durum *phantasianın* birçok tanımının yapılmasını da yolunu açar. Şöyle ki Platon, *phantasiayı*, duyu algısı (*aisthēsis*) ile doksanın bir harmanı olarak tarif eder. Aristoteles için *phantasia*, duyu algısı ve doksa olmadığı gibi noûs da değildir. Aristoteles, *phantasiayı*, duyu algısı ile noûs arasında köprü durumunda görür. Aristoteles'e göre *phantasia*; ruhun duyumdan kaynaklanan bir hareketidir ve hayal, algı ortadan kalktıktan sonra bile varlığını koruyabilen bir imge sunar. Plotinus ise *phantasiayı* doksa benzeri bir görünümde kabul ederek Platon'daki *phantasianın* doksa ile olan birlikteliğine geri döner. Bu dönemdeki düşünürlerce *phantasia* kavramının birçok tanımının yapılması, kavramın içeriğine zenginlik katsa da diğer bir zorluğu da beraberinde getirir. O da *phantasianın* fiilinin duyu algısı ve noûsa göre konumunun net olarak belirlenememesidir. Bu bağlamda “*phantasia*, müstakil bir yeti midir yoksa diğer yetilerle özellikle duyu algısı ve noûsla ilişkili olarak bu yetilerin yansıması veya yardımcısı mıdır” sorunsal zihinleri meşgul eder. *Phantasia* kavramının mahiyetinin belirlenmesine ilişkin yaşanan güçlükler ve filozofların bu konuyla ilgili sunduğu çözümlere çalışmamızda karşılaştırmalı olarak yer vermeye çalışacağız.

Çalışmamızda önem vererek ele aldığımız konulardan bir diğeri de Yeni Platoncu filozofların *phantasiayı* sadece epistemolojik teoriler ışığında incelenen bir kavram olarak görmeyip bunun yanı sıra *phantasiaya* Tanrı ile insan arasındaki metafiziksel

etkileşimde aracı olma işlevi yüklemeleridir. Buna göre aşkın âlem ve insan ruhu arasındaki iletişim gerek uyanırken gerekse uykudayken rüya yoluyla farklı biliş düzeylerinde gerçekleşir. Tanrıyla iletişim, mesaj içerikli görüntülerin *phantasiya* yerleşmesiyle tecrübe edilir. Yüce âlemin insan ruhuna etkisi esnasında *phantasianın* aklın denetiminde olması da özellikle vurgulanır. *Phantasiyanın* aklın kontrolüne verilmesi, bu yetinin fiillerinden şüphe duyulmaması gerektiği düşüncesinin bir sonucudur. Tanrı'nın *phantasiya* aracı kılması neticesinde geçmiş, şu an ve gelecekle ilgili bilinmeyene dair insanın öğrendiği haberlerin doğruluğu da ön plana çıkartılır. Tanrı'nın aktardığı bu kutsal görüntü ve seslere ait formların duyulur suretlere dönüşmesinde *phantasiyanın* önemli bir rolü vardır. *Phantasiyanın* taklit özelliğiyle ortaya çıkan sembollerini yorumlayan kişiler de bu konu bağlamında dile getirilir. İlk olarak Platon'da rastladığımız *phantasiyanın* Tanrı ile insan ruhu arasındaki iletişim kanalı olma işlevini Yeni Platoncu filozoflardan Plutarkhos ve Iamblikhos'un hangi boyuta taşıdığını çalışmamızda ayrıntılı olarak belirlemeyi amaçlamaktayız.

Summary

When examining a philosophical topic, it is important to correctly evaluate the concepts and follow the meaning they point to. Achieving correct results in the examinations is possible by not overlooking the fact that different meanings are attached to the concepts in different periods. Therefore, handling the concepts in a historical context will provide confidence in philosophical interpretation. One of the concepts that gained different meaning and function in the history of philosophy is the concept of "phantasia", which we will consider in our study. The concept of Phantasia was first used by Plato, close to its general use in philosophical literature. Although this concept was preferred in the Presocratic period in its simplest form, we can state that this concept did not impose an epistemological meaning until Plato. In the presocratic period, the concept of phantasia was not included in philosophical discussions, as the nature philosophers focused specifically on the arkhe problem. In this period, the issues of nature, being, formation, and movement were considered more important. On the other hand, the interest in the Socratic period has turned from the universe to the human, especially the connection between the soul and the body and the nature of the soul through a philosophical transformation. With the period of Plato and Aristotle, the characteristics of the soul's abilities, its functions and the relationship between the abilities, the reliability and competencies of each force were discussed and the occupation with epistemology came to the fore. At this point, where philosophical thought has reached, it is important to analyze the abilities of the soul and mental activities and to analyze the position of the abilities in the formation of knowledge. The fact that some philosophical problems did not mature until Plato, the philosophical ground on the nature of phantasia did not occur and there was no clear distinction between concept pairs such as sensation, phantasia, and mind. Since we have not been able to talk about the semantic integrity of the concept of phantasia until the period when philosophy was systematized, we will examine the philosophical foundation about the concept of

phantasia by starting with Plato. Next, we will include the criticisms Aristotle directed to Plato about phantasia. We will try to reveal the innovations that Aristotle determined about phantasia, unlike Plato.

Philosophers in ancient Greek philosophy have taken a common attitude towards studying phantasia as a philosophical term used in theory of knowledge. Philosophers in this period; while forming their thought systems, they considered it necessary to mention the etymology of the concept of phantasia, its meaning areas, its relation with terms of similar meaning, its position with respect to other abilities, its basic functions, nature and importance. Phantasia concept; Although it is a common acceptance as a philosophical term, different explanations regarding the nature of this concept pose major difficulties in understanding the subject. One of the problems is that the meanings evoked by the different determinations about the etymological structure of the phantasia are different. The default blurring of concepts such as phantasia, phantasmata, phantasis, whether it refers to the imagination or the function of the ability or the product created by the effect of the ability can be solved by looking at the context in which the philosopher used the concept. Another problem is that thoughts related to other abilities of the soul together with their imagination become consistently over time. The fact that the qualities of the other powers of the soul is not fully determined in the first place brings with it the difficulty in drawing the limits of the relationship of the phantasia with skills such as doxa (opinion), noûs (mind), desire. This opens the way for many definitions of phantasia. Namely, Plato describes phantasi as a blend of sense perception (aísthēsis) and doxa. For Aristotle, phantasia is not sensory and doxa, nor is it noûs. Aristotle sees phantasi as a bridge between sense perception and noûs. According to Aristotle, phantasia; it is a movement of the soul from sensation, and imagination offers an image that can preserve its existence even after perception disappears. Plotinus, on the other hand, accepts the phantasi in a doxa-like appearance and returns to the association of the phantasia in Plato with the doxa. Making many definitions of the concept of phantasia by the thinkers in this period, while adding richness to the content of the concept, brings another challenge. It is that the perception of the verb of the phantasia and its position according to the noûs cannot be determined clearly. In this context, "Is phantasia a self-contained or is it a reflection or assistant of these abilities in relation to other abilities, especially sensory perception and noûs" problem occupies minds. We will try to compare the difficulties experienced in determining the nature of the concept of Phantasia and the solutions that philosophers offer regarding this issue in our study.

Another of the issues we consider with importance in our study is that New Platonic philosophers regard phantasia not only as a concept studied in the light of epistemological theories, but also to install phantasia as a mediator in metaphysical interaction between God and man. Accordingly, communication between the Transcendent Realm and the human spirit takes place at different levels of cognition through dreams, both while awake and asleep. Communication with God is

experienced when images with message content are placed in phantasia. Special emphasis is placed on the control of the phantasia during the influence of the Supreme Realm on the human psyche. Putting the Phantasia under the control of the mind is a result of the thought that the acts of this ability should not be suspected. As a result of the fact that God made the phantashi the vehicle, the accuracy of the news learned by the person about the unknown about the past, present and future is also emphasized. Phantasia plays an important role in the transformation of the forms of these sacred images and sounds conveyed by God into audible images. People who interpret the symbols that emerge with the imitation feature of Phantasia are also expressed in the context of this subject. First of all, we aim to determine in detail in our study how phantasia, which is a concept we encounter in Plato, is the communication channel between God and the human spirit, to which dimension the New Platonian philosophers, Plutarch and Iamblikhos.

Giriş

İlmi disiplinlerin anlaşılması ve aktarımının temelinde ilgili alana ait kavramların tahlil edilmesi önemli bir yer tutar. Kavramlara ilişkin irdeleme, iki farklı perspektifi içerisinde barındırır. Öncelikle her kavram ait olduğu ilmi disipline özgü bir anlamlandırma ile kendi literatüründe yer edinir. Bundan dolayı her kavramın kendi alanındaki manası göz önünde bulundurularak kavramın incelenmesi gerekir. İkinci olarak ise kavramlar kendi alanındaki bilgi birikiminin artışıyla doğru orantılı olarak semantik anlamı genişleyen veya kimi zaman da çok anlamlılıktan özel anlama geçişle daralan bir yapıya sahiptir. Bu ekseninde analiz edeceğimiz *phantasia* kavramı felsefi anlamlandırma ile literatürdeki yerini almış ve etimolojik dönüşüm süreciyle birlikte anlamsal yapısı da genişlemiştir.

Phantasia kavramı; “göstermek, ortaya çıkarmak, işaret etmek, belirlemek, ışığın aydınlatmasıyla nesnenin görünür hale gelmesi” manasına gelen *phainō*’dan türemiştir. Bu fiilin edilgen hali, “bir şeyi, başka bir şey olarak göstermek, benzetmek” anlamındaki *phainomai* ve geliştirilmiş formatı, *phantazō*’dur. *Phantazō*, “görülür bir şekilde bir şeyi açığa çıkarmak, görüntüyü belirginleştirmek” anlamına gelir. Fiilin isim hali *to phainomenon*; görünür şekilde açığa çıkan imgeyi belirtirken, diğer bir isim türevi olan *phantasma*; “görünüş, düş, hayal”i ifade eder.¹

Platon öncesinde, *phantasia* kavramı, felsefi anlamdan uzak ve nadir kullanılmıştır. Flavius Aetius’un Empedokles’ten yaptığı alıntı buna örnek olarak verilebilir: “Hamile kadın, çocuğunun özelliklerini hayalinde (*phantasian*) canlandırdı.”² Empedokles *phantasian* kavramını zihinle ilişkilendirir. Empedokles’le bu kavram her ne

¹ Ahmet Cevizci, “Phantasia”, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013), 1257; Francis E. Peters, “Phantasia”, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 287.

² Murray Wright Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought* (Urbana: The University of Illinois Press, 1927), 13.

kadar mitolojik bir söylemle karşımıza çıkmış olsa da *hayalde* canlandırmaya işaret etmesi bakımından bu kavramın işleviyle ilgili bize temel ipuçları sunar.

Aristoteles ise *phantasianın* etimolojik kökeni ile kelimenin işaret ettiği anlamlar arasındaki bağlantıyı farklı bir yorumlamayla gündeme getirir. Aristoteles *De Anima*'da (Ruh Üzerine) *phantasianın* ışıktan (*pháos*) türediğini belirtir: “Görme, en yetkin duyu olduğu için *phantasia*, ışıktan türetilmiştir. Zira ışık olmadan, görme eylemi gerçekleşmez.”³ Aristoteles'in tercih ettiği kavram olan *pháos*; “ışık, günışığı, gündüz, gözüň parlaklığı, sevinç, mutluluk” gibi anlamlara gelir.⁴ Bu dönemde görme ile bilme tek bir Yunanca kelime ile ifade edilmekteydi: *Theorein*. Bu kelime hem “görmek” hem de “bilmek” anlamına geliyordu. Bilgi, görülenlerin kaydedilmesiydi. Bilginin oluşumunda görmenin ön kabul olarak düşünülmesi, Aristoteles'in *phantasiayı* ışıkla ilişkilendirmesini anlamlı kılar. Bu durumda suretin soyutlanması için öncelikle nesnenin görülür halde olması gerekir. Bunu sağlayan ise ışıktır.⁵ Bu durumda *phantasia* kelimesinin sözlük anlamı, felsefi anlamıyla yakın ilişkilidir. Çalışmamızda bu kavramın hem şekilsel hem de anlamsal değişiminin anlaşılması amacıyla Antik Yunan Felsefesindeki görünümüne Platon'la başlayarak genel hatlarıyla bakmaya çalışacağız.

Platon'da Phantasianın Duyu ve Doksayla Olan Bütünlüğü

Phantasia kavramı ve türevleri, felsefi anlamda ilk kez Platon tarafından kullanılmıştır. Platon'un *Timaios*'da *phantasianın* türevlerinden biri olan *phantasmata*yı rüyayla ilişkilendirmesi, kavramın kullanım alanlarının belirlenmesi bakımından önemlidir. Platon'a göre ruhta uyanırken sakin halde bulunan suretlerin uyku esnasında hızlı hareket etmeleriyle rüyalar oluşur. Bu görüntüler, dış dünyadaki nesnelere uyum sağlayacak tasavvurlar (*phantasmata*) şeklinde belirir. Rüyalar ruhtaki suretlerin terkibine ve bedensel etkiye göre korkutucu, sevindirici, hayret uyandırıcı içeriklerde görülebileceği gibi Tanrısal müdahaleyle mesaj içerikli de olabilir.⁶ Platon; geçmiş, mevcut an ve gelecekle ilgili bilinmeyene dair haber verme konusunu gündeme getirerek *phantasia* kavramının farklı bir kullanımı olan *phantasisi* tercih eder. Platon'a göre insandaki kötü yönleri düzeltme adına geleceği görebilme yeteneğini insan ruhuna işleyen Tanrılar, insanla iletişimin yolu olarak da *phantasiayı* görürler. Buna göre akıldan gelen düşünceler, ışınlar alan ve gözle görülebilir görüntüler oluşturan bir aynaya çarpar gibi karaciğer üzerinde etkide bulunur. Böylece karaciğerin parlak yüzeyinde diğerlerinden farklı imgeler (*phantasmata*) ortaya çıkar. Uyku esnasında geleceği görebilme yetisi güçlenir ve mesaj içeren rüyalar görülür.

³ Aristotle - Robert Drew Hicks, *Aristotle - De Anima: With Translation, Introduction and Notes*, 429a 1-5 (Cambridge, 1907), 129.

⁴ Güler Çelgin, “Eski Yunanca - Türkçe Sözlük “φάος” (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2011), 691.

⁵ Al Alvarez, *Gece / Gece Hayatı, Gecenin Dili, Uyku ve Rüyalar*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 23.

⁶ Alfred E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus* (Oxford: Clarendon Press, 1928), 282-283.

Bu tür rüyaların özel olduğunu düşünen Platon'a göre bunların yorumlanması ayrı bir kabiliyet gerektirir. Bundan dolayı Platon, *Timaios*'ta kutsal söylem ve görüntüleri (*phantasis*) yorumlayan özel kişilerden de bahseder.⁷

Kutsal bildirim uykudayken gerçekleşmesini imkân dâhilinde gören Platon, bu konuda Herakleitos'u eleştirir. Herakleitos'a göre uykuda duyular aktif olmadığından uyuyanın *Logos*la bağlantısı kesilir. Bu sebeple uyuyan insan varoluşun anlamını idrak edemez. Rüyalar hakikatin bilgisine ulaşmanın aracı olmadığı gibi ilahi kaynaktan da gönderilmiş değillerdir. Bu görüşünü Herakleitos 26. fragmanda şu şekilde savunur: "Geceleyin gözün ışığı söndüğünde, insan bir kandil yakar kendine; yaşarken ölüye dokunur uykusunda; uyanırken uyuyana." Çakmak'a göre bu ifadeler insanın uyanırken "güneş ışığıyla" gerçeği iyi idrak edebileceği, kandil ışığında algılananların yanıltan görüntüler olduğu; bundan dolayı da rüya yoluyla hakikatin öğrenilemeyeceği anlamını içerir.⁸ Bu düşünceyi doğru bulmayan Platon, Tanrı'nın uykuda ve uyanırken insana yanlış görüntüler sunmayacağını yine *phantasianın* bir türü olan *phantasiesi* kullanarak *Devlet*'te şu sözleriyle aktarır:

"Tanrı hem söz hem de eylemde; sade, kendi içinde uyumlu, bütüncül ve doğru bir varlıktır. O'nun, insan uyanırken ya da uyurken yolladığı görüntü (kata *phantasies*), söz, işaretlerle kendisini değiştirmesi ve başkasını yanıltması mümkün değildir."⁹

Yukarıdaki satırlarda ifade edildiği gibi Platon, Tanrı'nın gerek görsel gerekse işitsel verilerle insanları aldatmayacağını belirtir. Filozofumuza göre Tanrı, uyanırken insana hakikati gösterdiği gibi uykuda rüya yoluyla da gerçeği ulaştırabilir. Tanrı'dan geldiği hissedilen görüntülerin doğruyu yansıtmadığı düşüncesi Platon nazarında yanlıştır.

Platon, *Devlet*'te görüntü, tasavvur, imaj gibi anlamlar yüklediği *phantasianın* türlerini sınırlı bir şekilde kullanmış; *Sofist*'te kavrama belirginlik kazandırarak onun mana yelpazesini genişletmiştir. Sofistlerin "hiçbir şey yoktur; bir şey varsa bile bilinemez; bilinse bile başkalarına bildirilemez" düşüncesine odaklanan Platon, yanlışın zihin ile söylemde belirip belirmeyeceği ve yanlış önermelerin bir anlamının olup olmayacağı problemini gündeme getirir. Yanlışın ifade edilişi, bir anlamda var olmayı söylemek olduğundan, sofistlere göre var olmayandan söz edilemeyeceği gibi yanlış önermenin bir anlamı da yoktur. Platon ise yanlışın oluşumunda zihindeki formların etkisini ön plana çıkartarak problemi çözmek için *phantasiayı* gündeme getirir:

"Şayet var olmayan, konuşma ve düşünmeye dâhil olmuyorsa, her şey mutlaka doğrudur. Var olmayan bunlara karıştırsa, yanlış fikir ve söylem meydana

⁷ Platon, *Timaios* 71e-72a, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 89-90.

⁸ Herakleitos, *Fragmanlar, Fragman 26*, çev. Cengiz Çakmak (Alfa Yayınları, 2018), 85; Tuncay Saygin, "Felsefenin Kâbusu: Rüyalar", *Doğu-Batı* 76, 55.

⁹ Plato, *The Republic I-V*, 382 a-e, çev. Paul Shorey (London: Harvard University Press, 1937), 193-197.

gelir. Düşünce ve konuşmada yanlışın ortaya çıkmasına neden olan şey, var olmayı düşünmek ve söylemektir. Bu durumda yanlış olan yerde aldanma da vardır. [...] Eğer bir yerde aldanma varsa, orada her şey; izlenim, kopya ve hayallerle (kata phantasies) doludur.”¹⁰

Platon *Sofist*'in ilerleyen pasajlarında yanlışın nasıl oluştuğunu anlamak için var olmayanla ilişkilendirdiği konuşma, doksa ve *phantasia* arasındaki kombinasyonun incelenmesi gerektiğini vurgular.¹¹ Filozofumuza göre bu yetiler, ruhta doğru ya da yanlış olarak belirebilir. Konuşma ise isim ve fiillerin birleşimiyle yanlış önermeler oluşturarak düşünce, doksa ve *phantasiaya* ait olanın dış dünyaya aktarılmasıdır.¹² Düşünce ve konuşma, temelde aynı şey olarak değerlendirilse de bu ikisi arasındaki fark; düşünme, konuşmaksızın ruhta oluşan iç diyalogken; konuşma, ruhtan ağza gelen sözlü formdur.¹³ Platon, dile getirdiği tüm bu açıklamaları, Sofistlere yönelttiği eleştirilerde merkezi bir öneme sahip olan *phantasia* kavramına ulaşmada basamak olarak görür. Filozofumuz bu sayede *hayal* gücüyle ilgili belirgin bir tanıma ulaşır:

“...düşünce, ruhun kendi kendisiyle konuşmasıdır. Doksa, düşüncenin sonucu-
dur¹⁴ ve “görünüş (phainetai)” dediğimizde belirtmek istediğimiz duyu algısı
ile doksanın bir karışımıdır.”¹⁵

Alıntıda da görüldüğü üzere, *phantasianın* bir yönüyle duyum diğer yönüyle doksa ile irtibatı vardır. Algılamayla nesnelere soyutlanmış hayali suretler, yargılamanın formuna dönüşür. Platon'a göre *hayal* yetisi birebir yargıda bulunmazken duyu algısı ile doksanın karışımı olmasından dolayı bilişsel sürecin içerisinde olur. Olumlu ve olumsuz yargılar oluşturan doksa *phantasiaya* da doğru ve yanlış oluşturma özelliği kazandırır.¹⁶ Yanlış sadece *hayal* yetisinin devreye girmesiyle oluşmaz, aynı zamanda algılamanın doğru bir zeminde olmaması da yanıltıcıdır. *Philebos*'ta bu konunun üzerine giden Platon “taşın yanında ya da ağacın altında görülen (*phantazomenon*) şey nedir?” sorusunu sorar. “*Bu bir insandır*” cevabıyla onaylama veya görülenin insan değil de heykel sanılmasıyla onaylamamanın gerçekleşeceğini; bunun da yanılgıya yol açacağını belirtir. Platon, burada, *phantasiayı* duyu algısının yanı sıra hafızayla da ilişkilendirir. “Hafıza” der Platon, “duyumlarla ve ona bağlı olan duygularla ruhlarımıza sözler yazıyor. Eğer duyu, doğru bir söz yazıyorsa, düşünce ve sözler de doğru oluyor. İçimizdeki kâtip yanılıyorsa o zaman yazdıkları da yanlış demektir.”¹⁷ Platon duyuların soyutladıkları formların ruhta kaybolmasını doğru bulmaz.

¹⁰ Plato, *Sophist*, 260c, çev. H. N. Fowler (London: William Heinemann Press, 1921), 429.

¹¹ Plato, *Sophist*, 260e, 430.

¹² Plato, *Sophist*, 263d, 441.

¹³ Plato, *Sophist*, 263e, 441.

¹⁴ Plato, *Theaetetus*, 190a, 179.

¹⁵ Plato, *Sophist*, 264a-b, 443.

¹⁶ John M. Cocking, *Imagination- A Study in the History of Ideas* (London: Routledge Press, 1991), 8.

¹⁷ Platon, *Philebos* 38 d-e, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 74.

Gerek duyulardan gelen gerekse *phantasianın* terkihiyle oluşturulmuş suretler hafıza yetisinde muhafaza edilir. Hiç şüphesiz Platon'a göre ruhumuzda bir işçi daha çalışır:

“Kâtip dışında bir de ruhumuzda resim yapan bir ressam var. Görme ve diğer duyular olmaksızın, düşündüğünde ya da bahsedilen şeylerin hayalini kendi içinde gördüğünde bunu yapar.”¹⁸

Platon, bu pasajda *phantasia* kavramını kullanmamış olmasına rağmen ‘*ruhumuzda resim yapan bir ressam*’ metaforuyla *hayal* kuvvesine işaret eder. Bu durumda ressam, duyuların gönderdiği suretlerle terkip oluşturan *hayal* yetisidir. Düşüncenin temelini oluşturan bu hayali suretler yargıyı meydana getirir. Böylece Platon *hayali*; duyu, doksa ve hafızanın yanı sıra episteme ile de bağlantılı hale getirir.¹⁹

Aristoteles'te *Phantasia*nın Doksa ve Akıldan Ayrı Kabul Edilişi

Phantasia kavramının mahiyetinin anlaşılmasıyla ilgili yaşanan zorluklar Aristoteles'te de görülür. Aristoteles'in *hayal* yetisi, bu yetinin fiili, yetiyle meydana gelen ürün arasında ayırım yapılamayacak kadar *phantasianın* türevlerini birbirine yakın kullanması metinlerde anlam kargaşasına yol açar. Kavramla ilgili Aristoteles'in çözmesi gereken bir başka sorun ise *phantasianın* diğer yetiler arasındaki konumunun belirlenememesine bağlı olarak onun müstakil bir yeti olup olmadığının tespiti dir.²⁰ Bütün bu zorluklara rağmen *phantasia* kavramı, Platon'la karşılaştırıldığında Aristoteles'te daha belirgindir.

Platon, *hayal* yetisini sadece insanla sınırlandırmışken; Aristoteles, *phantasianın* diğer canlılardaki konumunu da tespit etmeye yönelir.²¹ Aristoteles'e göre bölünen böceklerin ayrılan her parçasında duyumlama, hareket ve arzuyla birlikte *phantasia* da vardır.²² Ancak tırtıl gibi bazı canlı türlerinde *hayal* gücünün varlığından söz edemeyiz.²³ Aristoteles *De Anima*'da yaptığı üçlü tasnifle canlılarda *phantasianın* bulunduğunu şu şekilde ele alır:

a. *Phantasia Amudra*: Bu tür imgeleme sadece aşağı tabakadaki canlılarda bulunur.²⁴ Aristoteles'e göre bu düzeyde mercan, deniz anemonu, sünger, midye, ahtapot

¹⁸ Platon, *Philebos* 39 a-b, 75.

¹⁹ Cocking, *Imagination*, 8.

²⁰ Ahmet Emre Dağtaoğlu, “Antik Yunan Felsefesi'nde 'Fantasia'nın Epistemolojik Rolü”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 17 (2014), 271.

²¹ Aristoteles, *Metafizik* 980 b 25, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2014), 76; Aristotle, *De Anima-Books II and III (with Passages from Book I)* 433a 10, çev. D. W. Hamlyn (Oxford: Clarendon Press, 2002), 69; Aristotle, *De Anima* 414b 16, 15.

²² Aristotle, *De Anima* 413b 21, 12.

²³ Christina S. Papachristou, “Three Kinds or Grades of Phantasia in Aristotle's De Anima”, *Journal of Ancient Philosophy* 7/1 (2013), 40.

²⁴ Aristoteles aşağı türdeki canlılarda sadece dokunma duyusuna sahip hayvanları kastetmektedir. Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 433 b 31, çev. Zeki Özcan (Sentez Yayınları, 2018), 191.

gibi canlılar vardır. Bu türlerde sadece dokunma yetisi aktif olduğunda hayal yetileri işlerlik kazanır. *Phantasiaları*, fonksiyonunu her zaman yerine getiremediği için hayalleri belli belirsiz bir özelliktedir. Dokunma gerçekleşmediği takdirde bu canlılardaki imge de kaybolur.²⁵

b. *Phantasia Aisthetike*: Alt derecedeki canlılar dışındaki diğer hayvanlarda görülen algıyla ilgili imgelemedir. Bu tabakada hayalin işlevi alt türe göre daha da belirginleşir. Mercan ve deniz anemonu ile karşılaştırıldığında karınca ve arıdaki *phantasia* daha etkindir.²⁶

c. *Phantasia Bouleutike veya Logistike*: Sadece akıl yürütme yeteneğine sahip varlıkta rastlanan düşünmeyle ilgili imgelemedir.²⁷ Aristoteles'e göre algıyla ilgili *phantasiaya* insan dışındaki canlılar da sahipken; düşünmeyle ilgili *phantasia* yalnız insanda bulunur.²⁸ Aristoteles, insana ait *phantasiayı Retorik*'te "zayıf bir duyum"²⁹ şeklinde tarif eder. Bu eserinde *phantasiayı* muğlak bir şekilde kullanmış olsa da *De Anima*'da bu kavramın anlaşılmasındaki güçlüğü ortadan kaldırır ve hayal gücünün diğer yetilerle ilişkisine odaklanarak net bir tarifine ulaşma girişiminde bulunur. Aristoteles'e göre algılama sürecinde hayalin duyu algısıyla işbirliği olmasına rağmen bu iki yeti birbirinden tamamen farklıdır:

"Algılama, görme duyusu gibi bilkuvve veya görme eyleminde olduğu üzere bilfiildir; phantasia ise algılama gerçekleşmese de uyku deneyimindeki gibi aktif olabilir. Ayrıca algılama, duyu organı sağlıklı olduğu sürece mümkün iken; phantasianın durumu bu şekilde değildir. Dahası algılama, her daim doğrudur; phantasia, çoğunlukla yanlıştır."³⁰

Pasajda da görüldüğü üzere, beş dış duyu algılamanın aktif olduğu uyanıklık evresinde işlevini yerine getirir. Ayrıca duyuların algılaması için duyulur nesnenin beş dış duyunun algılama sınırları içerisinde bulunması gerekir. Hayal yetisi için ise bu durum şart değildir, görüş alanı içerisinde çeşitli nesnelere olmasa dahi bunlara ait soyutlanmış suretler hayale konu olabilir. *Phantasia*, bu suretleri farklı farklı formlarla bütünleştirerek veya ayırıştırarak yeni terkipler oluşturma yeterliliğine de sahiptir.³¹ Aristoteles'in yukarıda da işaret ettiği gibi, duyu organları var olduğu sürece algılamanın devamlılığından bahsedebiliriz. Hayal gücü ise duyu organı aktif değilken bile imgesel formları kullanabilir ki, rüyalar, bunun delilidir. Duyu algısı ve *phan-*

²⁵ Papachristou, "Three Kinds or Grades of Phantasia in Aristotle's De Anima", 33-34.

²⁶ Papachristou, "Three Kinds or Grades of Phantasia in Aristotle's De Anima", 40.

²⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine* 433 b 31, 1. dipnot, 192.

²⁸ Aristotle, *De Anima* 434 a 5, 71.

²⁹ Aristoteles, *Retorik* 1370 a 28-29, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 74.

³⁰ Aristotle, *De Anima* 428 a 5-10, 53-54.

³¹ Krisanna M. Scheiter, "Images, Appearances, and Phantasia in Aristotle", *Phronesis* 57/3 (2012), 259-260.

tasianın farklılığını gösteren diğer bir unsur ise algılamanın duyu organında bir problem olmadığında ve duyu organı ile nesne arasında algılamanın sonlanacağı herhangi bir engel bulunmadığında doğruyken; *hayal* yetisi uygun ortamlarda bile nesne birebir uyuşmayan (yanlış) formlar üretebilir:

“Bir şey hareket ettirildiği anda, başka bir şeyin onun aracılığıyla hareket ettirilmesi olanaklı görülür. Phantasia'nın bir hareket türü olduğu ve duyu algısından ayrı meydana geldiği düşünülür. Sadece algılayabilen varlıklarda vuku bulmasına ek olarak, bilfiil algılamanın neticesinde ortaya çıktığı ve algıya benzediği için söz konusu hareket ya duyu algısından ayrı var olmaz ya da onun algılanmayan varlıklarda bulunmadığından bahsedebiliriz. Ayrıca harekete sahip olan, eylemi gerçekleştirebilir ve çoğu şeyden etkilenebilir; bu durumda phantasia, doğru ve yanlış olabilir.”³²

*Phantasia*nın işlevini yerine getirebilmesi için öncelikle dış algılamanın gerçekleşmesi gerekir. İnsan, çevresindeki nesnelere algıladığı anda, *phantasiada* hareketlilik başlar. *Hayal* yetisinin oluşturduğu terkipler dış dünyadaki izlenimlerle uygunluk gösterdiği gibi onlardan tamamen farklı da olabilir.

Aristoteles'e göre *phantasia*; duyu algısından ayrı olduğu gibi, düşünceden de farklı bir özelliğe sahiptir ki;³³ bu da bizi bu yetinin kesin bilgi ve noûs olmadığı sonucuna ulaştırır.³⁴ Aristoteles; duyu algısı, *phantasia* ve noûs arasında ayırım yapar. Ona göre *hayal*, duyu algısı ile noûs arasında köprü gibidir. Bu güç, bilginin oluşumunda, duyu algısı ile noûs arasındaki bağlantıyı sağlar. Aristoteles'e göre duyu algısı, *phantasiaya* soyutlanmış suretleri sunarak noûsa dolaylı yoldan yardım eder. Algılama ilk adımdır ve *hayal* yetisi duyuya bağlıdır. Aristoteles'in *De Anima*'da “herhangi bir duyumlama olmasaydı, bir şeyi ne bilebilirdik ne de anlayabilirdik”³⁵ cümlesini “duyumlama olmasaydı imgeleme ve imgeleme olmasaydı bilgi olmazdı” şeklinde yorumlamak mümkündür.³⁶ Aristoteles, bu konuya *De Anima*'da şu şekilde değinir:

“Akıl yürütme (dianoia), düşünme esnasında imgesel suretleri kullanır. Bu yeti, hoşlanacağı ve kaçınacağı şey hakkında öncelikle duyularda karara ulaşır; ikinci aşamada, onun suretlerle bağlantı kurmasından sonra hayal eder, onda algılamanın yerine geçer ve ruhta oluşan tasdik ile inkâr neticesinde hareket gerçekleşir. Örneğin, ateşten bir fener algılandığı ve onun hareket ettiği görül-

³² Aristotle, *De Anima* 428b 10-17, 55.

³³ Aristotle, *De Anima* 427b 15, 53.

³⁴ Aristotle, *De Anima* 428a 15-20, 54.

³⁵ Aristotle, *De Anima* 432a 7, 65.

³⁶ Zeki Özcan, “Aristoteles'te Noûs Kavramı”, *Cogito/Aristoteles* 77 (2014), 175.

düğünde, ortak duyunun da yardımıyla düşmanın yaklaşmakta olduğu anlaşılır. Bazen de ruhta bulunan imge ve kavramlarla şu andaki hadiselerden yola çıkılarak gelecek yorumlanabilir.”³⁷

Aristoteles'e göre aklın işlevini yerine getirmesi için *phantasmaların* varlığı olmazsa olmaz bir şarttır. *Phantasmalar* olmaksızın aklediliri elde edemeyiz.³⁸ Bu durumda *phantasianın* düşünme ediminin gerçekleşme koşulunu, uyanıkken duyu algısından bağımsız sağlayamadığı ortaya çıkar. Algılanabilir objelerin pasif bir biçimde alınması neticesinde formlar kazanılır ve noûs, *hayal*deki bir form üzerinde işlemde bulunur. Demek ki, düşünmenin nesnelere, *phantasiadaki* hayalî formlardır. Bu bakımdan *hayal* gücü, duyu algısından duyulur formu alan ve noûs için hazırlayan bir aracı işlevi görür.³⁹ Alıntıda dikkat çeken diğer bir nokta da *phantasianın* gelecekle ilgili tasavvurların da dayanağı olmasıdır. Aslında *hayal* sadece geleceğin değil aynı zamanda geçmişte elde edilen imgelerin de temelidir. Hafızadaki suretler şu an ve gelecekle ilgili değildir, geçmişe aittir. Hafıza, geçmiş zamana imada bulunur; başka bir ifade ile hafızanın konusu geçmiştir.⁴⁰ Bu yeti, “*zaman geçince*” ya da “*zamanla*” ortaya çıkar.⁴¹ Hafızanın sunduğu imge, mevcut zaman dilimine ait olmayıp duyunun algılanmasıyla meydana getirilmiş geçmişe ait *phantasmalar*dır.⁴² Zihnin *phantasma* olmaksızın hatırlaması imkânsızdır.⁴³ Aristoteles'in hafızayı, *phantasiya*yla ilişkilendirerek açıklaması, bu yetiye, sadece şu an veya geleceğe dair değil; geçmişe de gönderme yapılacak şekilde kapsamlı bir işlev kazandırdığını gösterir.

Aristoteles, *phantasianın* diğer yetilerle ilişkisini ortaya çıkarmada son basamak olarak doksayı görür:

“İnanç olmaksızın doksayı elde etmek imkânsızdır. Bundan dolayı doksa, inanca iştirak eder. Fakat çoğu canlıda *phantasianın* varlığından söz ettiğimiz halde inanç bulunmaz. Dahası, her doksa, inançla; inanç, ikna olduğumuz kanaatle ve kanaat de akılla birliktedir. Hayvanlarda ise *phantasia* varken; akıl yoktur. Açık ki *phantasia*, ne algıyla beraber olan doksa, ne de algılamının

³⁷ Aristotle, *De Anima* 431a 8- 431b 2, 63-64.

³⁸ Charles H.Ahn, *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. A.O.Rorty M.C.Nussbaum (Oxford: Clarendon Press, 1995), 349.

³⁹ Aylin Çankaya, “Aristoteles'te Nous ve Noesis Kavramları Üzerine Belirlenimler”, *Cogito/Aristoteles* 77 (2014), 139.

⁴⁰ Aristotle, “Parva Naturalia-De Memoria et Reminiscentia ”, *In Basic Works of Aristotle*, ed. W.D.Ross J.I.Beare (Oxford: Clarendon Press, 1908), 46-47.

⁴¹ Paul Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. Mehmet Emin Özcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 34.

⁴² Julia Annas, “Aristotle on Memory and the Self”, *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. A.O.Rorty M.C.Nussbaum (Oxford: Clarendon Press, 1995), 304.

⁴³ Aristotle, “Parva Naturalia-De Memoria et Reminiscentia 449 b 29”, 47.

meydana getirdiği doksadır. Ayrıca phantasia, algı ve doksanın birleşimi de de-ğildir.”⁴⁴

Aristoteles’e göre *phantasianın* algı ile doksanın birleşimi olduğu kabul edildiğinde doksanın algıyla eşitlenmesi gerekir. Zira beyazın algılanmasıyla beyaza ait doksanın oluşumu paralel zamandadır. Ancak iyi hükmüne bu yolla ulaşılamaz. Bu çerçevede düşünüldüğünde *hayal* de algılananın yargısı olacaktır. Ne var ki doğru inanca sahip olsak da algılayışımız her zaman doğruyu yansıtmayabilir. Güneş, dünyadan daha büyük olmasına rağmen bir ayak boyutunda görülür. Bu durumda doğru doksayı inkâr etme ve onun aynı anda hem doğru hem de yanlış olduğunu kabul etme saçma olacaktır. Bundan dolayı Aristoteles’e göre *phantasia* ne bu yönlerden biri ne de bunların birleşimidir.⁴⁵ *Hayal* yetisini duyu algısı, noûs, kesin bilgi ve doksadan ayıran Aristoteles böylece *phantasianın* donanımlı bir tanımına ulaşır: “*Phantasia*, algılama neticesinde meydana getirilmiş bir harektir.”⁴⁶ Aristoteles’e göre *phantasia* algılamayla doğrudan idrake sebep olan bir etkinlik olduğu gibi, beden hareket etmesinin de nedenidir. Aristoteles, *De Motu Animalium*’da (*Hayvanların Hareketi Üzerine*) bu konuya şu şekilde işaret eder:

“Hareket eden ve ettirilen canlılar bir amaç doğrultusunda hareket eder. Zira canlı, bir nesneyi arzulayıp ona yönelmedikçe ve tiksiniyor veya korkup ondan uzaklaşmadıkça, kendisini zorlayan bir durum da mevcut değilse hareket etmez. Canlıları hareket ettiren şey; akıl yürütme (*dianoia*), *phantasia*, bilinçli seçim (*proairesis*), akılsal istek (*boulesis*), duyuşal iştah (*epithumia*)’tır. Bunların tamamı, noûs ve arzuya (*óreksis* / *to orektikón*: arzu yetisi) indirgenebilir.”⁴⁷

Dış duyularıyla çevresindeki nesnelere algılayan canlıların *phantasialarında* beliren suretlere arzunun da eklenmesiyle bedende hareket oluşur.⁴⁸ Zira insan; duyu algısı, *hayal* veya düşünme yoluyla sahip olduğu amacı gerçekleştirmek için fiile yönelir. İnsan susadığında kendisinde su içme hissi uyanır ve arzunun yönlendirmeyle harekete geçilerek içme fiili yerine getirilir.⁴⁹ Arzu yetisi, duyguları ve *hayal* gücü de arzu yetisini hazırlar. Diğer bir deyişle, *phantasia* olmaksızın arzudan bahsedemeyiz. Arzu ya *hayal* ya düşünce ya da duyu algısıyla birliktedir.⁵⁰ Ancak bu kısma

⁴⁴ Aristotle, *De Anima* 428 a 19-30, 54.

⁴⁵ K. Lycos, “Aristotle and Plato on ‘Appearing’”, *Mind* 73/292 (1964), 500.

⁴⁶ Aristotle, *De Anima* 429a 1-5, 56.

⁴⁷ Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine (De Motu Animalium)* 700b 14-17, çev. H. Nur Beyaz Erkızan (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013), 36; Aristotle, *De Anima* 432b 13, 67.

⁴⁸ Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine* 701a 5, 38.

⁴⁹ Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine* 701a 30, 40.

⁵⁰ Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine* 702a 18-19, 44; Aristotle, *De Anima* 433b 30, 71.

kadar bahsi geçen anlatım, insan türündeki hareketi belirtir. Aristoteles, insan haricindeki canlılarda hareketin meydana gelişinde *phantasianın* rolünü açıklamaya da yönelir. Yukarıda *hayal* yetisine ilişkin sınıflandırma yaptığımızda değindiğimiz üzere, insan dışında diğer canlılarda idrak etme ve akıl yürütme bulunmaz; onlarda sadece *phantasia* vardır.⁵¹ Bu sebeple, insandan başka diğer canlılarda akıl yürütme (*dianoia*) devre dışı kalır. İnsan dışında algısal imgelemeye sahip canlılarda (*phantasia aisthetike*) da amaçlanan gerçekleşinceye dek arzunun nesnesine yönelmeyi sağlayarak hareketi oluşturan yeti, arzu ve *phantasiadır*. Örneğin köpek, ördek şeklindeki bir parçayı lezzetli bir besin sanarak ona yaklaştığı gibi, onun odun olduğunu keşfederek geri de çekilebilir. Köpeğin nesneye yaklaşması da uzaklaşması da bu iki güç aracılığıyla.⁵²

Aristoteles, bu konu hakkında aşağı tabakadaki canlıların durumunu da göz ardı etmez. Yukarıda da belirtildiği gibi, bu türde kapalı ve belirsiz de olsa *phantasia* vardır. Filozofumuz, *De Anima*'da bu meseleye biraz daha açıklık getirir:

“Aşağı tabakadaki canlılarda haz ve elem bulunur. Bunların varlığı arzunun da mevcut olduğu anlamına gelir. Phantasia ile arzu bu türde kapalı ve müphem bir şekildedir ki bundan dolayı aşağı tabakadaki canlıların hareketleri de belirsizdir.”⁵³

Görüldüğü üzere, Aristoteles, hareketin kaynağı olarak dış bir etkeni neden kılmamış ve ruhun yetilerine yönelerek içsel faktörlerle konuyu aydınlatmıştır. Hareketin meydana gelişinde tek unsur, *phantasia* değildir. Sadece akıl sahibi insanın hareketinde *noûs* dâhil olsa da, canlıların tümü düşünüldüğünde bu işlevi yerine getiren daha çok arzudur. *Phantasianın* ise arzunun hazırlanışında tesiri vardır; bundan dolayı hareketin oluşumunda *hayal* ile arzunun işbirliği önemlidir.

Plotinos'la Phantasianın Doksaya Tekrar Yaklaştırılması

Aristoteles sonrası dönemde Platon ve Aristoteles'in *hayal* yetisiyle ilgili düşünceleri tekrar yorumlanmıştır. Yeni Platoncuların bu gücü ele alış biçimleri, iki yönü içerisinde barındırır. Bunlardan biri, *phantasianın* insan ile tinsel olan arasındaki iletişimde aracı kabul edilmesi, diğeri ise, *hayal* gücünün yanlış oluşumundaki rolüdür.⁵⁴ Plotinos'a göre tinsel varlığın temaşa edilmesinde beden, insan ruhuna bir engel teşkil eder. Plotinos, ruhun yücelik vasfına sahip olmasından dolayı yapılan hataları ruhun yetilerinin bedenle irtibatlı olmasına bağlar. Bu tavır, yetilerden şüphe duyulmasına neden olur. İnsan yanlış bir tutum takınırsa bu onun arzu yetisine veya

⁵¹ Aristotle, *De Anima* 433a 9, 69.

⁵² Henry S. Richardson, “Desire and the Good in De Anima: The Mover of Movement and the Aims of Animals”, *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. A.O.Rorty - M.C.Nussbaum (Oxford: Clarendon Press, 1995), 371.

⁵³ Aristotle, *De Anima* 434a 1-5, 71.

⁵⁴ Gerard Watson, *Phantasia in Classical Thought* (İrlanda: Galway University Press, 1988), 96.

phantasiaya uymasından kaynaklanır.⁵⁵ Plotinos, arzu yetisi ve *hayal* gücünü bir şekilde baskı altına alarak diğer bir ifadeyle bu yetileri kendi başlarına bırakmayarak ruhun yüceliği ve yetkinliğini teminat altına almak ister. Bunu sağlamak amacıyla da *hayal* ile hatırlama yetisinin hem duyuşal hem de akısal olana bakan iki yönünün olduğunu belirtir.⁵⁶ Plotinos, Aristoteles'in *De Anima* 433 b 29 ve *Memoria* 450 a 12-15'teki "*phantasia* duyulur veya aklıdır" şeklinde yaptığı ayrımı daha da belirginleştirerek bu yetiyi iki yönlü yapıda sunmuştur. Böylece Plotinos, bir yandan *hayal*in duyuşla olan bağlantısını koparmaz diğer yönüyle de akletme yetisinin temsili analogiler kullanmasının ve ruhun bedendeyken de tinsel dünyayla iletişim kurmasının yolunu açar.⁵⁷ Plotinos'a göre *phantasianın* özelliklerinden bir diğeri de, hem doksa olarak isimlendirilen, hem de ondan meydana getirilen ve bu yetinin mertebesinde olmayan, fakat ruhun en alt kısmında bulunan doksa benzeri ve önemsiz bir görünüm şeklinde olmasıdır. Plotinos, Aristoteles'in *hayal* ile doksa arasında yaptığı ayrımı doğru bulmayarak Platon'un *phantasia*-doksa birlikteliği düşüncesini yeniden yorumlama yolunu tercih eder. Philoponus ve Simplikos'a göre ise *phantasia*, duyu algısı ve doksa olmadığı gibi bu ikisinin birleşimi de değildir. Birinin diğerine karışmadığı bu yetilerden her biri kendi fonksiyonunu yerine getirir. Duyu algısı ve doksa özellikleri itibariyle *hayalden* ayrıdır. Duyu algısının işlerlik kazanabilmesi için algılanabilir nesnenin algı alanında bulunması gerekir. Duyuların aktif olmadığı uyu-mada *phantasianın* formları düzenlemesiyle rüyalar oluşur. Doksa insanın kontrolü dışında ve doğruluğu kabul edilen bir şeyle gerçekleşirken; *phantasia*, doğru ve yanlış olma ihtimalini taşısa da insanın kendi denetiminde oluşur.⁵⁸

Simplikos'a göre *phantasianın* soyutlanan formlar hakkında doğru ve yanlış hük-münü verme yeterliliği yoktur. Soyutlanan suretlerin algılanabilir nesnelerin birebir aynısı olmaması ve yüzde yüz doğru olan imgeler (*phantasiai*) *hayal* edemeyişimiz bu durumu zorlaştırır. Duyu algısının sadece doğru izlenimleri değil tamamını algılama-sında olduğu gibi *hayal* yetisi de doğru ve yanlış suretler arasında herhangi bir ayrım yapmaksızın tümünü tasavvur eder. Philoponos ise, *hayal* yetisinin, suretleri doğru ve yanlış olarak kavrayabilmesini mümkün görür. Bu düşüncesinin temelinde onun 'irade dışı oluşan *phantasia*' ve 'iradeyle oluşan *phantasia*' şeklinde *hayal* yetisini ikiye ayırması yatar. İrade dışı oluşan *phantasia*, suretleri, algı dünyasındaki uyuma göre birleştirir. Örneğin kırmızı ile gül formlarını birleştirerek dış dünyadakine uygun olarak 'kırmızı gül' şeklinde tasavvur eder. İradeyle oluşan *phantasia* ise suretlerden gerçekliği olmayan terkipler oluşturabilir. Örneğin bir at ve bir insan formunu dış

⁵⁵ Watson, *Phantasia in Classical Thought*, 96-97.

⁵⁶ Plotinus, *The Enneads*, IV.4.13, çev. Stephen Mackenna & B.S.Page, (London: Great Britain at the University Press), 298.

⁵⁷ Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators 200 – 600 AD: A Source Book Vol.1 Psychology* (London: Duckworth, 2004), 63.

⁵⁸ Sorabji, *The Philosophy of the Commentators 200 – 600 AD: A Source Book Vol.1 Psychology*, 63.

dünyada rastlayamayacağımız şekilde yarısı at yarısı insan suretinde bir varlık (hippocentaur) olarak hayal edebilir. Philoponus özellikle irade dışı oluşan *phantasiaya* işaret ederek yanlış olanın yanlış, doğru olanın doğru olarak kavranabileceğini belirtir.⁵⁹

Yeni Platonculukta *hayal* yetisi farklı bir işlevle de karşımıza çıkar. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, kutsalla olan irtibatla *phantasia* önemli bir konumdadır. Tanrılar insanlara doğru yolu göstermek ve onları hatalarından arındırmak için mesaj içerikli rüyalar gönderirler. Tanrılar bu mesajın iletilmesi görevini bazen ölmüş insanların ruhlarına verir bazen de bizzat kendisi insan suretine bürünerek rüyalara dâhil olur.⁶⁰ Porfirios ise gelecekle ilgili haberlerin kaynağını belirtmekten çekinir. Bu iletim Tanrı, melek veya başka bir güçten de gelebilir. Ona göre kehanet insan ruhuna dıştan gönderilen kutsal veriler ile bedensel yatkınlığın birleşiminden doğar.⁶¹ Iamblikhos'a göre kehanet, Tanrısal ışığın ruhu aydınlatmasıyla gerçekleşir. Tanrı'nın iradesiyle hareket eden kutsal görüntüler, insandaki imgesel gücü (*phantastikê dunamis*) tesiri altına alır.⁶² Plutarkhos, insan yaşamının kontrolünü bu şekilde sağlayan Tanrı'nın, insan ruhuna geleceği görebilme yeteneği bahsettiğini belirtir. Geleceğe dair haberler, kutsal bir ilham aracılığıyla *hayal* yetisine aktarılır. Plutarkhos, kutsal iletimi rüzgârın getirdiği bir esinti veya kaynağından fokurdayan bir suya benzetir. Tanrı'nın ilhamıyla gelen kutsal görüntüler, geçmişe ait suretlerin hafızada bulunuşu gibi *phantasiada* yer eder. Ancak *hayal*deki bu görüntülerin akletme yetisinin kontrolünde olması gerekir.⁶³ *Phantasia* akletme yetisinin kontrolünde olmadığı takdirde karmaşık rüyalar görülür. Bu rüyalar doğru da yanlış da olabilir. Ancak Tanrı'nın ilham ettiği rüyalar (theopemptoi) karmaşık rüyalardan farklıdır. İnsan uykudayken, uykuyla uyanıklık arasında veya uyanırken kutsal içerikli ses işitebilir ve görüntü görebilir. Tanrı'nın kendisine bildirdiği görüntü ve ses deneyimini yaşayanlar ruhunda tinsel olanın etkisini hisseder.⁶⁴ Proklos'a göre bu tecrübe *phantasianın* taklit edici niteliği sayesinde somut bir ifadeye bürünür. İçsel form ile dışsal görüntü bütünleştiğinde biri diğersinin ifade şekli olur ve ikisi arasında uyum sağlandığında *hayal* yetisinin görüntüleri doğru olabilir.⁶⁵ Sadece Tanrısal mesajı taşıyan rüyalar, hakikatin sembolik formunu gösterir. *Phantasiada* dönüştürülen işitsel ve görsel

⁵⁹ Sorabji, *The Philosophy of the Commentators 200 – 600 AD: A Source Book Vol.1 Psychology*, 66.

⁶⁰ Patricia Cox Miller, *Geç Antikçağda Düş Görme Bir Kültürün Düş Gücüne İlişkin Araştırmalar*, çev. Medet Yolal (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2015), 21; Waththew Walker, *Niçin Uyuruz? Yeni Uyku ve Rüya Bilimi* (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019), 230.

⁶¹ Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought*, 135.

⁶² Sorabji, *The Philosophy of the Commentators 200 – 600 AD: A Source Book Vol.1 Psychology*, 70.

⁶³ Plutarch, *Moralia V, The Oracles at Delphi*, çev. Frank Cole Babbitt, ed. Jeffrey Henderson (London: Harvard University Press, 2003,) 327; Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought*, 97-98.

⁶⁴ Iamblichus, *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, çev. Thomas Taylor (Walworth, 1821), 115; Sorabji, *The Philosophy of the Commentators 200 – 600 AD: A Source Book Vol.1 Psychology*, 71.

⁶⁵ Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought*, 143.

formlar, akılsal gerçekliği yansıtır.⁶⁶ Görüldüğü üzere, Yeni Platoncu filozoflar, Aristoteles'le sekteye uğramış olan Platon'un *hayal* yetisini rüyayla ilişkilendirmesini tekrar gündeme getirmişlerdir. Onlar kutsal olanın *phantasiaya* etkisinin aklın denetiminde gerçekleşmesi gerektiğini özellikle vurgularlar. Bundan dolayı *phantasiayı* aklın gözetimine vererek Tanrısal içerikli rüyaların bilinçli bir şekilde farkına varılmasının yolunu açarlar.

Sonuç

Platon, *phantasiayı*, duyu algısı ile doksanın bir karışımı olarak görür. Sadece bu iki yetiyle değil aynı zamanda hafızayla ilişkisinin de belirginleşmesinin yolunu açar. Bunun yanı sıra Platon, Tanrıların insanlara gelecekle ilgili haberleri *hayal* yetisi aracılığıyla iletteceğini düşünür. Aristoteles'le birlikte bu kavrama yeni anlamlar yüklenir. *Hayal* gücü, Platon'da insanla sınırlandırılırken; Aristoteles'in yaptığı sınıflandırmayla *phantasianın* hayvanlardaki konumu da netlik kazanır. Platon'un *phantasiayı* duyu algısı ile doksanın birleşimi olarak görmesinin aksine Aristoteles bu yetiyi duyu, doksa ve noûstan ayırır; her bir yetinin *hayalle* ilişkisini belirler. Bunun yanı sıra Aristoteles, *phantasiayı* arzu yetisiyle ilişkilendirerek bu yetinin hareketin oluşumundaki önemine değinir. Tüm canlıların hareketinde etkin bir yeti olduğu için *hayal* yetisinin hareketle ilişkilendirilmesi kavrama yeni bir açılım kazandırır. Yeni Platoncu dönemde ise Platon ve Aristoteles'in *phantasia* hakkındaki düşünceleri yeniden yorumlanır. *Hayal*, ilk kez ikili bir yapıda ele alınır ve Platon'da görülen *phantasia*-doksa birlikteliğine tekrar dönülür. Platon'dan itibaren Yeni Platoncu döneme değin *phantasianın* yanlış oluşumundaki rolü sürdürülür. Yanlış, ruhun yetilerinden *hayal* ve arzunun bedenle irtibatlı olması nedeniyle oluşur. Buna ilaveten Yeni Platoncu filozofların kahir ekseriyeti, *phantasiaya* yeni bir fonksiyon yüklemeye çalışır. Buna göre *hayal* yetisi, Tanrı ile insan arasındaki iletişimde aracı konumunda görülür. *Phantasianın* bu manasına dair ilk izlenimler, Platon'un *Timaios* eserinde görülmüş olsa da; burada konu, açık seçik belirtilmez. Plotinos'la başlayan Porfirios, Iamblikhos, Plutarkhos ve Proklos'la devam eden süreçte Platon'un düşüncesi daha da ayrıntılandırılarak tinsel olanın *phantasia* üzerindeki tesirine özellikle dikkat çekilir. Bunun sebebi, muhtemelen, hem ruhun yüceliğini vurgulamak hem de ruhu, kutsî olanın etkisinden uzak tutmayarak duyulur âlemlerle metafizik alan arasındaki irtibatın devamını temin etmektir. Antik Felsefedeki *phantasia* hakkında yapılan bu yorumlar, tercüme faaliyetleriyle İslâm düşüncesine aktarılmış, Batı ve İslâm dünyasında *hayal* yetisiyle ilgili yapılacak yeni açıklamaların da temelini oluşturmuştur.

⁶⁶ Iamblichus, *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, 285; Algis Uzdavinys, *The Golden Chain An Anthology of Pythagorean and Platonic Philosophy* (Canada: World Wisdom, 2004), 167.

Kaynakça

- Alvarez, Al. *Gece / Gece Hayatı, Gecenin Dili, Uyku ve Rüyalar*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Annas, Julia. "Aristotle on Memory and the Self". *Essays on Aristotle's De Anima*. ed. A.O.Rorty M.C.Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Aristoteles. *Hayvanların Hareketi Üzerine (De Motu Animalium)*. çev. H.Nur Beyaz Erkişan. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 5. Basım, 2014.
- Aristoteles. *Retorik*. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan. Sentez Yayıncılık, 5. Basım, 2018.
- Aristotle. *De Anima-Books II and III (with Passages from Book I)*. çev. D. W. Hamlyn. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Aristotle. "Parva Naturalia-De Memoria et Reminiscentia". *In Basic Works of Aristotle*. ed. W.D.Ross J.I.Beare. Oxford: Clarendon Press, 1908.
- Aristotle - Hicks, Robert Drew. *Aristotle - De Anima: With Translation, Introduction and Notes, 429a 1-5*. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.
- Bundy, Murray Wright. *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought*. Urbana: The University of Illinois Press, 1927.
- Cevizci, Ahmet. "Phantasia". *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.
- Charles, H. Ahn. *Essays on Aristotle's De Anima*. ed. A.O.Rorty M.C.Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Cocking, John M. *Imagination- A Study in the History of Ideas*. London: Routledge press, 1991.
- Çankaya, Aylin. "Aristoteles'te Nous ve Noesis Kavramları Üzerine Belirlemeler". *Cogito/Aristoteles* 77 (2014), 131-149.
- Çelgin, Güler. "Eski Yunanca - Türkçe Sözlük". İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Dağtaçoğlu, Ahmet Emre. "ANTİK YUNAN FELSEFESİ'NDE 'FANTASIA'NIN EPİSTEMOLOJİK ROLÜ". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 17 (2014), 265-288.
- Herakleitos. *Fragmanlar, Fragman 26.* çev. Cengiz Çakmak. Alfa Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Iamblichus. *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians.* çev. Thomas Taylor. Walworth, 1821.
- Lycos, K. "Aristotle and Plato on 'Appearing'". *Mind* 73/292 (1964), 496-514. <https://doi.org/10.1093/mind/LXXIII.292.496>
- Miller, Patricia Cox. *Geç Antikçağda Düş Görme Bir Kültürün Düş Gücüne İlişkin Araştırmalar*. çev. Medet Yolal. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2015.

- Papachristou, Christina S. “Three Kinds or Grades of Phantasia in Aristotle’s De Anima”. *Journal of Ancient Philosophy* 7/1 (2013), 19-48. <https://doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v7i1p19-48>
- Peters, Francis E. “Phantasia”. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 31 Aralık 2004.
- Plato. *Sophist*. çev. H. N. Fowler. London: William Heinemann Press, 1921.
- Plato. *The Republic I-V*. çev. Paul Shorey. London: Harvard University Press, 1937.
- Plato. *Theaetetus*. çev. H.N. Fowler. London: William Heinemann Press, 1921.
- Platon. *Philebos*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Platon. *Timaios 71e-72a*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Plutarch. *Moralia V, The Oracles at Delphi*. Çev. Frank Cole Babbitt. ed. Jeffrey Henderson. London: Harvard University Press, 2003.
- Richardson, Henry S. “Desire and the Good in De Anima: The Mover of Movement and the Aims of Animals”. *Essays on Aristotle’s De Anima*. ed. A.O.Rorty M.C.Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Ricoeur, Paul. *Hafıza, Tarih, Unutuş*. çev. Mehmet Emin Özcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Saygin, Tuncay. “Felsefenin Kâbusu: Rüyalar”. *Doğu-Batı* 76 (ts.), 53-65.
- Scheiter, Krisanna M. “Images, Appearances, and Phantasia in Aristotle”. *Phronesis* 57/3 (2012), 251-278. <https://doi.org/10.1163/156852812X641272>
- Sorabji, Richard. *The Philosophy of the Commentators 200 – 600 AD: A Source Book Vol.1 Psychology*. London: Duckworth, 2004.
- Taylor, Alfred E. *A Commentary on Plato’s Timaeus*. Oxford: Clarendon Press, 1928.
- Uzdavinys, Algis. *The Golden Chain An Anthology of Pythagorean and Platonic Philosophy*. Canada: World Wisdom, 2004.
- Wattthew Walker. *Niçin Uyuruz? Yeni Uyku ve Rüya Bilimi*. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019.
- Watson, Gerard. *Phantasia in Classical Thought*. İrlanda: Galway University Press, 1988. <https://www.amazon.com/Phantasia-classical-thought-Gerard-Watson/dp/0907775306>
- Zeki Özcan. “Aristoteles’te Noûs Kavramı”. *Cogito/Aristoteles* 77 (2014), 150-180.

Nikomakhos'a Etik Bağlamında Aristoteles'in Erdem Etiği

Hilal Canfer Bayraktaroğlu

hilalcanfer@gmail.com
http://orcid.org/0000-0002-8214-546X

Zeki Özcan

Prof. Dr., Emekli, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Ana Bilim Dalı
Bursa/Türkiye
zekiozcan52@yahoo.fr
https://orcid.org/0000-0002-3805-3875

Öz: Erdem etiği diğer etik türlerinden farklı olarak, ahlaki hayatın belirleyici unsurları olan failin karakterine ve erdeme vurgu yapar. Erdem etiği temelde 'iyi hayat' üzerine yoğunlaşarak, bireylerin ne tür insanlar olmaları gerektiği konusuyla ilgilenir. Erdem etiği söz konusu olduğunda Aristoteles önemli bir değer taşır. Biliyoruz ki Aristoteles'in felsefede yadsınmaz bir yeri vardır. Felsefe tarihi boyunca birçok düşünür, filozof ondan etkilenmiştir. Bazıları ise onun düşüncelerini eleştirerek yahut reddederek yola çıkmıştır. Platon'un öğrencisi olan Aristoteles, hocası ve öncesindeki filozofların düşüncelerini sistematik bir bütünlük içerisinde değerlendirmiş ve kendi düşüncelerini, oluşturduğu sistemle bağlantılı olarak ortaya koymuştur. Bu sebeple Aristoteles sistem düşünürü olarak da adlandırılmıştır. Bu çalışmada, temel kabul edilmiş bir filozof olan Aristoteles'in erdem etiği konu edinilmiştir. Erdem etiğinin oluşumunun ve yapısının ele alınması amaçlanmıştır. Erdem nedir? Aristoteles erdemleri niçin entelektüel erdemler ve ahlaki erdemler olarak ikiye ayırmıştır? Erdem kazanılabilir mi yoksa harici bir kaynaktan mı gelir? Bu makalede Aristoteles'in erdem etiği konusundaki görüşleri bu sorular üzerinden ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Erdem Etiği, Ahlak Felsefesi, Erdem, Mutluluk

Geliş Tarihi/Received Date: 05.03.2019

Kabul Tarihi/Accepted Date: 30.07.2019

Araştırma Makalesi/Research Article

Atıf/Citation: Canfer Bayraktaroğlu, Hilal – Özcan, Zeki. "Nikomakhos'a Etik Bağlamında Aristoteles'in Erdem Etiği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2020) 277-296.

Aristotle's Virtue Ethics in the Context of *Ethica Nikomakhia*

Abstract: Virtue ethics, differently from other types of ethics, emphasises subject's character which is determining factor of ethical life and virtue. Basically, virtue ethics is concerned with what kind of people they should be by focusing over "good life". When it comes to virtue ethics, Aristotle carries value. As we know, Aristotle has an undeniable place in philosophy. Throughout the history of philosophy, a lot of thinkers and philosophers are affected by Aristotle. On the other hand, some of them go ahead by criticising or denying his thoughts. Aristotle, who sat at Platon's feet, systematically evaluated thoughts of both his tutor and philosophers before him and he revealed his own thoughts in connection with the system he created. That's why Aristotle is also named as a system philosopher. In this study, the subject of virtue ethics of Aristotle, who is a fundamental philosopher, has been considered. The aim of this study is to examine the formation and structure of virtue ethics. What is the virtue? Why did Aristotle divide the virtues into two as intellectual virtues and moral ethics. Does virtue win or come from an external source? In this article, Aristotle's views on virtue ethics are put forward through these questions.

Keywords: Aristotle, Eudaimonism, Virtue Ethics, Moral Philosophy, Virtue, Happiness.

Özet

Bu çalışmada amacımız Erdem etiğini ortaya çıkış dönemi olan Antik Yunan'da incelemektir. Erdem etiğini ilk kez sistematik bir şekilde ele alan filozof Aristoteles'tir. Ve Aristoteles, Erdem etiği söz konusu olduğunda başvuru olan ilk filozoftur. Bu sebeplerle Erdem etiği, Aristoteles etiği üzerinde incelenmiştir. Çalışmamız Aristoteles'in erdemle ilgili görüşlerinin bulunduğu *Nikomakhos'a Etik* kitabı temel alınarak oluşturulmuştur. Söz konusu eser tüm etik çalışmaları için başvuru olan kaynaklardan biridir. Eserde Aristoteles mutluluğunun ne olduğunu sorgulamaktadır. Sonrasında erdemi tanımlama sürecine girer ve erdemleri sınıflandırır. Tüm bunların yanında insanın barındırdığı duyguları da irdeler. İnsanı erdemsizliğe götüren davranışları ve alışkanlıkları da belirler. Bu bağlamda erdem etiği için vazgeçilmez eserlerden biri sayılır. Erdem etiğini daha iyi anlayabilmek için etik türlerini de bilmek gerekmektedir. Klasik etik; betimleyici etik ve normatif etik olarak ikiye ayrılır. Normatif etik türleri ise üç tanedir. Bunlar: Teleolojik etik, deontolojik etik ve erdem etiğidir. Teleolojik etikte ahlaki eylemin değerini belirleyen şey, eylemin ortaya çıkardığı sonuçtur. Diğer bir değişle eylemden çok sonuç önemlidir. Deontolojik etik ise, teleolojik etiğin tam olarak zıddıdır. Söz konusu etik türünde ahlaki eylemin değerini, eylemin sonucu değil eylemin doğruluğu belirler. Ahlaki eylemin doğruluğu yahut yanlışlığı, eylemin sonuçlarından bağımsız olarak, onun ahlaki ödev ya da eylem kurallarını uygulayıp uygulamadığı yönünden belirlenir. Kısaca deontolojik etik, insanı akıllı ve sorumlu bir varlık olarak görür ve bunun nihaî sonucu olarak onun gerçekleştirme zorunda olduğu birtakım ödevleri bulunduğu düşüncesini ortaya koyar. Böylelikle ahlakın temelini "ödev"i yerleştirmiş olur. Erdem etiği ise, ahlaki hayatın belirleyici unsurları olarak failin karakterine ve erdeme vurgu yapar. Başka bir deyişle erdem etiği sonuçlara yahut kurallara odak-

lanmaz, onun merkezinde erdemli insan vardır. Yani odak noktası faildir. Erdem etiği temel olarak iyi hayatı sağlama peşinde olup, insanların ne tür insanlar olması gerektiği üzerinde yoğunlaşır. Erdemli insan olma hedefini ortaya koyar. Erdemli insan olmak ise çaba gerektirir, tecrübeye ihtiyaç duyar. Zira iyi bir karakter tesadüf eseri oluşmaz. Disiplin, tecrübe, sorumluluk gibi gereklilikleri vardır. Erdem etiği iyi bir karakter için gerekli olan şeyleri sistemleştirir. Tüm bunları yaparken insanın toplumsal yönünü unutmaz. Zira insanın ahlaki hayatı başkalarından ayrı düşünülemez ve şekillenemez. Erdem etiği ödevci etik gibi insanın duygu yönünü görmezden gelmez. Belirlediği erdemler ile insan ruhunda bulunan duyguların kontrol altında tutulmasından yanadır. Merkezinde insana dair pek çok özelliği barındırması nedeniyle erdem etiği Antik dönemden bugüne halen canlı kalmıştır. Erdem etiği, klasik ve modern dönem olarak iki ana başlıkta incelenir. Biz bu çalışmada canlılığını koruyan bu etik türünün ilk sistemleştirilmiş halini inceleyeceğiz. Erdem etiğini ilk kez sistemleştiren filozof Aristoteles, etiğini oluştururken iki ana noktadan yola çıkmıştır. Bunlar varlık ve insan hakkındaki düşünceleridir. Bu sebeple Aristoteles'in erdem etiğini anlayabilmek için çalışmamızda öncelikle onun varlığa ve insana dair düşüncelerine yer verdik. İnsanın yapısı meselesinde Aristoteles, insanın amacını mutluluk (*eudaimonia*) olarak belirler. İnsanı mutluluğa götüren yol ise erdemli olmaktan geçer. Ve bu bağlamda Aristoteles, erdem nedir sorgulamasını yapar. Ona göre erdem, bir varlığın işlevini, en iyi şekilde yerine getirmesidir. Bu noktada Aristoteles erdemleri ikiye ayırır: Entelektüel erdemler ve ahlaki erdemler. Filozofun erdemleri bu şekilde ikiye ayırmasının sebebi, insanın yapısına dair var olan görüşleridir. Aristoteles insan aklını teorik akıl ve pratik akıl olarak ikiye ayırır. Dolayısıyla erdemler de filozofun insan aklı sınıflamasına göre bölümlenmiştir. Entelektüel erdemler teorik akla, ahlaki erdemler de pratik akla karşılık gelmektedir. Aristoteles sınıflandırdığı erdemler arasında ayrıca bir hiyerarşi de oluşturmuştur. Zira entelektüel erdemler, ahlaki erdemlerden daha üstündür. Çünkü insan entelektüel erdemler aracılığıyla Tanrı'yı temaşa edip, onunla yakınlık kurabilir. Bu sebeple de en yüksek hedef olan mutluluğa da ulaşmış olacaktır. Ancak bu durum ahlaki erdemlerin önemsiz olduğu anlamına gelmez. Aristoteles insanı her zaman bir bütün olarak ele almıştır ve etik konusunda da bu tavrı oldukça belirgindir. Ahlaki erdemler pratik akla karşılık gelmektedir. Dolayısıyla ahlaki erdemlerin de mutluluğa ulaşmada rolü vardır. İnsan ruhunun sahip olduğu arzu ve iştiha gibi kontrol edilmesi gereken yanları mevcuttur. Bu noktada ahlaki erdemler insanın sahip olduğu hayvanî eğilimleri yönlendirmede önemli rol oynamaktadır. Başka bir açıdan ise ahlaki erdemler insanın toplumsal yönüyle ilgilidir. Toplum içerisinde bireyin davranışlarını yönlendirecek kurallara ihtiyaç vardır. İşte ahlaki erdemler burada işlev görmektedir. Ahlaki erdemler söz konusu olduğunda Aristoteles için en önemli nokta '*orta olma*'dır. Aristoteles erdemlerin aşırıya kaçmadan ve yetersiz olmadan ortada olması gerektiğini savunur. Bahsedilen yönleriyle Aristoteles'in erdem etiği işlevseldir. Onun etiğini diğer etik türlerinden ayıran en önemli özelliklerden biri de budur. Aristoteles etik alanında sadece teorik alanda kalmamış, pratik yönünü de ön plana çıkarmıştır. Bununla birlikte etiğinin merkezine insanı

yerleştirmiştir. İnsan merkezli etik düşüncesi evrenselliği daha kolay sağlayabildiğinden, birçok filozof Aristoteles'in etiğinden etkilenmiştir. Günümüzde erdem etiğinin pek çok modern hali bulunmaktadır. Bunların en önde geleni MacIntyre'in erdem etiğidir. İnsanı ve insana dair pek çok şeyi merkezine alan erdem etiği, insan var oldukça yenilenerek onunla var olmaya devam edecektir.

Summary

The aim of this study is to examine the Virtue Ethics in the Ancient Greek period, which was the emergence period of it. Aristotle is the first philosopher who systematically addresses the issue of Virtue Ethics, and Aristotle is also the first philosopher to be referenced when it comes to Virtue Ethics. That is why the Virtue Ethics was examined on Aristotle's ethics in this study. This study prepared based on Aristotle's *Nikomakhos* which includes Aristotle's thought about virtue. Given book of Aristotle is one the book that is referenced as a source for all ethics studies. The work in question is one of the sources used for all ethical studies. In his work, Aristotle questions what happiness is. Afterwards, he goes into the process of defining virtue and classifies virtues. Besides all these, he examines the feelings of human beings. He also determines the behaviors and habits that lead people to be without virtuous. In this context, it is one of the indispensable works for virtue ethics. In order to better understand Virtue Ethics, it is necessary to know the types of ethics. Classical Ethics is divided into two as Descriptive Ethics and Normative Ethics. There is three types of Normative Ethics. These are Teleological Ethics, Deontological Ethics and Virtue Ethics. In Teleological Ethics, the outcome of action determines the value of moral action. In other words, the outcome is more important than the action. Deontological Ethics is exactly the opposite of Teleological Ethics. In this type of ethics, not the result of action, the accuracy of the action determines the value of moral action. The correctness or inaccuracy of moral action is determined by whether it is applied moral duty or rules of action regardless of the results of the action. Briefly, Deontological Ethics sees human as a smart and responsible being and as a result of this; reveals the idea that s/he has some duty s/he has to accomplish. Thus, Deontological Ethics places "duty" at the core of morality. Virtue Ethics, on the other hand, emphasizes the character and virtue of the perpetrator as the determining elements of moral life. In other words, Virtue Ethics does not focus on results or rules, on its core, there is virtuous being. That is, the focus is on the perpetrator. Virtue Ethics basically seeks to ensure good life and focuses on what kind of people should be. It reveals the goal of being a virtuous person. Being a virtuous person requires effort and needs experience because a good character is not formed by chance. It has requirements such as discipline, experience and responsibility. Virtue Ethics systemizes what is necessary for a good character. While doing all these, it does not forget the social aspect of man because the moral life of man cannot be considered and shaped separately from others. Virtue Ethics does not ignore the emotional aspect of the human being like the dutiful ethics. It is for keeping the emotions in

the human spirit under control with the virtues it determines. Virtue Ethics has remained alive since Ancient times due to its many features about human in its core. Virtue Ethics is examined with two main titles as classical and modern period. In this study, we will examine the first systematized version of this type of ethics that preserves its vitality. Aristotle, the philosopher who systematized Virtue Ethics for the first time, set out from two main points while creating his ethics. These are their thoughts about being and human. For this reason, in order to understand Aristotle's Ethics of Virtue, we first included his thoughts on being and human. In the matter of the structure of human, Aristotle determines the purpose of human as happiness (eudaimonia). The way that leads people to happiness is through being virtuous. And in this context, Aristotle makes questioning 'what is virtue?' According to him, a being should ideally function. At this point, Aristotle divides virtues into two: Intellectual Virtues and Moral Virtues. The reason why the philosopher divides virtues in this way is their existing view of the structure of human. Aristotle divides the human mind into theoretical reason and practical reason. Therefore, virtues are also divided according to the philosopher's classification of human mind. Intellectual Virtues correspond to the theoretical mind and moral virtues correspond to the practical mind. Aristotle also created a hierarchy among the virtues he classified because intellectual virtues are superior to moral virtues and human can witness God and establish intimacy with him through intellectual virtues. So much so that he will have reached the highest goal of happiness. However, this does not mean that moral virtues are insignificant. Aristotle has always considered human as a whole, and this attitude is also very clear about ethics. Moral virtues correspond to practical reason. Therefore, moral virtues also play a role in reaching happiness. The human soul has aspects to control, such as desire. At this point, moral virtues help guide the human's tendencies of animal. In another aspect, moral virtues are related to the social aspect of human. There is a need for rules to guide the behaviour of the individual in the community. Hence, moral virtues function here. When it comes to moral virtues, the most important point for Aristotle is "being middle". Aristotle argues that virtues must be in the middle without overdoing and inadequate. As mentioned, Aristotle's virtue ethics is functional. This is one of the most important features that distinguish his ethics from other types of ethics. Aristotle not only stayed in the theoretical field of ethics, but also brought its practical aspect to the fore. Moreover, he placed human at the center of his ethics. Many philosophers have been influenced by the ethics of Aristotle, since human-centered ethical thinking can achieve universality more easily. Today, there are many modern versions of virtue ethics. The most prominent of these is the virtue ethics of MacIntyre. The Virtue Ethics, which takes human and many things about human to its center, will be renewed as long as the human exists and will continue to exist with it.

Giriş

Etik, felsefenin ahlaki değerlerle ilgili olan alt dalına karşılık gelir.¹ Tarih boyunca birçok düşünür ahlak ile ilgili teoriler, sistemler oluşturmuştur. Zira ahlak, toplumsal yapının vazgeçilmez bir parçasıdır. Bu sebeple ahlaki temellendirme, normlar belirleme, ideal toplum yapıları tasarlama gibi çalışmalar, günümüze dek süregelenmiştir.

Klasik Etik; betimleyici etik ve normatif etik olarak ikiye ayrılır. Normatif etik türleri ise üç tanedir. Bunlar: Teleolojik Etik, deontolojik etik ve erdem etiğidir. Teleolojik etikte, ahlaki eylemin değerini belirleyen şey eylemin ortaya çıkardığı sonuçtur. Bu etik türü altında oluşturulan teoriler, *sonuççu etik* olarak da adlandırılır.² Deontolojik etik ise, teleolojik etiğin tam karşısında konumlandırılır. Söz konusu etik türünde ahlaki eylemin değerini, eylemin sonucundan ziyade eylemin doğruluğu belirler. Ahlaki eylemin doğruluğu yahut yanlışlığı, eylemin sonuçlarından bağımsız olarak, onun ahlaki ödev ya da eylem kurallarını uygulayıp uygulamadığı yönünden belirlenir. Kısaca deontolojik etik, insanı akıllı ve sorumlu bir varlık olarak görür ve bunun nihaî sonucu olarak; onun gerçekleştirmek zorunda olduğu birtakım ödevleri bulunduğu düşüncesini ortaya koyar. Böylelikle ahlakın temeline “ödev”i yerleştirmiş olur.³ Erdem etiği ise, ahlaki hayatın belirleyici unsurları olarak failin karakterine ve erdeme vurgu yapar.⁴ Erdem etiği, kurallardan ve sonuçlardan bahsetmek yerine, erdemli insan düşüncesi üzerine yoğunlaşır. Erdem etiğine göre iyi bir insan olmak; düşünceli olmayı, sorumluluklarını bilmeyi gerektirir. Deneyim ve tecrübe ister. Erdem etiğinin klasik ve modern olmak üzere iki dönemi vardır. Klasik dönemi; Sokrates, Platon ve Aristoteles’in bulunduğu Yunan düşüncesi oluşturur. Aristoteles ise, öncesinde yapılan tüm çalışmaları sistemleştiren isimdir. Aristoteles’in erdem etiği, erdem konusunda çalışan herkesin başvurduğu alandır. Bu çalışmada Aristoteles’in erdem etiği, konuyla ilgili düşüncelerini oluşturduğu *Nikomakhos’a Etik* kitabı esas alınarak incelenmiştir. Aristoteles’in etik konusunda hareket noktası onun *antropolojisi* ve *ontolojisi*dir.⁵ Bu sebeple Aristoteles’in büyük katkı sağladığı erdem etiğini anlayabilmek için öncelikle onun ontolojisini ve buna bağlı olarak insanın yapısı ile ilgili görüşlerini bilmemiz gerekir. Aristoteles’in ontolojisinde varlık madde ve formdan oluşur. Bu şekilde bileşik olduğu kabul edilen her varlık kendine ait işlevlerini yerine getirip, formunu edimselleştirdiği ölçüde amacına ulaşmış olur. Her varlığın amacı olduğu gibi, insanın da bir amacı vardır. Aristoteles bu amacın ne olduğunu araştırır. Ve insanın amacını *eudaimonia* yani

¹ Ahmet Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 11.

² Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, 45.

³ Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, 89-90.

⁴ Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, 134.

⁵ Muttalip Özcan, *Aristoteles Etiği ve MacIntyre’in Erdem Görüşü* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 136.

mutluluk olarak belirler.⁶ Daha sonra bu amaca giden yolun erdemli insan olmaktan geçtiğine karar verir. Zira o ahlak konusundaki görüşlerini, insanın eylemlerini gözlemleyerek oluşturmuştur. Erdemin ne olduğunu bu gözlemleri sonucu açıklar. Aristoteles'e göre erdem, bir varlığın işlevini en iyi şekilde yerine getirme durumudur. Bu durumda belirlenmesi gereken, insanı erdemli hale neyin nasıl getireceğidir. Dolayısıyla sorulması gereken soru şudur: Hangi karakter özellikleri kişiyi iyi insan yapar?⁷ Cevaba ulaşmak için öncelikle Aristoteles'in insan hakkındaki düşüncelerini inceleyeceğiz.

1. İnsanın Yapısı

Aristoteles'in varlık anlayışına göre insan beden ve ruhtan oluşan bileşik varlıktır. Aristoteles'e göre insan bedeni madde, ruhu ise formdur. İnsanın formunu edimselleştirmesi ise, onun hisseden, eyleyen ve düşünen bir varlık olmasıdır.⁸

Varlık anlayışında bu şekilde bir yer edinmiş olan insan, elbette ki diğer varlıklardan farklı ve üstündür. İnsanın üstün oluşu, sahip olduğu aklın doğru kullanımıyla kendine özgün işlevleri yerine getirmesi sebebiyledir.⁹ Ona göre, insan yapısı gereği akıl sahibidir, yani insanı insan yapan öz, onu diğer canlılardan ayıran, davranış ve düşüncelerini yönlendiren şey sahip olduğu akıldır.¹⁰ Bu durumda insan ne kadar aklını kullanır, akıyla davranışlarını oluşturur ve yönetirse, o ölçüde doğasının gereğini yerine getirmiş, insanca yaşamış ve aklını layıkıyla kullanmış olur:

“Oysa insanda, ruhun akla uygun ya da akılsız var olmayan bir etkinliğinden ibaret bir fonksiyon vardır ve diyoruz ki, bu fonksiyon her hangi bir bireyde ve yetenekli bir bireyde aynıdır dersek (böylece bu, bir kitaracıda ve iyi bir kitaracıda ve tüm durumlarda mutlak biçimde doğrudur); yetenekten kaynaklanan üstünlük, fonksiyona eklenir (çünkü kitaracının fonksiyonu kitara çalmaktır ve iyi bir kitaracının fonksiyonu onu iyi çalmaktır); o nedenle kabul ederiz ki, insanın fonksiyonu belli bir hayat biçiminden yani ruhun etkinli-

⁶ Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Ünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 69; Tufan Çötök, *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 105; Hülya Umut Tok, *Aristoteles ve Thomas Aquinas'ta Erdemler* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 16.

⁷ Muhammet Enes Kala, *Erdem ve Ödev Ahlaklarına Yeni Yaklaşımlar: David Ross ve Alasdair MacIntyre* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 18.

⁸ Doğan Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap, 2015), 55; Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 82.

⁹ Mian Muhammed Şerif, “Yunan Düşüncesi” *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, ed. M.M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 1/150; Alfred WEBER, *Felsefe Tarihi*, çev. H.Vehbi Eralp (İstanbul: Kabalci Yayıncılık, 2015), 99.

¹⁰ Ernst von Aster, *Ernst von Aster'in Ders Notları*, çev. Vural Okur (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2015), 194; Ahmet Cevizci - Kasım Küçükakal, *Batı Düşüncesi/Felsefi Temeller* (Ankara: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2010), 73.

ğinden ve akılla bir arada olan eylemlerden ibarettir; erdemli bir insanın fonksiyonu bu görevi yapmaktır, bu görevi iyi ve başarılı bir biçimde yapmaktır; üstelik her hangi bir şey kendine özgü mükemmelliğe göre yapıldığında iyi yapılmıştır, -bu durumlarda insan için iyi, erdemle uyumlu bir etkinlikten ve pek çok erdem olması durumunda onların en iyisiyle ve en mükemmeliyle uyumlu etkinlikten ibarettir.”¹¹

Burada gördüğümüz üzere Aristoteles’in, şeylerin sahip olduğu işlev önemli bir unsurdur. Her varlık kendine özgü olan fonksiyonu ile değer kazanır. Aristoteles bu tezini ruh görüşüne dayandırır. Ona göre ruh, Platon’da olduğu gibi üç kısımdan oluşmaz; üç basamaktan oluşur. Birinci yani en alt basamakta “bitkisel ruh” vardır. Bitkisel ruh bitkilerde, hayvanlarda ve insanlarda ortaklaşa bulunan ruhtur ve canlılığının devamını yani beslenmeyi sağlar. İkinci basamakta “hayvansal ruh” vardır. Hayvansal ruha insanlar ve hayvanlar ortaklaşa sahiptirler. Ruhun bu basamağı “hareket”, “güç”, “çıkar” odaklıdır ve çevredeki olaylara karşı algısı açıktır. En üst basamakta ise insani ruh vardır. Buna yalnızca insanlar sahip olabilir. Sahip olduğu en önemli ve en değerli özelliği “akıl”dır. İnsanı bitki, hayvan ve diğer varlıklardan üstün, hepsinin içinde özel kılan yanı; davranışlarını belli bir amaç için akıl ile yönetebilmesidir.¹²

Yalnızca insanın sahip olduğu akıl, teorik akıl ve pratik akıl olmak üzere ikiye ayrılır.¹³ Teorik akıl için salt bilgi değerlidir. Varlığın nedenleri, değişmeyen, ezeli-ebedi nesnelere, varlık ve bilginin ilk ilkeleri gibi konular teorik aklın alanıdır. Onun için bilgi, bilgi olduğu için kıymetlidir. Teorik akıl, akıldan beklenen gerçek fonksiyonun işlediği bölümdür. İnsan aklında gördüğümüz bu ayrım Aristoteles’in erdem anlayışının temeli olacaktır.

2. İnsanın Nihai Gayesi: Mutluluk

Akıl ile davranışlarını belirli bir amaca yönlendirebilme yeteneğine sahip olan insanın mutlaka bir nihai gayesi de olacaktır. Aristoteles’e göre insanın temel amacı “*eudaimonia*” yani mutluluktur. Bu durumda en yüksek iyi Sokrates’te olduğu gibi *eudaimonia* olacaktır.¹⁴

Aristoteles, önemli eserlerinden biri olan, ayrıca ahlak ile ilgili görüşlerinin temelini bulduğu *Nikomakhos’a Etik* kitabının girişinde, her varlığın “iyi”ye olan yönelimini ortaya koyar.

¹¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 65-66, 1098-a.

¹² Çötök, *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis*, 116-117; Aster, *Ernst von Aster’in Ders Notları*, 192; Weber, *Felsefe Tarihi*, 99.

¹³ Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, 56; Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 83.

¹⁴ Şerif, “Yunan Düşüncesi”, 1/150; Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, 57; Cevizci - Küçükalp, *Batı Düşüncesi/Felsefi Temeller*, 73.

“Öyle görünüyor ki, her sanat ve her araştırma ve aynı şekilde her eylem ve her tercih, herhangi bir iyiye doğru yönelir. Bu nedenle “iyi, her şeyin yöneldiği şeydir”, diye açıklanır.”¹⁵

Ahlak felsefesi ve çoğunlukla mutluluk ve erdemle ilgili görüşlerini açıklamaya bu girişle başlayan Aristoteles, varlıkların iyiye yönelme davranışının insandaki yansımalarını *eudaimonia* olarak belirlemiştir.

Aristoteles'e göre mutluluk yalnızca iyi bir toplumsal ya da siyasal düzen içerisinde gerçekleşebilir.¹⁶ Onun işlevsel teorisine göre mutluluk, insan ruhunun sahip olduğu akli kullanarak erdeme uygun ortaya koyduğu etkinliktir.¹⁷

“Mutluluğun genel olarak erdemden ya da herhangi bir özel erdemden ibret olduğunu iddia edenlere gelince; bizim tanımımız onlarla tam uyumludur, çünkü **erdeme uygun etkinlik**, gerçekten erdeme aittir.”¹⁸

Görüldüğü üzere Aristoteles'in, ruhun erdeme uygun etkinliği olarak tanımladığı *eudaimonia* genel anlamda, nesnel bir durum olarak öz memnuniyeti ifade eder. Aristoteles'e göre ise mutluluk, yalnızca gerçekleştirilen, ortaya konan bir sonuç değil, kendi içerisinde bir amaç, iyi bir hayat tarzı yahut yaşama biçimidir. Yani Aristoteles, yalnızca bir hedef göstermiş değil aynı zamanda nasıl iyi bir yaşam sağlanır onu da ortaya koymuştur.

Eudaimonia, insanın nihai amacı olarak, tüm insanlığın erdeme uygun etkinlikler gerçekleştirme yoluyla peşinden gittiği ortak ve nihai bir hedef olmalıdır. Ayrıca mutluluğa, bir şeylerin aracısı olduğu için değil, bizzat kendisi için değer verilmelidir. Ve son şart olarak mutluluk kendi kendisine yeten, kendisi başka bir şeyler ile zenginleştirilmeyen bir şey olmalıdır.¹⁹ Aristoteles'e göre mutluluğun genel özellikleri bunlardır.

Aristoteles'in mutluluk görüşünden bahsetmişken ve erdem görüşüne geçmeden önce haz konusundaki tutumundan da bahsetmek gerekir.

“...kendini tüm hazlara kaptıran ve hazlardan hiçbirini reddetmeyen kişi haz düşkünü bir insan olur; yabani gibi, kendini bütün hazlardan yoksun bırakan kişi, sanki duygusuz bir varlık olur. Böylece hazda ölçülülük ve cesaret, aşırılıkla ve yetersizlikle kaybolur; oysa bunlar doğru ölçü sayesinde korunur.”²⁰

¹⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 37, 1094-a.

¹⁶ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Adres Yayınları, 2015), 203.

¹⁷ Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, 57; Cevizci - Küçükcalp, *Batı Düşüncesi/Felsefi Temeller*, 74; Arslan, *Felsefeye Giriş*, 203.

¹⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 71, 1099-a.

¹⁹ Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, 166.

²⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 99, 1104-a.

Görüldüğü gibi Aristoteles hazcılığa karşıdır. Yalnızca haz peşinde koşmak hayvanlara ait bir amaçtır. Hazzi önemsemek veya amaç edinmek insana ait bir tutum olduğunda; haz, kötü bir şeydir. Hayvanlara özgü olan bu tutum benimsendiğinde haz iyi, acı ise kötü olacak; insanın tüm davranışları hazza yönelip acıdan kaçmak suretiyle sığ bir hayat biçimine dönüşecektir. Ancak Aristoteles'in hazza böyle şiddetle karşı çıkması onu yok saydığı anlamına gelmez. Ona göre haz insanın çocukluk çağlarında var olup, insanla birlikte büyür. Bu nedenle insan hayatının derinliklerine işlemiştir. Ve kişinin bu duygudan kurtuluşu zordur. Üstelik insan eylemlerini az veya çok kendisine verdiği haz ve acıya göre düzenler. Bu nedenle insana dair yapılan araştırmaların merkezinde bu kavramlar olmalıdır. Çünkü insanın hayatını yönetmek için hazza ve acıya reaksiyonunun sağlıklı ve kusurlu olması arasında fark vardır. Hazla mücadele etmek, insanın kalbindeki isteklerle mücadele etmekten daha zordur. Hazları ve acıları iyi kullanırsak iyi, onları kötü kullanırsak kötü oluruz. Oysa erdem, tıpkı sanat gibi, her zaman daha güç olan şeyin konusudur. Çünkü iyi engellendiğinde daha değerlidir. Tüm bu sayılanlar hazların ve acıların, hem politikanın hem de erdemin tüm eserlerinin başlıca konusu olması için bir sebeptir.²¹

Hazlar konusundaki düşünceleri bu şekilde olan Aristoteles'te; haz salt kendisi iyi değildir, erdemli bir davranışta ikincil bir etki olarak en yüksek iyiye katılır. Bu durumda hazlar ve acılar erdemin konusu olmak konumundadır.²²

Bu noktaya kadar anlatmaya çalıştıklarımızda, Aristoteles her varlığın bir iyi peşinde oluşundan yola çıkarak bu iyinin ne olduğunu araştırdı. Kendisinden önce gelen birçokları gibi insanın mutluluğun peşinde olduğunu kabul ederek “en yüksek iyi”yi *eudaimonia* yani mutluluk olarak belirledi. Sonrasında mutluluğun neliğini tartışmaya başladı. Zira bazılarına göre mutluluk, zenginlik; bazılarına göre şeref; bazılarına göre haz ifade ediyordu.

“Ayrıca İyinin, Varlığın kategorileri kadar kategorisi olduğundan (çünkü örneğin İyi'ye, töz olarak Tanrı ve zekâ denir; nitelik olarak erdemler; nicelik olarak doğru ölçü; ilişki olarak yararlı; zaman olarak uygun ân, yer olarak, yaşanan çevre vs. denir.) açıktır ki, iyi, ortak, genel ve bir, herhangi bir şey olmaz: Çünkü böyle olsaydı, onun hakkında tüm kategoriler değil; tek bir kategori söylenebilirdi.”²³

Bu şekilde evrensel bir iyinin olmadığını savundu. Ona göre iyi, her etkinlik için farklı olan bir şeydir. Örneğin; bir heykeltıraş için iyi farklı bir şey, bir marangoz ya da ayakkabıcı için farklı bir şeydir. Heykeltıraşın nihai amacı olan eserini üretmek için uygun taşı seçmesi, taşını yontmak için birtakım koşulları sağlaması onun için

²¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 102-103, 1105-a.

²² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 100, 1104-b; Frank Thilly, *Bir Felsefe Tarihi*, çev. Nur Küçük-Yasemin Çevik (İstanbul: İdea Yayınevi, 2010), 100.

²³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 53-54, 1096-a.

iyidir. Zira bu çabası heykeltıraşı nihai amacına ulaştırmaktadır. Diğer meslekler için de durum böyledir. Bu durumda iyi, ait olduğu alanda aranır ve o alana aittir.²⁴

Aristoteles en yüksek iyinin evrensel olmadığını meslek ve etkinlikler üzerinde bu şekilde ortaya koyar ve insana yönelir. İnsanın işlevi nedir? Her etkinliğin işlevi olduğuna göre; insanın da insana özgü bir işlevi olmalıdır. Eğer bunu bilirsek mutluluğun neliğini de ortaya koymuş oluruz. İnsana özgü olan bu işlev “ruhun akla uygun etkinliğidir.” Ruhun basamaklarını anlatırken, üç basamak olduğunu belirtmiştik. Ve bunlardan bitkisel ruh ile hayvansal ruh diğer canlılarla ortak olanlardı. Yalnızca en üst basamaktaki insani ruh insana aitti ve onun en önemli özelliği akıldı. Bunun zorunlu sonucu şudur: Akla uygun davranmak insan olmanın işlevini yerine getirmektir.

Konu etik olduğunda tanımlanması gereken iyi insan olmak olacaktır. İyi insan olmak ise; akla uygun etkinliklerin, kendine özgü erdeme uygun yapılması ile gerçekleşir. Bu durumda erdemın ödülü de mutluluktur. Peki, mutluluğu kazanma biçimi nedir? O bir Tanrı vergisi midir? Aristoteles bunu şöyle cevaplar:

“Her ne olursa olsun, öyle görünüyor ki, mutluluğun tanrılar tarafından gönderilmediğini; fakat bizde erdemın ya da herhangi bir incelemenin veya egzersizin etkisiyle ortaya çıktığını kabul ettiğimizde bile, o, en yetkin tanrısal realitelerdendir: Çünkü erdemın ödülünü ya da ereğini oluşturan şey, tüm açıklığıyla yüce bir iyidir, tanrısal ve mutlulukla dolu bir şeydir. Fakat mutluluk aynı zamanda pek çok insan için ulaşılabilir bir şey olmalıdır; çünkü erdeme anormal derecede yabancı olmayan herkes, onu biraz incelerse ve biraz çaba gösterirse mutlu olabilir.”²⁵

Bu ifadede görüyoruz ki; mutluluk kazanılan bir şeydir. İnsana özgüdür. Ruhun erdeme uygun etkinliği sonucu ortaya çıkar. Aristoteles tüm bu düşüncelerinin sonucunda erdem konusuna gelir.

3. Erdem

Erdem kavramının eski Grekçe'deki karşılığı, “arete” sözcüğüdür. Arete sözcüğü, amacın ve fonksiyonun tamamlanması, kişinin potansiyellerini tam olarak gerçekleştirilmesi ya da kişinin doğasını açığa çıkarması anlamlarına gelir.²⁶ Aristoteles “Erdem nedir?” sorusuna birçok cevap verir.

²⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 59-63, 1096-a, 1097-b.

²⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 75, 1098-b.

²⁶ Derda Küçükalp, “Erdem Etiği ve Politika”, *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 27/1 (2008), 73.

“O halde erdem nedir? İşte incelenmesi gereken şey. Ruhun fenomenleri üç türdür; bunlar duygulanımlar, yetiler ve ruhsal durumlardır; o nedenle bu şeylerden biri, erdem olmalıdır.”²⁷

Aristoteles ruhta gerçekleşen bu üç durumu tek tek inceler. Birinci durum olan duygulanımlar; sevinç, kin, öfke, özlem, dostluk gibi haz ve acının temelinde bulunduğu yönelimlerdir. O, haz konusundaki görüşlerini açıklamış ve hazzın erdem için temel olamayacağını belirtmişti.²⁸ Ayrıca erdemler övülen şeylerdir; hiç kimse korktuğu için övülmez. Ve bu duygular tercihe bağlı değildir; erdem için bu söylenemez.

“Erdemler bazı tercih biçimleridir ya da en azından düşünülmüş tercih olmaksızın ortaya çıkmazlar. Buna ekleyelim ki, duygulanımlarımız yüzünden hareket ettirilmez; oysa erdemlerimiz ya da kötülüklerimiz bizi hareket ettirmezler; fakat belli bir biçimde harekete hazır halde tutarlar.”²⁹

Dolayısıyla erdem duygulanımlar değildir. İkinci durum yetiler ise duygulanımları hissedebilme kapasitesidir. Yetiler insanın doğuştan sahip olduğu bir özelliktir. İnsan iyi veya kötü olarak doğmaz. Bunu sonradan edinir. Bunun sonucu: Yetiler de erdem olamaz.

Böylece erdem cins olarak ortaya konulmuştur: Erdem ruhsal durumlardır. Aristoteles erdemi cins olarak ortaya koymakla yetinmez; erdemin yapılan işin daha iyi yapmak olduğunu, kendini gerçekleştirmeyi sağladığını söyler. Örneğin; gözün erdemi görmektir, görmek onu göz yapan şeydir. Söz konusu durum insan için de aynı şekildedir. İnsanın erdemi; insan ruhunun akıllı parçasıyla, insanın işlevlerini yerine getirmesidir. Çünkü erdem bir varlığın işlevini en iyi şekilde yerine getirme durumudur. Bu durumda insansal iyiyi oluşturan şey, erdemlerin hayata geçirilmesi ile sağlanan hayattır.³⁰

Aristoteles'e göre erdemler ikiye ayrılır:

“Erdem, entelektüel erdem ve ahlaki erdem olmak üzere iki türdür. Entelektüel erdemin hem öğrenilmesi hem de geliştirilmesi büyük ölçüde, alınan eğitime bağlıdır; bu nedenle entelektüel erdem deneyime ve zamana muhtaçtır. Tersine ahlaki erdem, alışkanlığın ürünüdür; bu nedenle onun adı ethos kelimesinin hafif bir değişimi ile oluşmuştur.”³¹

Daha önce de belirttiğimiz gibi Aristoteles, insan aklını teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırmıştı. Bu durumda teorik akla uygun düşen erdemler, entelektüel

²⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 106, 1105-b.

²⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 102-103, 1105-a.

²⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 107, 1106-a.

³⁰ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 223-224.

³¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 93, 1103-a.

veya *dianoetik* erdemler; pratik akla uygun düşen erdemler ise ahlaki erdemler veya *eudaimonik* erdemlerdir.³²

3.1. Entelektüel Erdemler

Aristoteles erdemi kendine özgü olan yeteneği en iyi şekilde yapmak olarak tanımlamıştı. İnsana özgü olan ise sahip olduğu akıl ile düşünmektir. Akıl yalnızca insanda bulunan bir şeydir. İnsanı insan yapan, insanı belirleyen, öyle ki Tanrı'ya yaklaştırandır. İnsan aklıyla yalnızca davranışlarını belirleyip yönlendirmez; aynı zamanda saf bir bilme etkinliğinde de bulunur. Aklını hakikati aramada, ona ulaşmada kullanır. Tüm bunlar yalnızca teorik aklın yetileridir. Ve entelektüel erdemler, teorik aklın erdemleridir.

“Fakat mutluluk erdeme uygun bir etkinlikse, onun en yüksek erdeme uygun etkinlik olması, akla uygundur ve en yüksek erdem, bizim en yüce bölümümüzün erdemi olacaktır. Yüce bölümümüz, doğası gereği, buyruğa ve yönetmeye sahip gibi ve güzel ve tanrısal realitelerin bilgisine sahip gibi görülen zeka ya da başka herhangi bir yeti olsun; bu bölümümüz tanrısaldır ya da sadece bizim en tanrısal bölümümüzdür; yetkin mutluluğu oluşturan şey, bu bölümün, erdeme göre etkinliğidir, kendi etkinliğidir.”³³

Entelektüel erdemler insanın insan olmasını sağlayan erdemlerdir. İnsanın Tanrı'yı temaşa edip tanınmasını ve ona yakınlaşmasını sağlar. Mutluluğun yegâne yoludur. Böylelikle entelektüel erdemler bütün diğer erdemlerden üstündür. Nitekim bu erdemler şu özelliklere sahiptir:

- Pratik aklın ruhun akıl dışı parçasını disipline etmesinde olduğu gibi; duysal, fiziki, maddi, potansiyel hiçbir şey ihtiva etmezler.
- İnsanın en yüksek parçası, insanın özünü meydana getiren aklın en yüksek ve önemli faaliyet türü olan kuramsal faaliyete, insan varlığını Tanrı'ya yaklaştıran tefekkür ya da temaşaya dayanırlar.
- *Dianoetik* ya da fikri erdemlerde söz konusu olan kuramsal faaliyet, başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan tam ve kendine yeten bir faaliyet tarzıdır.
- İnsana en fazla, en istikrarlı ve en kalıcı doyumunu sağlayıp, mutluluk nihai amacına en fazla hizmet ederler. Onlar başka bir şey için değil, fakat bizatihi kendileri ve mutluluk için istenirler.³⁴

Entelektüel erdemler nelerdir? Aristoteles entelektüel erdemleri beş ana grupta toplar;

³² Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, 58.

³³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 107, 1177-a.

³⁴ Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, 174; Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, 58.

“Kabul edelim ki, ruhun hakiki olan şeyi olumlu ya da olumsuz bir biçimde ifade ettiği durumların sayısı beştir: Bunlar, sanat, bilim, ihtiyat, pratik bilgelik ve sezgisel akıldır...”³⁵

Bu beş entelektüel erdemi kısaca açıklayalım:

• Bilimsel bilgi (bilgi, bilim): Bilimsel bilgi kişinin zaten bildiği önermelerden başlar. Diğer entelektüel erdemler gibi öğretilen ve nesnesi öğrenilebilen bilgidir. Başka bir deyişle, tümel ve zorunlu olan hakkındaki bir yargıdır. Her varlık doğal olarak kendi mükemmelliğini ister. Aristoteles’e göre erdem bir tür mükemmellik ise; her varlığın kendi erdeminin istediğini söyleyebiliriz. İnsanın mükemmelliğe ulaşma yolu bilgidir. Dolayısıyla insan bilmek ister. Bilimsel bilgi bu nedenle entelektüel erdemlerin arasında yer almaktadır.

• Sanat (beceri): Ruhun hesapla ilgili parçasının erdemidir. Üretimle ilgili akledilmiş bir haldir. Örneğın mimarlık bir sanattır ve belirli kurallara sahip üretme yetkinliğidir. Aristoteles üretilen şeyin ilk ilkesinin failde mevcut olduğunu savunur. Bu yüzden bize mümkün bilgiyi verir.

• Pratik bilgelik (yönetimsel yetenek): Pratik akıl tıpkı sanat gibi, düşünen ruhun hesapla ilgili parçasının bir erdemidir. Pratik bilgelik de değişebilir şartlı şeyler ile ilgilidir. Aristoteles’e göre; insan için iyi ya da kötü şeylerle ilgili fiilde bulunmak için doğru ve akledilmiş bir haldir.³⁶ Şöyle de denilebilir; iyi yaşayabilmek için nelerin kendisi için iyi ve faydalı olabileceği konusunda doğru düşünebilmektir. Bu erdeme sahip olan akıl, eyleme geçmeden önce iyi olanı seçebiliyor demektir. Bu erdem yalnızca tikellerle ilgili değildir. Kişi bu erdem ile, bir durum karşısındaki iyi davranışı seçebildiği gibi; hayatına dair tümel iyiler de belirleyebilir. Pratik bilgeliğın tecrübe ile ilgisi oldukça önemlidir. Aristoteles için pratik bilgeliğın önemi büyüktür. Zira o olmadığında ahlaki erdemlerin uygulanması mümkün değildir. Yani pratik bilgeliğın anlamı yalnızca bilmek değil, aynı zamanda onu eyleme geçirmektir. Onun bilimsel bilgiden farkı, değişebilir şeylere ilgili olmasıdır. Pratik bilgelik, kişinin işlerini düzenler ve yönetir; bu şekilde insanı nihai amaca ulaşmasına yardım eder.

• Sezgisel akıl (sağlam sezgi, kavrayış): Sezgisel akıl bilimsel bilginin ilk ilkelerini kavrayan entelektüel erdemdir. Aristoteles’in onu müstakil bir entelektüel erdem olarak öne sürmesi şu sebeptendir; sezgisel aklın, ilk ilkeleri sadece anlayan değil, keşfeden ve formüle eden aktif bir yetenek olduğunu kabul eder.

• Felsefi bilgelik (teorik bilgelik, derin anlayış/kavrayış): Felsefi bilgeliğe sahip olan kişi bilginin en kamil biçimine sahiptir. Hem ilk ilklere, hem de onlardan çıkarılacak şeyler konusundaki hakikati bilir. Bunun sonucu şudur: bu erdem kişiye tümel ve zorunlu bilgi verir. Aristoteles’in bu erdemle ilgili tanımı şöyledir:

³⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 282, 1139-b.

³⁶ Çötök, *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis*, 133.

'Bilgelik/felsefi bilgelik, doğası itibarıyla en yüksek şeylerle ilgili, sezgisel akıl ile birleşmiş bilimsel bilgidir.'³⁷ Felsefi bilgelikte bilgi tam ve yetkindir.

Pratik bilgelik ve felsefi bilgelik ruhun en önemli iki farklı bölgesine karşılık gelir. Aristoteles'e göre pratik bilgelik en üstün erdem değildir. Zira insan bu dünyadaki en üstün varlık değildir. Pratik bilgelik ise insanla ve insani iyi ile ilgilidir. Buna karşın felsefi bilgelik metafizik ve teolojiye ait en yüksek varlıkları konu alır. Kısaca şöyle diyebiliriz ki; bilginin değeri, entelektüel erdemın konu aldığı nesneye ve kalıcılığına göre değişir. En yüksek ve değişmeyen varlıkları konu alan erdem en yüksek erdemdir.³⁸ Pratik bilgelik ise ahlaki erdemler söz konusu olduğunda son derece büyük bir önem taşır. Pratik bilgelik olmaksızın ahlaki erdemlerin uygulanması olanaksızdır.³⁹

3.2. Ahlaki Erdemler

Aristoteles'in pratik ve teorik akıl şeklindeki ayrımında; pratik akla karşılık gelen erdemlere, ahlaki erdemler denir. Aristoteles etiğinde, insan doğası bütünsel olarak ele alınır. Mutluluğa ulaşmak için insan doğasının her yönü göz önünde bulundurulmalıdır. Elbette ki insan salt entelektüel yeteneği olan bir varlık değildir. Ve dünyada yalnızca bu yönüyle yaşamını sürdürmez. İnsan sosyal bir varlıktır. Ve daimi olarak hemcinsleri ile ilişki içerisinde bulunmak zorundadır. Bu ilişkilerinde davranışlarının belirleyicilerinin ne olduğu önemlidir.

İnsanın doğada sorumlu bir varlık olarak bulunması da onu diğer varlıklardan ayıran özelliklerden biridir. Zira insan ruhunun da arzu, iştihâ gibi hayvani eğilimleri vardır. Hayvanın sorumlu tutulmadığı tüm durumlarda insan, sorumlu bir varlık olarak görülmektedir. Bu sebeple, insanın akıldışı parçasının yönetilmesi, yönlendirilmesi gerekmektedir. İşte bu noktada ahlaki erdemler devreye girer.

Ahlaki erdemler, insanın sorumlu bir varlık haline gelmesini sağlar. Bunun zorunlu sonucu ise şudur: İnsan kendi doğasını önemli ve ayırt edici bir yönden daha tamamlamış olur.

Bu bağlamda Aristoteles insan doğasının hayvani yönünü dışlamaz yahut yok saymaz. Onu akıl yoluyla kontrol altına almış olur. İnsanın pratik akıl yoluyla; arzu, itki, eğilim ve iştihâ gibi akıldışı olan yönlerini kontrol alabileceğini savunur. Böylece tüm diğer tüm varlıklardan ayrılan insan; kendisine amaç belirleyebilen, davranışlarını yönlendirebilen, belirli kararlar alabilen, çeşitli düşünme tarzları ortaya

³⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 293, 1141-b.

³⁸ Kemal Batak, "Aristoteles'te En Yüksek Entelektüel Erdem", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (Haziran 2016), 18-19.

³⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 275-293, 1138b-1141-b; Çötök, *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis*, 152-153; Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, 175; Kemal Batak, *Aristoteles'ten Ernest Sosa'ya Erdem Epistemolojisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 21-37.

koyabilen bilen bir varlık haline gelir. Bu kendindeki potansiyel yeteneği ortaya çıkartıp, erdemli bir karaktere sahip olmaktadır.

Aristoteles için ahlaki erdemler söz konusu olduğunda, önemli olan bir şey vardır: Altın orta. Ahlaki erdemlerin ifrat ve tefrite düşmeden ortada olması gerektiğini savunur.

“Eğer her bilim böylece bakışı orta üzerinde yoğunlaştırmak ve eserlerini ona indirgeyerek eserini yetkinliğe ulaştırırsa (bu yüzden çok başarılı eserlerden söz ederken deriz ki, onlardan hiçbir şeyi çıkarmak ve onlara hiçbir şey eklemek imkânsızdır ve bu sözle demek isteriz ki, aşırılık ve yetersizlik, yetkinliği ortadan kaldırır; oysa orta yol onu korur); eğer iyi dediğimiz sanatçılar, çalıştıkları sırada, gözlerini bu tam ortaya dikmişlerse ve ayrıca doğa gibi olan erdem; doğruluk bakımından ve değer bakımından diğer başka her sanatı aşarsa, o zaman her bilim, bu ortaya doğru yönelmelidir. Burada ahlaki erdemi kastediyorum.”⁴⁰

Ahlaki erdem hem bütünsel olarak hem de bireysel erdemlerde orta olanı bulmak ile sağlanabilir. O halde orta nedir? İki tür orta vardır. İlki; bir şeyin iki ucu arasında eşit uzaklıkta olan yer yahut matematiksel oranlamaya göre orta olan. Bu çeşit orta olan herkes için aynıdır, değişmez ve tartışılmaz. İkinci orta ise; ifrat veya tefrit olmak bakımından kişiye göre olan ortadır. Herkes için aynı değildir. Aristoteles’in kastettiği orta ise ikincisidir.

İnsanın arzu ve iştiha gibi eğilimleri olduğunu ve davranışlarının da bilinçle olduğunu söylemiştik. Aristoteles, bu eğilim ve eylemlerin eksik kalabileceği ya da aşırıya kaçabileceğini belirtir. Çünkü eylemler ve eğilimler aşırılık ve eksiklik ile ilgidir.

“Çünkü ahlaki erdem aşırılığın, yetersizliğin ve ortanın bulunduğu duygulanımlarla ve eylemlerle ilişkilidir. Böylece korkuda, cürette, istekte, merhamette ve genel olarak haz ve acının her duygusunda, ne iyi ne de diğer olan çoğa ve çok aza rastlanır. Tersine bu duyguları uygun anda ve durumda duymak ve uygun kişilere karşı gerekli sebeplerden dolayı ve gerekli biçimde duymak, hem ortadır hem de yetkinliktir yani erdeme kesinlikle uygun özelliğidir. Benzer biçimde eylemleri ilgilendiren konuda aşırılık, yetersizlik ve orta olabilir.”⁴¹

Bu bağlamda kişi, davranışlarında aşırıya kaçarsa yahut eksik kalırsa, toplum içerisinde ayıplanır. Bu sebeple ahlaki erdemler orta olmayı hedefler. Ahlaki erdemlerden cesaret ve cömertlik ile ‘orta olma’yı açıklayalım. Cesaret; korku ve cüret arasında bir ortadır. Her insan fakirlik, hastalık, ölüm, dostsuzluk gibi şeylerden korkar. İnsanda korku uyandıran söz konusu şeylerden ölüm ile devam

⁴⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 110, 1106-b.

⁴¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 110, 1106-b.

edersek; Aristoteles ölümü, soylu olduğunda kötü olarak görmez ve onun cesaret ile elde edildiğini savunur. Eğer bu ölüme gidiş yersiz ise cesaret erdeminin ifrat yönü olan cürete dönüşür.⁴² Cömertlik: Mal-mülk alıp verme konusunda kişinin iki uç olan israf ve cimrilikten uzak durup orta halli olmasıdır. Çünkü israf insanı sahip olduklarını çabucak ve yersizce kaybetmesine neden olur. Cimrilik ise; kişinin önce kendisini sonra da yakınlarını, gereksiz yere birçok şeyden mahrum bırakmasına sebep olur. Bu iki ucun arasında cömertlik erdemi ise mal alıp verme eylemlerinde, kişiyi aşırılık ve yetersizlikten alıkoyar. Orta yolda olmasını sağlar. Değerli olan orta yoldur.

“Oysa erdem, aşırılığın hata, yetersizliğin ayıplama konusu olduğu duygulanımlarla ve eylemlerle ilişkilidir; oysa orta övgü başarı konusudur; övgü ve başarı erdeme özgü iki avantajdır. O halde erdem bir tür orta yoldur bu anlamda ortayı amaçlar.”⁴³

Ancak entelektüel erdemlerin ortası yoktur. Örneğin, felsefi bilgelik entelektüel erdemdir ve bilge olmanın da aşırısı yoktur. Bilge olan bir kişiye bunun ortası şudur; sonrasına devam etmek kötüdür diyemeyiz. Bu sebeple ortası da olamaz. Bazı eylemlerin de ortası yoktur. Bunun örneği, hırsızlık veya zina olabilir. Söz konusu olan eylemlerin, yetersizliğinden yahut aşırılığından söz edilemez. Dolayısıyla bir eğilimin veya davranışın, eksikliğinden ya da aşırılığından bahsedemeyiz.⁴⁴

İki çeşit orta olduğunu söylemiştik. Bunlardan birincisi herkes için aynı olan; ikincisi ise, kişiye ve duruma göre değişti. Orta olan sadece bireylere göre değil, her durum için de farklılık göstermekteydi. Şu durumda kişi, hem kendine göre olanı hem de bulunduğu duruma göre olanı nasıl belirleyecektir? Dolayısıyla erdem görelidir mi?

“Buna karşılık isteğin konusunun görünüşte iyi olduğunu düşünenler der ki, doğası gereği istenen şey yoktur; fakat sadece her bireye iyi görünen vardır: O halde bir kişiye şu, bir başkasına bu iyi görünür; bu iyi görünenlerin duruma göre karşıt olabildikleri düşünülemez. Eğer bu sonuçlar pek de tatmin edici değilse, şöyle denmesi gerekmez mi? İstek konusu olan, kesin olarak ve hakikat açısından, gerçek iyidir; fakat bizden her birimiz için istek konusu, bize böyle (gerçek iyi ç.n.) görünendir. Sonuç olarak erdemli insan için isteğin konusu gerçekten bir iyi olan şeydir; oysa kötü insan için istenecek her şey iyidir. Bedenimizin durumunda da böyle değil midir? Sağlıklı bir organizma gerçekten sağlıklı olan bir şeyi sağlıklı bulur, oysa hastalıklı bir organizma için başka her şey sağlıklıdır; acı, tatlı, sıcak, ağır şeyler ve benzeri her durum için de böyledir. Gerçekte iyi insan her şey hakkında doğruluğuna bakarak yargıda bulunur ve her şey ona doğru gibi görünür; (doğru gördüğü

⁴² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 150-152, 1154-a.

⁴³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 110, 1106-b.

⁴⁴ Özcan, *Aristoteles Etiği ve MacIntyre'in Erdem Görüşü*, 20.

ç.n.) gerçekten doğrudur. Çünkü doğamızın durumlarından her birine uygun, iyi ve hoş şeyler vardır ve kuşkusuz iyi insanın asıl özelliği, her şeyde, sanki bir tür kural ve ölçü olan hakikati algılamasıdır.”⁴⁵

Görüldüğü gibi erdem subjektif değildir. Erdemli kişi her defasında doğru olanı seçer. Bu seçimi her durum için ayrı yapmak zorunda değildir.⁴⁶ Zira her seçim yapmak zorunda olduğunda düşünmesi gerekse bu durum sonsuza dek sürerdi. Tercih edilen doğrunun ilkesi aslında, kendinin yönetici bölümünde bulunmaktadır. Kişi doğruyu seçme yeteneğini alışkanlık ile edinir. Yani entelektüel erdemler eğitim ile kazanılırken; ahlaki erdemler alışkanlık ile kazanılan erdemlerdir. İnsanın doğasında var olan eğilimler alışkanlık ile ahlaki erdemlere dönüşmüş olur. Ve erdemli kişi bu durumda, doğru davranışı yapmakta zorlanmaz; vakit kaybetmez. Eğer doğru olanı seçemiyorsa durumu şu şekildedir:

“Çünkü doğamızın durumlarından her birine uygun, iyi ve hoş şeyler vardır ve kuşkusuz iyi insanın asıl özelliği, her şeyde, sanki bir tür kural ve ölçü olan hakikati algılamasıdır. Tersine çoğu insanda haz hatanın nedeni gibi görünüyor. Çünkü haz bir iyilik değildir; iyiliğin görünüşüne sahiptir; bu nedenle insanlar hoş olanı sanki bir iyi gibi tercih ederler ve acıdan sanki kötü olan bir şeyden kaçır gibi kaçırılır.”⁴⁷

Doğruyu göremeyen kişiler, haz ve acı nedeniyle bunu yapmaktadırlar. Daha öncesinde Aristoteles hazzın insan için fayda vermeyen bir şey olduğunu belirtmişti. Şu durumda tercihlerini acı ve haza dayanarak yapmayan kişiler, karakter erdemlerine sahip olan insanlardır.

Sonuç

Aristoteles’in etik anlayışının temelinde, onun ontolojisi vardır. Varlık hakkındaki düşünceleri, insan söz konusu olduğunda da tutarlı bir şekilde devam etmiştir. İnsan beden ve ruhtan oluşmuş bir varlıktır. Diğer varlıklar nasıl madde ve formdan oluşması gibi, söz konusu ontolojik anlayışın zorunlu sonucu şudur: İnsan bedeni madde, ruhu ise formdur. İnsan ruhu ise akıl sahibidir. İnsanın akıllı bir varlık oluşu, onu diğer varlıklardan üstün kılmıştır. Zira akıl, insanın davranışlarından sorumlu tutulmasına sebep olur. Yani insan amaçlı eyleyen bir varlıktır. Bu durumda akıl, Aristoteles’in ahlak anlayışının hareket noktalarından biridir.

Diğer yandan, insanın bir amacı olmalıdır. Çünkü her varlığın bir amacı vardır. Ve her varlık, kendi amacına hizmet ettikçe değer kazanır. Aristoteles insanın peşinde olduğu amacı saptamaya çalışır. Hiçbir insanın hayır diyemeyeceği ortak bir iyi arar. Söz konusu ortak iyiye ulaşmada etkin olan akıldır. Zira insana özgü olan yan akıldır. Ortak iyi araştırmasının sonucunda ulaşılan şey mutluluktur. Her insan

⁴⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 142-143, 1113a-b.

⁴⁶ MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, 85.

⁴⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 142-143, 1113a-b.

mutlu olmayı ister. Aristoteles her insanın peşinde olduğu mutluluğu 'ruhun erdeme uygun etkinliği' şeklinde tanımlar.

Bu noktada Aristoteles, erdemin ne olduğunu inceleyecektir. Ama araştırma konusu yalnızca bu değildir. Erdemli olmanın da nasıl sağlanacağı ve böylelikle mutluluğa nasıl ulaşılacağı önemli bir noktadır. Yani Aristoteles salt ahlaki normlar belirleme araştırması yapmamış; insanın yapıp etmelerini irdeleyerek 'erdemli olma'nın başka bir deyişle 'iyi olma'nın nasıl olacağını peşine düşmüştür.

Aristoteles erdemin ne olduğunu ararken insanı gözlemlemiştir. Erdem, yapılması gereken şeyi en iyi şekilde yapmaktır. İnsanda iki tür erdem bulunur. Entelektüel erdemler ve ahlaki erdemler. Entelektüel erdemler kişinin bilme, üretme gibi eylemlerini en iyi şekilde yapmasını sağlarken; ahlaki erdemler, davranışlarını en iyi şekilde düzenlemesini sağlar. Bu şekilde düzenlenmiş bir ayırım, Aristoteles'in, insan yapısını kapsamlı bir şekilde çözümlendiğini göstermektedir. Bu iki erdem türü de insanın kendisinde bulunur. Ancak eğitim ve alışkanlık ile açığa çıkar.

Aristoteles böyle bir çizgide erdem etiğini oluşturmuştur. Onun erdem etiği sonraki yüzyıllarda birçok felsefeci, düşünür tarafından temel kabul edilmiştir. Öyle ki bazıları, onun görüşlerinden yola çıkarak, bazen eleştirerek yeni erdem etiği oluşturmuşlardır. Ortaçağın önemli filozoflarından Thomas Aquinas onun erdem etiğini temel almış, birtakım eklemeler yapmıştır. Modern dönem filozoflarından ise Alasdair MacIntyre, Aristoteles'in erdem etiğini birtakım sebeplerle eleştirerek, kendine ait erdem etiğini öne sürmüştür. Aristoteles'in erdem etiğinin konusu da kaynağı da uygulanması da insandır, insan iledir. Temeline insan aklını yerleştirmiştir. Başka herhangi bir dış kaynak aramamıştır. Ve bir diğer önemli noktası, Aristoteles etiğini teoride bırakmamıştır. Yani salt normlar oluşturup, onları incelememiş; insan davranışlarını ve insanın yapısını gözlemleyerek erdem etiğini oluşturmuştur.

Kaynakça

- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları, 22. Basım, 2015.
- Aster, Ernst von. *Ernst von Aster'in Ders Notları*. Der. Vural Okur. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2015.
- Batak, Kemal. *Aristoteles'ten Ernest Sosa'ya Erdem Epistemolojisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Batak, Kemal. "Aristoteles'te En Yüksek Entelektüel Erdem". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (Haziran 2016), 17-28.
- Cevizci, Ahmet - Küçükalp, Kasım. *Batı Düşüncesi/Felsefi Temeller*. Ankara: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2. Basım, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Etik/Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Çötök, Tufan. *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Kala, Muhammet Enes. *Erdem ve Ödev Ahlâklarına Yeni Yaklaşımlar: David Ross Ve Alasdair MacIntyre*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Küçükalp, Derda. "Erdem Etiği ve Politika". *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 27/1 (2008), 71-83.
- MacIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- MacIntyre, Alasdair. *Ethik'in Kısa Tarihi*. çev. Hakkı Ünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Özcan, Muttalip. *Aristoteles Etiği ve MacIntyre'in Erdem Görüşü*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Özlem, Doğan. *Etik/Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap, 2015.
- Şerif, Mian Muhammed. "Yunan Düşüncesi". *İslamDüşüncesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. 1/150. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Thilly, Frank. *Bir Felsefe Tarihi*. çev. Nur Küçük-Yasemin Çevik. İstanbul: İdea Yayınevi, 2. Basım, 2010.
- Tok, Hülya Umut. *Aristoteles ve Thomas Aquinas'ta Erdemler*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H.Vehbi Eralp. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2015.

Yaz Kur'an Kursları Dinimi Öğreniyorum ve Etkinlik Kitabım Ders Kitaplarının Yeterlilik Açısından Karşılaştırmalı Olarak Değerlendirilmesi*

Amine Nuriye Çıtırık

Doktora Öğrencisi, Ankara Y. Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Ankara/Türkiye

ncitirik@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2354-8899>

Zeki Salih Zengin

Prof. Dr., Ankara Y. Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Ankara/Türkiye

zekisalih55@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0590-727X>

Öz: Diyanet İşleri Başkanlığınca 2016-2017 yılında yaz Kur'an kurslarında 7-14 yaş gurubuna okutulmak üzere *Dinimi Öğreniyorum ve Etkinlik Kitabım* (DÖ&EK) isimli ders kitapları hazırlanmıştır. Öncelikle söz konusu kitapların yeterlilik düzeyini belirlemek için kitabın muhatabı olan 7-14 yaş çocuğunun gelişim özellikleri belirlendi. Sonrasında DÖ&EK hazırladığımız Konu Alanı Ders Kitabı Değerlendirme (KADKD) soruları doğrultusunda değerlendirildi. Daha sonrasında, DÖ&EK önceki yıllarda yaz Kur'an kurslarında okutulan Dinimi Öğreniyorum 1-2-3 (DÖ1-2-3), örgün eğitim kurumlarında okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4-5-6-7-8. sınıf ders kitapları (DKAB 4-8) ve seçmeli Temel Dini Bilgiler İslam 1-2 ve Hz. Muhammed'in Hayatı (seçmeli ders kitapları) ile biçim, içerik ve müfredat yönünden karşılaştırıldı. DÖ&EK KADKD sorularına göre değerlendirildiğinde kısmen yeterli olduğu görüldü. DÖ1-2-3 ile karşılaştırıldığında, fiziksel tasarım konusunda eksikliklerin olduğu, görsel tasarımında iyileşme, eğitsel tasarım ve müfredat konusunda ise kısmen eksikliklerin olduğu belirlendi. DKAB 4-5-6-7-8 ders kitapları ve seçmeli ders kitapları ile karşılaştırıldığında fiziksel, görsel ve eğitsel tasarımlarda bazı eksikliklerinin olduğu ve müfredat konusunda yeniliğe gidilmesi gerektiği sonucuna ulaşıldı.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Din Eğitimi, *Dinimi Öğreniyorum ve Etkinlik Kitabım*, Fiziksel Tasarım, Görsel Tasarım, Eğitsel Tasarım.

Geliş Tarihi/Received Date: 17.02.2019

Kabul Tarihi/Accepted Date: 10.07.2019

Araştırma Makalesi/Research Article

Atıf/Citation: Çıtırık, Amine Nuriye – Zeki Salih Zengin. “Yaz Kur'an Kursları *Dinimi Öğreniyorum ve Etkinlik Kitabım* Ders Kitaplarının Yeterlilik Açısından Karşılaştırmalı Olarak Değerlendirilmesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2020), 297-329.

* Bu makale, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2018 yılında tamamlanan ‘Yaz Kur'an Kursları Dinimi Öğreniyorum ve Etkinlik Kitabım Ders Kitaplarının Biçim ve İçerik Yönünden Karşılaştırmalı İncelenmesi’ başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Comparative Evaluation of the Summer Quran Courses Books The Textbooks of Religious Learning and Activity in Terms of Proficiency

Abstract: In 2016-2017, the Presidency of Religious Affairs prepared courses books entitled “The Textbooks of Religious Learning and Activity (RL&A)” to be read in the 7-14 age groups during the summer Qur'an courses. Firstly, to determine the level of proficiency of the books, the developmental characteristics of 7-14 year-old children were determined. Then, RL&A was evaluated in the direction of the questions of Subject Area Course Book Assessment (SACBA). Afterwards, it was compared with the Religious Learning Book 1-2-3 that learned in previous years. In addition to that, comparing with the Religion Culture and Moral Knowledge (RCMN) 4-5-6-7-8, class textbooks, which were also taught in formal education institutions for the same purposes, were done. In addition, comparing with elective textbooks that Islam 1-2 and Hz. Muhammad's life books were done. When assessed RL&A book according to questions of SACBA, it was concluded that it was sufficient. Compared to Religious Learning Book 1-2-3, it is determined that physical design is inadequate, improvement in visual design, educational design and curriculum are partially lacking. Compared to the RCMN 4-5-6-7-8 textbooks and elective textbooks, it was found that there were some deficiencies in physical, visual and educational designs and that the curriculum should be renewed.

Keywords: Education, Religious Education, The Textbooks of Religious Learning and Activity, Physical Design, Visual Design, Educational Design.

Özet

Diyaret İşleri Başkanlığınca 2016-2017 yılında yaz Kur'an kurslarında 7-14 yaş aralığına okutulmak üzere Dinimi Öğreniyorum ve Etkinlik Kitabım (DÖ&EK) isimli ders kitapları hazırlanmıştır. Makalenin amacı 7-14 yaş grubu için hazırlanan DÖ&EK ders kitabının öğrencilerin gelişim özelliklerine uygunluğu yanında dersler için öngörülen amaçlarını gerçekleştirilebilir düzeyinin tespit edilmesidir.

Çalışma yöntemi literatür taramasına dayanmaktadır. Konu ile ilgili ikincil kaynaklar tarandı. Ayrıca makalenin her aşamasında gerekli olan verilerin elde edilmesinde kullanılmak üzere belirli kaynaklardan yararlanılarak ve uzman görüşü alınarak oluşturulan Konu Alanı Ders Kitabı Değerlendirme (KADKD) soruları oluşturuldu. Öncelikle söz konusu kitapların yeterlilik düzeyini belirlemede yardımcı olabileceği düşüncesiyle kitabın muhatabı olan 7-14 yaş çocuğunun gelişim özellikleri belirlendi. Sonrasında DÖ&EK hazırladığımız Konu Alanı Ders Kitabı Değerlendirme (KADKD) soruları doğrultusunda değerlendirildi. Dahasonrasında, DÖ&EK önceki yıllarda yaz Kur'an kurslarında okutulan Dinimi Öğreniyorum 1-2-3 (DÖ1-2-3), örgün eğitim kurumlarında okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4-5-6-7-8. sınıf ders kitapları (DKAB 4-8) ve seçmeli Temel Dini Bilgiler İslam 1-2 ve Hz. Muhammed'in Hayatı (seçmeli ders kitapları) ile biçim, içerik ve müfredat yönünden karşılaştırıldı. Böylelikle 7-14 yaş gurubu çocuklarının örgün ve yaygın eğitim kapsamında Din eğitimi alanında okudukları ders kitapları DÖ&EK ile karşılaştırılmış oldu. Elde edilen tüm bilgiler ışığında DÖ&EK ders kitaplarının yeterlilik düzeyi tespit edilip sonuca ulaşmaya

çalışıldı ve bu veriler doğrultusunda öneriler sunuldu.

DÖ&EK ders kitapları KADKD sorularına göre değerlendirildiğinde fiziksel, görsel, metin ve resim tasarımının kısmen yeterli olduğu ve tekrar gözden geçirilmesi gereken taraflarının olduğu sonucuna ulaşıldı. Ünite başlarında yer alması gereken öğelerin bulunmaması, ünitenin amaçları ve ön test bilgilerine yer verilmemesi, dil ve anlatım öğelerinden olan paragrafların kısa tutulması, birden fazla konunun aynı sayfa içerisinde yer alması bu bölümde tespit edilen durumlar oldu. Konuların anlamında örneklerden yararlanıldığı, örneklerin konunun özellikleriyle, amaç ve davranışlara uygun olduğu ve günlük hayattan seçilerek zenginleştirildiği görüldü. DÖ&EK ders kitabında konuların işlenişinde uygun öğrenim strateji yöntem ve tekniklerini kullanmaya sevk edecek veya mümkün kılacak anlatım özelliklerine genellikle yer verildiği görüldü. Anlatımda kullanılan ayet ve hadis bilgilerinin yerli yerinde, aslına uygun ve konu ile bağlantılı olduğu belirlendi. Okuma parçalarına hem sayı hem içerik bakımından yeterli kadar yer verilmediği görüldü. Değerlendirme soruları ünite ve konuları kapsayacak şekilde oluşturulmuş ve sadece çoktan seçmeli test tekniği tercih edilmiştir. DÖ&EK DÖ1-2-3 ile karşılaştırıldığında, fiziksel tasarım konusunda eksikliklerin olduğu, görsel tasarımında iyileşme, eğitsel tasarım ve müfredat konusunda ise kısmen eksikliklerin olduğu belirlendi. DKAB 4-5-6-7-8 ders kitapları ve seçmeli ders kitapları ile karşılaştırıldığında fiziksel, görsel ve eğitsel tasarımlarda bazı eksikliklerinin olduğu ve müfredat konusunda yeniliğe gidilmesi gerektiği sonucuna ulaşıldı.

Yaz Kur'an kurslarında okutulacak ders kitaplarında yazar bilgisi, kitabın sonunda bulunması gereken sözlük bölümü, öğretici kitabı vb. biçim açısından bazı düzenlemeler yapılmalıdır. Konular okuma parçaları ile bolca desteklenmelidir. Ünitelerin başında hazırlık sorularına yer verilmeli, anlatım öğrencinin seviyesine, ilgi ve ihtiyaçlarına uygun olmalıdır. Okuma parçaları çocukların yaş ve seviyelerine uygun olarak tasarlanmalıdır. Ders kitabı görsel yönden zenginleştirilmelidir. Allah'a iman, melek, ecel, rızık vb. soyut konuların anlatımında anlatıma yardımcı olacak görsel öğelere yer verilmelidir. Resimler kaliteli ve konular ile uyumlu olmalı, ileriki yaş grupları için hazırlanacak kitaplarda fotoğraflar, şemalar vb. unsurlara da içerik olarak yer verilmelidir. İşlenen konuların pekiştirilmesi için hazırlanan etkinliklerin konuların hemen sonrasında yer alması etkinliklerin daha işlevsel olmalarını sağlayabilecektir. Değerlendirme için boşluk doldurma, doğru yanlış vb. farklı soru türleri kullanılmalıdır.

Yaygın eğitimin önemli bir bölümünü oluşturan Yaz Kur'an kurslarında okutulacak ders kitapları belirli yaş gurupları dikkate alınarak iki ayrı kitap şeklinde hazırlanabilir. Hazırlanması muhtemel kitaplarda konu seçiminde çocuğun yaş ve gelişim özellikleri dikkate alınarak her hafta bir veya iki konu detaylı işlenecek şekilde ayarlanabilir. Konular görsel öğelerle zenginleştirilip, dikkat çekici ifadeler kullanılarak daha az hacimli kitapçıklar şeklinde basılabilir. Konu seçiminde ilkökul yaş gurubuna

ağırlıklı olarak temizlik, abdest, namaz, bazı görev ve sorumluluklarını hatırlatan ahlak vb. konuları anlatılabilir. Ortaokul yaş gurubuna ahiret, kader, melek vb. daha soyut konular verilebilir. Aile ve önemi, vatan sevgisi, sahabe kıssaları, önemli şahsiyetlerin hayatları, gıybet, yalan, kötü davranışlar vb. konular ileriki yaş gurupları için hazırlanacak ders kitaplarında bulunabilir. Güncel konular olarak; peygamberimiz ile sahabeler, beslenme, iletişim dili, giyim-kuşam, hukuk ile adalet, aile ilişkileri, spor, dijital dünya vb. bazı konular yaz Kur'an kursu ders kitaplarına alınabilir.

Örgün ve yaygın eğitimde temel eğitim kaynağı olan ders kitapları; öğrenmeye katkı sağlar, konunun anlaşılmasını kolaylaştırır, sınıfa dinamizm getirir, öğrencilerin derse katılımlarını artırır ve kaliteli eğitim programlarının gerçekleşmesine yardımcı olur. Diyanet İşleri Başkanlığının ders kitapları hazırlama konusunda gayret ve çabasının aşikâr olduğu görülmektedir. Son yıllarda basılan kitaplar, bu gayret ve çabanın bir ürünüdür. Ancak devam eden çalışmalarda bu hedefe ulaşmak için, eğitimci akademisyenlerin desteğinin artırılması ile konunun büyük bir titizlikle ve derinlikle sürdürülmesi çok yararlı olacaktır.

Summary

The courses books entitled "The Textbooks of Religious Learning and Activity" (RL&A) was prepared by the Presidency of Religious Affairs in 2016-2017 to be taught between the ages of 7-14 years in the summer Quran courses. The aim of the article is to determine the level of attainment of the aims for the courses as well as the suitability of the RL&A textbook for the development characteristics of the students prepared for the age groups of 7 to 14 years.

The method of study is based on literature review. Secondary sources related to the subject were scanned. In addition, Subject Area Course Book Assessment (SACBA) questions were created by using specific sources and expert opinions to be used in obtaining the necessary data at every stage of the article. First of all, the developmental characteristics of the 7-14 year-old child who is the addressee of the book were determined with the idea that the books in question can help determine the level of proficiency. Subsequently, the RL&A was evaluated according to the SACBA questions. Afterwards, it was compared with the Religious Learning Book (RL) 1-2-3 that learned in previous years. In addition to that, comparing with the Religion Culture and Moral Knowledge (RCMN) 4-5-6-7-8, class textbooks, which were also taught in formal education institutions for the same purposes, were done. In addition, comparing with elective textbooks that Islam 1-2 and Hz. Muhammad's life books were done. Evaluations were done in terms of form, content and curriculum. Thus, the textbooks that the children of the age groups of 7-14 years read in the field of religious education within the scope of formal and non-formal education were compared with RL&A. In the light of all the information obtained, the proficiency level of RL&A textbooks was determined and results were tried to be reached and suggestions were presented in line with these data.

When RL&A textbooks are evaluated according to SACBA questions, it has been concluded that physical, visual, text and image design are partially sufficient and there were sides that needed to be reconsidered. In this section, there were situations where there were no items that should be included in the beginning of the unit, the objectives of the unit and the pre-test information should not be included, the paragraphs that are of language and expression items should be kept short, and multiple issues were included in the same page. It was seen that examples were used in the explanation of the subjects, the examples were suitable for the features, goals and behaviors and enriched by being selected from daily life. It has been seen in the RL&A course book that narrative features that will refer or make it possible to use appropriate learning strategy methods and techniques are generally included in the processing of the topics. It was determined that the verse and Hadith information used in the narration was in its place, in accordance with its origin and in connection with the subject. It was observed that the reading passages were not sufficiently included in terms of both number and content. Evaluation questions were created to cover units and subjects, and only the multiple choice test technique was preferred. Compared with RL&A RL 1-2-3, it was determined that there were deficiencies in physical design and partial deficiencies in visual design, and partially deficiencies in educational design and curriculum. Compared to RCMN 4-5-6-7-8 textbooks and elective textbooks, it was concluded that there are some deficiencies in physical, visual and educational design and that the curriculum needs to be improved.

In the textbooks to be taught in the courses of the Summer Qur'an, some arrangements should be made in terms of author information, dictionary section that should be found at the end of the book, tutorial book etc. Some arrangements should be made in terms of format. Topics should be abundantly supported with reading passages. Preparation questions should be given at the beginning of the units and the expression should be appropriate to the level, interests and needs of the student. The reading pieces should be designed in accordance with the age and level of the children. The textbook should be enriched visually. Visual elements that will help the narration should be included in the expression of abstract subjects such as faith in Allah, angel, death, sustenance etc. The pictures should be in good quality and compatible with the subjects, and the books, which will be prepared for the future age groups, should include content such as photographs, charts, etc. The fact that the activities prepared for the reinforcement of the subjects will take place immediately after the subjects will enable the activities to be more functional. Different types of questions should be used for evaluation, filling in gaps, true-false etc.

The textbooks to be taught in the summer Qur'an courses, which constitute an important part of non-formal education, can be prepared as two separate books, taking into account certain age groups. One or two subjects can be arranged to be covered in detail every week, considering the age and developmental characteristics of the child in the selection of the subject in the books that are likely to be prepared.

Topics can be enriched with visual elements and printed in less volume booklets using remarkable phrases. In the selection of the subject, the topics such as cleaning, ablution, prayer, morality, etc. reminding some duties and responsibilities can be explained to the primary school age group. More abstract topics can be given to the secondary school age group such as hereafter, destiny, angel etc. Subjects such as family and importance, love of homeland, stories of companions, lives of important personalities, gossip, lies, bad behaviors etc. can be found in textbooks to be prepared for older age groups. As current issues; Some subjects such as our prophet and companions, nutrition, communication language, clothing-equipment, law and justice, family relations, sports, digital world etc. can be included in the summer Qur'an course textbooks

Textbooks, which are the main source of education in formal and non-formal education, contribute to learning, facilitate understanding of the subject, bring dynamism to the class, increase students' participation in the class and help to achieve quality education programs. It is seen that the effort and effort of the Presidency of Religious Affairs in preparing textbooks is obvious. Books published in recent years are a product of this zeal and effort. However, in order to reach this goal in the ongoing studies, it will be very useful to increase the support of educator academics and to continue the subject with great care and depth.

Giriş

Eğitim, bireyin davranışlarında kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme sürecidir.¹ Söz konusu davranış değişiklikleri içinde, özellikle eğitimin toplum kültürünün yeni nesillere tanıtılması ve sosyalleştirme görevleri yanında temel insan hakları bağlamında bireysel ve toplumsal değeri göz önüne alındığında, din eğitimine de yer verilmesi gerekir. Bu kapsamda ülkemizde din eğitimine örgün ve yaygın eğitim kurumlarında 1982 Anayasası'nın 24. maddesine uygun olarak yer verilmektedir. Örgün eğitim kurumlarında din eğitimi, ilk ve orta dereceli okulların öğretim programlarında haftada iki saat zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin yanında ayrıca, ortaokullarda seçmeli Temel Dini Bilgiler, Peygamberimizin Hayatı ve Kuran-ı Kerim derslerine de yer verilmektedir. Yaygın eğitim kapsamında ise camiler yanında çocuk, genç ve yetişkinler için düzenlenen Kur'an kurslarında din eğitimi yapılmaktadır². Bu kurumlarda gerçekleştirilen din eğitimi ile ilgili program ve ders kitapları ile ilgili düzenlemeler örgün eğitim kurumları için Millî Eğitim Bakanlığı, yaygın eğitim kurumları için de Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılmaktadır.

Öğretim materyalleri, öğrenme süreci içerisinde öğretmen tarafından değişik ortamlarda kullanılan araçlardır. Gerçek nesne ve modeller, yazılı gereçler (kitaplar, broşürler vb.) görsel basılı materyaller (resim, fotoğraf, çizim, tablo, grafikler), ses

¹ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Meteksan, 1998), 12.

² Diyanet İşleri Başkanlığı, "Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü", erişim: 22 Mayıs 2018

öğeleri, bilgisayar vb. sınıf ortamında kullanılacak materyallerden bazılarıdır.³ Ders kitaplarının yaygın kullanılan eğitim materyali olması ve temel bilgi kaynağı olarak kabul edilmesinin diğer eğitim materyallerine oranla daha fazla kullanılmasına sebep olduğu söylenebilir. Yaygın din eğitiminde kullanılan kitapların, eğitim materyallerinde bulunması gereken ilkelere uygun hazırlanması amaçların gerçekleşmesi ve eğitim kalitesinin artmasına katkıda bulunacaktır. Söz konusu materyallerin bu katkıları sağlayabilmesi için birtakım özelliklere sahip olması gerekmektedir. Yaz Kur'an kurslarında, temel dini bilgiler öğretiminde kullanılan materyallerden birisi de ilk kez 2016-2017 eğitim öğretim yılında okutulan ve 7-14 yaş için hazırlanan *Dinimi Öğreniyorum ve Etkinlik Kitabım (DÖ&EK)* isimli ders kitaplarıdır.

Eğitim çalışmalarının başarı ile gerçekleştirilebilmesi için öğretim materyallerinin dil, içerik, görsellik gibi özelliklere sahip olması yanında öğrencinin gelişim düzeyi ile uygun olması gerekir. Çalışmamızda, Diyanet İşleri Başkanlığınca 2016-2017 yılında yaz Kur'an kurslarında 7-14 yaş gurubuna okutulmak üzere hazırlanan *Dinimi Öğreniyorum ve Etkinlik Kitabım (DÖ&EK)* isimli ders kitapları ile daha önceki yıllarda yaz Kur'an kurslarında okutulan *Dinimi Öğreniyorum 1-2-3 (DÖ1-2-3)* kitapları, örgün eğitim kurumlarında okutulan *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4-5-6-7-8*. sınıf ders kitapları (DKAB 4-8), seçmeli *Temel Dini Bilgiler İslam 1-2* ve *Hz. Muhammed'in Hayatı* (seçmeli ders kitapları) ile biçim ve içerik yönünden karşılaştırılmıştır. Çalışmamızın amacı 7-14 yaş grubunu hedef alan *DÖ&EK* ders kitabının öğrencilerin gelişim özelliklerine uygunluğu yanında dersler için öngörülen amaçlarını gerçekleştirebilme düzeyinin tespit edilmesidir. Bu amaçla öncelikle 7-14 yaşlar arasındaki çocukların gelişim özellikleri belirlenmiş, ardından da Konu Alanı Ders Kitabı Değerlendirme (KADKD) soruları doğrultusunda değerlendirilmiş sonrasında da bu yaş aralığına hitap eden örgün ve yaygın din eğitiminde okutulan ders kitapları ile karşılaştırılmalı olarak değerlendirilmiştir.

Yöntem

Çalışmamız teorik bir çalışmadır. Çalışma ikincil kaynaklardan yararlanılarak oluşturulmuştur. Konu ile ilgili literatür taraması yapılarak, konuyu içeren kitap ve akademik yayınlardan yararlanılmıştır.

Çalışmamızda, *DÖ&EK* ders kitaplarının yeterlilik düzeyini tespit etmek ve değerlendirebilmek için gerekli olan verilerin elde edilmesinde kullanılmak üzere aşağıda belirtilen kaynaklardan yararlanılarak konu alanı ders kitabı değerlendirme soruları oluşturulmuştur.

1- Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu (Cemal Tosun, Recai Doğan ve Ayşe Korkmaz) değerlendirme sorularının büyük kısmı bu kaynaktan alınarak hazırlanmıştır.

³ Zeki Kaya, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2006), 26.

2- İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin DKAB Derslerinde Öğretim Materyali Hazırlama ve Kullanma Durumu (Mustafa Özdemir) görsel öğelerin genel tasarımı soruları bu kaynaktan alınmıştır.

3- Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı (Tuğba Yanpar Yelken) fiziksel tasarım sorularından iki soru bu kaynaktan alınmıştır.

4-Ders Kitaplarındaki Grafik Tasarımın Öğrenci Başarısına ve Derse İlişkin Tutumlarına Etkisi (Gülgün Bangır Alpan) metin tasarımı ve sayfa tasarımı soruları bu kaynaktan alınmıştır. Konu alanı ders kitabı değerlendirme soruları, incelenen kaynaklardan istifade edilerek, uzman bilgisine başvurulmuş ve oluşturulmuştur. Tablo 1'de konu alanı ders kitabı değerlendirme soruları görülmektedir.

Konunun daha iyi değerlendirilmesi için DÖ&EK önceki yıllarda yaz Kur'an kurslarında okutulan DÖ1-2-3 ders kitabı ile biçim, içerik ve müfredat bakımından karşılaştırma yapılmıştır. Ayrıca örgün eğitim kurumlarında okutulan DKAB 4-8. sınıf ders kitapları ve seçmeli ders kitapları ile karşılaştırma yapılmıştır. Karşılaştırmalarda aynı şekilde konu alanı ders kitabı değerlendirme sorularından yararlanılmıştır. Böylelikle 7-14 yaş gurubu çocuklarının örgün ve yaygın eğitim kapsamında din eğitimi alanında okudukları ders kitapları DÖ&EK ile karşılaştırılmıştır. Yukarıda belirtilen çalışmalardan sonra elde edilen tüm bilgiler ışığında DÖ&EK ders kitaplarının yeterlilik düzeyi tespit edilip sonuca ulaşılmaya çalışılmış ve elde edilen veriler doğrultusunda öneriler sunulmuştur.

1. 7-14 Yaş Arası Çocuklarda Gelişim Özellikleri

Gelişim süreci içinde insanın her bir aşamasının diğerinden farklı özellikleri vardır. Çalışmamızda 7-14 yaş aralığındaki çocukları muhatap alan kitaplar değerlendirildiği için, bu yaş gurubundaki çocukların gelişim özelliklerini vurgulamanın faydalı olacağı düşünülmüştür. Çünkü çocuğun fiziksel yetenekleri, kabiliyeti, başarısı, ilgileri, duygusal olgunluğu ve dinî tutumları ile ilgili ne kadar doğru bilgiye ulaşırsak, eğitimde o kadar başarılı olabiliriz.

Yapılan araştırmalar, doğum sonrası dönemini şu tasnife tabi tutarlar:

1-Yeni doğan bebek: 0-4 hafta

2-Bebeklik: 4 hafta -2 yıl

3-İlk çocukluk: 2-6 yıl

4-Son çocukluk: 6-11(kızlarda); 6-13(erkeklerde)

5-Ergenlik: 11-20 yıl (kızlarda); 13-20 yıl (erkeklerde)⁴

Araştırmamız, 7-14 yaşlar arasındaki çocuk ve ergenler için yazılmış ders kitap-

⁴ Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2001), 31.

larının incelenmesini amaçlamaktadır. Bu nedenle söz konusu dönemin gelişim özelliklerinin farklı yönleri ile tanıtılması uygun olacaktır.

1.1. 7-14 Yaş Beden Gelişimi

Temel eğitim basamağının ilk yıllarında sakin son yıllarında ise fırtınalıdır. Temel eğitimin ilk üç yılında çocuğun boyca büyümesi yavaş ama ergenlik evresinin başlangıcı olan dokuzuncu yaştan sonra hızlıdır. Boyda olduğu gibi ağırlıkta da çocuklar temel eğitimin ilk yıllarında hızla ilerleme göstermezler. Ama erinlik evresine girerken boyun uzamasına koşut olarak ağırlık da artar.⁵

1.2. 7-14 Yaş Bilişsel Gelişim

7-11 yaş somut işlemler dönemi, çocuklarda mantıksal düşünme ve sayı, zaman, mekân, boyut, hacim, uzaklık kavramları yerleşmeye başladığı dönemdir. Bundan sınıflama, sıralama, serileme, değişmezlik sayı ve mekân kavramları oluşur.⁶ Bu dönemde üst sınıf gruplamayı, yani bir grup nesnenin bir başka grubun alt sınıfı olabileceğini anlarlar. Örneğin çocuk bilyeleri renklerine, büyüklüklerine, eski ve yeni oluşlarına göre sınıflayabilir.⁷ Dil gelişimleri hızlı bir şekil alır. Çocuğun sözcük dağarcığı 3000 kelimeye ulaşır. Çocuk yalnızca olayların ve nesnelerin adlarını öğrenmekle yetinmez özelliklerini farklarını ve benzerliklerini de öğrenmek ister.⁸ On bir yaşından sonra çocuk somut varlıklara ve olaylara ilişkin kavramlarını soyut kavramlara dönüştürmeye başlar.⁹ Çocukluktan farklı olarak ilk ergenlik döneminde ergen, anın ötesinde düşünen bir bireydir ve her şey üzerine kuramlar oluşturur, özellikle gerçek olmayan düşünceler üretmekten zevk alır.¹⁰ Bu evrede çocuklar görüşlerini haklı gösterebilecek düşünce kurallarını ve mantık yollarını bulmaya başlarlar.¹¹

1.3. 7-14 Yaş Sosyal Gelişim

İnsan içinde yaşadığı toplumun bir parçasıdır. Dolayısıyla insanı toplumdaki düşünemeyiz. Son çocukluk döneminde çocuk kendini sınıf, arkadaş ve oyun grubu içinde bulur. Son çocukluk döneminde kolay etkilenme, karşıt görüşte olma, rekabet, sorumluluk vb. görülen bazı toplumsal özelliklerdir.¹² Okul çağı, sosyal gelişim açısından oldukça belirleyici bir dönemdir. Bu dönemde diğer kişilerle birlikte ortak bir

⁵ Bk. İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2005), 91; Turgay Türkozan, *Yaş Gruplarına Göre Bedensel Gelişim ve Sporda Yetenek*, erişim: 11 Haziran 2017; Cavit Binbaşıoğlu, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Yargıcı Matbaası, 1995), 55-69.

⁶ Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, 116.

⁷ Rüstem Şahinbaş, *Piaget'e Göre Bilişsel Gelişim Dönemleri*, erişim: 16 Ağustos 2017.

⁸ Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, 118.

⁹ Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, 160.

¹⁰ Jean Piaget, *Zekâ Psikolojisi*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 180.

¹¹ Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, 282.

¹² Doğan Cüceloğlu, *İçimizdeki Çocuk* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1998), 54.

şeyler yapma ve başkaları ile birlikte ya da denetiminde görev alma isteği artar.¹³ Kitap seçimi konusunda 6-7 yaşlarında çocukların ilgi alanlarına peri masalları ve coşkulu öyküler girer. 10-11 yaşlarından sonra erkekler makine ve uçağı konu alan öykülerden hoşlanırlar. Kızlar ise coşku, etkinlik, serüven öyküleriyle sevgi ve aşk öykülerine ilgi gösterirler. İlgil ve oyunlar daha çok çevreye bağlıdır. 10 yaşındaki erkek çocuklar bisiklete binmek, top oynamak gibi güç ve kuvvet isteyen oyunlara ilgi gösterirler. Bu yaştaki kızlar ise kitap okumaya ve sinemaya heves ederek daha edilgen davranışları yeğlerler. Burada genel olarak belirttiğimiz ilgiler çevreden çevreye çok değişiklik gösterir, fakat temelde aynıdır.¹⁴

İlk ergenlik döneminin belirgin özellikleri duygusal coşku ve taşkınlık, çabuk kurulup bozulabilen ilişkiler, kolay etkilenme, ilgi çekme, rol sahibi olma ve toplum içinde sivrilme biçiminde özetlenebilir.¹⁵ Ergenlik dönemi, kişiliğın toplumsal nitelik kazandığı bir arayış dönemidir. Bu arayış içinde ergen kim olduğunu, neye değer vereceğini, kime bağlanıp inanacağını, amacını bulmaya çalışır. Çevresinde daima onun gibi olmak istediğı kişileri arar. Böylece özdeşleşme yaparak kişiliğine biçim verirken yetiştiğı çevrenin ekonomik ve sosyal kültürel koşulları etkisi altında sorumluluk ve özerklik arasında denge kurmak ister.¹⁶ Ergen, çok çeşitli ilgilere durulmuş, derin ilgilere yönelir. Çok konuşkanlıktan, gürültücülükten, atılganlıktan, daha alımlı, daha denetlenmiş davranışlara yönelir. Kalabalık küme içinde bulunmak yerine seçilmiş üyesi az olan kümeye kayar. Rastgele arkadaşlıktan, ailesinin toplumsal konumuna uygun arkadaş seçmeye özen gösterir. Gelişigüzel küme etkinliklerinden düzenli küme etkinliklerine katılır. Ergenler karşı cinsten pek çok kişinin ilgisini çekmekte tek kişinin ilgisini çekmeyi yeğlerler.¹⁷

1.4. 7-14 Yaş Duygu Gelişimi

Son çocukluk döneminde okulun ve sınıfın havası çocuğın duygularını değiştirir. Büyükleğin bağımsızlığını engellemesi, uzun öğütleri, doğruluk, dürüstlük, iyilik gibi çocuğın geliştirdiğı törel değerlere aykırı davranışları; toplumsal kuralları bozmaları haksız ve ayrıcalıklı davranışları gibi durumlar öğrenciyi öfkelenendirir. Sert tartışmaya girmek, alaya almak, gülünç duruma düşecek şaka yapmak, kavga etmek gibi davranışların altında kıskançlık yatabilir. Yine bu evrede öğrenci savunmaya ve kaçmaya yönelik davranışlarından sıyrılmaya başlar.¹⁸ İlk ergenlik döneminde ise öğrencinin saldırıya yönelten duyguları değişir. Karşı cinsle ilgisinin artışı yüzünden çıkan

¹³ Ahmet Koç "Okul Çağı Çocuklarının Ailede Din Eğitimi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 149.

¹⁴ Cavit Binbaşoğlu, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Yargıcı Matbaası, 1995), 174.

¹⁵ Mustafa Naci Kula, *Ergenlerde Kimlik Bulanımı ve Din Eğitiminin Etkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986), 10.

¹⁶ Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, 295.

¹⁷ Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, 249.

¹⁸ Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, 188.

sorunlar ve yasaklamalar başkalarının kendisine sataşması; onurunun incitilmesi arkadaşlarıyla olan ilişkilerinin bozulması gibi durumlar ergeni öfkeliendirir. İmrenme, ergenler arasında çok görülen bir duygudur. Gençler kendilerinde olmayan güzel buldukları nesnelere edinmek isterler. İmrenme, ergenliğin başlarında, imrenilen nesnelere kötüleme biçimde görünürken ergenliğin sonlarına doğru açıkça beğenme ya da hiç ilgilenmeme şeklinde görülür.¹⁹

1.5. 7-14 Yaş Dini Gelişim

7-12 yaş aralığındaki çocuklar özellikle inanç konusunda dini kavramları somutlaştırma eğilimindedirler. Bu yaşlarda Tanrı ve melekler gerçek insan olarak düşünülmemektedir.²⁰ Aynı zamanda 6-7 yaşlarından itibaren bütün çocuklarda karakteristik olan ve kendiliğinden uyanan bir fizikötesi ilgi ve merak da başlar. Her şeyin kaynağını, ilk insanı ve yeryüzünün yaratılışını; hatta Allah'ın nasıl var olduğunu bilmek isterler. Bundan böyle çocuk artık dini sadece çevresinden aldığı dış telkinler çerçevesinde yaşamakla yetinmez bunları içselleştirmeye kendi içinde işlemeye ve kendine mal etmeye başlar. Bu bakımdan çocuk ruhunda dini inancın uyanma ve gelişmeye başlaması 7-9 yaşlarında ilk denemelerini yapmakla birlikte bu durum 10-12 yaşlarında daha belirgin ve daha kapasiteli bir hal alır.²¹

Son çocukluk devresinin diğer bir adı "öğrenme çağı" olarak adlandırılmaktadır. Bu nedenle belirtilen dönem, bütün gelişim alanları açısından olduğu gibi dinî gelişim açısından da önemli bir yere sahiptir. Çünkü bu dönemde bazı dinî kavramlar ve ibadetler çocuklara öğretilmeye başlanmalıdır.²² Araştırmalara göre bu çağdaki çocukların din eğitimi içinde özellikle dua ve ibadet konularına karşı ilgileri yüksektir. 7-9 yaşlarında çocuklar duayı ferdi, dış dünyaya ait rutin bir faaliyet olarak tanımlarken²³ 9-12 yaşlarında duayı başkalarıyla konuşulmayan şeyleri içeren Allah ile aralarında olan özel bir konuşma olarak tanımlarlar.²⁴ Özellikle orta çocukluk dönemi olarak bilinen 7-9 yaş grubu çocuklar, ibadet edeni izlemekten hoşlanırlar, onları taklit ederek, onlar gibi dua ve ibadet etme denemelerine girişirler. Zaten araştırmalar da dinin taklit ve tekrarlarla öğrenilebilecek yanlarının 7-9 yaşlarında kolaylıkla işlenebileceğini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber de bu yaşlardaki çocuğun bazı dinî kavramları ve ibadetleri öğrenebilecek düzeye geldiğine dikkat çekerek "çocuklarınız yedi yaşına geldikleri zaman onlara namaz kılmayı öğretin,"²⁵ buyurmaktadır. Hadiste, din eğitiminin bu yaşlarda başlaması gereken bir faaliyet olduğu ve ibadet

¹⁹ Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, 190.

²⁰ Faruk Karaca, *Dini Gelişim Teorileri* (İstanbul: Dem yayımları, 2007), 41.

²¹ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 257.

²² Mehmet Emin Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2007), 42.

²³ Yurdagül Mehmedoğlu, *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi Ve Eğitimi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 18.

²⁴ Zeynep Nezahat Özeri, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi* (İstanbul: Dem, 2004), 73.

²⁵ Ebu Davud, "Salât", 25.

eğitimi içinde de ilk sırayı namaz eğitimine vermek gerekliliği açıkça beyan edilmektedir. Çocuklar namaza alıştırılırken beden gelişmelerine, sağlıklarına ve zihin faaliyetlerine dikkat edilmelidir. Amaç çocuğa birtakım bilgi ve davranışların ne pahasına olursa olsun öğretilmesi değil çocuğun öğrenme arzusunu uyandırmak olmalıdır.²⁶ Çocuğun bu evrede oruç tutmaya özendirilmesi de uygun olur. Bu konuda öncelikle Ramazan ayının getirdiği sosyal ve psikolojik ortamdaki yararlanılabilir. Sahur ve iftar vakitlerinin çocuklar için çok değişik özelliklerinden yararlanılmalıdır. Sahurun değişik ortamına çocuk, zaman zaman ortak edilmeli ve iftarlarda çocuğun sevdiği yiyeceklere yer verilmelidir. Ayrıca çocuğa, basit olarak orucun bireysel ve toplumsal hayattaki öneminden bahsedilmeli, onun sabır ile olan yakın ilişkisi vurgulanmalıdır.²⁷ İbadet ile ahlaki davranışı sebep-sonuç ilişkileri içinde birleştiren İslam dininin ahlak ve muamelatla ilgili esasları, helal-haram, kul hakkı duyarlılığı da çocuğa öğretilmelidir. Bu çerçevede helal-haram ve kul hakkı duyarlılığı çocuğa mutlaka kazandırılmalıdır. Çocuk, Zilzal suresinde anlatılan “zerre miktarı iyilik ve kötülüğün karşılığının mutlaka görüleceği” bilincini anne-baba ve çevresinde görerek, yaşayarak öğrenmelidir.²⁸

Ergenlikteki gelişim özellikleri çocukluğa kıyasla hem nicelik hem nitelik bakımından çok daha yoğundur. Bu nedenle ergenlik dönemine “yeniden doğuş” diyen psikologlar olmuştur. Yaşadığı ruhi uyanış nedeniyle ergen kendisini yeni bir dünyanın eşiğinde bulur. Ergen sanki kendisini sıkıştıran deruni bir kararsızlık içindedir. Bu ortamda içgüdüsel olarak Allah’a yönelir. Ölümü, cennet ve cehennemi, kaderi derinlemesine düşünmeye başlar.²⁹ İnsanların ahlaki konularda en hassas oldukları çağ, ilk ergenlik yıllarıdır. Bu çağda özellikle adalet duygusu oldukça gelişmiş durumdadır. Ergen, ana-babasının ve çevresindeki yetişkinlerin davranışlarını ahlaki açıdan eleştirel bir bakışla görmeye başlar.³⁰ İlk ergenlik döneminin bilgiye düşkünlüğü ve bilgiyi alışı zihinseldir. Ergenler bilgiyi akıllarıyla kavramaya çalışırlar. Bu sebeple öğretimin bütününde olduğu gibi din öğretiminde de bilgilerin akılcı temellendirilmesi önem taşımaktadır. Sohbetler, uygun anlatımlar, her çağ gibi bu çağda da geçerliliğini korur. Bu dönemde yavaş yavaş inanç ve ameli hükümlerin tümü öğretilmeye ibadetlerle ilgili uygulamalar yaptırılmaya çalışılmalıdır. Kuran’ın ve ibadetlerin hakikati anlatılmalıdır.³¹

Özellikle gençliğin ilk yıllarında görülen uyuşturucu alışkanlığı, organize suçlara

²⁶ Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990), 115.

²⁷ Eyüp Şimşek, “Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/1 (2004), 219.

²⁸ Mehmet Zeki Aydın, “Ailede Din Eğitimi”, *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan- Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 303.

²⁹ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 266-269.

³⁰ Halide Nur Özüdoğru Erdoğan, “Ergenlik Döneminin Dini ve Toplumsal Gelişimi”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/1 (2014), 153.

³¹ Beyza Bilgin - Mualla Selçuk, *Din Öğretimi* (Ankara: Gün Yayıncılık, 1999), 81-113.

karışma, ahlaki olmayan alışkanlıklar edinme, terör örgütlerine sempati duyma ve bunalıma düşerek intihara kalkışma gibi olumsuzluklarda, bu dönemi başarıyla atlatmanın ve sağlıklı bir din eğitiminden yoksun büyümenin etkisinin olduğu söylenebilir. Bedensel ve zihinsel gelişimin hızlandığı ve hayatla ilgili önemli kararların alınmaya başlandığı bu hassas dönemde din eğitimi, dengeli bir kişilik edinmelerinde öğrencilerin en büyük yardımcısı olacaktır.³² Dini inancın tohumları insan ruhunda zaten vardır. Çocuğun gelişim dönemleri, hazır oluş seviyesi ve yatkınlıklarına göre sunulacak uygun bir eğitim ve uygun bir ortamda çocuk dinen gelişip serpilme imkânı bulacak, böylelikle şahsiyetine yön verebilecektir. Ayrıca sağlıklı bir biçimde yapılandırılmış bir din anlayışı hem çocukluk döneminde hem de yetişkinlik döneminde emniyet hissini, iç huzuru ve dinginliği arttıran, kaygı ve sıkıntılardan uzaklaştıran bir etkiye sahip olacaktır.³³

2. DÖ&EK Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi

Bu bölümde yaz Kur'an kurslarında okutulan DÖ&EK ders kitapları hazırladığımız Konu Alanı Ders Kitabı Değerlendirme (KADKD) soruları doğrultusunda ele alınıp değerlendirilmiştir.

Metin yazarı ve yazarları hakkında kitaplarda bilgi verilmelidir.³⁴ DÖ&EK' de editörün ismi dışında yazarlara ait bir bilgi bulunmamaktadır. Ders kitabının ebadı, cildi, kâğıt kalitesi, kitabın ön ve arka yüzündeki bilgiler, içindekiler, kaynakça, ekler, sözlük vb. bilgiler fiziksel tasarım öğeleridir. Ders kitabının ebatları A4 (13x17),³⁵ kitabın cildinin sırttan dikişle yapılmış olması veya kaliteli tutkalla dikkatle yapıştırılmış olması,³⁶ kâğıt kalitesinin en az 80 veya 90 gr/m²'lik birinci hamur olması gerekir.³⁷ DÖ&EK fiziksel tasarım açısından kitabın ebadı, cilt kalitesi, kullanılan kâğıt, kitap kapağında ve iç sayfaların ön-arka yüzündeki bilgiler yeterli düzeydedir. İçindekiler ve kaynakça bölümü bulunmakla birlikte yeterince detaylandırılmamıştır. Öğretici kitabı bulunmamaktadır. Kitabın arka bölümünde sözlük bulunmamaktadır. DÖ' deki konular ile ilgili etkinlikler ayrı bir kitap olarak hazırlanmıştır.

DÖ&EK ders kitaplarının görsellerinde kullanılan renkler, renk uyumu dikkate alınarak tasarlanmıştır. Özellikle ilkökul öğrencisinin gelişim düzeyine uygun, çok canlı

³² Akif Kılavuz - Hüseyin Yılmaz, "Örgün ve Yaygın Eğitimde Öğrenenlerin İhtiyaçları Doğrultusunda Din eğitimi ve Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 131.

³³ Esra Türk, "Çocukluk Döneminde Duygusal Gelişim ve Din Eğitimi", *Marife Dergisi* 14/3 (Kış 2014), 157.

³⁴ Yazarlar hakkında geniş bilgi için bk. Cemal Tosun vd., *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu* (Ankara: Nobel, 2001), 25-27.

³⁵ Milli Eğitim Bakanlığı, "Tebliğler", erişim: 12 Kasım 2018.

³⁶ Gülgün Bangır Alpan, *Ders Kitaplarındaki Grafik Tasarımın Öğrenci Başarısına ve Derse İlişkin Tutumlarına Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 129.

³⁷ Fiziksel tasarımın öğeleri konusunda detaylı bilgi için bk. Tosun vd., *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, 30-39.

renklerin kullanıldığı görülmektedir. Görsellerde kullanılan öğelerin boyutları genellikle büyük tercih edilmiş, bazı sayfalarda neredeyse tüm sayfayı kaplayacak kadar büyük görsellere yer verilmiştir. Görsel öğeler biraz daha küçük çizilebilir ve büyüklüğünün doğru olarak algılanabilmesi için tanıdık başka bir obje ile ölçeklendirilebilirdi. Her iki kitapta da şekil etkili bir biçimde kullanılmış bilgiler, ayetler, hadisler vb. birçok öğe renkli yuvarlak, kare, dikdörtgen vb. şekiller içerisine yerleştirilerek dikkat çekici hale getirilmiştir. *DÖ&EK* sayfalarının yüzeyi hafif desenlidir. Bu durum algıda karışıklığa sebep olmaktadır. *DÖ&EK* ders kitaplarında görseller sayfa içerisine serpiştirildiğinden ve kalın hatlarla birbirinden ayrıldığından tasarımda devamlılık ilkesinin dikkate alınmadığı görülmektedir. Yazılı materyallerde yeni ve önemli kelime ya da cümlelere dikkatleri çekmek için bu kelime ya da cümleler vurgulanır. Yazı boyutunu değiştirme, yazıyı renklendirme, kalın yazma, italik yapma, kutu içine alma vb. vurgulama araçlarından bazılarıdır.³⁸ Vurgulamada aşırıya kaçılmamalıdır. Bir metinde birden fazla yazı vurgulanmamalıdır.³⁹ *DÖ&EK* ders kitaplarında vurgulanmak istenen hususlar; kutu içine alma, kalın yazma, yazı boyutunu değiştirme ve yazıyı renklendirme araçlarından bir ya da bir kaçından yararlanılarak oluşturulmuştur. Vurgulamalarda tutarlılık söz konusu iken vurgulamada aşırılık vardır. Çünkü her iki kitabın genelinde vurgulanmak istenen öğe hem kutu içine alınmış, hem farklı renk zeminine oturtulmuş hem yazı boyutu küçültülmüş, zaman zamanda da koyu yazılmıştır. Bir metinde birden çok öğeye vurgu yapılarak metnin, öğrencinin gözünde normalleşmesine ve öneminin unutulmasına sebebiyet verilmiştir. Örneğin Ahlak öğrenme alanında hadis, yemek duası ve değerlendirme sorusunun (s.155) olduğu kutucukların her biri ayrı ayrı vurgulanmak istenmiş bu da vurgulamalar konusunda sıkıntı oluşturmuştur. Denge, objenin göz tarafından algılanan ağırlığıdır.⁴⁰ *DÖ&EK*’de tasarım araçlarının bir tarafa yığılmış olarak tasarlandığı yerler bulunmaktadır. Alan uzmanlarının satır uzunluğuna yönelik olarak 18-24 cm aralığında olması, harf büyüklüğü 9-12 punto olduğunda cümledeki sözcük sayısının 10-12’yi geçmemesi gerektiği gibi verdikleri bazı ölçüler vardır.⁴¹ *DÖ&EK* ders kitabında incelendiğinde cümleler tek satır üzerine oturtulmuştur. Satır uzunluğu 11cm olup metin yazısı 13 punto ve her satırdaki sözcük sayısı 6-10 arasında değişmektedir. Satır uzunluğu dar, yazı puntosu büyüktür. Bu durum öğrencide özellikle ortaokul yaş gurubunda olan öğrencide okuma isteği uyandırmayacağı gibi ilkökul seviyesindeki öğrencide de okuma zorluğuna sebep olmaktadır. Kenar boşlukları (Yazılı alan dışında kalan alt, üst, sağ, sol boşluklar) en az 15 mm en fazla 25 mm olmalıdır. Kenar

³⁸ Tosun vd., *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, 32.

³⁹ Ertuğrul Usta, “Ders Kitaplarında Yenilikler”, *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, ed. Leyla Küçükahmet (Ankara: Nobel Dağıtım, 2011), 74.

⁴⁰ Mustafa Özdemir, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin DKAB Derslerinde Öğretim Materyali Hazırlama ve Kullanma Durumu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 16.

⁴¹ Alpan, *Ders Kitaplarındaki Grafik Tasarımın Öğrenci Başarısına ve Derse İlişkin Tutumlarına Etkisi*, 81; Ayrıca, bk. Tosun vd., *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, 33-38.

boşluklarının öğrenciler tarafından not alma alanı olarak kullanabileceği göz ardı edilmemelidir.⁴² Bir materyalde boşluklar olmadan vurgulamaları anlamak mümkün değildir. Boşluklar algılamayı kolaylaştırır.⁴³ DÖ ders kitabında kimi sayfalarda 35 mm kenar boşluğu bırakılırken kimi sayfalarda kenar boşluğu yok denecek kadar azdır. EK' de durum aynıdır. Fakat etkinlik kitabı çalışma kâğıdı niteliğinde olduğundan bu durum DÖ kadar dikkat çekmemektedir. DÖ ders kitabında görsel öğelerden resim dışında diğer görsel öğelerden yararlanılmamıştır. Kullanılan resimlerden bazılarının anlatılan konunun içeriğiyle uyumlu olmadığı ve aynı görselin birçok yerde kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Siyer öğrenme alanı 3. ünite de “İlk Müslümanlar Çoğalıyor” metninde resim olarak “Kâbe” resmi tercih edilmiştir. Metnin içeriği, peygamberimizin İslam'a daveti ve ilk Müslümanlar konusudur. Metinde Safa Tepesi'nden ve ilk tebliğin nasıl başladığından bahsedilmiştir. Safa Tepesi'nin resmi veya konuya uygun bir resim seçilebilirdi. 4. ünite de biliyor muydunuz? sayfasına metni tamamlayıcı resim olarak Eyüp Sultan resmi konabilirdi. İbadet öğrenme alanında ibadetin faydaları konusunda yine sadece Kâbe resmi kullanılmıştır. EK' de “Ramazan Takvimim” isimli faaliyete (s.76) konulan Kâbe resminin konu ile doğrudan ilgisi bulunmamaktadır. “Hatim Merasimi” (s.114) isimli metinde hatim töreni yapılacak kişi Melike isimli kız çocuğu olmasına rağmen resim olarak erkek çocuğu resmi yer almıştır. Metnin içeriğinde bahsedilen kız çocuğu olduğu için kız çocuğu resmi tercih edilmeliydi. Resimler incelendiğinde somut işlemler dönemindeki çocukların zihinsel, sosyal, duyuşsal ve psikomotor düzeyine uygun olduğu görülmektedir. Ancak yeni yeni soyut işlemler dönemine geçen çocukların gelişim düzeyine tamamen hitap etmediği anlaşılmaktadır. Bu dönemde çocuklar soyut ifadeleri anlamlandırmaya başlarlar. İlkokul ders kitaplarında görsel öge olarak resimleme doğru bir tekniktir ve çocuğun gelişimine de uygun olur. Fakat ilerleyen yaş gurubunda çocuğun konuya ilgi duyması, resmi anlamlandırması için resim tek başına yeterli olmaz. Gerçekçi resimlemeler, fotoğraflar, haritalar, soyut şemalar vb. görsel öğeler ortaokul dönemi çocuğun zihinsel, duyuşsal, psikomotor gelişimi için daha uygundur. Abdest ve namaz ile ilgili resimler dışındaki diğer resimler daha yalın çizilmiştir. Resimlerin tasarımında genel olarak ilkokul yaş gurubu öğrencilerine hitap edecek düzeyde resimler tercih edilmiştir. DÖ ders kitabının genelinde resimler ağırlıklı olarak ibadetim konusunda yoğunlaşmıştır. Namaz hareketleri resimlerle gösterilmiştir. Namaz hareketlerinin resimlerle anlatılması olumlu bir yaklaşımdır. Resimlerin altında konuya uygun açıklamalar yer almamaktadır.

Her ünitenin baş kısmında ünite başlığı, ünitenin konuları, amaçları, hazırlık çalışmaları ve ünite ile ilgili ön testler yer almalıdır.⁴⁴ DÖ&EK ünite başlarında konu başlıklarının verilmesi dışında diğer noktalarda eksiklikler vardır. Örneğin ünite başlarında hazırlık çalışması yoktur. Ünitenin amaçları belirtilmemiştir. Ön testlere de yer

⁴² Selman Ablak, “Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarının Biçimsel Özellikleri”, *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu Sosyal Bilgiler*, ed. Bülent Akbaba (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 62.

⁴³ Tuğba Yanpar Yelken, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı* (Ankara: Anı Yayıncılık 2015), 168.

⁴⁴ Tosun vd., *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, 51.

verilmemiştir. Her paragraf mümkün olduğunca tek bir fikri veya bilgiyi içermelidir. Fazla uzun olmamalıdır. Buradaki ölçü, öğrencinin paragrafın başı ile sonu arasındaki ilişkiyi koruyabileceği bir uzunluktur.⁴⁵ DÖ da paragraflar, kısa ve net ifadeler ile anlatılmış, fazla bilgi aktarmaktan ziyade tek bir bilgi aktarılmaya çalışılmıştır. Ancak konuların bu kadar kısa ve öz anlatılması konunun bütünlüğü noktasında eksik bir durum oluşturmuştur denilebilir. Örneğin İnanç öğrenme alanı 2.ünite“Temel ibadetler vardır bunlara İslam’ın esasları denir. Şüphesiz ibadetler bunlarla sınırlı değildir ama bu beş ibadet çok önemlidir.”(s.13) denilerek paragraf sonlandırmıştır. İbadetlerin bunlarla sınırlı olmadığına dair birkaç örnek verilerek konu biraz açılabilirdi. DÖ de namaza hazırlık konusunda (s.8) namazın dışındaki farzlardan kısaca bahsedilmiş, son paragrafta ise “bir de namaz kılarken mutlaka yerine getirilmesi gereken kurallar vardır bunlara da namazın içindeki farzlar denir” diyerek paragraf sonlandırılmıştır. Konunun bütünlüğü açısından namazın içindeki farzların neler olduğu konusunu içerecek şekilde paragraf biraz daha uzatılabilirdi. Yine gusül abdestinin anlatıldığı (s.61) paragraf dört kısa satır uzunluğunda olup sadece nasıl gusül alındığına dair bilgiler yer almıştır. Gusül gibi önemli bir konunun bu kadar özet anlatılması ilkökul çocuğu için yeterli olabilir fakat ilk ergenlik döneminde olan çocuklara bu konu biraz daha detaylı anlatılabilirdi.

DÖ “Kuran-ı Kerim bize güzel davranışları anlatır” (s.30) konusunda güzel ahlaktan bazıları anlatılmakta bir sonraki paragrafta ise “Kuran’ı kerimde kıssalarda vardır” diyerek farklı bir konuya giriş yapılmaktadır. Yine aynı şekilde ibadetleri anlatan paragraflar varken son paragrafta “ibadetlerin yapılış şekilleri vardır” (s.46) diyerek konuyu değiştirmiştir. İbadetini öğrenme alanı 5. ünitede “Cemaatle Namaz Kılmayı Öğreniyorum” konusunda cuma namazı, teravih namazı, bayram namazının sadece ne olduğu kısaca anlatılmış nasıl kılınacağı konusunda bilgi verilmemiş, birlikte yaptığımız ibadetlerden duyduğumuz mutluluk dile getirilmiştir. Konuların çok kısa tutulması paragraflar arası geçişin uygun olmamasına sebep olmuştur. Siyer öğrenme alanı “İslam Yayılıyor” konusunda sadece üç paragrafta bütün savaşlar ve Mekke’nin fethi ve İslam’a davet konuları anlatılmıştır. Söz konusu sayfada bu kadar geniş konuların sadece üç paragrafta anlatılması siyer konusunda bilgisi olmayan öğrenci için çok yeterli değildir.

Anlatımda öğrenciye doğrudan hitap eden bir üslup izlenmiş olmalıdır. Metni okuyan öğrenci, hem konu muhtevası hem de cümlelerin hitap edişi açısından kendisine seslendiğini sezebilmelidir. Konuyu öğrencinin dışında bir şeymiş gibi anlatmak her zaman sıkıntı yaratır. Bunun için metinler hazırlanırken öğrencinin ilgi ve ihtiyaçlarıyla ilişkilendirilmelidir.⁴⁶ Metinlerde kullanılan dil ve anlatım öğrencinin gelişim basamaklarına uygun olmalıdır. DÖ ve EK’ in önsözünde kısa da olsa bu kitapların hazırlanış amacı belirtilmiştir. Amaç olarak hayat boyunca istifade edecekleri

⁴⁵ Tosun vd., *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, 57.

⁴⁶ Tosun vd., *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, 57.

temel dini bilgilerin öğretileceği ve bu dini bilgilerin pekiştirileceği ifade edilmektedir. Kitaplar incelendiğinde içerik ve anlatımın belirtilen amaçlara uygun yani çocuğun öğrenebileceği temel dini bilgilerin yer aldığı ve bu bilgilerin çocuğun anlayabileceği sadelikte yalın bir Türkçeyle sunularak çeşitli şekil ve resimlerle de konuların çocuk için somutlaştırıldığı görülmektedir. Fakat yaş gurupları dikkate alındığında özellikle 12-14 yaş gurubundaki soyut kavramlar döneminde olan ortaokul öğrencisine konular daha detaylı aktarılabilir. Konuların anlatımında yeterli düzeyde örnek verildiği, verilen örneklerin konunun özellikleriyle, amaç ve davranışlara uygun olduğu ve örneklerin günlük hayattan örneklerle zenginleştirildiği görülmektedir. Verilen örneklerin öğrencinin ilgi ihtiyaç ve seviyelerine uygun olması durumu her yaş gurubu için değerlendirdiğimizde tüm yaş guruplarını kapsayacak nitelikte gözükmemektedir.

DÖ&EK ders kitabında konuların işlenişinde çeşitli uygun öğrenim strateji yöntem ve tekniklerini kullanmaya sevk edecek veya mümkün kılacak anlatım özelliklerinin kısmen var olduğu görülmektedir. Çünkü *DÖ* ders kitabında anlatımlar sunuş yoluyla öğrenme stratejisine ve daha çok düz anlatım ve soru-cevap yöntemine ağırlık verilirken, buluş ve araştırma -inceleme yoluyla öğrenme stratejisine oldukça az yer verilmekte, işbirliğine dayalı öğretim stratejisine ise yer verilmemektedir. *DÖ&EK* ayet mealleri aslına uygun olarak yer almaktadır. Ayetlerde ve hadislerde yanlış anlaşılmalara sebebiyet verecek şekilde kısaltmalar kullanılmamıştır. Ayetlerin ve hadisin kullanıldığı konularda genellikle ayetin ve hadisin ilgili olduğu bölüm, kısaltılarak alınmıştır. Fakat ayetlerin ve hadislerin kısaltılarak alındığı bilgisi belirtilmemiştir. Ders kitaplarında yer alan öğelerden biri de okuma parçalarıdır. Okuma parçaları bir konunun veya ünitenin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla konur. Bu amaçlardan bazıları soyut bir konuyu somutlaştırmak, bir konuyu örnek ile açıklamak, beceri boyutlu bir konuda alıştırmayı yaptırmak, olay ve olguların sonuçlarını düşündürmek, bir davranışın kalıcılığına katkı sağlamak vb.dir.⁴⁷ *DÖ*' de iki tane kıssa yer almaktadır. Peygamberlere inanıyorum ünitesinde Hz. Musa'nın kıssasını anlatan Nil nehrine bırakılan bebek, konusu itibariyle ünite başlığı ile uyum içermektedir. Ancak İnanç öğrenme alanı, Kitaplara inanıyorum ünitesinde bulunan Hazreti Nuh'un Gemisi düz yazılı metninin, ünitenin üzerinde durduğu konu ile doğrudan alakası gözükmemektedir. Ölçme ve değerlendirme işlemi sonunda öğretmenler öğrencilere kazandırmak istedikleri bilgileri, becerileri ve değerleri öğrencilerin ne kadar aldığı konusunda fikir sahibi olarak, eğitim öğretim faaliyetleri sonucunda öğrencilerde eksik kalan yerleri görme şansı yakalarlar.⁴⁸ *DÖ*'de ünite aralarında düşünelim, araştırım, paylaşım şeklinde ünite değerlendirme soruları ve ünite sonunda çoktan seçmeli değerlendirme soruları yer almaktadır. Değerlendirme soruları ünite ve konuları kapsayacak şekilde oluşturulmuştur. Ölçme ve değerlendirmede

⁴⁷ Tosun vd., *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, 67.

⁴⁸ Deniz Tonga - Bülent Aksoy, "Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarında Ölçme ve Değerlendirme", *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu Sosyal Bilgiler*, ed. Bülent Akbaba (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 431.

kullanılan soru maddeleri ünitenin veya konunun tamamını kapsamalıdır. Bir değerlendirme çalışmasında ne kadar çok soru türü kullanılırsa o kadar iyidir. Bir testte en az dört soru türünün bulunması gerektiği şeklindedir. Bunlar yazılı ve uzun cevap gerektiren sorular, çoktan seçmeli sorular, boşluk doldurmalı sorular vb. olabilir.⁴⁹ DÖ'de sadece geleneksel değerlendirme tekniklerinden çoktan seçmeli test tekniği tercih edilmiştir. Bu test tekniği ile de daha çok çocuğun bilişsel öğrenme alanlarındaki öğrenmelerini değerlendirecek nitelikte sorulara yer verilmiştir. Duyuşsal ve devinışsel öğrenme alanlarındaki öğrenmelerini ölçecek nitelikte değerlendirme sorularına daha az yer verilmiştir. Oysa İnanç, İbadet, Ahlak, öğrenme alanlarına ait ünitelerde yer alan birçok konu duyuşsal alanla ilgilidir.

3. DÖ&EK'in DÖ 1-2-3 İle Karşılaştırılması

2016 yılında okutulmaya başlanan DÖ&EK ders kitapları daha önceki yıllarda okutulan ve EDAM tarafından hazırlanan DÖ 1-2-3 ders kitapları ile karşılaştırma yapmıyoruz, DÖ&EK ders kitaplarının yeterliliğiyle beraber, gelişmeyi ve alınan mesafeyi de gösterecektir. Ancak karşılaştırma yapılırken göz önünde bulundurulması gereken birkaç husus vardır. Öncelikle yaz Kur'an kurslarında tarihi süreç içerisinde 2005 yılında kur sistemine geçildi,⁵⁰ 2006 yılında öğretici kılavuzu hazırlandı, 2007 yılında ilk ders kitabı basıldı,⁵¹ 2012 yılında Kur'an kurslarına kayıta 12 yaş sınırı kaldırıldı. 2012 de yapılan bu düzenleme ile sadece beşinci sınıfı bitiren öğrenciler değil, her yaş gurubundaki çocuklar kursa gelme imkânı elde etmiş oldular.⁵² Dolayısıyla EDAM tarafından 2007 yılında hazırlattırılan bu ders kitabı 12 yaş ve yukarı için bu günkü sistemde ortaokul yaş grubu çocuklarının gelişim özellikleri dikkate alınarak hazırlandı. **3.1. DÖ&EK'in DÖ 1-2-3 ile Biçim ve İçerik Yönünden Karşılaştırılması**

Her iki ders kitabında komisyon tarafından yazıldığı belirtilmiştir. DÖ&EK' de komisyon üyelerinin isimleri ve uzmanlık alanları belirtilmemiştir. DÖ1-2-3'de, yazarların isimleri belirtilmiş, fakat uzmanlık alanlarına dair bilgiler yer almamıştır.

DÖ 1-2-3'de Atatürk resmi, İstiklal Marşı, organizasyon şeması, sözlük bölümleri yer almaktadır. İçindekiler ve kaynakça bölümünde yeterli bilgileri içermektedir. Bu durumda DÖ&EK'in DÖ 1-2-3 ders kitabına göre fiziksel tasarım konusunda biraz daha eksik yönleri olduğunu söyleyebiliriz. Cilt, kâğıt, baskı kaliteleri ise her iki ders kitabında aynı düzeydedir. DÖ&EK öğretici kitabı bulunmamakta, DÖ 1-2-3'ün ise öğretici kitabı bulunmaktadır. DÖ ders kitabının ünitelerinin etkinliklerini kapsayan çalışma kitabı niteliğinde olan EK ayrı bir kitap niteliğindedir. Fakat DÖ kitabında EK ders

⁴⁹ Tosun vd., *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, 70.

⁵⁰ Davut Işıkdöğün - Adem Korukcu, "Yaz Kur'an Kurslarında Kur Sistemi ve Kur'an Kursu Öğreticilerinin Bu Sisteme Bakışı", *AÜFD* 49/1 (2008), 201-221.

⁵¹ Mehmet Korkmaz, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan - Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 339-367.

⁵² Resmi Gazete, 07.04.2012, Sayı: 28257.

kitabına yönlendiren sayfa numaraları bilgisi bulunmadığından bireysel çalışmalarda birtakım zorluklar yaşanabilir. *DÖ 1-2-3'*de ise etkinlikler her ünitenin sonunda yer almaktadır.

Renk unsuru *DÖ&EK* ders kitaplarında daha uyumlu bir şekilde bulunmaktadır. Ancak *DÖ1-2-3'* de sayfa kenar boşlukları, farklı renk kullanılarak, dalgalı bir çizgiyle ayrıştırılmış bu da güzel bir görünüm oluşturmuştur. *DÖ&EK* ders kitaplarında görsellerin boyutları çok büyük tasarlanmış bazı görseller tüm sayfayı kaplamıştır. *DÖ1-2-3'*de ise görsellerin boyutları normalden daha küçük tasarlanmış ve sayfa kenarlarına yazısı okunamayacak kadar küçük görseller yerleştirilmiştir. Her iki kitapta, görsellerin bir tarafa yığılması sonucu denge unsuruna dikkat edilmediği görülmektedir. *DÖ&EK* görseller sayfanın alt bölümünde yoğunlaşmakta *DÖ1-2-3'*de ise daha çok yan tarafta yoğunlaşmaktadır. Her iki kitapta da tasarım öğelerinin öğrencinin gelişimine uygun olacak şekilde basit ve yalın olarak hazırlandığı görülmektedir. Ancak bu basit ve sadeliği çocuğun yaşına göre değerlendirecek olursak, *DÖ&EK'* de ki görseller 6-10 yaş için uygundur. *DÖ1-2-3'*de ise durum tam tersi olup görseller 10 yaş ve yukarısı için daha uygun alt yaş gurupları için anlaşılması zor olacak şekilde tasarlanmıştır. *DÖ1-2-3'*de özellikle siyer bölümünde kullanılan gerçek resimler daha küçük yaş gurupları için algılamada problem oluşturmaktadır. *DÖ1-2-3'*de ana başlıkların altı kalın hatlarla çizilmiştir. Altını çizme tekniğinin vurgulanmak amacıyla kullanılmaması gerekir.⁵³

*DÖ1-2-3'*de metinlerin birden fazla puntuyla yazıldığı görülmektedir. Satır uzunluğu, kullanılan kelime sayısı daha fazladır. Ancak bu durumun muhatabı olan ortaokul öğrencisi için olumsuz bir durum oluşturmamaktadır. *DÖ&EK'* de ünite başlıkları, ana ve alt başlıklar daha büyük puntolarla yazılarak sayfaya daha etkili bir şekilde yerleştirilmiştir. Her iki kitapta da bilgilendirme kutucuklarına yer verilmiştir. *DÖ&EK'* de kutucukların amaç ve işlevini belirten açıklamalara yer verilmemiştir. *DÖ1-2-3'*de ise gerek kitaplarda gerekse de öğretici kitabında gerekli açıklamalar yapılmıştır.

*DÖ&EK'*de görsel öge olarak sadece resim kullanılmış, *DÖ1-2-3'*de ise resimler, fotoğraflar ve haritalar da görsel öğelere dâhil edilmiştir. *DÖ1-2-3* de özellikle özel mekân fotoğraflarına yer verildiği görülmektedir. Kitaplarda kullanılan resim ve fotoğraflar büyük ölçüde anlatılan konu ile ilgili görsellerden seçilmiştir. Zaman zaman bu durumun gözden kaçtığı yerlerde olmuştur. Kitaplarda resim/fotoğraf aracılığıyla sorulan sorulara rastlanılmamıştır. *DÖ&EK'* de resimlerin altında açıklamalara yer verilmezken *DÖ1-2-3'*de bazı resim ve fotoğrafların altında açıklama mevcuttur.

DÖ&EK' de ünite başlıkları daha büyük puntolarla yazılmıştır. *DÖ1-2-3'*de ise ünite adı ve kaçınıcı ünite olduğu daha açık belirtilmiş fakat küçük puntolarla yazılmıştır. Ünite başlıkları net bir şekilde ve büyük yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. *DÖ&EK'* de ünite başlarında hazırlık soruları yer almamaktadır. *DÖ1-2-3'*de ise ünite

⁵³ Tosun vd., *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, 32.

başlarında hazırlık sorularına yer verilmiştir. Her iki kitapta da ön test mahiyetinde bir çalışmada yapılmamıştır. *DÖ&EK'* de temel kelime ve kavramların anlamları *DÖ'* de (s.13) olduğu gibi sayfa içerisinde ve kutucukla ayrılan bölüm içerisinde verilmiştir. *DÖ1-2-3'*de ise temel kelime ve kavramlardan bazılarının 2.kurda (s.32) olduğu gibi sayfa altında veya da her kitabın sonunda, sözlük kısmında verilmiştir. Her iki kitap sade ve akıcı bir dil kullanmış, özel kelime ve kavramların anlamları üzerinde durulmuştur. Kitapların genelinde özel kelime ve kavramların üzerinde bu kadar çok durulması konuların anlaşılması noktasında olumlu bir tutum olmakla beraber, bu durum kitabın çekiciliğini, kitaplara karşı beklenen ilgi ve beklentinin geri planda kalmasına sebep olmuştur. Her iki kitapta Arapça ve Farsça dillerinden Türkçeye girmiş kelime ve kavramların Türkçelerinin verildiği görülmektedir. *DÖ&EK'* de kelime-i tevhit, ezan, kamet vb. kavramların Arapça okunuşları verilmemiş sadece Türkçe okunuşları ve anlamları verilmiştir. *DÖ1-2-3* ders kitabında ise Arapça okunuşlarına da yer almaktadır. *DÖ&EK'* de yabancı dillere ait orijinal kelimelere rastlanılmazken *DÖ1-2-3'*de azda olsa farklı dinlere ait orijinal kelimelere rastlanmaktadır. Metinlerde kullanılan dil ve anlatım öğrencinin yaşına uygun olmalıdır. *DÖ&EK'* de cümleler daha kısadır ve daha anlaşılır bir üslup kullanılmıştır. *DÖ1-2-3'*de cümleler daha uzundur ve daha kapalı bir üslup tercih edilmiştir.

DÖ1-2-3 ders kitabının öğretici kitabının olması ders sırasında konunun hangi strateji, yöntem ve teknikler ile işlenebileceği konusunda öğrencilere kılavuzluk eder. *DÖ&EK'* de öğretici kitabı olmadığından konunun işleniş sırasında kullanılacak strateji, yöntem ve teknikleri öğreticinin bilgi ve tecrübesi ile kendisi belirlemek durumunda kalacaktır. Her iki kitabımızda da sunuş yoluyla öğrenme stratejisine fazla yer verilmiş diğer stratejilere ait etkinlikler azınlıkta kalmıştır. *DÖ1-2-3'*de öğretici kitabında yaptığımız inceleme sonucunda öğrencileri gruplar ile yapılan etkinliklere yönlendirdiği görülmektedir. *DÖ&EK'* de öğrencileri grupla yapabilecekleri konulara ait etkinliklere yer verilmemiştir. *DÖ&EK'* bireysel çalışmaya, *DÖ1-2-3* ise grupla çalışmaya daha uygun gözükmektedir. *DÖ1-2-3'*de karşılaştırınız? Araştırmamız? Sorularıyla araştırma–inceleme öğrenim stratejisine yönlendiren etkinlikler vardır. *DÖ&EK'* de toplam 18 kaynaktan *DÖ1-2-3'*de ise toplam 40 kaynaktan yararlanılmıştır. *DÖ&EK'* de kullanılan bütün kaynaklar DİB yayınlarına aittir. *DÖ 1-2-3'* de ise farklı kaynaklara başvurulduğu görülmektedir. *DÖ&EK'* de toplam 38 ayet meali ve 44 hadis kullanıldığı buna karşın *DÖ 1-2-3* 156 ayet meali ve 110 hadis kullanıldığı görülmektedir. *DÖ 1-2-3'*de kullanılan ayet meali ve hadis sayısı *DÖ&EK'* den daha fazladır. *DÖ&EK'* de sözlü ürün olarak 4 bilmece,11 şiir ve 2 adet kıssa bulunmaktadır. *DÖ1-2-3'* de ise sözlü ürün bulunmamakta, yazılı ürün olarak 12 şiir ve 6 kıssa yer almaktadır. *DÖ 1-2-3'*de sözlü ürün bulunmamaktadır fakat kıssa sayısı *DÖ&EK'* de bulunan kıssa sayısından fazladır. Daha çok kıssaya yer verilmesi uygun olurdu. Yaş gurubu ne olursa olsun konunun hikâye ve kıssalarla desteklenmesi konunun anlaşılması ve pekiştirilmesi için önem taşımaktadır. Okuma parçalarını yaş guruplarına hitap etme noktasında değerlendirirsek, *DÖ&EK'* de şiirlerin tek dize olarak verilmiş olup küçük yaş gurupları için ilgi çekecek nitelikte olduğu anlaşılmaktadır. Kıssalarda da aynı durum

söz konusudur. *DÖ 1-2-3* Adil Bir Hakem, Bayram Sevinci, Hurma Bahçesi başlıklı kısımlar her yaşa hitap edecek nitelikte ise de Anka Kuşu ve Oduncu başlıklı okuma parçası özellikle ortaokul öğrencisinin ilgisini çekebilecek niteliklere sahiptir. *DÖ&EK'* de her ünitenin sonunda düşünelim, araştıralım, paylaşalım soruları yer almaktadır. Ünite aralarında ve sonlarında ünite soruları bulunmakta, ayrıca müstakil bir kitap olan *EK'* de *DÖ* kitabında ki konuları kapsayacak şekilde etkinliklere de yer verilmektedir. *DÖ1-2-3'* de ise ünitelerde işlenen konuları pekiştirmek için ünite sonlarında etkinliklerden oluşan eğlenelim öğrenelim sayfaları oluşturulmuştur. Her kur sonunda da Kur Sonu Genel Değerlendirme testleri bulunmaktadır. *DÖ&EK'* de ki değerlendirme çalışmalarındaki uygulama konuların pekiştirilmesi ve kullanım kolaylığı sağlanır. *DÖ1-2-3* ders kitabında kur sonu değerlendirme testleri kitabın sonunda yer aldığından üniteyi bitiren öğrenci kendini ünite bazında deneme imkânı bulamayacak, kur sonunda ise birçok konuyu zamanında pekiştiremediği için soruları cevaplamada zorluk çekecektir. *DÖ1-2-3'* de ünite sonlarında etkinliklere yer verilmesi yerinde bir uygulama olmuştur. *EK'* de ve *DÖ 1-2-3'*deki etkinlikler birbirine yakın sayıdadırlar. Her iki kitapta da bilişsel öğrenme alanına yönelik etkinlikler fazladır. *DÖ* ders kitabında ünite aralarında ve ünite sonlarında olmak üzere itikat, ibadet, siyer, ahlak öğrenme alanlarında toplam 99 değerlendirme sorusu yer almaktadır. Bu soruların tamamı çoktan seçmeli soru grubudur. *DÖ 1-2-3* de ise 1. kur 10, 2.kur 11, 3.kur 10 adet olmak toplam 31 adet kur sonu değerlendirme sorusu sorulmuştur. Ancak sorulan sorularda çeşitlilik vardır. *DÖ&EK* ders kitabımızda olan test soru sayısı *DÖ 1-2-3* ders kitabındaki test sorularından üç kat fazladır.

3.2 *DÖ&EK'*in *DÖ 1-2-3* ile Müfredat Yönünden Karşılaştırılması

DÖ1-2-3 1.kur, 2.kur ve 3.kur şeklinde üç ayrı kitap olarak oluşturulmuştur. Her bir kur üçer haftaya ayrılmış ve öğrenme alanları, ünite ve konu başlıkları hafta hafta yerleştirilmiştir. *DÖ&EK'* de ise *DÖ* tek kitap halinde, kurlara ayrılmadan öğrenme alanları başlığı altında ünite ve konu başlıkları yer almaktadır. *EK* dokuz haftaya ayrılarak etkinlikler hafta hafta işlenmektedir. *DÖ&EK'* de itikat öğrenme alanında (s.10) günlük dilde kullanılan dini ifadeler bölümü eklenmiştir. *DÖ1-2-3'* de yer alan 2.kur Allah'ın sıfatları (s.16-17) konusu, peygamberlerin özellikleri (s.25) konusu ve 3.kur cin ve şeytanla (s.19) ilgili bölümler çıkartılmıştır. İbadet öğrenme alanında cami ve ezanı öğreniyorum (s.51) konusu eklenmiştir. *DÖ1-2-3'* de 1.kur mükellefin davranışları (s.35) 3.kur 2.ünite olan kurban (s.42) konuları yeni kitapta yer almaktadır. *DÖ 1-2-3'* de ahirete iman (s.19) ve kitaplara iman (s.23), cuma, bayram ve teravih namazı (s.40), hac (s.34-39) zekât (s.46-49), konuları daha detaylı anlatılmıştır. Örneğin 1.kur namazın şartları konusu anlatılırken "Setr-i Avret: erkeklerin en az göbekte diz kapağı arasını; kadınlarında yüz, eller ve ayaklar dışında bütün vücudunu örtmesidir."(s.48) setr-i avret kavramında erkek ve kadındaki farklılığına vurgu yapılmıştır. *DÖ&EK'* de ise setr-i avret kavramı giydiğimiz elbiselerin namaz kılmaya uygun olması ve vücudumuzun avret denilen özel yerlerinin örtülmesi gerekir.(s.58) şeklinde tarif edilmiş ve kadın erkek farkına dikkat çekmemiştir. *DÖ 1-2-3'* de Ahlak

öğrenme alanında övülen ve güzel görülen özelliklerden bazıları verildiği gibi yerilen ve çirkin görülen davranışlardan bazıları da ifade edilmektedir. (s.95) *DÖ&EK'* de yalan, iftira haset vb. olumsuz davranışların yanlışlığını içeren ahlak konularına değinilmediği görülmektedir.

4. *DÖ&EK* Ders Kitaplarının Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi 4-8. Sınıf Ders Kitapları İle Karşılaştırılması

Yaz Kur'an kursuna gelen çocuklar örgün eğitimin herhangi bir kademesinde öğrenim gören ve yazın temelde Kur'an-ı Kerim öğrenmek ve bunun yanı sıra da okulda din dersinde öğrendikleri dini bilgileri pekiştirmek, tekrarlamak ve bu konudaki eksikliklerini gidermek için yaz kurslarını değerlendirmektedirler. Bilindiği gibi okulda din eğitimi 4.sınıftan itibaren başlamaktadır. Yaz Kur'an kurslarında ise yaş sınırlaması kalktıktan sonra 1.sınıftan itibaren her yaş gurubundan öğrenci Kur'an kurslarına gelmeye başlamıştır. İlkokula başlama yaşının biraz erkene çekildiğini düşünecek olursak *DÖ&EK* ders kitabının ilkökul ve ortaokul yaş gurubuna hitap edecek şekilde hazırlandığını görülmektedir. *DKAB* ders kitapları ise 4.sınıftan itibaren öğrencilerin gelişim basamaklarına göre her sınıf için ayrı hazırlanmıştır. Aynı yaş guruplarına örgün ve yaygın din eğitimi verilirken okutulan ders kitaplarının karşılaştırmasını yapmak bize *DÖ&EK* ders kitaplarımızın biçim, içerik ve müfredat konusunda yeterliliği hakkında bir fikir verecek ve bundan sonra yaz Kur'an kurslarında okutulmak için hazırlanacak olan ders kitapları için yol gösterici olacaktır. Biçim ve içerik karşılaştırması yapıldıktan sonra yaz Kur'an kurslarında okutulan ders kitaplarının müfredatı ile *DKAB'* in müfredatı karşılaştırılarak örgün öğretimde okutulan konuların hangilerinin yazın pekiştirildiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (*DKAB*) 4-8.sınıfta okutulan ve yaz Kur'an kursu müfredatında bulunmayan konularında belirlenmesi planlanmıştır.

4.1 *DÖ&EK'* in *DKAB* 4-8 ile Biçim ve İçerik Yönünden Karşılaştırılması

DKAB ders kitaplarında editörün isminin yanı sıra yazarların isim bilgilerine yer verilmektedir. *DÖ&EK'* de bulunmayan Atatürk resmi, İstiklal Marşı, organizasyon şeması unsurları ve sözlük bölümü *DKAB* ders kitaplarında bulunmaktadır. Cilt, kâğıt, baskı kalitelerinin ise her iki ders kitabında hemen hemen aynı düzeydedir. *DKAB* 4-8'de etkinlikler her konunun sonunda yer almaktadır. Etkinliklerin her konunun sonunda verilmesi öğrenileni ölçme, değerlendirme ve pekiştirme açısından olumlu bir uygulamadır. *DÖ* ders kitabının ünitelerinin etkinliklerini kapsayan çalışma kitabı niteliğinde olan *EK* ayrı bir kitap olarak hazırlanmıştır.

DÖ&EK' de daha canlı renkler *DKAB* 4-8'de ise daha pastel renklerin tercih edildiği görülmektedir. *DÖ&EK'* de görsellerin boyutları çok büyük tasarlanırken *DKAB* ders kitaplarında 4 ve 5. sınıf kitaplarında öğrencinin yaş ve gelişim özellikleri dolayısıyla daha büyük görseller tercih edilirken resimlerin boyutu üst sınıflara doğru küçülmüştür. *DÖ&EK'* de görseller daha çok sayfanın alt tarafına doğru yoğunlaşmaktadır.

DKAB ders kitaplarında ise görseller, genellikle sayfanın orta kısmında yoğunlaşmakla birlikte sayfaya dağınık olarak da yerleştirildiği görülmektedir. DÖ&EK' de vurgu unsuru abartılı olarak kullanılırken DKAB ders kitaplarında vurguda abartı unsuruna fazla yer verilmemiştir. DÖ&EK' de metinler 13 punto ile başlıklar 24 punto ile yazılmıştır. Bu da kitabın muhatabı olan ilkokul öğrencisi için yeterli ise de ortaokul öğrencisini yeterince tatmin edecek düzeyde değildir. DKAB 4-8'de 4. sınıftan itibaren yazıların boyutu düşürülmüştür. DKAB başlıkların etkili kullanılması konusunda ise yeterli düzeyi gösterememiştir. DÖ&EK' de birçok yazı karakteri kullanılırken DKAB 4-8'de tek yazı karakteri kullanılmıştır. DÖ&EK' de satır uzunlukları kısa sayfa kenar boşlukları fazla ve yazı puntoları da büyük olduğu için ileriki yaş guruplarında okuma zorluğu meydana geldiği görülmektedir. DKAB 4-8 ders kitaplarında ise satır uzunlukları fazla, yazıların puntoları da olması gerekenden biraz küçük olunca bu durum yazılarda sıkışıklık meydana getirmekte ve okuma zorluğuna sebep olmaktadır. DÖ&EK' de görseller sayfanın alt kısmında yoğunlaşırken, DKAB kitaplarımızda sayfanın her tarafında olabilecek şekilde tasarlanmıştır. DÖ&EK' de sayfa kenar boşlukları çok fazla bırakılmışken DKAB ders kitaplarında boşluklar çok az bırakılmıştır. DÖ&EK' de sadece resimler yer almaktadır. DKAB 4-8'de ise resimlerin yanı sıra fotoğraflara da yer verildiği görülmektedir. Hatta 6.sınıf 6.ünite olan İslamiyet ve Türkler ünitesinde Türklerin İslam Medeniyetine Katkıları başlığında (s.136) minyatür vardır. Fotoğraflar sadece siyer öğrenme alanında bulunan mekân fotoğraflarıyla sınırlı olmayıp her konuda fotoğraf görselinden yararlanılmıştır.8.sınıf 1.ünite "Kader ve Evrendeki Yasalar" konusunda gen (s.18) resminin kullanılması, ecel ve ölüm anlatılırken "kabir" resminin konulması (s.24), İslam Dinine göre Kötü Alışkanlıklar ünitesinde sigara içen ve içmeyen insanların akciğerlerini (s.88) gösteren resimler, bilgi çağı çocuklarının anlayabileceği resimler olup öğrenmeye olumlu katkıları olmaktadır. Fotoğrafların çoğunun çekim kalitesi yüksektir. Kitaplarımızda resim/fotoğraf aracılığıyla sorulara rastlanılmamaktadır. DÖ&EK' de resimlerin altında açıklama bilgisine yer verilmezken DKAB 4-8'de bulunan resim ve fotoğrafların hepsinin altında açıklama bilgisi bulunmaktadır. DKAB ders kitaplarında yer alan hazırlık soruları DÖ&EK' de bulunmamaktadır. DÖ&EK' de kavramlar sayfa içerisinde ve kutucukla ayrılan bölüm içerisinde verilmektedir. DKAB 4-8 ders kitaplarında ise kavramlar metin içerisinde veya da sözlük bölümünde yer almaktadır. DKAB ders kitaplarında kelime ve kavramların anlamı daha çok cümle içerisinde verilirken DÖ&EK' de kelime ve kavramlar kutucuk içerisinde yer almaktadır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi çok fazla kavramın açıklanmasını gerektiren bir derstir. Metinlerde geçen kavramların açıklamalarına daha fazla yer verilmelidir. Kitapların arkasındaki sözlük bölümü daha zenginleştirilmelidir. Her iki kitapta Arapça ve Farsça dillerinden Türkçeye girmiş kelime ve kavramların Türkçe karşılıklarının verildiği görülmektedir. DÖ&EK' de Kelime-i Tevhit, ezan, kamet vb. kavramların Arapça okunuşları verilmemiş, sadece Türkçe okunuşları ve anlamları verilmiştir DKAB 4-8 ders kitabında ise Arapça okunuşlarına da yer almaktadır. DÖ&EK' de yabancı dillere ait orijinal kelimelere rastlanılmazken DKAB 4-8 ders kitabında farklı dinlere ait orijinal kelimeler kullanılmıştır. Metinlerde kullanılan dil ve anlatım öğrencinin gelişim basamaklarına uygun olmalıdır. DKAB 4-

8 ders kitaplarının dil ve anlatım yönünden (8.sınıf zekât, hac, kurban ünitesinde olduğu gibi özellikle üst sınıflarda) yalınlık ve açıklık noktasında yeterli düzeyde olmadıkları anlaşılmaktadır. Bu duruma konuların zor olması, konuya ayrılan sayfa sayısının azlığı ve çok fazla bilgi içeriyor olması sebep olmaktadır. Kitaplarda sunuş yoluyla öğrenme stratejisine fazla yer verilmekte olduğu diğer stratejilere ait anlatımlardan fazla yararlanılmadığı görülmektedir. *DKAB* ders kitaplarında sunuş yoluyla öğrenme stratejisinden sonra 2.sırada buluş yoluyla öğrenme stratejisine ağırlık veren etkinlikler yer almaktadır. Ayrıca karşılaştırınız? Araştırınız? Soruları ile araştırma–inceleme öğrenim stratejisine yönlendiren etkinlikler ve işbirliğine dayalı öğretim stratejisine yönlendiren etkinlikler bulunmaktadır. *DÖ&EK'* de kullanılan bütün kaynaklar DİB yayınlarına aittir. *DKAB 4-8'*de ise farklı kaynaklara başvurulduğu görülmektedir.

Her ne kadar *DKAB 4-8* ders kitapları bir eğitim yılı süresince okutulsa da ayet meali ve hadisler metin içerisinde çok fazla yer almaktadır. Bu durum konunun akışını ve anlaşılır olmasını engellemektedir. Metinlerde yer alan ayet meali ve hadisler öğrencilerin anlayacağı şekilde sadeleştirilmediğinden öğrencinin ilgisini çekmeyecek metinler haline geldiği görülmektedir. *DÖ&EK'* de ayet ve hadisler öğrencilerin anlayabileceği sadeliktir. *DÖ&EK'* de ayetlerin kullanıldığı metinlerde genellikle ayetin ilgili olduğu bölüm, kısaltılarak alınmıştır. Fakat ayetlerin kısaltılarak alındığı bilgisini veren üç nokta bilgisi yer almazken *DKAB 4-8*. sınıf kitaplarında alıntı olduğunu gösteren üç nokta bilgisi yer verildiği anlaşılmaktadır. *DÖ&EK'* de sayfalarda hadislerin kaynakları belirtilmezken *DKAB 4-8'*de dipnot ile hadislerin kaynakları belirtilmiştir. *DKAB 4-8*. sınıf ders kitapları okuma parçalarının öğrencinin yaş ve bilişsel, duyuşsal ve psikomotor gelişim seviyelerine uygun olarak tasarlandığını *DÖ&EK'* de ise daha alt yaş guruplarına hitap edecek düzeyde kaldığı görülmektedir. *DKAB* ders kitaplarında peygamberlerin hayatlarının anlatıldığı bölümler metin içerisinde verilirken *DÖ&EK'* de okuma parçası olarak ayrıca verilmiştir. *DKAB* ders kitaplarında Hz. Ebu Bekir, Hz. Ali ve Hz. Osman'ın hayatlarına yer verilmiş ve önemli özellikleri ön plana çıkarılmıştır. Yaz Kur'an kurslarında özellikle ergenlik öncesi dönem ve ergenlik dönemi çocukları için hazırlanacak olan kitapların ahlak konularında Hz. Peygamberin yakın arkadaşlarının hayatlarının anlatılması bu yaş gurubu çocuklarında ilgi ve merak uyandıracaktır. Çünkü serüven dönemi dediğimiz bu dönemde kızlar duyuşsal kitaplar kadın/erkek yaşamını anlatan yazılar, erkek çocuklarında serüven, öyküleştirilmiş tarih, kahramanlık konulu kitaplar kız-erkek çocuklarının ortak olarak mizah, biyografiler, polisiye, yabancı ülkeler, konulu kitapları okuma eğilimi göstermektedirler.⁵⁴

*DKAB 4-8'*de konuların hemen bitiminde etkinliklere yer verilmektedir. Her iki kitapta da bilişsel öğrenme alanına yönelik etkinlikler fazladır. Ancak duyuşsal ve psikomotor öğrenme alanlarına yönelik etkinliklere de yer verilmiştir. Kitaplarımızda

⁵⁴ Cemil Cahit Yeşilbursa vd., “ Sosyal Bilgiler Öğretiminde Edebi Ürünler”, *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu Sosyal Bilgiler*, ed. Bülent Akbaba (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 146.

değerlendirme soruları ünite sonunda yer almaktadır. DÖ&EK' de değerlendirme sorularında sadece test tekniği kullanılmışken DKAB 4-8' de her türlü soru çeşidine rastlamak mümkündür.

4.2 DÖ&EK' in DKAB 4-8 ile Müfredat Yönünden Karşılaştırılması

DKAB dersi öğrenme alanlarından İnanç, İbadet, Hz. Muhammed, Ahlak öğrenme alanları DÖ&EK ile benzer öğrenme alanlarıdır. DKAB da bunlara ek olarak Kur'an ve Yorumu, Din ve Kültür öğrenme alanları yer almaktadır.

Her iki kitapta İnanç öğrenme alanında ünite açıklamalarını karşılaştırdığımızda DKAB' da bulunan günah ve sevap kavramları, selamlaşıyoruz, peygamberlerin insandan seçilme nedenleri, vahyin geliş amacı, şeytan cin, batıl inanışlar, kıyamet, ecel, ömür tevekkül, rızık konuları DÖ&EK' de bulunmamaktadır. DKAB 7.sınıf konusu olan cin, şeytan,8.sınıf konusu olan ecel, rızık, ahiret konuları daha küçük yaş gurupları için çok soyut konulardır.

İbadet öğrenme alanında ünite açıklamalarını karşılaştırdığımızda DKAB programında yer alan konulardan 8.sınıfa kadar olanların, kurban konusu hariç, tamamı DÖ&EK' de mevcuttur. 6.sınıf konusu olan namaz, 7.sınıf konusu olan oruç, 8.sınıf konusu olan hac, umre ve zekât konuları çok yoğun konular olup DKAB programlarında bile zorlukla tamamlanabilirken, yaz Kur'an kurslarında teferruatlı bir biçimde işlenmesi oldukça zor görünmektedir.

Siyer öğrenme alanında DKAB 4-6-8.sınıf konuları ile DÖ&EK' deki siyer konuları DKAB ders kitapları kadar teferruatlı olmasa da benzerdir. 5. sınıf konusu olan aile hayatı konusuna DÖ&EK' de çok az değinilmiştir.7.sınıf konusu olan Hz. Peygamberin peygamberlik ve insani yönü konuları DÖ&EK' de yer almamaktadır. Ahlak öğrenme alanında DKAB programında da yer alan 4 ve 7.sınıf konuları DÖ&EK' de kısmen yer almaktadır. 5.sınıf konusu olan dini ve milli bayramlarımız, kandil geceleri, nevrüz Hıdırellez konuları DÖ&EK' de bulunmamaktadır. Yine aynı şekilde 6.sınıf İslam'ın sakınılmasını istediği bazı davranışlar başlığı altındaki dedikodu, gybet, kibir vb. konulara ve 8.sınıf içki kumar kötü alışkanlıklara nasıl başlanıyor konularına DÖ&EK' de yer verilmediği görülmektedir. Oysa cin, melek vb. soyut konular ergenlik öncesi dönem ve ergenlik dönemi çocuklarında merak uyandıran konulardır. Uyuşturucu sigara vb. kötü alışkanlıklarda bu yaş dönemindeki çocuklar için tehlikeli durumlardır. DKAB ders kitaplarında ayrı bir öğrenme alanı olarak yer alan Kur'an ve Yorumu öğrenme alanında bulunan Kur'an ve iç düzeni konusu DÖ&EK' de inanç öğrenme alanı kitaplara iman konusunda kısmen yer almaktadır.8. sınıf konuları olan tasavvufi akımlar mezhepler konuları yine 11 ve daha yukarı yaşlardaki çocukların ilgisini çekmektedir. DKAB ders kitaplarında ayrı bir öğrenme alanı olarak yer alan Din ve Kültür öğrenme alanında yer alan aile, vatan sevgisi, öğrencilere verilmesi gereken konulardır.

5. DÖ&EK Ders Kitaplarının Seçmeli Ders Kitaplarıyla Karşılaştırılması

Ortaokul seçmeli dersler arasında yer alan derslerden Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'in Hayatı dersleri öğrencilerin ortaokulun her sınıfında seçebilecekleri derslerdir. Temel Dini Bilgiler (TDB) İslam I-II dersi ise, öğrencilerin ortaokulun herhangi bir sınıfında bir kez veya iki kez alabilecekleri bir derstir.⁵⁵ Seçmeli ders kitaplarıyla karşılaştırma yapmamızın sebebi, aynı yaş aralığına okutulan seçmeli ders kitaplarının biçim ve içeriğini tespit etmek ve bu kitapları karşılaştırarak yaz Kur'an kursları için yeni hazırlanacak ders kitaplarının daha da geliştirilmesine katkıda bulunmaktır. **5.1. DÖ&EK'in Seçmeli Ders Kitaplarıyla Biçim ve İçerik Yönünden Karşılaştırılması**

Yazarların isimlerine yer verilen seçmeli derslerin kitaplarında Atatürk resmi, İstiklal Marşı, organizasyon şeması unsurları, içindekiler, sözlük bölümü yer almaktadır. DÖ&EK'in seçmeli ders kitaplarına göre fiziksel açıdan birtakım eksikliklerin olduğu görülmektedir. Cilt, kâğıt, baskı kalitelerinin ise her iki ders kitabında aynı düzeydedir. Seçmeli ders kitaplarında etkinlikler her konunun sonunda ayrı bir başlık ile yer almıştır.

DÖ&EK' de daha canlı renkler kullanılmıştır. Buna karşılık seçmeli ders kitaplarında kullanılan renkler daha pasteldir. DÖ&EK' de görsellerin boyutları çok büyük tasarlanırken seçmeli ders kitaplarında orta boy olarak tasarlanmıştır. DÖ&EK' de görseller daha çok sayfanın alt tarafına doğru yoğunlaşırken, seçmeli ders kitaplarında genellikle sayfanın orta kısmında yoğunlaşmış ve sayfaya dağınık olarak yerleştirilmiştir. DÖ&EK' de vurgu unsuru abartılı olarak kullanılırken seçmeli ders kitaplarında vurguda abartı unsuruna yer verilmemektedir. DÖ&EK' de metinler 13 punto ile başlıklar 24 punto ile yazılmıştır. Bu da kitabın muhatabı olan ilkokul öğrencisi için yeterli ise de 5.sınıf için yazı boyutunun 11 punto ve üst sınıflara doğru yazı boyutunun küçüldüğünü göz önüne alırsak ortaokul öğrencisine hitap edecek yeterlilikte olmadığı anlaşılmaktadır. Temel Dini Bilgiler İslam 1-2' de yazı büyüklüğü 5.sınıf seviyesine uygundur. Burada DÖ&EK' de olduğu gibi TDB İslam 1-2 ortaokulun her kademesinde okutulmak üzere hazırlanmıştır. Öğrencinin yaşı, gelişimi, dikkate alınmadan her yaş gurubuna hitap edecek şekilde hazırlanan ders kitaplarında başta yazı, görseller ve içerikle ilgili her yaş gurubuna hitap etmekten kaynaklanan bazı problemler olmaktadır. Hz. Muhammed'in Hayatı ders kitabında 5. sınıftan itibaren yazıların boyutu düşürülmüştür.

DÖ&EK' de görseller sayfanın alt kısmında yoğunlaşırken, seçmeli ders kitaplarında sayfanın her tarafında olabilecek şekilde tasarlanmıştır. DÖ&EK' de resim ve şema görseline çok sık yer verilmişken TDB İslam 1-2 ve Hz. Muhammed'in Hayatı kitaplarında resimlere daha çok yer verilmiştir. DÖ&EK' de sayfa kenar boşlukları çok fazla bırakılmışken seçmeli ders kitaplarında boşluklar düzgün tasarlanmıştır.

⁵⁵ Recep Kaymakcan, *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu* (İstanbul: Dem, 2013), 10.

DÖ&EK' de sadece resimler kullanılmıştır. Seçmeli ders kitaplarında ise resimlerin yanı sıra fotoğraflara da yer verildiği görülmektedir. Kitaplarımızda resim/fotoğraf aracılığıyla sorulan sorulara rastlanılmamaktadır. *DÖ&EK'* de resimlerin altında açıklamalara yer verilmezken seçmeli kitaplarda bulunan resim ve fotoğrafların hepsinin altında açıklama bilgisi bulunmaktadır. Seçmeli ders kitaplarında yer alan hazırlık soruları *DÖ&EK'*de bulunmamaktadır. Her iki ders kitabımızda da ünitelerin temel kelime ve kavramlarına ilişkin hazırlık çalışması yapılmamıştır. Aynı şekilde kitaplarımızda ön test mahiyetinde bir çalışma da bulunmamaktadır. *DÖ&EK'* de kavramlar sayfa içerisinde ve kutucukla ayrılan bölüm içerisinde verilmiştir. Seçmeli ders kitaplarında ise kavramlar metin içerisinde veya da sözlük bölümünde yer verilmiştir. *DÖ&EK'* ve seçmeli derslerde sade ve akıcı bir anlatım kullanılmışken TDB İslam1-2 de daha ağır bir anlatım tercih edilmiştir. Bu dil 7.ve 8.sınıf öğrencilerine dahi ağır gelirken daha alt sınıflardaki öğrenciler bu ifadeleri anlamakta zorlanabilecektir. Çünkü bu kitaplarımızda ilmiyal bilgileri için ibadet ağırlıklı bir dil kullanmış ve çok fazla açıklama gereği de duymamıştır. Örneğin öğrenci Efal-i Mükellefin ile ilgili kavramlarla ilk kez bu kitapta karşılaşmış olabilir. Seçmeli ders kitaplarında kelime ve kavramların anlamı daha çok cümle içerisinde verilirken *DÖ&EK'* de kelime ve kavramlar kutucuk içerisinde verilmiştir. Metinlerde geçen kavramların açıklamalarına metin içerisinde daha fazla yer verilmeli veya kitapların sonundaki sözlük bölümü daha da zenginleştirilmelidir.

DÖ&EK' de ecel, ahiret, cennet, cehennem vb. gibi soyut konular örneklerle anlatılmaya çalışılmış, seçmeli ders kitaplarında ise örneklendirmelere daha az yer verilmeyle beraber şemalarla daha somut biçimde açıklanmaya çalışılmıştır. Seçmeli ders kitabında genellikle olarak sunuş yoluyla öğretim stratejisine uygun anlatımlara yer verilirken, buluş yoluyla öğrenme ve araştırma inceleme yoluyla öğrenme stratejisine uygun anlatımlara çok az yer verilmektedir. *DÖ&EK'* de kullanılan bütün kaynaklar DİB yayınlarına aittir. Seçmeli ders kitaplarında ise farklı kaynaklara başvurulduğu görülmektedir. Seçmeli ders kitabında metin içerisinde yer alan ayet meali ve hadisler sadeleştirilmediğinden öğrenci anlamakta zorlanacaktır. *DÖ&EK'* de ayetlerin kullanıldığı metinlerde genellikle ayetin ilgili olduğu bölüm kısaltılarak alınmıştır. Fakat ayetlerin kısaltılarak alındığı bilgisini veren üç nokta bilgisi yer almazken seçmeli ders kitaplarında alıntı olduğunu gösteren üç nokta bilgisine yer verilmiştir. Yine *DÖ&EK'* de hadislerin kaynakları belirtilmezken seçmeli ders kitaplarında dipnotlar ile belirtilmiştir. Seçmeli ders kitaplarında verilen okuma parçaları daha çok bilgilendirme amacı taşıyan internet vb. araştırma haberlerini kapsayan bilgiler içermektedirler. Konuların hemen bitiminde etkinliklere yer verilmesi daha yerinde bir uygulama olduğundan seçmeli ders kitaplarında olan bu uygulama *DÖ&EK'* e göre daha etkilidir. Her iki kitapta da bilişsel öğrenme alanına yönelik etkinlikler fazladır. Ancak duyuşsal ve psikomotor öğrenme alanlarına yönelik etkinliklere de azda olsa yer verilmiştir. Her iki kitabımızda da değerlendirme sorularına ünite sonunda yer verilmiştir. *DÖ&EK'* de ölçme işlemi için sadece test tekniği kullanılırken seçmeli ders kitaplarında her türlü soru çeşidine rastlamak mümkündür.

5.2. DÖ&EK' in Seçmeli Ders Kitaplarıyla Müfredat Yönünden Karşılaştırılması

DÖ&EK' de inanç öğrenme alanındaki konular, İslam-1 seçmeli ders kitabının konuları ile ibadetim öğrenme alanındaki konular, İslam-2 seçmeli ders kitabı konuları ile aynı içeriğe sahiptir. Siyer ve Ahlak öğrenme alanındaki birçok konu da Hz. Muhammed'in Hayatı seçmeli ders kitabı konuları ile benzerlik taşımaktadır. Fakat Hz. Muhammed'in Hayatı ders kitaplarındaki peygamberimiz ve çocuklar, peygamberimiz ve sahabeler, beslenme, iletişim dili, giyim kuşam, adalet ve spor vb. bazı konular *DÖ&EK'* de yer almayan konular olup yaz Kur'an kursu ders kitaplarına alınabilecek güncel konulardır.

Sonuç ve Öneriler

Bu makalede 2016-2017 eğitim öğretim yılında yaz Kur'an kurslarında okutulmaya başlanan *Dinimi Öğreniyorum* ve *Etkinlik Kitabım* isimli ders kitabının biçim ve içerik yönünden yeterlilik düzeyi karşılaştırılmalı olarak değerlendirilmektedir. *DÖ&EK* isimli ders kitabı Konu Alanı Ders Kitabı Değerlendirme soruları doğrultusunda değerlendirildiğinde ders kitabının kısmen yeterli olduğu sonucuna ulaşılmıştır. *DÖ 1-2-3* kitabı ile karşılaştırılması sonucunda *DÖ&EK'* de yazarlar hakkında bilgi, fiziksel tasarım konularında eksiklik tespit edilmiştir. Yanı sıra görsel tasarım konularında iyileşme olduğu görülmektedir. Eğitsel tasarım ve müfredat durumu ise yeterli olmakla beraber bir takım eksikliklerin olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. *DKAB* ders kitapları ile yapılan karşılaştırma sonucu *DÖ&EK* ders kitaplarının yazarlar hakkında bilgi, fiziksel, görsel ve eğitsel tasarımlarda bir takım eksikliklerinin olduğu ve müfredat konusunda da yeniliğe gidilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Seçmeli ders kitapları ile yapılan karşılaştırma sonucu *DÖ&EK* ders kitaplarının özellikle eğitsel tasarımın bazı konularında daha yeterli olduğu görülmektedir.

Elde ettiğimiz sonuçlara göre yaz Kur'an kurslarında okutulacak ders kitapları hazırlanırken aşağıda yer verdiğimiz hususların göz önünde bulundurulmasının yararlı olacağı düşüncesindeyiz.

Yaz Kur'an kurslarında okutulacak ders kitapları belirli yaş gurupları dikkate alınarak hazırlanmalıdır. Örneğin ilkökul ve ortaokul yaş gurubuna ayrı ayrı hitap edecek şekilde iki ayrı kitap oluşturulabilir.

Ders kitaplarında yer alan konularda azaltma yoluna gidilmelidir. Mesela her hafta için bir veya iki konu belirlenebilir. Belirlenen bu konular detaylı olarak ele alınıp, görsel öğelerle zenginleştirilip, dikkat çekici ifadeler kullanılarak daha az hacimli kitapçıklar şeklinde hazırlanabilir.

Yaz Kur'an kurslarında okutulacak ders kitaplarında biçim açısından bazı eksiklikler giderilmelidir. Örneğin yazarlar hakkında daha fazla bilgi yer almalı ve kitabın son bölümünde sözlük bulundurulmalıdır. Ders kitabının işlevselliğini artırmak için öğreticiler için de kılavuz kitap hazırlanmalıdır.

İçerik olarak şu hususlara dikkat edilmelidir: Ünitelerin başında hazırlık sorularına yer verilmeli, anlatım öğrencinin seviyesine, ilgi ve ihtiyaçlarına uygun olmalıdır. Okuma parçaları çocukların yaş ve seviyelerine uygun olarak tasarlanmalıdır. Ders kitabı görsel yönden zenginleştirilmelidir. Allah'a iman, melek, ecel, rızık vb. soyut konuların anlatımında daha fazla görsel öğelere yer verilmelidir. Resimler kaliteli ve konular ile uyumlu olmalı, fotoğraf unsuruna da yer verilmeli ve bu fotoğraflar canlı ve gerçeğe yakın olmalıdır.

Biçim ve içerik yönünden olması gereken tüm özellikler dikkate alınmalı ve çocukların yaş ve gelişim seviyelerine uygun konular konulmalıdır. Örneğin ilkokul yaş gurubuna ağırlıklı olarak temizlik, abdest, namaz, bazı görev ve sorumluluklarını hatırlatan ahlak konuları vb. ortaokul yaş gurubuna ahiret, kader, hac, zekât vb. daha soyut konuları ele alınabilir. *DKAB* ders kitaplarında yer alan aile, vatan sevgisi, sahabe kıssaları, önemli şahsiyetlerin hayatları, içki kumar kötü alışkanlıklara nasıl başlanıyor vb. konularına DİB' in ileriki yaş gurupları için hazırlanacak ders kitaplarında yer verilmelidir. Hz. Muhammed'in Hayatı ders kitaplarındaki peygamberimiz ve çocuklar, peygamberimiz ve sahabeler, beslenme, iletişim dili, giyim kuşam, adalet ve spor ünitelerindeki bazı konular yaz Kur'an kursu ders kitaplarına alınabilecek güncel konuları içermektedir. Öğrencilerin bilişsel alanda gelişimlerine katkı sağlayacak strateji ve yöntemlerin yanı sıra duyuşsal ve psikomotor gelişimlerine katkıda bulunacak strateji ve yöntemlere de aynı oranda yer verilmesi sağlanmalıdır. İşlenen konuların pekiştirilmesi için hazırlanan etkinliklerin konuların hemen sonrasında yer alması etkinliklerin daha işlevsel olmalarını sağlayacaktır. Değerlendirme için hazırlanan sorularında farklı soru çeşitleri kullanılmalıdır. Örgün ve yaygın din eğitiminde din eğitiminin bir gereği olarak ayet meali ve hadislerle çok sık yer verilmektedir. Ayet mealleri ve hadisler okuma metinleri içerisinde yer almalıdır.

Kaynakça

- Ablak, Selman. “ Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarının Biçimsel Özellikleri”. *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu Sosyal Bilgiler*. Ed. Bülent Akbaba. 52-77. Ankara: Pegem Akademi, 2013.
- Alpan, Gülgün Bangır. *Ders Kitaplarındaki Grafik Tasarımın Öğrenci Başarısına ve Derse İlişkin Tutumlarına Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Ay, Mehmet Emin. *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2007.
- Aydın, Mehmet Zeki. “Ailede Din Eğitimi”. *Din eğitimi El Kitabı*. Ed. Recai Doğan - Remziye Ege. 287-313. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Başaran, İbrahim Ethem. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2005.
- Bilgin, Beyza - Selçuk, Mualla. *Din Öğretimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 1999.
- Binbaşıoğlu, Cavit. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Yargıcı Matbaası, 1995.
- Cüceloğlu, Doğan. *İçimizdeki Çocuk*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1998.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. “Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü”. Erişim: 5 Mayıs 2018. <http://www2.diyaret.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/KuranKursuOgretimProgrami.aspx>
- Erdoğan, Halide Nur Özüdoğru. “Ergenlik Döneminin Dini ve Toplumsal Gelişimi”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/1 (2014), 153-165.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Meteksan, 1998.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Işıkdoğan, Davut – Korukçu, Âdem. “Yaz Kur'an Kurslarında Kur Sistemi ve Kur'an Kursu Öğreticilerinin Bu Sisteme Bakışı”. *AÜİFD* 49/1 (2008), 201-221.
- Karaca, Faruk. *Dini Gelişim Teorileri*. İstanbul: Dem Yayınları, 2007.
- Kaya, Zeki. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. Ankara: Pegem A Yayınları, 2006.
- Kaymakcan, Recep. *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu*. Ankara: Dem, 2013.
- Kılavuz, Akif - Yılmaz, Hüseyin. “Örgün ve Yaygın Eğitimde Öğrenenlerin İhtiyaçları Doğrultusunda Din Eğitimi ve Öğretimi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 123-139.
- Koç, Ahmet. “Okul Yaşı Çocuklarının Ailede Din Eğitimi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 145-176.
- Korkmaz, Mehmet. “Kur'an Kurslarında Din Eğitimi”. *Din Eğitimi El Kitabı*. Ed. Recai Doğan -Remziye Ege. 339-367. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Kula, Mustafa Naci. *Ergenlerde Kimlik Bunalımı ve Din Eğitiminin Etkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986.

- Mehmedoğlu, Yurdağul. *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi Ve Eğitimi*. (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Milli Eğitim Bakanlığı. "Tebliğ". Erişim: 12 Kasım 2018. <http://tebligler.meb.gov.tr/index.php/tuem-sayilar/viewcategory/64-2000>.
- Özdemir, Mustafa. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin DKAB Derslerinde Öğretim Materyali Hazırlama ve Kullanma Durumu*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Özeri, Zeynep Nezahat. *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Dem, 2004.
- Piaget, Jean. *Zekâ Psikolojisi*. Çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Rüstem Şahinbaş. "Piaget'e Göre Bilişsel Gelişim Dönemleri". Erişim: 16 Ağustos 2017. <https://rustemshahinbas.wordpress.com>
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1990.
- Şimşek, Eyüp. "Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/1 (2004), 207-220.
- Tonga, Deniz - Aksoy, Bülent. "Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarında Ölçme ve Değerlendirme". *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu Sosyal Bilgiler*. Ed. Bülent Akbaba. 431-454. Ankara: Pegem Akademi, 2013.
- Tosun, Cemal - Doğan, Recai - Korkmaz, Ayşe. *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*. Ankara: Nobel Dağıtım, 2001.
- Türk, Esra. "Çocukluk Döneminde Duygusal Gelişim ve Din Eğitimi". *Marife Dergisi* 14/3 (Kış 2014), 143-158.
- Usta, Ertuğrul. "Ders Kitaplarında Yenilikler". *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*. Ed. Leyla Küçükahmet. 68-74. Ankara: Nobel Dağıtım, 2011.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2001.
- Yelken, Tuğba Yanara. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Yeşilbursa, Cahit- Sabancı, Osman - Hamarat, Ercenk. "Sosyal Bilgiler Öğretiminde Edebi Ürünler". *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu Sosyal Bilgiler*. Ed.Bülent Akbaba. 146-203. Ankara: Pegem Akademi, 2013.

Tablo 1: Konu Alanı Ders Kitabı Değerlendirme Soruları

Yazarlarla İlgili Bilgiler
1-Yazarların isimlerine yer verilmiş mi?
2-Yazara nasıl ulaşılacağı belli mi?
3-Yazarın alanı belli mi?
Fiziksel Tasarımla ilgili inceleme soruları
1-Cilt Kalitesi yeterli mi?
2-Kullanılan kâğıt kaliteli mi?
3-Ön kapakta bulunması gereken bilgiler var mı?
4-Arka kapakta bulunması gereken bilgiler var mı?
5-İç kapak ön yüzünde yer alması gereken bilgiler tamam mı?
6-İç kapak arka yüzünde yer alması gereken bilgiler tamam mı?
7-İçindekiler var mı?
8-Kitabın son bölümünde Sözlük var mı?
9-Kitabın son bölümünde kaynakça var mı?
10-Kitabın öğretici kitabı var mı?
11-Kitabın çalışma kitabı, var mı?
Görsel Öğelerin Genel Tasarımı
1-Tasarım araçları (Renk, Boyut, Çizgi, şekil, alan) uygun kullanılmış mı?
2-Tasarımda yalınlık ve basitlik ilkesine uyulması
3-Tasarımda bütünlük (birlik) ilkesine uyulması
4-Tasarımda devamlılık ilkesine uyulması
5-Görsel öğelerde vurgulamanın etkili kullanılması
6-Tasarımda denge ilkesine uyulması
Metin Tasarımı
1- Yazı (harf) boyutlarının öğrenci düzeyine uygunluğu
2- Satır uzunluğunun okunabilir ölçüde olması
Sayfa Tasarımı
1-Görsel öğelere yeterince yer verilmesi
2-Boşlukların etkili kullanılması
Resimlerin tasarımı
1-Öğrencinin gelişim(zihinsel, sosyal, duyuşsal ve psikomotor) düzeyine uygun mu?
2-Seviyeye Uygun mu?
3-Konunun hedeflerine hizmet ediyor mu?
4-Altında konuya uygun bir açıklama var mı?
5-Sorularla yaratıcılığa dikkat çekilmiş mi?
Ünite başlarında yer alması gereken öğelerle ilgili bilgiler
1-Ünitenin başında konular açık ve sistematik olarak verilmiş midir?
2-Ünitenin amaçları verilmiş midir?
3-Ünitenin hazırlık çalışmaları var mıdır?

4-Ünite başlarında ön testlere yer verilmiş midir?
Dil ve Anlatım
1-Paragraflar uygun şekilde düzenlenmiş midir?
2-Her paragraf bir bütün müdür?
3-Paragraflar arası geçişler uygun mudur?
4-Anlatım öğrencinin seviyesine ilgi ve ihtiyaçlarına uygun mudur?
Anlatımda Örneklerle İlgili Bilgiler
1-Konuların anlatımında yeterli örnek verilmiş midir?
2-Örnekler konunun özellikleriyle, amaç ve davranışlara uygun mudur?
3-Örnekler öğrencilerin günlük hayatından seçilmiş midir?
Strateji, Yöntem ve Tekniklerle İlgili Bilgiler
1-Konuların işlenişinde çeşitli uygun öğrenim strateji yöntem ve tekniklerini kullanmaya sevk edecek veya mümkün kılacak anlatım özellikleri var mı?
Anlatımda Kullanılan Ayet ve Hadislerle İlgili Bilgiler
1-Ayet mealleri ve hadisler aslına uygun verilmiş midir?
2-Ayet mealleri ve Hadisler kısaltılarak alındığı bilgisi belirtilmiş midir?
3-Ayet mealleri ve Hadisler konuya ve amaçlara uygun mudur?

Türk-İslâm Şehri Gürgenç ve Moğol İstilasındaki Akıbeti*

Abdylla Orazsahedov

Dr.

abdullah.orazsahedov86@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-6629-1280

Öz: Harezmi'nin önemli şehirlerinden Harezmi'nin kalbi olarak bilinen Gürgenç şehri, dünya ve İslâm tarihi açısından önemli kültür merkezlerinden biridir. Gürgenç özellikle 10. yüzyılda ticarî, ilmî yönden gelişme göstererek, sadece bölgenin değil, bütün İslâm âleminin en güzide merkezi hâline gelmiştir. Her yönüyle Türk ve İslâm şehri olan Gürgenç, Harezmişahlar Devleti'ne başkentlik yaptığı zamanda en parlak dönemini yaşamıştır. Moğol saldırıları ve işgalinden önce Gürgenç Orta Asya'da ilim, medeniyet ve kültür başkenti idi. Bu dönemde şehir harika mimarî yapıları, sanat abideleri ile göz kamaştırıyordu. Çalışmanın amacı; Gürgenç şehrinin önemini tarihi kaynaklar ışığında ele alarak Moğol istilasındaki durumunu incelemektir. Bu bağlamda Türk ve İslâm dünyasında hakkında çok az şey bilinen bu şehrin ismi, kısa siyasî tarihi anahatlarıyla Moğol istilası ve Moğolların şehirde yaptıkları derin tahribatlar hakkında bilgi verilecektir. Çalışma, Gürgenç'in özellikle 13. yüzyılda bölgedeki ve İslâm tarihindeki yerini, şehrin ilim ehli ve savaşçı halkının tarihini de aydınlatmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Gürgenç, Harezmişah, Moğollar, Şehir.

Geliş Tarihi/Received Date: 25.02.2020

Kabul Tarihi/Accepted Date: 29.05.2020

Araştırma Makalesi/Research Article

Atıf/Citation: Orazsahedov, Abdylla. "Türk-İslâm Şehri Gürgenç ve Moğol İstilasındaki Akıbeti". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2020), 331-359.

* Bu makale "Tarihte Gürgenç Şehri (Kuruluşundan Hanlıklar Dönemine Kadar)" (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018) başlıklı doktora tezinin bazı bölümleri yeniden gözden geçirilerek üretilmiştir.

Turkish-Islamic City of Gurganj and Its Fate in the Mongol Invasion

Abstract: One of the important cities of Khwarezm, the city of Gurganj, known as the heart of Khwarezm, is one of the important cultural centers in terms of world and Islamic history. Gurganj developed commercially and scientifically, especially in the 10th century, and become the most popular center not only in the region, but throughout the Islamic world. Gurganj, which was a Turkish and Islamic city in all aspects, experienced its heyday period when it became the capital of the Khwarazmshahs state. Before the Mongols attacks and invasion, Gurganj was the capital of science, civilization and culture in the Cenral Asia. During this period the city was dazzling with its tremendous architectural structures and monuments. Purpose of the study; the importance of the city of Gurganj in the light of historical sources and to study its position in the Mongol invasion. In this context, about the name of this city, which is little known in the Turkish and Islamic world, its brief political history, about the invasion of the Mongols and the deep destruction of the Mongols in the city will be discussed. The study is to illuminate the place of Gurganj in the region and in the history of Islam, especially the status of the city in the 13th century, as well as it also seeks to illuminate the history of the people of the city of knowledge and warriors.

Keywords: History of Islam, Gurganj, Khwarazmshah, Mongols, City.

Özet

Harezm'in önemli şehirlerinden biri, Harezm'in kalbi olarak bilinen Gürgenç şehri, dünya ve İslâm tarihi açısından önemli kültür merkezlerinden biridir. Gürgenç özellikle 10. yüzyılda ticarî, ilmî yönden gelişme göstererek, sadece bölgenin değil, bütün İslâm âleminin en güzide merkezi hâline gelmiştir. Her yönüyle Türk ve İslâm şehri olan Gürgenç, Harezmşahlar Devleti'ne başkentlik yaptığı zamanda en parlak dönemini yaşamıştır. Moğol saldırıları ve işgalinden önce Gürgenç Orta Asya'da ilim, medeniyet ve kültür başkenti idi. Bu dönemde şehir harika mimarî yapıları, sanat abideleri ile göz kamaştırıyordu.

Tarih boyunca farklı isimlerle anılan şehrin en çok *Gürgenç*, *Ürgenç*, *Cürcâniyye* ve *Harezm* diye isimlendirildiği görülmektedir. Gürgenç şehri İslâm hâkimiyeti altında ilerleyen zaman içerisinde Harezm'in merkez şehri, ilim, ticaret, kültür ve medeniyet merkezi olmuştur.

Me'mûnîler Gürgenç'i kendilerine merkez yaparak, şehrin her açıdan gelişmesini sağlamışlardır. Bu dönemde bir ilim merkezi hâline gelen Gürgenç, İslâm âleminin farklı bölgelerinden gelen ilim ehli insanlara ev sahipliği yapmıştır. İlmî çalışmalar ve ilmî tartışmaların yaşandığı *Akademi* yine bu dönemde oluşturulmuştur. Şehre yerleşen farklı etnik ve dinî guruplar sayesinde şehir gün geçtikçe genişlemiş, ticaret yolları güzergâhında olmasından mütevellit tüccarların uğrak yeri olmuştur. Merkez şehir Gürgenç'te yapılan binaların güzelliğine denk binalar bütün Horesan'da yoktu. Gürgenç daha sonra hâkimiyeti altında bulunduğu Gazneli, ardından Selçuklu devletinin valileri tarafından idare edilmiştir.

Gürgenç halkının tarih boyunca en kalabalık etnik unsuru Türkler olmuştur. Harezm bölgesindeki ilk yerleşimcilerin bile İran ve Türk halkının karışımı olduğu söylenmektedir. Dolayısıyla Gürgenç şehri bir Türk-İslâm şehridir. Gürgenç halkının ilimle yoğun bir şekilde meşgul olduğu, entelektüel düzeyde mezhep tartışmalarının yaşandığı, halkın ilmi münakaşalar yaptığı, şehrin zamanla büyük bir kültür başkenti hâline geldiğini ve halkın da kültürlü ve medeni insanlar olduğunu görmekteyiz. Şehirde saray, cami, medrese, kütüphane gibi Orta Çağ İslâm şehirlerinde mevcut olan bütün mimari yapılar da mevcut idi.

Harezmşahlar Devleti'nin kuruluşundan itibaren Gürgenç şehri payitaht görevini görmüştür. Şehir bir kaç kez düşman güçler tarafından muhasara edilmiş, fakat şehir halkının ana yurdunu cansiperâne korumaları neticesinde şehir düşmandan kurtulmuştur. Zira Gürgenç'te bakkal, kasap, fırıncılar dahi aynı zamanda iyi bir asker idiler.

Gürgenç'in en parlak döneminde Doğuda Cengiz Han'ın önderliğinde Moğollar güçlenmeye başlamış, zamanla sınırlarını genişleterek Harezmşahlar'a komşu olmuşlardır. Cengiz Han ilk başlarda Batıya sefere çıkmayı, Müslüman memleketlerine saldırmayı aklından geçirmiyor, Harezmşahlarla ticari münasebetler kurmak istiyordu. Bunun için Alâeddîn Muhammed ile Cengiz Han elçiler vasıtasıyla ticaret anlaşması yapmışlardır. Anlaşma sağlandıktan sonra Moğol tüccar kafilesinin Harezmşahların hudut şehri olan Otrar valisi tarafından öldürülüp mallarına el koyulması; Cengiz Han'ın Alâeddîn Muhammed'e gönderdiği elçilerin de katledilmesiyle Moğollar İslâm memleketine saldırıya geçmişlerdir.

Alâeddîn Muhammed, içine düşen korku nedeniyle devletin askeri gücü Moğollardan kat kat fazla olmasına rağmen düşmanın karşısına çıkmaya bile cesaret edememiş, her şehrin kendini müdafaa edeceğine karar vermiş ve bu sebeple şehirlere kuvvetler gönderilmesini emretmiştir. Böylece ordunun bir yerde umumi hücumla geçip düşmana karşı koyma imkânı ortadan kalkmış ve bölgelere dağıtılan ordunun Moğolların eliyle parça parça yok edilmesine imkân sağlanmıştır. Kendisi de ordusuyla tekrar döneceğini söyleyerek; hakikatte ise, firar ederek Mâverâünnehir'den ayrılmıştır. Terken Hatun'un da Gürgenç'ten ayrılmasından sonra başıboş kalan bu devlet merkezi karışıklık içerisine girmiştir. Fakat Alâeddîn Muhammed'in oğlu Celâleddîn'in veliaht ilan edilip şehre gelmesiyle halk rahat bir nefes almış, Celâleddîn'in başa geçip düşmana karşı memleketlerini savunacağını düşünmüşlerdir. Lakin Celâleddîn'in başa geçmesine kardeşleri karşı çıkmazken, Terken Hatun'un akrabaları ve eski veliahdın taraftarları bunu kabul etmeyerek Celâleddîn'e suikast yapmayı planlamışlardır. Bu durumu öğrenen Celâleddîn Gürgenç'ten çıkıp Horasan'a gitmiştir.

Gürgenç'te Celâleddîn'in ve kardeşlerinin çekilmesiyle o zamana kadar saltanat kavgaları yüzünden müdafaa kuvvetlerinin birleşmesine engel olan karışıklıklar giderilmiş ve hepsi ittifakla Terken Hatun'un akrabalarından olan Humartigin'i tahta çıkararak vatanlarını sonuna kadar müdafaa etmeye karar vermişlerdir. Fakat

Gürgenç'in müdafaasını zayıflatan asıl unsur, Moğolların daha kalabalık olmaları ve harp taktiğidir.

Cengiz Han Gürgenç'e oğullarından Çağatay ve Ögeday'ı, daha sonra da onlara diğer oğlu Cuci'yi yardıma göndermiştir. Bu, Cengiz Han'ın Gürgenç'e nasıl ehemmiyet verdiğini göstermektedir. Moğollar, ordularının tamamının gelmesiyle şehre umumi taarruza geçtiler. Surları ele geçirerek kale burçlarına bayraklar dikip, bağırıp çağırarak, yeri göğü inletiyorlardı. Şehir halkı evlere, sığınaklara çekilerek sokaklarda barikatlar vücuda getiriyor, su bentlerini siper yapıyor, sağlam binaları kale gibi kullanarak canla başla savaşıyorlardı. Moğollar evlerin üzerine petrol dökerek ateşe veriyor, dışarı çıkan halkın üzerine ise oklarla ve mancınıklarla felaket yağıdırıyorlardı. Mahalleler bir bir Moğolların eline geçiyor, halk ise başka bir mahalleye çekilip savaşıyordu.

Gürgenç'te halk Moğollara karşı büyük bir direnç göstermiştir. Fakat dalgalar hâlinde saldıran Moğollara karşı koymak artık imkânsız hale gelmeye başlamıştır. Moğollar 4-5 ay kuşatmanın ardından şehirde bütün evleri ve binaları yıkıp enkaz hâlinde şehri teslim almışlardır (H. 618/M. 1221). Karşı koyan kalmayınca şehir halkını dışarıdaki boş alana sürüp, aralarından meslek ve sanat sahibi yüz binden fazla kimseyi ayırmışlar, kadın ve küçük çocukları esir etmişler, geri kalanları ise öldürmeleri için askerlerin ellerine bırakmışlardır.

Moğollar Ceyhun nehrinin suları şehre akmasını önüne çekilen bendi de yıkıp, bütün şehri sular altında bırakmışlardır. Böylece Harezmsahlrın başkenti Türk-İslâm şehri Gürgenç'te evler ve köşkler viraneye, gül bahçeleri çöplüğe, mimari birer şaheser olan saraylar taş ve toprak yığına dönmüştür.

Summary

One of the important cities of Khwarezm, the city of Gurganj, known as the heart of Khwarezm, is one of the important cultural centers in terms of world and Islamic history. Gurganj developed commercially and scientifically, especially in the 10th century, and became the most popular center not only in the region, but throughout the Islamic world. Gurganj, which was a Turkish and Islamic city in all aspects, experienced its heyday period when it became the capital of the Khwarazmshahs state. Before the Mongols attacks and invasion, Gurganj was the capital of science, civilization and culture in the Cenral Asia. During this period the city was dazzling with its tremendous architectural structures and monuments.

It can be seen that the city, which has been known under various names throughout history, was called *Gurganj*, *Urgench*, *Jurjaniyye* and *Khwarezm*. The city of Gurganj became the center of the city of Khwarezm, the center of science, trade, culture and civilization over time under Islamic rule.

Ma'muny dynasty made Gurganj the center for them and allowed the city to develop in every respect. Gurganj, which became a scientific center during this

period, accepted people with knowledge from different parts of the Islamic world. During this period, the *Academy* was created, in which scientific research and scientific discussions are held. Thanks to the various ethnic and religious groups that settled in the city, the city expanded day by day and became a frequent destination for merchants who are on the way of trade routes. Buildings that match the beauty of buildings built in the central city of Gurganj did not exist throughout Khorasan. Gurganj was administered by Ghaznavids and Seljuqs respectively.

Throughout history, Turks have been the most populous ethnic element of the Gurganj people. They say that even the first settlers in the Khwarezm region are a mixture of the Iranian and Turkish peoples. Therefore, the city of Gurganj is a Turkish-Islamic city. We see that the people of Gurganj are actively engaged in science, at the intellectual level there is inter-religious discuss, where people participate in scientific debates, the city eventually became the main cultural capital, and people become cultural and civilized people. The city also had all the architectural structures in medieval Islamic cities, such as palaces, mosques, madrasas and libraries.

The city of Gurganj has been the capital since the founding of the state of Khwarazmshahs. The city was destroyed several times by enemy troops, but the city was liberated from the enemy as a result of the fact that the inhabitants of the city defended their homeland at all costs. Because the grocery store, the butcher and the bakers were good soldiers in Gurganj.

In the brightest period of Gurganj, the Mongols began to strengthen under the leadership of Cingiz-Khan in the East, and over time they expanded their borders and became neighbors of Khwarazmshahs. Cingiz-Khan did not initially think about going to the West, attacking Muslim countries, but wanted to establish commercial relations with khwarazmshahs. Therefore, ‘Alā’ al-Dīn Muḥammad and Cingiz-Khan concluded a trade agreement through the messengers. After reaching an agreement, the Mongol merchant group was killed by Otrar's Governor, which is the border town of Khwarazmshah; The Mongols attacked an Islamic country with the assassination of ambassadors sent by Cingiz-Khan to ‘Alā’ al-Dīn Muḥammad.

‘Alā’ al-Dīn Muḥammad did not even dare to confront the enemy, despite the military power of the state more than the Mongols, because of the fear into which he fell, he decided that every city would defend itself, and therefore ordered that the forces be sent to the cities. Thus, the army's ability to launch a public attack and confront the enemy in one place was ruled out, and the army, distributed across regions, was destroyed by the Mongols. He left Māwarānnahr, saying that he would return with his army again and, in fact would escape. This state center, which remained lost after Terken Khatun left Gurganj, was in turmoil. However, when the ‘Alā’ al-Dīn Muhammad's son Celāl al-Dīn was declared crown prince and arrived in the city, people sighed and thought that Djalaluddin would take over and protect his country from the enemy. However, although his brothers did not object

to the capture of Celāl al-Dīn, relatives of Terken Khatun and supporters of the former crown prince planned to kill Celāl al-Dīn. Upon learning of this, Celāl al-Dīn left Gurganj and went to Khorasan.

With the departure of Celāl al-Dīn and his brothers to Gurganj, the confusion that prevented the unification of the defensive forces due to the predominance of hostilities was eliminated before that time, and they decided to defend their homeland, taking on the throne Khumartigin, one of the relatives of Terken Khatun. However, the main factor that weakened the defense of Gurganj was that the Mongols were more crowded and the tactics of warfare.

Cingiz-Khan, sent to Gurganj one of his sons Chaghatay and Ogeday, and then his other son Djoci to help them. This shows how Cingiz-Khan gave importance to Gurganj. With the arrival of all the Mongolian armies, they launched a public attack on the city. They held walls, set flags on the castle signs, shouting and calling, and they made the sky rise. Citizens reached for houses and shelters, brought barricades in the streets, set up trenches in the streets, struggled with life using solid buildings such as castles. The Mongols poured oil on houses and set fire to them, and people who came out caused disasters with arrows and catapults. The neighborhood fell into the hands of the Mongols, and people retreated to another area and fought. People in Gurganj showed great resistance to the Mongols. But now it has become impossible to resist the attack of the Mongols in waves. After 4-5 months of siege, the Mongols destroyed all the houses and buildings in the city and took the city in ruins (618/1221). When they didn't resist, they ousted the inhabitants of the city into an empty space outside, separated more than one hundred thousand people by professions and arts, captured women and small children, and left the rest to the soldiers to kill.

The Mongols also destroyed the dam, which was stretched in front of the Jeyhun (Oxus) river so that water would not flow into the city, and they left the whole city under water. So, in the capital Khwarazmshahs, the Turkish-Islamic city of Gurganj, houses and mansions turned into ruins, rosaries into rubble, and palaces, which are architectural masterpieces, turned into stones and land.

Giriş

Bugün Türkménistan sınırları içerisinde bulunan tarihi Gürgenç şehrinin ne zaman kurulduğuna dair kesin bilgi bulunmasa da şehrin milattan önceki dönemlerde var olduğu bilinmektedir. Etrafı çöllerle kaplı olmasına rağmen Amuderya'nın kenarında bulunması, nehirden açılan kanallar sayesinde çölün ortasında bir vaha

olarak yükselmiştir. Şehrin bulunduğu Harezmi¹ bölgesi birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Harezmi tarihinde Harezmi'de hüküm süren hükümdarlar kendilerine Harezmi hükümdarı anlamında *Harezmişah* unvanını vermişlerdir ki, bu unvan Arap fütûhâtından evvel de kullanılagelen bir unvandır.² Harezmi'in coğrafi konumu gereği Harezmi'i idare eden valiler Harezmişah unvanını alarak kısa sürede bağımsız hanedanlar kurmuşlar; ancak bazılarının hâkimiyetleri yalnız kendi bölgelerine münhasır kalmıştır.

Harezmi'in birçok şehri olmakla beraber en güzide şehirlerinden biri Gürgeç kabul edilmektedir. Gürgeç şehri'nin coğrafi konumu hakkında kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. Bunun sebebi ise, şehrin zaman içerisinde gelişip genişlemesi; tarih boyunca birkaç kez yıkılıp, tekrar kurulması, Amuderya'nın suyunun bazen çoğalıp, bazen azalması, nehrin yatağının değişmesi gibi nedenlerden kaynaklanmaktadır. Günümüzde harabeleri bulunan şehir Türkmenistan'ın Daşoğuz vilayetinin merkezi şehri ve vilayet ismini taşıyan Daşoğuz şehrinin 105 km kuzeybatısında bulunmaktadır. Daşoğuz vilayeti Türkmenistan'ın kuzey bölgesinde sınır olup, kuzeyinde Özbekistan'a bağlı Karakalpakistan özerk cumhuriyeti, doğusunda Özbekistan'ın Harezmi vilayeti, batısında Üstyurt, güneyinde Karakum çölü bulunmaktadır.

1. Gürgeç İsmine Dair

Tarih boyunca Gürgeç şehri farklı isimlerle anılmıştır. Fakat en çok *Gürgeç*, *Ürgenç*, *Cürcâniyye* ve *Harezmi* diye isimlendirildiği görülmektedir. Gürgeç kelimesi *Gurganc*, *Kurkanç* ve *Ürgenç* şeklinde telaffuz edilse de doğru şekli "*Gürgeç*"tir. Zira kaynaklarda da Cürcâniyye olarak belirtilen şehrin asıl isminin Gürgeç olduğu ileri sürülmektedir.³ Gürgeç kelimesinin *Hür* ve *geç* gibi iki kelimedenden geldiğini söyle-

¹ Hârizm, Huvârizm, Horezm, Horezmiya, Harezem, Harzem gibi farklı şekillerde yazılan Harezmi kelimesini bu makalede - Harezmişahlar Devleti ile ilgili çalışmalar yapan Prof. Dr. İbrâhim Kafesoğlu'nun ve birçok araştırmacının kullandığı gibi - "Harezmi" diye kullanacağız.

² İslâmiyetten önce de var olan bu unvan 1800'lü yıllardaki sikkelerde de son Harezmişah sülalesinin kurucusu olan İl-Tüzer Han kendisini *Harezmişahların varisi* (Vâris-i Harezmişahan) olarak göstermiştir. Vasiliy Viladimiroviç Barthold, "Hârizmişah", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1987), 5-1/263-264.

³ bk. Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali en-Nasibî İbn Havkal el-Bağdâdî, *Süretü'l-arz* (Beirut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1992), 396; *Hudûdü'l-Âlem mine'l-Meşrik ile'l-Magrib*, trc. Abdullah Duman-Murat Ağarı (İstanbul: Kitabevi, 2008), 78, 79; Şihâbüddîn Ebî Abdillâh Yâkût b. Abdillâh El-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beirut: Dâru Sâdır, 1397/1977), 2/359, 3/122-123, 4/451-452; Ata Melik b. Muhammed Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, tsh. Muhammed b. Abdülvehhab Kazvini (Tahran: Hermes, 1387 h.ş./2008), 1/201; Reşîdüddîn Fazlullah Hemedânî, *Câmiü't-tevârih*, tsh. Muhammed Revşen-Mustafa Musevi (Tahran: Neşrü'l-Berz, 1373 h.ş./1954), 1/512; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emsâr*, thk. Kâmil Selmân el-Cübürî-Mehdi Necm (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2010), 2/44, 310.

yenler olmakla birlikte Farsça *gorg* (kurt), *an* (çoğul eki lar/ler) ve *cird*, *gird*/ kısaltılmışı *ç/c* (şehir) sözcüklerinden Gorgancird/Gorganç/Gürgenç *Kurtların şehri* anlamında olabileceğini Türkmen dilbilimcisi Soltanşa Atanyazov belirtmektedir.⁴ Atanyazov, Türkmenistan'daki coğrafi isimlerle ilgili yazdığı bir başka eserinde ise yine *Gürgen* kelimesinin arkasına *cird*, *gird* kelimelerinin kısaltılmış şekli olan *ç/c* harfinin ilave edilmesiyle şehrin "*Gürgen'lilerin şehri*", "*Gürgen halkının şehri*" anlamında olabileceğini ileri sürer.⁵ Bu bilgilerden başka Gürgenç isminin ne anlama geldiği hakkında kaynaklarda hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Fakat tarihi kayıtlarda Harezmi'nin bu önemli merkezi şehrine farklı isim ve lakaplar da verilmiştir. Buna göre Çin kaynaklarında ve Avesta'da geçen *Yue-Gyan*,⁶ *Urva* ya da *Urga*⁷ gibi Gürgenç'e verilen en eski isimlerinden başka Araplar *Cürcâniyye*⁸ ya da Harezmlilerin kendi söyledikleri gibi *Kürkanc/Gürgenc* diye telaffuz edildiği görülmektedir.⁹ Zira bu müellifler "*Gürgenç'in Arapçası (Arapça telaffuz şekli) Cürcâniyye'dir, fakat yerli halk Kurkanc (Gürgenç) der*" diye de belirtmişlerdir.¹⁰ Ayrıca kaynaklarda yine sadece *Gürgenç* şeklinde de geçtiği görülmektedir.¹¹ Buna göre Gürgenç ismindeki Arapça'da olmayan 'g' harfi yerine 'c' harfi kullanılarak Cürcâniyye dedikleri âşikârdır.

⁴ Soltanşa Atanyazov, "O Proishojdenii Nazvaniya Kunya-Urgença", *Pamyatniki Turkmenistana*, 2 (1980), 29.

⁵ Soltanşa Atanyazov, *Türkmenistanın Geografik Atlarının Düşündürişli Sözlüğü* (Aşkabat: Türkmenistan SSR İlimler Akademiyası, İlim, 1980), 189.

⁶ Nikita Yakovleviç Biçurin, *Sobraniye Svedeniy o Narodah Obitavşih v Sredney Azii v Drevneye Vremena* (Moskova-Leningrad: İzdatelstvo Akademiya Nauk SSSR, 1950), II/315-316; Ahmet Zeki Velidi Togan, "Hârizm", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1987), 5-1/241-242.

⁷ Hemra Yusupov, *Horezm ve Gürgenç: Taze Açışlar* (Aşkabat: İlim, 2010), 30.

⁸ Şemseddîn Ebî Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr Makdîsî, *Rihletü'l-Makdîsî: Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm (985-990)* (Beirut: Dâru's-Süveydi, 2003), 253, 255; Ahmed b. Fadlân b. Abbas İbn Fadlân, *Risâletü İbn Fadlân*, thk. Sami ed-Dahan (Dimaşk: İlmiyyu'l-Arabi, ts.), 81; Ebî İshak İbrâhim b. Muhammed el-Farîsî İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (Leiden: Brill, 1927), 299; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali en-Nasibî el-Bağdâdî İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz* (Beirut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1992), 395; Şerif Ebî Abdullah Muhammed b. Muhammed Abdullah b. İdrîsî, *Nüzhetü'l-müşâtâk fi'htirâkı'l-âfâk* (Kahire: es-Sekâfetü'd-Diniyye, 1422/2002), 1/481.

⁹ İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 396; *Hudûdü'l-Âlem*, 78, 79; Yâkût el-Hamevi, *Mu'cemu'l-buldân*, 2/359, İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2/44, 310.

¹⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 2/122, 4/452; Ebü'l-Fidâ el-Melikü'l-Müeyyed İmadü'd-din İsmâil b. Ali el-Eyyübî, *Takvîmü'l-buldân*, nşr: J.T. Reinaud-M.G. de Slane (Paris: Sultaniyye, 1840), 477-479; Ebu'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Ali Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sanâti'l-inşâ*, nşr: Muhammed Abdürresul İbrâhim, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1331-1340/1913-1922), 4: 454-455.

¹¹ Ebü Saîd Abdulhay b. Zahhak b. Mahmûd Gerdîzî, *Zeynü'l-ahbâr (Tarih-i Gerdizi)*, thk: Abdulhay Habibi (Tahran: Dünyay-i Kitap, 1363 h./1984), 358, 374.

Gürgenç tarih içerisinde zaman zaman kendisinin içerisinde bulunduğu bölgenin ismiyle "Harezmi şehri" ya da "Harezmi" olarak da anılmıştır.¹² Harezmi bölge ismi olmasına rağmen kaynaklarda Harezmişahlar imparatorluğu döneminde özellikle Moğol istilasından ve daha önceki muhasaralardan bahsederken "Harezmi Muhasarası", "Harezmi İstilas" diye geçmektedir. Moğolların şehri istilasından bahsederken de "Harezmi" diye geçer.¹³ Fakat bu kaynaklarda da asıl adının Gürgenç veya Cürcâniyye olduğu da belirtilir. Meselâ Cüveynî, "Harezmi bir bölgenin adıdır, asıl adı Cürcâniyye olup yöre halkı Ürgenç der"¹⁴ diye bahseder. *Câmi'üt-tevârih*'de Reşidüddîn ise şehrin asıl adının Gürgenç, fakat Moğolların buraya "Ürüngençi" (Ürgenç) dediklerini söyler.¹⁵ *Moğolların Gizli Tarihi*'nde Gürgenç "Ürüngençi"/"Orungençi" (*Örüngençi/Ürgenç*) şeklinde geçmektedir.¹⁶ Moğol istilasından sonra Moğollar şehrin ismini *Ürgenç* diye değiştirmişlerdir¹⁷ denilse de Reşidüddîn'in dediği gibi asıl adı Gürgenç olmasına rağmen, daha sonra Moğol hâkimiyetinde kalan şehrin Moğolların telaffuz ettiği şekliyle anılmaya devam etmesi gayet tabiidir. Fakat Cüveynî'de geçen "Ürgenç" tabirine bakılırsa Moğollardan önce de bu ismin var olduğu düşünülebilir. Fakat eserin dipnotunda bazı nüshalarında Gürgenç diye geçtiği not düşülmüştür.¹⁸ Bundan sonraki dönemlerden günümüze kadar devam eden süreçte ve araştırmalarda genellikle "Ürgenç" ismi kullanılmıştır. Tarih kitaplarında şehir "Gürgenç-i Harezmi",¹⁹ "Hazret-i Harezmi",²⁰ "Ümmi Harezmi",²¹ "Ümmehâtü'l-Müddün"²² gibi bazı lakaplarla da zikredilmiştir.

¹² İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebâr*, 3/156-157.

¹³ İzzüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Abdullah el-Kâdi (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987), 10/421; Muhammed b. Ahmed Nesevî, *Sîretü's-Sultan Celâleddîn Mengüberti (Târîh-i Celâli)*, trc. Muhammed Ali Nasîh, (Tahran: İlmî, 1324 h.ş./1945), 85; Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 1/201; Ebû Amr Minhâcüddîn b. Osman b. Sirâciddîn Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, tsh. Abdülhey Habîbi (Kâbil, Pevheni, 1342 h.ş./1963), 1/313, 2/149; Reşidüddîn Fazlullah, *Câmiü't-tevârih*, 1/512.

¹⁴ Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 1/201.

¹⁵ Reşidüddîn, *Câmiü't-tevârih*, 1/512.

¹⁶ *Moğolların Gizli Tarihi*, trc. Ahmet Temir (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986), 183; Ahmet Temir, *Moğolların Gizli Tarihine Göre Cengiz Han*, (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1989), 96.

¹⁷ Vasiliy Vladimiroviç Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990), 482; Aydın Taneri, "Gürgenç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996) 14/322.

¹⁸ bk. Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 1/201.

¹⁹ Ebu'l-Hasan Ali b. Nâsır b. Ali Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selcûkiyye*, trc. Necati Lügal (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1943), 28; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/375; Ahmed b. Mahmûd, *Selçuknâme*, haz. Erdoğan Merçil (İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1977), 1/58.

²⁰ Muhammed b. Yahya Avfî, *Lübâbü'l-elbâb*, haz. Edward G. Browne-Muhammed Kazvini (Londra - Leiden: 1903-1906), 86, 40, 280; Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, 1/299.

²¹ İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebâr*, 2/44, 310, 317.

2. Anahatlarıyla Harezmsahlr Devleti Zamanına Kadar Gürgenç

Harez m bölgesinde hüküm süren hanedanları tarihçiler *Afrigoğulları Harezmsahlr-ları* (M. 305-995), *Me'mûnoğulları (Me'mûnîler)* *Harezmsahlr-ları* (385-407/995-1017), *Altuntaşoğulları Harezmsahlr-ları* (407-432/1017-1041), *Anuşteginooğulları Harezmsahlr-ları* (490-628/1097-1231) şeklinde tasnif etmişlerdir.²³

İslâmiyetin geldiği yıllarda bölgede Afrigoğulları Harezmsahlr-ları hüküm sürmekteydi. Harez m'e yapılan ilk Arap seferlerinin daimî bir fetihten ziyade ahaliyi haraca bağlamak için olduğu anlaşılmaktadır. Birkaç İslâmî seferler gerçekleştirilmesine rağmen Harez m bölgesini kesin olarak fethetme şerefi Kuteybe b. Müslim'e ait olmuştur. Harez m'de cereyan eden iç karışıklıklardan istifade eden Kuteybe b. Müslim Hicretin 93. (M.711-12) yılında²⁴ harekete geçip, kardeşi Abdurrahman b. Müslim ile bölgeyi hâkimiyeti altına almıştır.²⁵ Kuteybe daha önce anlaşma yaptığı için bölgenin hâkimiyetini yerli hanedana bırakmıştır.²⁶ Daha sonra bölgede karışıklıkların çıkması üzerine Kuteybe, kardeşi Ubeydullah b. Müslim'i Harez m'e vali tayin etmiştir.²⁷ Gürgenç şehri de İslâm hâkimiyeti altında ilerleyen zaman içerisinde Harez m'in merkez şehri Kât'ı geride bırakmış, ilim, ticaret, kültür ve medeniyet merkezi olmuştur. Zira fetihlerden sonra şehirlerin imar edildiği, iskân hareketleri gerçekleştirildiği, İslâm fetihlerinin yıkıcı değil, yapıcı olduğu bilinmektedir.²⁸ Gürgenç halkının Müslüman olmasında Arap idaresi ve devlet adamlarının yanısıra İran ve Aşağı Türkistan'dan gelen İslâm âlimlerinin, Türkmen dervişlerinin, Türk

²² Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmûd Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 519.

²³ İbrâhim Kafesoğlu, *Harezmsahlr Devleti Tarihi* (485-618/1092-1221) (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000), 33; Barthold, "Hârizmsâh", 5-1/263-265; Togan, "Hârizm", 5-1/242; Abdülkerim Özeydin, "Hârizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997) 16/217.

²⁴ Sefer tarihini Hicrî 93 (M.712) yılı diyenler de vardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Akdes Nimet Kurat, "Kuteybe b. Müslim'in Hvarizm ve Semerkand'ı Zabtı", *AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 6/5, (1948), 392-393.

²⁵ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir Belâzürî, *Fütûhu'l-buldân*, thk. Abdullah Enîs et-Tabba'-Ömer Enîs et-Tabba' (Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, 1407/1987), 591-592; Ebî Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk (Târîhu't-Taberî)*, nşr. Ebû Süheyb el-Keremi (Ürdün-Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ts.), 1250; Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru'l-Advâ, 1411/1991), 7/155-156. Ayrıca bk. Ahmed b. Ebi Ya'kûb b. Cafer b. Vehb b. Vazih Ya'kûbî, *Kitâbü'l-buldân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 133.

²⁶ Ebû Ömer el-Leysî Halife b. Hayyat, *Târîh*, thk. Ekrem Ziya el-Umerî (Riyad: Dâru't-Tayyiba, 1405/1985), 305.

²⁷ Belâzürî, *Fütûhu'l-buldân*, 592.

²⁸ Fetihlerden sonra şehirlerde yapılan imar ve diğer faaliyetlerle ilgili bk. Ahmet Turan Yüksel, "Fütûhu'l-Buldân'a Göre Fetihlerden Sonraki Faaliyetler", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2000), 45-80.

devlet adamlarının rolü büyük olmuştur. Ticaret ve alış veriş yapmak amacıyla şehre gelen tüccarların arasında muhakkak İslâm dinini yaymak, tebliğ ve irşad faaliyetlerinde bulunmak için gelenler de bulunmuştur.²⁹ İslâm dininin Gürgenç'te yayılması, şehirde Müslümanların çoğalması hem sosyal hem ticari açıdan şehre canlılık ve hareket getirmiştir.

Daha sonraki dönemlerde Gürgenç'in Sâmânî Devleti'ne bağlı valiler tarafından yönetildiğini görmekteyiz. Sâmânîler döneminde (H.203-395/M.819-1005) ticaret merkezi olan ve ticaret kervanlarının güzergâhında yerleşen Gürgenç hızlı bir şekilde gelişme göstererek Harezmi'nin en önemli şehri hâline gelmiştir.³⁰

Hicretin 385-407. (M. 995-1017) yılları arasında Gürgenç'te hüküm süren Me'mûnî hanedanlığı, ismini Sâmânîler döneminde Gürgenç valisi olan Ebu'l-Abbas Me'mûn b. Muhammed'den almaktadır. Me'mûnîlerin Baranlı Türk boyundan gelmiş olmalarının muhtemel olduğu düşünülmektedir.³¹ Hanedana adını veren Gürgenç valisi Ebu'l-Abbas Me'mûn b. Muhammed Sâmânîlere bağlı bir vali idi. Me'mûn, Karahanlıların Buhara'yı işgali sırasında (H.382/M.992) Sâmânî hükümdarına Harezmsâh Ebû Abdullah ile yardım etmiş; Sâmânî hükümdarı II. Nuh ise Ebû Ali Simcûrî'ye ait olan Nesâ'ı Me'mûn'a, Ebiverd'i Harezmsâh'a vermiştir.³² Fakat Me'mûn Harezmsâh Ebû Abdullah'ın öldürülmesi üzerine bütün Harezmi'yi idaresi altında birleştirerek "Harezmsâh" unvanını almıştır.³³ I. Me'mûn İslâmiyetin yayıl-

²⁹ İslâmiyetin yayılmasında etkili olan bu Türk unsurları ve dervişleri ile ilgili bk. Zekeriya Kitapçı, *Azerbaycan-Harzem ve Türk Oğuz Boyları Arasında İslâmiyet* (Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2005), 152-157.

³⁰ İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 299; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 395; İdrîsî, *Nüzhetü'l-müşâk*, 2/697; Muhammed b. Abdülmün'im Himyerî, *Ravzü'l-mi'târ fi haberil-aktâr*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut; Mektebetü Lübnan, 1984), 162.

³¹ Ahmet Zeki Velidi Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş I* (İstanbul: İsmâil Akgün Matbaası, 1946), 58, 59, 181. Muhammed Nazım, Me'mûnîler sülalesinin Kadı Ahmed Gaffari'nin *Tarih-i güzide* ve *Tarih-i Cihânârâ*'sında Cüzcanân hükümdarları Farigûnîlerle karıştırılmış olduğunu da belirtir. Bk. Muhammed Nazım, "Me'mûnîler", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1979), 8/701.

³² Muhammed b. Abdülcebbâr Utbî, *Tarih-i Yemînî: el-Fethu'l-Vahbî alâ tarihi Ebî Nasr el-Utbî*, nşr. Şeyh Ahmed el-Menînî (Kahire: 1286/1869), 1/183-184; Muhammed b. Burhaniddîn Hâvendşâh Mîrhând, *Ravzatü's-safâ fi Sireti'-Enbiyâ ve'l-Mülâk ve'l-Hulefâ (Devletü't-Tâhiriyye, Saffariyye, Samaniyye, Âli Büveyh ve Âli İsmâiliyye)*, Arapçaya trc. Ahmed Abdülkadir Şazili (Kahire: Dâru'l-Mısriyyetü'l-Küttâb, 1408/1988), 107-108.

³³ Utbî, *Tarih-i Yemînî*, 1/225-227; Ebî Bekr Muhammed b. Ca'fer Nerşahî, *Târîh-i Buhara*, thk. Emin Abdülmecid Bedevî-Nasrullah Mubeşşer el-Tarâzî (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1993), 155; Gerdîzî, *Zeynü'l-ahbâr*, 374; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/471; Ebî Bekr Ahmed b. Nasr el-Müstevfi el-Kazvînî, *Tarih-i güzide*, thk. Abdülhüseyn Nevâyî (Tahran: Emîr-i Kebir, 1339 h.ş. /1960), 386.

ması için de mücadele etmiş, Gürgeç tarafından gelip İdil³⁴ bölgesini kuşatma altına almış ve krallarından İslâm'ı kabul etmesini istemiştir.³⁵

Me'mûnîler döneminde Gürgeç süratli bir inkişaf hâlinde olup, bölgenin en önemli ticaret merkezi oldu.³⁶ Gürgeç'te bu dönemde imar faaliyetleri de gerçekleştirilmiştir. I. Me'mûn şehrin Hacılar Kapısı (Bâbu'l-Huccâc) yanında bir saray yaptırmıştır. O dönemde bu sarayın kapısı kadar güzel bir kapı bütün Horasan'da yoktu. Oğlu Ali ise daha sonra bu sarayın karşısına başka bir saray inşa ettirmiştir.³⁷ Bunlardan başka Me'mûnîler hâkimiyetleri döneminde Gürgeç'te cami, medrese, çarşı pazar gibi önemli mimarî yapılar da kurmuşlardır. II. Me'mûn'un yaptırdığı caminin minaresinin kalıntıları günümüze kadar gelmiştir. Me'mûnîler sülalesinin hükümdarları ilmi faaliyetleri destekleme ve ulemayı himaye etme vasfı ile tanınmışlardır. Sülalenin kurucusu olan Ebu'l-Abbâs I. Me'mûn âlim ve şair bir hükümdar olmakla birlikte torunları da faziletli insanlar olup, hepsi de âlimleri himaye etmekle tanınmışlardır. Bu dönemde önemli ilim merkezi olan Gürgeç'e İslâm dünyasının çeşitli yerlerinden çok sayıda ilim adamı akın etmiş, hatta şehirde "İlimler Akademisi" kurulmuştur.³⁸

Gürgeç halkının tarih boyunca en kalabalık etnik unsuru Türkler olmuştur. Harezm bölgesindeki ilk yerleşimcilerin bile İran ve Türk halkının karışımı olduğu söylenmektedir. Araplar Gürgeç'i fethettiklerinde onların karşısında savaşan ve yerli halktan öldürülenlerin arasında Türklerin olduğunu Taberî'nin kaydettiği Ka'ab el-Aşkarî'den: "...o zavallı Türk gençlerini kılıçtan geçirdiğimiz o geceleri hele bir hatırlayın..." diye bahsetmesinden,³⁹ Türklerin daha M. 7. yüzyılda Gürgeç'te (Harezm'de) bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Fadlân'ın "Gürgeç'te bir evin

³⁴ İdil bölgesi hakkında bk. Makdîsî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 293.

³⁵ Makdîsî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 304. Olayla ilgili Avfî'nin *Cevâmiü'l-Hekâyât* isimli eserinin Ruslarla ilgili kısmında Rusların Harezmşah'a gelip İslâm dinini kabul etmek istediklerini söylemeleri üzerine Harezmşah'ın bundan çok memnun olup, onlara dini öğretecek âlimler gönderildiğinden bahsedilir. Mevzubahis Harezmşah, Gürgeç emîri Harezmşah Me'mûn'dur. bk. Ramazan Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017), 97-98; Ayrıca bk. Vasiliy Viladimiroviç Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi -Dersleri-* (Ankara: Çağlar Yayınları, 2004), 60.

³⁶ İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 299; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 395; İdrîsî, *Nüzhütü'l-müşâtak*, 2/697; Himyerî, *Ravzü'l-mi'târ*, 162.

³⁷ Makdîsî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 256.

³⁸ Ahmed b. Ömer b. Ali Semerkandî Nizamî-i Arûzî, *Çehar Makale*, tsh. Muhammed Kazvînî (Tahran: Kurûş, ts.), 116; Aleksandr Yureviç Yakubovskiy, *Razvalini Urgença* (Leningrad: Akademii İstorii Materialnoy Kulturu, 1930), 32-33; Vladimir İvanoviç Pilyavskiy, *Kunya-Urgenç*, (Leningrad: Stroyizdat, 1974), 15-17. Akademi ile ilgili ayrıntılı bilgiler için bk. Vahit Celal, *İslâm Medeniyetinin Yitik Mirası Harezm Me'mûn Akademisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018).

³⁹ Taberî, *Tarih*, 1250.

içinde bulunan ikinci bir evin içinde uyurdum. İçteki evin içinde ise keçe ile kaplı bir Türk Çadırı vardı" demesi⁴⁰ ve "yolculuk için Türk develeri satın aldık" diye belirtmesi⁴¹ Gürgeç'te o dönemde (H. 4./M. 10. yüzyıl) Türklerin bulunduğu veya halkın Türklerle ticari ve medeni ilişkiler içerisinde bulunduğu delilidir.

Gazneliler (H.351-582/M.963-1186) ile Me'mûnîler arasında ilk başta iyi ilişkiler tesis edilse de zamanla bu ilişkiler bozulmuştur. Gürgeç'te çıkan karışıklıklar ve Sultan Mahmud'un kız kardeşinin eşi olan II. Me'mûn'un isyancılar tarafından öldürülmesini bahane eden Gazneli Mahmûd Hicrî 5 Safer 408 (M. 3 Temmuz 1017) tarihinde bölgenin başkenti Gürgeç'e girip, tüm hazinelere el koymuş ve Harezm bölgesine hâkim olarak buradaki Me'mûnî hanedanına son vermiştir. Sultan Mahmûd Harezm bölgesini Harezmşah unvanıyla Hâcib Altuntaş'ın idaresine vermiştir.⁴² Böylece Gürgeç Gazneli hâkimiyeti altına girmiştir.

Gürgeç'i Gaznelilere bağlı olarak Hâcib Altuntaş idare etmiş (H.408-423/M.1017-1032), vefatından sonra oğlu Hârûn (H.423-426/M.1032-1035) ve İsmail Handan dönemlerinde (H.426-432/M.1035-1041) ise şehrin bağımsız olarak yönetildiği görülmektedir. Bu Harezmşahlara Altuntaşoğulları Harezmşahları denilmektedir. Harezmîler bu dönemde yeni yerler aramakta olan Selçuklulara mntıkalar tesis etmişlerdir. Gazneli Sultan Mes'ûd'un, Harezm'in fethini Selçukluların düşmanı olan Cend emîri Şah Melik'e havale eden name ve menşur göndermesi üzerine Şah Melik Harezm üzerine yürümüştür. Hicrî 6 Cemazeyilahir 432 (M. 11 Şubat 1041) tarihinde savaş başlamış, savaşta İsmâil Handan mağlup olmuştur. (H.12 Şaban 432/M.17 Nisan 1041).⁴³ Bu gelişmelerin sonucunda Gürgeç, Selçukluların idaresine girinceye kadar Şah Melik'in yönetiminde kalmıştır.

Çağrı Bey, kendilerine sığınan ve daha önce de Selçuklularla işbirliği yapmış olan İsmâil Handan'ın yardım istemesiyle Harezm seferine çıkıp, Tuğrul Bey'in de orduyuyla birleşerek Hicrî 434 (M.1042-43) tarihinde Gürgeç'i kuşatmışlardır. Şah Melik Selçukluların kurduğu tuzaklara düşerek, mağlup olmuştur. Gürgeç halkı (Harezm halkı) itaat arz edip, Selçuklulara bağlılıklarını bildirmişler ve burası Selçukluların bir eyaleti hâline gelmiştir.⁴⁴

Bundan sonra Gürgeç Selçukluların tayin ettikleri valiler tarafından yönetilmeye başlamıştır. Bu valilerden en önde geleni ise Melikşah zamanında sarayda

⁴⁰ İbn Fadrân, *Risâle*, 85.

⁴¹ İbn Fadrân, *Risâle*, 86.

⁴² Utbî, *Tarih-i Yemînî*, 2/255-259; Gerdîzî, *Zeynü'l-ahbâr*, 395-396; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin Beyhakî, *Târîh-i Beyhakî*, thk. Ali Ekber Feyyaz (Meşhed: Danişgah-i Firdevsi, 1383 h.ş./2003), 649-651.

⁴³ Beyhakî, *Târîh-i Beyhakî*, 661-663; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/256.

⁴⁴ Beyhakî, *Târîh-i Beyhakî*, 663; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/256; Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, 1/251.

taştâr⁴⁵ vazifesinde olan Anuştegin idi. Fakat Anuştegin'in Harezmi fiilen idare ettiği bilinmemektedir. Daha sonra ise Anuştegin'in oğlu Kutbüddîn Muhammed Harezşah unvanıyla Harezmi'e vali olarak atanmıştır (H.490/M.1097).⁴⁶ Yetenekli ve âdil bir idareci olan Kutbüddîn Muhammed, idareciliği sırasında Selçuklu sultanlarının, özellikle de Sultan Sencer'in takdirini kazanmış; önemli görevlerde bulunmuştur. Ölümüne kadar sürdürdüğü Harezmi valiliği sırasında Harezmi'in vergisini Sultan Sencer'e teslim etmek üzere çeşitli hediyelerle saraya bir yıl kendisi, ertesi yıl oğlu Atsız'ı göndererek takdim eder ve Selçuklulara bağlılığını tazeler, buna karşı sultanın iltifatına ve hediyelerine nail olurlardı. Gürgeç'in Selçuklulara bağlı valilik döneminde yeni sulama kanalları açılmış, şehirde imar faaliyetlerine devam edilmiştir.⁴⁷

3. Harezşahlar Döneminde Gürgeç

Hicrî 490-628 (M.1097-1231) yılları arasında Harezmi'de hüküm süren bu hanedana Anuştegin'in soyundan geldikleri için Anuştegin oğulları Harezşahları denmektedir. Yukarıda Harezmi'de Harezşah unvanıyla hüküm süren hanedanlara temas edilmişti. Fakat Anuştegin soyundan gelen bu hanedan Harezmi'de bir imparatorluk kurduğu için tarihçiler tarafından Harezşahlar tabiri bilhassa bu hanedana verilmektedir. Cüveynî Anuştegin'in bir Türk olduğunu,⁴⁸ bazı araştırmacılar ise Reşîdüddîn'den naklen onun Oğuzların Beğdili boyuna mensup olduğunu⁴⁹ öne sürmüşlerdir. Harezmi valiliğine Anuştegin'in oğlu Kutbüddîn Muhammed getirildikten sonra Harezşahlar hanedanı resmen kurulmuş sayılmaktadır (H.490/M.1097). Kutbüddîn Muhammed idareciliği sırasında (H.490-522/M.1097-1128) Selçuklu sultanlarının emrine harfiyen uymuş, vefatından sonra yerine oğlu Atsız geçmiştir (H.522/M.1128).⁵⁰ Önce Sultan Sencer'e sadakatle bağlı kalan Atsız, daha sonra isyan veya bağımsızlık uğruna mücadeleler etmiş, müstakil Harezşahlar Devleti'nin temelini atmaya gayret etmiştir. Atsız döneminde Gürgeç ilim ehli

⁴⁵ Taştâr veya İbrîkdâr, bazı İslâm devletlerinde hükümdarların ellerini yıkamaları ve abdest almaları için önlerine leğen-ibrik getirip hizmet eden sultana sadık güvenilir kişiler arasından seçilen saray görevlisi. Geniş bilgi için bk. Erdoğan Merçil, "Taştâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/161-162.

⁴⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 9/9-10; Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, 2/356-357; Barthold, *Türkistan*, 346; Kafesoğlu, *Harezşahlar Devleti Tarihi*, 37-38; Ziya Musa Bunyatov, *Gosudarstvo Horezmşahov-Anuşteginidov (1097-1231)* (Moskova: İzdatelstvo Nauka, 1986), 6-7.

⁴⁷ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti* (İstanbul: Turan Neşiryat Yurdu), 1969, 115.

⁴⁸ Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, 2/355.

⁴⁹ Ahmet Zeki Velidi Togan, *Oğuz Destanı: Reşideddîn Oğuznamesi Tercüme ve Tahlili* (İstanbul: Enderun Yayınları, 1982), 77; Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, 59; Mehmet Fuad Köprülü, "Hârizşahlar", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1987), 5-1/266.

⁵⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 9/9-11; Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, 2/356-357.

insanların toplandığı bir yer olmuştur.⁵¹ Atsız'ın vefatıyla (H.551/M.1156)⁵² yerine oğlu İl Arslan geçmiştir.

Emîrlerin ve ordunun gelirlerini artırıp muhtemel anlaşmazlığın önüne geçen İl Arslan'ın⁵³ Harezşah'lığı Sultan Sencer tarafından gönderilen ferman ile de teyit olunmuştur.⁵⁴ Sultan Sencer'in Hicrî 552 (M.1157) yılında vefat etmesiyle Horasan ve Doğu İran sahasında Selçuklu hâkimiyeti yıkılmış ve İl Arslan Doğu İran'ın en büyük hükümdarı mevkiine ulaşmıştır. Bundan sonra İl Arslan müstakil bir hükümdar gibi hareket etmeye başlamış, babası Atsız'ın gerçekleştirmek istediği "bağımsızlık" gayesine ulaşmıştır.

İl Arslan'dan sonra yerine geçen Sultan Tekiş (hükümdarlık yılları H.568-596/M.1172-1200),⁵⁵ ardından Gürgenç'te Harezm tahtına geçen Alâeddîn Muhammed (hükümdarlık yılları H.596-617/M.1200-1220)⁵⁶ dönemi Harezşahlar imparatorluğunun en geniş sınırlara ulaştığı dönemdir. Özellikle Alâeddîn Muhammed, güttüğü siyaset ve düzenlediği seferlerle Harezşahlar devleti Çin havzasından Hind sahillerine, Kafkas dağlarına ve Bağdat civarlarına kadar uzanmış, bu bölgelerde Harezşah'ın fermanı geçerli hâle gelmiştir.⁵⁷

Harezşahlar Devleti'nin kuruluşundan itibaren Gürgenç şehri payitaht görevini görmekte idi. Şehir bir kaç kez düşman güçler tarafından muhasara edilmiş, fakat şehir halkının ana yurdunu cansiperâne korumaları neticesinde şehir düşmandan kurtulmuştur. Nitekim Kazvî'nin de belirttiği gibi, Gürgenç'te bakkal, kasap, fırıncılar dahi aynı zamanda iyi bir asker idi.⁵⁸ Harezşah sultanları genellikle merkez şehir olan Gürgenç'te oturmalarına rağmen Alâeddîn Muhammed, Semerkant'ın alınmasından sonra şehri kendine ikinci payitaht seçmiştir⁵⁹ ve Mâverâünnehir'deki olaylar yüzünden Semerkant'ta bulunmuştur.⁶⁰ Başkent Gürgenç'te ise Harezşahlar Devleti'nin idaresi ve siyasetinde hemen hemen oğlu

⁵¹ Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsirî*, 1/299.

⁵² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/406-407; Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 2/365-366; Reşîdüddîn, *Câmîü't-tevârîh*, 1: 318; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr*, 27/27-28.

⁵³ Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 2/366.

⁵⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/407.

⁵⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/39; Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 2: 369; Reşîdüddîn, *Câmîü't-tevârîh*, 1/342-343.

⁵⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/266; Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsirî*, 1/306; Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 1/395.

⁵⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/407; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-tbsâr*, 27/152.

⁵⁸ Kazvî'nî, *Âsârü'l-bilâd*, 519.

⁵⁹ Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 2/468.

⁶⁰ İbnü'l-Esîr, Güçlük'ün topraklarına saldırmamasından korktuğu için Harezşah'ın yazları Semerkant'ta bulunduğunu belirtmektedir. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/363.

Alâeddîn Muhammed ile aynı derecede bazı durumlarda ise oğlundan da ileride olan Terken Hatun vardı. Terken Hatun'un ayrı bir sarayı, kendine bağlı devlet erkânları ve iktaları bulunmaktaydı.⁶¹

Gürgenç Harezmsâhlar Devleti'nin başkenti olduğu dönemde şehirde ilim ehli insanlar deryalar gibi sonsuz faziletli, gökyüzündeki yıldızlar gibi fazla idi.⁶² "Fahr-i Harezmi" lakabıyla anılmakta olan Zemahşerî (ö. 538/1144), hekim ve cerrah Cürcânî İsmâil b. Hasan (ö. 531/ 1137), Sinnârî (ö. 539/1144), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Mutarrizî (ö. 610/1213), "Dinin direği ve ülkenin kalesi" Şihâbüddîn Hayvakî (Hîvekî) (ö. 616/1220),⁶³ Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221), Mecdüddîn el-Bağdâdî' (ö. 616/1219), Sekkâkî (ö. 626/1229) bunlardan birkaçıdır. Nitekim Gürgenç halkının ilimle yoğun bir şekilde meşgul olduğu, entelektüel düzeyde mezhep tartışmalarının yaşandığı, halkın ilmi münakaşalar yaptığı, şehrin zamanla büyük bir kültür başkenti hâline geldiğini ve halkın da kültürlü ve medeni insanlar olduğunu görmekteyiz.

Şehirde saray, cami, medrese, kütüphane gibi Orta Çağ İslâm şehirlerinde mevcut olan bütün mimari yapılar mevcut idi. Bu dönemde ticaret kervanlarının uğrak yeri olan, devletin payitahtı Gürgenç, en güzel şehirlerden biri olmuştur. Yâkût el-Hamevî, Hicrî 616 (M.1219)'da Gürgenç'i gördüğünü ve hiçbir yerde böyle güzel, zengin ve mükemmel yerleşimi olan bir şehir görmediğini belirtmektedir.⁶⁴ Ayrıca o, Muhammed b. Nasr b. Üneyn ed-Dımaşkî'den Gürgenç hakkında şöyle bir şiir de nakletmektedir: "*Bana göre beldelerin en güzeli Gürgenç'tir, Onun göğünü bereketli bulutlar doldurur. Sabahleyin Gürgençli gençlerin güzel yüzlerini görenlere ne mutlu...*".⁶⁵ Cüveynî, Gürgenç'in padişahları, büyük âlimleri ve şeyhleri kucağında barındırmış, bahçeleri ve binaları ile güzel bir şehir olduğuna değinmiştir.⁶⁶

4. Moğol İstilasası ve Gürgenç'in Tahrip Edilmesi

Harezmsâhlar Devleti'nin en parlak döneminde Doğuda Cengiz Han'ın önderliğinde Moğollar güçlenmeye başlamış, zamanla sınırlarını genişleterek Harezmsâhlar'a komşu olmuştur. Cengiz Han ilk başlarda Batıya sefere çıkmayı, Müslüman memleketlerine saldırmayı aklından geçirmiyor, Harezmsâhlarla ticari münasebetler kurmak istiyordu. Bunun için Alâeddîn Muhammed'in gönderdiği elçilere iyi

⁶¹ Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 2/532.

⁶² O dönemde şehirde bulunan Muhammed Avfi bu benzetmeyi yapmaktadır. Bk. Avfi, *Lübâbü'l-elbâb*, 285-286.

⁶³ Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 2/402.

⁶⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 2/123.

⁶⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 2/397; Ayrıca bk. Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 1/202.

⁶⁶ Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 1/201-202.

davranmış, Harezşah'a da hediyelerle elçi göndererek onunla ticaret anlaşması yapmıştır (H.615/M.1218)⁶⁷.

Anlaşma sağlandıktan sonra Cengiz Han Harezşahların memleketine gidip ticaret yapmaları için 450 kişiden⁶⁸ oluşan Moğol tüccar kafilesini Harezm'e göndermiştir. Fakat Harezşahların hudut şehri olan Otrar'da vali Kayır Han (Gayır) lakablı Otrar valisi İncalcık,⁶⁹ Alâeddîn Muhammed'in de onayını alarak kervandakilerin hepsini öldürtüp mallarına el koymuştur.⁷⁰ Cengiz Han bu olaya çok kızmasına rağmen ilk başta Alâeddîn Muhammed'e elçi gönderip olayın faili olarak bilinen Otrar valisinin kendisine teslim edilmesini istemiştir. Eğer böyle yaparsa kan dökülmesine mani olabileceklerini, aksi takdirde savaşın kaçınılmaz olduğunu iletmiştir. Harezşahlar Devleti'ndeki orduların çoğu ve Harezşah'ın başlıca kumandanlarının Otrar valisi İncalcık'ın kabilesinden olması hasebiyle Harezşah Alâeddîn Muhammed Moğollardan korkmasına rağmen valiyi teslim edemediği gibi elçileri de katlettirmiştir.⁷¹ Son elçilerinin de öldürüldüğünü öğrenen Cengiz Han, devletin temsilcilerine Alâeddîn Muhammed'in reva gördüğü muameleyi haklı olarak hakaret kabul etmiş ve korkunç bir intikam savaşına karar vererek hazırlıklara başlamıştır.⁷²

Cengiz Han, Harezşahlar Devleti'ne saldırı için hazırlıklarını tamamlayınca öncü kuvvetlerin arkasından ayrı tümenlerle Cuci, Çağatay ve Ögeday'ı yola çıkarmış, kendisi de küçük oğlu Tuluy ve bir eşi ile kalan kuvvetlerin başında harekete geçmiştir (H.616/M.1219).⁷³ Kuvvetlerin toplanma yeri ve ilk hedef Otrar şehri idi. Kaynaklarda farklı rakamlar olmakla birlikte Cengiz Han'ın üstün ve sağlam tertip

⁶⁷ Elçilik heyetinin müşahedeleri hakkında geniş bilgi için bk. Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, 1/310-311, 2/102-103.

⁶⁸ *Gizli Tarih*'te "Uhuna adındaki reisin idaresinde yüz kişilik elçi heyeti" diye geçmektedir. bk. *Moğolların Gizli Tarihi*, 174. Hamdullah el-Müstevfi ise 500'e yakın diye bahseder (Hamdullah el-Müstevfi, *Tarih-i güzide*, 493).

⁶⁹ Cûzcânî'de "Kadir Han" diye geçmektedir (Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, 1/311, 2/103). Cüveynî, İncalcık'ın Terken Hatun'un akrabalarından olduğunu (Cüveynî, *Tarih-i Cihângüşâ*, 1/168), Nesevî de Sultanın dayısının oğlu olduğunu belirtmektedir (Nesevî, *Sîretü Celâleddîn*, 38).

⁷⁰ Cüveynî, *Tarih-i Cihângüşâ*, 2/167-168, 2/442; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/401; Nesevî, *Sîretü Celâleddîn*, 38; Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, 1/311, 2: 103-104; Reşidüddîn, *Câmiü't-tevârih*, 1/473-474; Hamdullah el-Müstevfi, *Tarih-i güzide*, 493, 581-582.

⁷¹ Geniş bilgi için bk. Nesevî, *Sîretü Celâleddîn*, 38-39; Hamdullah el-Müstevfi, *Tarih-i güzide*, 493.

⁷² Cüveynî, *Tarih-i Cihângüşâ*, 1/169. *Moğolların Gizli Tarihi*, 174; Gregory Abu'l-Farac (Bar Hebraeus), *Abu'l-Farac Tarihi*, trc. Ömer Rıza Doğrul, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999), 2/482-483.

⁷³ Kaynaklarda farklılık göstermekle birlikte hareket tarihi olarak: Tavşan Yılı (H. 616/M.1219) (*Moğolların Gizli Tarihi*, 181), 616/1220 (Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, 2/105) gösterilmektedir.

ettiği ordusunun yolda katılacak kuvvetlerle birlikte 150 binden⁷⁴ fazla olduğu nakledilmektedir. Cengiz Han Alâeddîn Muhammed'e de bir elçi yollayarak sebepsiz yere akıttığı kanların intikamını almak için üzerine yürüyeceğini de bildirmiştir.⁷⁵

Alâeddîn Muhammed, yaptıklarından karşı son derece pişman olmuş, içine düşen korku nedeniyle devletin askeri gücü Moğollardan kat kat fazla olmasına rağmen⁷⁶ düşmanın karşısına çıkmaya bile cesaret edememiştir. Moğollara karşı koymanın mümkün olmadığına kanaat getiren Alâeddîn Muhammed meydan muharebesi yapmadan Mâverâünnehir'deki her şehrin kendini müdafaa edeceğine karar vermiş ve bu sebeple şehirlere kuvvetler gönderilmesini emretmiştir. Böylece ordunun bir yerde umumi hücumu geçip düşmana karşı koyma imkânı ortadan kalkmış ve bölgelere dağıtılan ordunun Moğolların eliyle parça parça yok edilmesine imkân sağlanmıştır. Kendisi de ordusuyla tekrar döneceğini söyleyerek, hakikatte ise firar ederek Mâverâünnehir'den ayrılmıştır.⁷⁷

Harezşahlr Devleti'nin başkenti olan Gürgeç'te Terken Hatun hâkim bulunuyordu ve emrinde kendisine sadık pek çok kuvvet bulunduruyordu. Terken Hatun ile oğlu Alâeddîn Muhammed arasındaki anlaşmazlığı öğrenen Cengiz Han, Gürgeç'e haber gönderip, Terken Hatun'a oğlunun yaptıkları yüzünden ona karşı savaş yapacağını, fakat Terken Hatun'un idaresi altındaki topraklara dokunmayacağını, bunu teyit için teminat verebileceğini söylemiştir.⁷⁸ O sıralarda Alâeddîn Muhammed'in de kaçmakta olduğunu öğrenen Terken Hatun, elindeki askerî kuvvete rağmen burada kalamayacağını anlayıp sultanın eşi ve küçük çocuklarını, taşıyabileceği kıymetli eşyaları yanına alıp Gürgeç'ten ayrılmıştır (H.616/M.1219). Terken Hatun giderken daha önce fetihler neticesinde ele geçirilip Gürgeç'te hapiste tutulan başka devletlerin hükümdar ve hükümdar oğullarının hepsini Ceyhun'a attırıp öldürtmüştür.⁷⁹ Terken Hatun önce Horasan'ın Yazır⁸⁰ bölgesine, ora-

⁷⁴ Ordunun rakamı Cûzcânî'de 700 bin (Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, 1/311) hatta 800 bin (Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, 2/104) diye çok fazla rakam gösterse de bunun mübalağalı olduğu, ordunun 150-200 bin arasında olduğu ileri sürülmektedir. bk. Barthold, *Türkistan*, 429; Kafesoğlu, *Harezşahlr Devleti Tarihi*, 248.

⁷⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/402. Cüveynî, bundan maksadın onun da hazırlanmasına fırsat vermek ve yenildiğinde habersiz yakalandım diye bahane uydurmasını önlemek için söylediğini belirtir. bk. Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 1/169.

⁷⁶ Harezşahlr'ın askeri Cengiz Han'ın askerinden 400 bin daha fazlaydı. bk. Abraham Constantin D'ohsson, *Moğol Tarihi*, trc. Bahadır Apaydın (İstanbul: Nesnel Yayınları, 2008), 96.

⁷⁷ Alâeddîn Muhammed'in aldığı tedbirler hakkında geniş bilgi için bk. Nesevî, *Sîretü Celâleddîn*, 39-40.

⁷⁸ Nesevî, *Sîretü Celâleddîn*, 41.

⁷⁹ Nesevî, *Sîretü Celâleddîn*, 41-42; Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 2/533. Cüveynî, hapiste bulunan bu hükümdar çocuklarından fırsattan faydalanıp oğlu Harezşahlr Muhammed'e sıkıntı vermemeleri, karışıklık çıkarmamaları için öldürttüğünü belirtir. bk. Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 2/533.

⁸⁰ Şimdiki Türkmenistan'da, sonradan Durun adını alan bölge. bk. Barthold, *Türkistan*, 455.

dan da Harezşah'ın emriyle Mazenderan'ın bir kalesine sığınmıştır. Moğolların bir kolu onların arkasından gelip kaleyi kuşatmış ve Terken Hatun ile Harezşah'ın haremi esir edilmiştir. Harezşah'ın en küçük oğlu hariç çocukları öldürülmüş, kızları, hazine ve Terken Hatun ise Cengiz Han'a gönderilmiştir. Terken Hatun Cengiz Han'ın Karakurum'daki sarayında sefil bir hayat sürmüş; yiyeceklerini bile bizzat gelip Cengiz Han'ın sofrasının artıklarından temin etmeye mecbur bırakılmış ve Hicrî 630 (M.1232-33)'de orada ölmüştür.⁸¹ Harezşah Alâeddîn Muhammed, Moğolların topraklarını işgal ettiği sırada canını kurtarmak için kaçmakta idi. Alâeddîn Muhammed, sonunda Hazar denizinin güneydoğu sahilindeki Abeskun⁸² adasına sığınmıştır. Harezşah Alâeddîn Muhammed bu adada hastalanmış ve "vaktiyle hâkim olduğumuz o geniş ülkelerden bize mezar olacak yer bile kalmadı"⁸³ diyerek acı acı şikâyetler edip derin pişmanlıklar içerisine girmiştir. Annesi Terken Hatun, kızları, kadınlarının ve küçük oğlunun Moğolların eline geçtiğini öğrenince derdi daha da artmış ve ızdırap içerisinde vefat etmiştir (H.Şevval 617/M.Aralık 1220).⁸⁴ Naaşı adada kefen bulunamadığı için bir çavuşun gömleğine sarılarak defnedilmiştir.⁸⁵

Terken Hatun'un Gürgenç'ten ayrılmasından sonra başıboş kalan bu devlet merkezi karışıklık içerisine girmiştir. Bundan istifade etmek isteyen Ali adındaki birisi hâkimiyeti ele almıştır. Çok yalan söylediği için Kûh-i Drugân (Dağ gibi yalanlar) lakabı verilen bu adam idarecilik kabiliyetinden yoksun ve cahil birisi idi.⁸⁶ Onun bu cahil ve maceraperestliğinden faydalanmak isteyenler memleketin zenginliklerini kendi aralarında paylaşmaya, halkı zor duruma sokmaya başlamışlardır. Alâeddîn Muhammed'in ölümünden sonra Gürgenç'e eski divan erkânları gelmiş, bunlar Harezşah'ın adından sahte fermanlar yazıp, Harezşah'ın Moğollarla savaştığını söyleyip, şehrin yönetimini ve maliyesini bir miktar düzene koymaya muvaffak olmuşlardır. Ali Kûh-ı Drugân ise şehirden çıkıp kaçmıştır.⁸⁷

⁸¹ Geniş bilgi için bk. Nesevî, *Sîretü Celâleddîn*, 42-44; Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 2/533-536; Reşidüddîn, *Câmiü't-tevârîh*, 1/478, 506, 510.

⁸² İbnü'l-Esîr, "Bab-Sükûn" diye isimlendirdiği adada sultanın kendine ait kalesi olduğunu zikreder: İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/407. Barthold, adamın bugünkü Aşurada olmasının muhtemel olduğunu belirtir. bk. Barthold, *Türkistan*, 451.

⁸³ Nesevî, *Sîretü Celâleddîn*, 48-49.

⁸⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/407; Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 2/458-440; Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsirî*, 1/312-313; Reşidüddîn, *Câmiü't-tevârîh*, 1/510; Hamdullah el-Müstevfi, *Târîh-i güzîde*, 494.

⁸⁵ Nesevî, *Sîretü Celâleddîn*, 49; Hamdullah el-Müstevfi, *Târîh-i güzîde*, 494.

⁸⁶ Nesevî Ali Kûh-ı Drugân'ın yüz bin dinar istediği zaman, ona bin dinar getirilse bile buna çok memnun olup, aradaki farkı anlamayacak kadar cahil olduğunu belirtmektedir. bk. Nesevî, *Sîretü Celâleddîn*, 56.

⁸⁷ Nesevî, *Sîretü Celâleddîn*, 56.

Alâeddîn Muhammed Abeskun adasında iken üç oğlu Celâleddîn, Aksultan ve Uzlaşşah yanında idiler. Ölmeden önce Uzlaşşah'ı veliahtlıktan azledip yerine hanedanı yıkılma tehlikesinden koruyacak kabiliyetli gördüğü oğlu Celâleddîn'i veliaht tayin etmiş ve herkese onun bayrağı altında birleşmeyi emrederek, kendi kılıcını eliyle Celâleddîn'in beline kuşatmıştı.⁸⁸ Alâeddîn Muhammed'in vefatından sonra Celâleddîn ve kardeşleri Gürgenç'e daha Moğollar gelmeden ulaşmışlardır. Halk bu şehzadeleri sevinçle karşılamıştır. Fakat Celâleddîn'in veliaht olup başa geçmesine kardeşleri karşı çıkmazken, Terken Hatun'un akrabaları ve eski veliahdın taraftarları bunu kabul etmeyerek Celâleddîn'e suikast yapmayı planlamışlardır. Bu durumu öğrenen Celâleddîn Gürgenç'ten çıkıp Horasan'a gitmiştir. Onun arkasından üç gün sonra da diğer kardeşleri Uzlaşşah ve Aksultan da Moğolların gelmekte olduğu haberini aldıkları için şehri terk edip Horasan'a çekilmişlerdir.⁸⁹

Cengiz Han, Harezmşahlar Devleti'nin Otrar, Buhara, Semarkant gibi önemli şehirlerini yakıp yıktıktan sonra başkent Gürgenç'i almak için oğullarından Çağatay ve Ögeday'ı görevlendirmiştir. Cüveynî, Mâverâünnehir bölgesinin Moğollar tarafından baştanbaşa yağma edilip, Cend ve Barçalıgkent de idare altına alındıktan sonra Gürgenç'in "ipleri kesilmiş bir çadır gibi" kaldığını belirtir.⁹⁰ Buna rağmen imparatorluğun merkezi olan bu şehre Cengiz Han oğullarından Çağatay ve Ögeday'ı, daha sonra da onlara diğer oğlu Cuci'yi yardıma göndermesi bu şehre nasıl ehemmiyet verdiğini göstermektedir.⁹¹ Gürgenç'e ilk başta Moğolların öncü birliklerinden Bacı Bey kumandasındaki birlik, daha sonra Ögeday'ın kuvvetleri, Boorcu tümeni, Tovan (Tolun) Çerbi, Üstûn ve Kadân Noyanları gibi Moğolların meşhur komutanları emirlerindeki kuvvetlerle gelmişlerdir. Cuci'nin birlikleri ise arkadan gelmekte olup, Gürgenç'e yaklaşan Moğol ordusunun sayısı 100 bine ulaşmıştır.⁹²

Gürgenç'te şehzadelerin çekilmesiyle o zamana kadar saltanat kavgaları yüzünden müdafaa kuvvetlerinin birleşmesine engel olan karışıklıklar giderilmiş ve hepsi ittifakla Terken Hatun'un akrabalarından olan Humartigin'i tahta çıkararak vatanlarını sonuna kadar müdafaa etmeye karar vermişlerdir. Şehirde Oğul Hâcib, Erbuka

⁸⁸ Nesevî, *Sîretü Celâleddîn*, 56. Ayrıca bk. Reşîdüddîn, *Câmiü't-tevârih*, 1/510; Hamdullah el-Müstevfi, *Târîh-i güzîde*, 497.

⁸⁹ Nesevî, *Sîretü Celâleddîn*, 57, 59, 61; Reşîdüddîn, *Câmiü't-tevârih*, 1/511. Celâleddîn'in Gürgenç'ten ayrılmasının sebebi Terken Hatun'un akrabaları ve komutanların eski veliahdı istemeleri ve suikast planlamaları iken, Uzlaşşah ile Aksultan'ın devletin başkentini neden terk ettikleri pek anlaşılmamaktadır. Belki de bu durum, babaları Alâeddîn Muhammed'in ölümünde yanında bulunan bu şehzadelerin babalarının Moğollar karşısında nasıl dehşete düştüğüne şahit oldukları için şehrin müdafasında bulunmaya cesaret edememeleri, Horasan'da savunma yapmak veya canlarını kurtarmak istemiş olmalarıyla açıklanabilir.

⁹⁰ Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 1/202.

⁹¹ *Moğolların Gizli Tarihi*, 183; Reşîdüddîn, *Câmiü't-tevârih*, 1/513.

⁹² Nesevî'ye göre, Cuci ordusu gelmeden önce bile 100 bin idi (Nesevî, *Sîretü Celâleddîn*, 85).

Pehlivan, Feridun Guri gibi büyük kumandanların emrinde güçlü askeri birlikler de bulunmaktadır.⁹³ Fakat Gürgeç'in müdafaasını zayıflatan asıl unsur Moğolların sahte ric'at ve pusu sistemi olan bozkır harp taktiği olmuştur. Moğol öncü birlikleri şehrin kapılarının önünde görünüp hayvanları sürmekle meşgul olmaktadır. Bunu gören şehirdekiler Moğolların bu kadar az bir kuvvetle geldiğini zannederek bir an önce işlerini bitirmek için orduyu harekete teşvik etmişlerdir. Süvari ve piyadeden oluşan Harezmi ordusu şehrin *Alem* isimli kapısından dışarı çıkarak onların peşine düşmüşlerdir. Moğol öncülerini firar ediyormuş gibi bazen kaçıp, bazen durup Harezmîlileri şehrin bir fersah uzaklığındaki *Bâğ-ı Hürrem*'e kadar çekmişlerdir. Burada pusulardan çıkan Moğollar "çobanı olmayan bir koyun sürüsüne dalan aç kurtlar gibi" müdafa kuvvetlerinin büyük bir kısmını imha etmişler⁹⁴ ve şehre doğru ilerlemişlerdir. Şehrin *Kâbilân* isimli kapısından içeri giren Moğollar *Tennûre* denilen mahallesine kadar gelmişlerdir. Fakat akşam olunca Moğollar geri çekilmişlerdir. Ertesi gün harap olan *Kâbilân* kapısında Harezmşah'ın önde gelen komutanlarından Feridun Gurî beş yüz askeriyle nöbet tuttuğu için Moğollar taarruza cesaret edememişlerdir.⁹⁵

Çağatay ve Ögeday'ın "azgın bir sel ve kuvvetli bir fırtınaya benzeyen" kalabalık ordusu gelince durum değişmiştir. Moğollar Gürgeç'in yakınında muhasara hazırlıkları yapmaya başlamışlardır. Kalenin durumunu öğrenmek için şehrin etrafını dolaştıktan sonra etrafına mancınıklar yerleştirmişlerdir. Gürgeç'in etrafında mancınıkta kullanmak için taş bulunmadığı için dut ağaçlarından kütükler kesip, suda beklettikten sonra taş yerine kullanmışlardır. Moğollar hazırlıklar bitene kadar şehirden uzakta beklemişlerdir.⁹⁶

Cuci'nin de birlikleri Gürgeç yakınlarına geldikten⁹⁷ sonra, şehre haber gönderip, Cengiz Han'ın bu şehri kendine verdiğini, teslim olmaları durumunda halkına ve şehre zarar verilmeyeceğini, zaten âdetlerinin aksine şehrin civarındaki kasabalara da zarar verilmeyeceğini söylemiştir. Şehirdeki "aklı selim insanlar" teslim olmanın uygun olduğunu söylese de çoğu bunu kabul etmemiştir.⁹⁸ Bunun üzerine Moğollar her yönden saldırıya geçerek, şehrin etrafındaki su hendeklerini doldurup

⁹³ Reşîdüddîn, *Câmiü't-tevârih*, 1/513. Cüveynî, şehirde kum ve çakıl taşlarının sayısı kadar kalabalık nüfusun bulunduğunu ve bazı komutan isimlerini de zikreder. bk. Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, 1/202-203. Reşîdüddîn ise 90 bin Kanklı askerin bulunduğunu söyler. bk. Reşîdüddîn, *Câmiü't-tevârih*, 1/511.

⁹⁴ Cüveynî, 100 bine yakın adamın öldüğünü belirtir. bk. Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, 1/204.

⁹⁵ Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, 1/203-204; Reşîdüddîn, *Câmiü't-tevârih*, 1/513-514.

⁹⁶ Nesevî, *Sîretü Celâleddîn*, 85; Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, 1/204; Reşîdüddîn, *Câmiü't-tevârih*, 1/514.

⁹⁷ İbnü'l-Esîr, Moğol ordusu kumandanlarının muhasaranın uzaması üzerine Cengiz Han'a haber gönderip yardımcı kuvvet istedikleri, Cengiz Han'ın da kalabalık bir ordu gönderdiğini belirtir (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/421) ki bu herhalde sonradan gelen Cuci komutasındaki birlik olsa gerekir.

⁹⁸ Nesevî, *Sîretü Celâleddîn*, 85.

kale duvarlarını yıkmaya başlamışlardır.⁹⁹ Gürgenç halkı ise surlarda canla başla düşmana karşı savaşmakta idi. Humartigin dışarıda olup bitenleri görünce, korkusundan inerek teslim olmuş, halk bu durum karşısında paniğe kapılsa da şehri müdafaaya devam etmişlerdir.¹⁰⁰

Muhasaranın uzayıp gitmesi ve kesin bir başarı elde edilememesini Çağatay, abisi Cuci'nin kararsızlığına bağlıyordu. Yaşça büyük olduğu için idareyi ele alan Cuci'nin belki de şehre zarar vermemek için ciddi bir hücumla kalkışmaması Cengiz Han'ın oğulları arasında ihtilaflara yol açmıştı. Vaziyet Cengiz Han'a ulaştırıldığında Ögeday'ı başkumandanlığa tayin etmiş ve diğerlerinin ona tabi olmalarını emretmişti.¹⁰¹ Bundan sonra Moğollar umumi taarruza geçtiler. Surları ele geçirerek¹⁰² kale burçlarına bayraklar dikip, bağırıp çağırarak, yeri göğü inletiyorlardı. Şehir halkı evlere, sığınaklara çekilerek sokaklarda barikatlar vücuda getiriyor, su bentlerini siper yapıyor, sağlam binaları kale gibi kullanarak canla başla savaşıyorlardı. Moğollar evlerin üzerine nefis dökerek ateşe veriyor, dışarı çıkan halkın üzerine ise oklarla ve mancınıklarla felaket yağdırıyorlardı.¹⁰³ Mahalleler bir bir Moğolların eline geçiyor, halk ise başka bir mahalleye çekilip savaşıyordu.¹⁰⁴

Böylece Gürgenç halkının elinde sadece üç mahalle kalmıştı. Bunun üzerine şehirdekiler Gürgenç muhtesibi (zabıta müdürü) Âliyüddîn Hayyati'yi Cuci Han'a göndermişlerdir. Âliyüddîn Hayyati Cuci'ye halkın artık Moğolların gücünü anladığını bundan sonra hanın merhametini görmek istediklerini dile getirip mücadelenin ve katliamın önünü almaya çalışmıştır. Fakat Cuci Han, Âliyüddîn'e hürmet gösterse de askerlerini mahveden ve harbi bu kadar uzatanlara merhamet etmeyeceğini bildirmiştir.¹⁰⁵

Gürgenç'te halk Moğollara karşı büyük bir direnç göstermiştir. Bir ara Ceyhun nehrinden şehre gelen su bentlerini açmak için üç bin Moğol askeri görevlendirilmiş, bunlar şehir halkının hücumu ile tamamen imha edilmiştir. Bu başarı halkın cesaretini arttırarak kadın-erkek, genç ihtiyar vatanlarını savunmaya devam etmiştir. Fakat dalgalar hâlinde saldıran Moğollara karşı koymak artık imkânsız hale gelmeye başlamıştır.¹⁰⁶ Böylece Moğollar şehirde bütün evleri ve binaları yıkıp en-

⁹⁹ Reşidüddîn, *Câmiü't-tevârih*, 1/514.

¹⁰⁰ Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, 1/204-205. Cüveynî, Humartigin'den sahte sultan diye bahseder. bk. Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, 1/204.

¹⁰¹ *Moğolların Gizli Tarihi*, 183; Reşidüddîn, *Câmiü't-tevârih*, 1/515.

¹⁰² Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/421.

¹⁰³ Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, 1/205; Reşidüddîn, *Câmiü't-tevârih*, 1/516.

¹⁰⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/421; Nesevî, *Sîretü Celâleddîn*, 86.

¹⁰⁵ Nesevî, *Sîretü Celâleddîn*, 86.

¹⁰⁶ Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, 1/205; Reşidüddîn, *Câmiü't-tevârih*, 1/514.

kaz hâlinde şehri teslim almışlardır (H. Rebiülevvel 618/M. Mayıs 1221).¹⁰⁷ Karşı koyan kalmayınca şehir halkını dışarıdaki boş alana sürüp, aralarından meslek ve sanat sahibi yüz binden fazla kimseyi ayırmışlar, kadın ve küçük çocukları esir etmişler, geri kalanları ise öldürmeleri için askerlerin ellerine bırakmışlardır.¹⁰⁸ Her Moğol askerine öldürmek için 24 insan düştüğü rivayet edilir.¹⁰⁹ Savaş sırasında Moğolların da büyük kayıplar verdiği, öldürülen Moğolların kemiklerinden âdeta tepeler meydana geldiği belirtilir.¹¹⁰ Gürgenç halkından ise çok fazla insanın katledildiğine dair malumat bölgede yapılan kazılarda da görülmüştür. Burada cami kalıntılarının yanında Rus bilim adamları tarafından yapılan araştırmada çok fazla insanın kemik ve kafatasına, o dönemin silahlarına rastlanılmıştır. Bu buluntuların Moğolların katliamında öldürülen insanlara ait olduğu, ayrı ayrı mezar yapılması imkânsız olduğu için insanların toplu şekilde defnedildiğine kanaat getirilmiştir.¹¹¹ Öldürülen Gürgenç halkının arasında muhakkak âlimler ve sanat erbabı da vardı. Bunlardan biri de Kübreviyye tarikatının kurucusu olan Necmeddîn-i Kübrâ'dır. Şehrin istilası sırasında Gürgenç'te bulunan bu şeyhe bir ara Cengiz Han, isminden ve şan şöhretinden haberi olduğu için haber gönderip, şehrin kuşatılacağını, dolayısıyla kendisine zarar gelmemesi için şehirden ayrılmasını ve yanına gelmesini söylemiştir. Necmeddîn-i Kübrâ ise yetmiş küsur sene şehir halkıyla beraber iyi ve kötü günler geçirdiğini, şimdi bu zor günlerinde de onların yanında olacağını, eğer giderse müriyyet ve fütüvvetten uzak olacağını belirtmiştir. Sonuçta Moğol saldırılarına karşı müridleri ile İslâm şehri Gürgenç'i savunan Necmeddîn-i Kübrâ da bu uğurda şehit olmuştur.¹¹²

¹⁰⁷ Nesevî'ye göre Gürgenç muhasarası ve savaşı 4 ay (H.617 Zilkade-618 Safer/M.1220 Aralık-1221 Nisan) sürmüştür (Nesevî, *Sîretü Celâleddîn*, 86. Ayrıca bk. Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsrî*, 2/149). İbnü'l-Esîr'de ise 5 ay diye geçer (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/421). Reşîdüddîn 7 ay (Reşîdüddîn, *Câmiü't-tevârîh*, 1/515), Ebulgazi Bahadır Han ise 8 ay diye bahseder (bk. Ebulgazi Bahadır Han, *Türklerin Soykütüğü (Şecere-i Terâkime)*, haz. Muharrem Ergin (İstanbul, ts.), 33).

¹⁰⁸ Nesevî, *Sîretü Celâleddîn*, 86; Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 1/205; Reşîdüddîn, *Câmiü't-Tevârîh*, 1/516.

¹⁰⁹ Reşîdüddîn, *Câmiü't-tevârîh*, 1: 516. Reşîdüddîn o zamanki kalan Moğol askerlerinin sayısının 50 binden fazla olduğunu da belirtir (Reşîdüddîn, *Câmiü't-Tevârîh*, 1/516). Buna göre (50.000 x 24) 1.200.000 gibi çok yüksek bir rakam çıkmaktadır. Gürgenç'in imparatorluğun en kalabalık ve en büyük şehri olmasına rağmen bu rakam çok mübalağalı gözükmektedir. Cüveynî ise, savaşta her iki taraftan öldürülenlerin sayısını duyduğu zaman inanamadığını, dolayısıyla eserine yazmadığını da belirtir. bk. Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 1/206. Öldürülen şehirlilerin sayısının 100.000 olduğu da söylenir. bk. Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, 1/513.

¹¹⁰ Bu bilgileri veren müellif Reşîdüddîn zamanında kemikler hâlâ Gürgenç harabelerinde görülmüştür. bk. Reşîdüddîn, *Câmiü't-Tevârîh*, 1/515.

¹¹¹ Sergey Pavloviç Tolstov, *Po Drevnum Deltam Oksa i Yaksarta* (Moskova: Vostoçnoy Literaturı, 1962), 271.

¹¹² Reşîdüddîn, *Câmiü't-tevârîh*, 1/516.

Cûzcânî şöyle bir ilginç rivayeti de nakleder: Moğollar Gürgenç halkını boş alana çıkardıktan sonra kadınlardan gözlerine kestirdiklerini ayırıp, geri kalan kadınları soyup, iki gruba ayırmışlar ve "iyi yumruk dövüşü yaptıklarımızı duyduk" diye kadınların bir biri ile yumruk dövüşü yapmalarını emretmişlerdir. Moğollar etraflarında kılıçlarını çekmiş bekledikleri için bu Müslüman kadınlar gün boyunca çıplak vaziyette birbirine girip yumruk atıp yumruk yemişler, daha sonra da askerler hepsini öldürmüşlerdir.¹¹³

Katliamdan sonra Moğollar şehri yağma etmişler, ayakta kalan binaları da yıkmışlardır.¹¹⁴ "Camileri yıkılmış, Mushafları da yakmışlardır".¹¹⁵ Moğollar daha sonra Ceyhun nehrinin suları şehre akmasını diye önüne çekilen bendi yıkıp, bütün şehri sular altında bırakmışlardır. İbnü'l-Esîr, bundan dolayı şehrin tam bir gölet hâline geldiğini, şehir halkından tek bir insanın bile kurtulamadığını, nitekim Moğolların istila ettiği diğer şehirlerde halkın bir kısmı gizlenerek, kaçarak, ölümler arasında yatıp ölü numarası yaparak canlarını kurtarsalar da Gürgenç'te kaçıp saklananların da sular ve enkaz altında kalıp can verdiğini belirtir.¹¹⁶ Moğollar Gürgenç'teki sanat ve meslek erbabını Doğuya göndermişler, bu kişiler daha sonra o bölgelerin refah düzeylerini yükseltecek koloniler oluşturmuşlardır.¹¹⁷

Böylece Harezmsâhların başkenti Türk-İslâm şehri Gürgenç'te evler ve köşkler viraneye, gül bahçeleri çöplüğe, mimari birer şaheser olan saraylar taş ve toprak yığınına dönmüştür. "Refah ve mutluluk şehri, devlet kuşunun yuva yaptığı bu şehir çakalların gezindiği, baykuş ve kargaların yuva yaptığı" bir yer olmuştur.¹¹⁸ Cûzcânî'ye göre tahribatta şehirde sadece eski bir saray olan Ahcek Köşkü (Köşk-i Ahcek) ve Harezmsâh Tekiş'in türbesi ayakta kalmıştır.¹¹⁹ Moğol istilasından önce Gürgenç'te bulunan Yakût el-Hamevî, istiladan sonra "şehirde benim gördüğüm hiç bir şey kalmamış, halkı da tamamen öldürülmüştür" diye belirtmektedir.¹²⁰ Kaynaklarda Moğolların Gürgenç'e bağlı yerleşim birimlerini nasıl aldıkları veya tahribat yapıp yapmadıkları hakkında bilgi yoktur. Fakat şehrin kuşatmasının uzun süre devam ettiği bu zaman zarfında Gürgenç'e bağlı diğer şehir, köy ve kasabaların da Moğolların eline geçtiği düşünülmektedir.¹²¹ Gürgenç'in tahrip edilmesi ile şehirde-

¹¹³ Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, 2/149-150.

¹¹⁴ Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 1/205-206. Reşîdüddîn şehirdeki bu yıkım işinin yedi gün sürdüğünü belirtir. bk. Reşîdüddîn, *Câmiü't-tevârih*, 1/516.

¹¹⁵ İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr*, 27/152.

¹¹⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/422.

¹¹⁷ Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 1/206.

¹¹⁸ Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 1/206.

¹¹⁹ Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, 1/314, 2/149.

¹²⁰ Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, 2/123.

¹²¹ Aleksandr Yureviç Yakubovskiy, *Oçerki iz İstorii Turkmenskogo Naroda i Turkmenistana v VIII-XIX vv. (MİTT)* (Aşkabat: Akademiya Nauk Turkmenskoy SSR, 1954), 144-145.

ki ilim, medeniyet ve ticarî hayat bir müddet sönmüş olsa da, zamanla Gürgenç ve çevresi imar edilerek harabeleri yanında kurulmuş, şehir yeniden İslâm beldesi olmuştur.

Sonuç

Ticaret yolları güzergâhında bulunan tarihi Gürgenç şehri her dönemde kendinden söz ettiren güzel yerleşim yerlerinden biri olmuştur. İslâmiyetin gelmesiyle hükümet merkezi olan Gürgenç, Sâmânîler döneminde devlete bağlı valiler tarafından idare edilmiştir. Sâmânîler Devleti'nin sonlarına doğru Afrigoğulları hanedanlığına son veren Me'mûnîler şehri kendilerine merkez yaparak, şehrin her açıdan gelişmesini sağlamışlardır. Bölgenin diğer güçlü devletleri olan Gazneliler ve Karahanlılarla ilişki içerisinde bulunan Me'mûnîler, Gazneli Mahmûd'un bölgeyi ele geçirme teşebbüslerine mani olamamışlar ve hanedan sona ermiştir. Gürgenç'e kendi valisini atayan Gazneli Mahmûd bu şehri kendi devletinin sınırlarına dâhil etmiştir. Selçukluların düşmanı Şahmelik'in şehri ele geçirmesiyle harekete geçen Selçuklular Şahmelik'i mağlup ederek Gürgenç'i kendi topraklarına katmışlardır. Selçuklular şehre atadıkları valilerle Gürgenç'in gelişmesine katkı sağlamışlar, imar faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Atsız bir taraftan Sultan Sencer ile mücadele ederken, diğer taraftan şehrin kalkınması için de çalışmıştır. Bu dönemde Gürgenç hanedanın başkenti ve ilim merkezi olma yönünde Selçuklu payitahtı olan Merv ile boy ölçüşecek derecede gelişme göstermiştir.

Harezşahlar Devleti'nin bütün zenginliklerinin toplandığı şehrin etrafı kalın surlarla çevrili olup içerisinde büyük askeri birliklerin sağladığı koruma sayesinde şehre yapılan düşman saldırıları başarıyla geri püskürtülmüştür. Çok güzel ve müreffeh bir yerleşim yeri olan Gürgenç, birçok şeyh ve âlimi de bağrında barındırmıştır. Fakat Alâeddîn Muhammed'in uyguladığı yanlış politika ve siyaset neticesinde Moğollar İslâm topraklarına saldırıya geçmişlerdir. Alâeddîn Muhammed ölümünden önce yaptığı hatalara pişman olmuş, ağlayarak adaklar adayıp, tekrar devletin başına geçerse adaletten ayrılmayacağını söylemiştir. Fakat onun bu hatası devletin sonunu getirmiş, başkent Gürgenç ise binlerce insana mezar olmuştur. Diğer şehirlere nazaran çok uzun bir kuşatma sonunda şehri teslim alan Moğollar şehri yakıp yıkmış, güzel binaları ve köşkleri viraneye, gül bahçelerini çöplüğe çevirmişler, Amuderya'nın suyunu tutan bendi yıkarak şehri sulara boğmuşlardır. Böylece refah ve mutluluk şehri "çakalların gezindiği, baykuşların yuva yaptığı" harabeye dönmüş, şehir âdeta taş toprak yığını hâline gelmiştir.

Zamanla bu Türk-İslâm şehri tabiri caizse küllerinden yeniden doğmuştur. Çok kısa zamanda aynı bölgede tekrar kurulan şehir Altın Orda hâkimiyetinde ticaret merkezi olmuştur. Âlimleri himaye eden, tüccarlara iyi davranan, ilmin gelişmesine yardımcı olan Altın Orda hanları ve Gürgenç valileri şehri tekrar eski hâline kavuşturmuşlardır. Yeniden camileri, medreseleri, hankâhlarıyla İslam medeniyetinin önemli merkezi olan Gürgenç, bu önemini 1400'lü yıllara kadar devam ettirmiştir.

Kaynakça

- Ahmed b. Mahmûd. *Selçuk-nâme*. Haz. Erdoğan Merçil. İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1977.
- Atanyyazov, Soltanşa. *Türkmenistanın Geografik Atlarının Düşündürişli Sözlüğü*. Aşkabat: Türkmenistan SSR İlimler Akademiyası, İlim, 1980.
- Atanyyazov, Soltanşa. "O Proishojdenii Nazvaniya Kunya-Urgença". *Pamyatniki Turkmenistana 2* (1980), 28-29.
- Avfi, Muhammed b. Yahya. *Lübâbü'l-elbâb*. Haz. Edward G. Browne-Muhammed Kazvini. Londra: Leiden, 1903-1906.
- Barthold, Vasiliy Viladimiroviç. *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*. Haz. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990.
- Barthold, Vasiliy Viladimiroviç. *Orta Asya Türk Tarihi -Dersleri-*. Ankara: Çağlar Yayınları, 2004.
- Barthold, Vasiliy Viladimiroviç. "Hârizmşâh". *İslâm Ansiklopedisi*. 5-1/263-264. İstanbul: MEB Yayınları, 1987.
- Belâzürî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir. *Fütûhu'l-buldân*. Thk. Abdullah Enîs et-Tabba' - Ömer Enîs et-Tabba'. Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, 1407/1987.
- Beyhakî, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin. *Târîh-i Beyhakî*. Thk. Ali Ekber Feyyaz. Meşhed: Danişgah-i Firdevsi, 1383 h.ş./2003.
- Biçurin, Nikita Yakovleviç. *Sobraniye Svedeniy o Narodah Obitavşih v Sredney Azii v Drevneye Vremena*. Moskova-Leningrad: İzdatelstvo Akademiya Nauk SSSR, 1950.
- Buniyatov, Ziya Musa. *Gosudarstvo Horezmşahov-Anuşteginidov (1097-1231)*. Moskova: İzdatelstvo Nauka, 1986.
- Celal, Vahit. *İslâm Medeniyetinin Yitik Mirası Harezme Me'mûn Akademisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Cûzcânî, Ebû Amr Minhâcüddîn b. Osman b. Sirâciddîn. *Tabakât-ı Nâsirî*. Tsh. Abdülhey Habibi. 2. Baskı. Kâbil: Pevheni, 1342 h.ş./1963.
- Cüveynî, Ata Melik b. Muhammed. *Târîh-i Cihângüşâ*. Tsh. Muhammed b. Abdülvehhab Kazvini. Tahran: Hermes, 1387 h.ş./2008.
- D'ohsson, Abraham Constantin. *Moğol Tarihi*. Trc. Bahadır Apaydın. İstanbul: Nesnel Yayınları, 2008.
- Ebulgazi Bahadır Han. *Türklerin Soykütüğü (Şecere-i Terâkime)*. haz. Muharrem Ergin. İstanbul: ts.
- Ebü'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmadü'd-din İsmâil b. Ali el-Eyyübî. *Takvîmü'l-büldân*. Nşr. J.T. Reinaud-M.G. de Slane. Paris: Sultaniyye, 1840.
- Gerdîzî, Ebû Saîd Abdulhay b. Zahhak b. Mahmûd. *Zeynü'l-ahbâr (Tarih-i Gerdizi)*. Thk. Abdulhay Habibi. Tahran: Dünyay-i Kitap, 1363 h.ş./1984.

- Gregory Abu'l-Farac (Bar Hebraeus). *Abu'l-Farac Tarihi*. Trc. Ömer Rıza Doğrul. 3. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999.
- Gürbüz, Osman. "Abbâsî Halifesi Nâsır Lidinillah'ın Harizmşahlar ile İktidar Mücadelesi". *İSTEM*, 9/18 (2011), 181-196.
- Güzel, Fatih. "Moğol İstilasında Halife Nâsır Lidinillah'ın Rolü". *İnsan ve Toplum İlimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 142-158.
- Halife b. Hayyat. Ebû Ömer el-Leysî. *Târîh*, Thk. Ekrem Ziya el-Umerî. 2. Baskı. Riyad: Dâru't-Tayyiba, 1405/1985.
- Hamdullah el-Müstevfî Ebî Bekr Ahmed b. Nasr el-Müstevfî el-Kazvîni. *Târîh-i güzîde*. Thk., Nşr. Abdülhüseyin Nevâyî. Tahran: Emîr-i Kebir, 1339 h.ş., /1960.
- Himyerî, Muhammed b. Abdülmün'im. *Ravzü'l-mi'târ fi haberi'l-aktâr*. Thk. İhsan Abbas. 2. Baskı. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1984.
- Hudûdü'l-Âlem mine'l-Meşrik İle'l-Magrib*. Trc. Abdullah Duman-Murat Ağarı. İstanbul: Kitabevi, 2008.
- Hüseyinî, Ebu'l-Hasan Ali b. Nâsır b. Ali. *Ahbârü'd-Devleti's-Selcûkiyye*. Trc. Necati Lügal. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1943.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî. *Kitâbü'l-fütûh*. Thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru'l-Advâ, 1411/1991.
- İbn Fadlân, Ahmed b. Fadlân b. Abbas, *Risâletü İbn Fadlân*. Thk. Sami ed-Dahan. Di- maşk: İlmîyyu'l-Arabi, ts.
- İbn Fazlullah el-Ömerî. *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emsâr*. Thk. Kâmil Selmân el-Cübûrî-Mehdi Necm. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmîyye, 2010.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali en-Nasibî el-Bağdâdî. *Sûretü'l-arz*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. Thk. Abdullah el-Kâdi. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1407/1987.
- İdrîsî, Şerif Ebî Abdullah Muhammed b. Muhammed Abdullah b. İdris. *Nüzhetü'l-müstâk fi'htirâkı'l-âfâk*. Kahire: es-Sekâfetü'd-Diniyye, 1422/2002.
- İstahrî, Ebî İshak İbrâhim b. Muhammed el-Farisî. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Leiden: Brill, 1927.
- Kafesoğlu, İbrâhim. *Harezmşahlar Devleti Tarihi (485-618/1092-1221)*. 4. Baskı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000.
- Kalkaşendî, Ebu'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Subhu'l-a'sâ fi sanâti'l-inşâ*. Nşr: Muhammed Abdürresul İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1331-1340/1913-1922.
- Kazvîni, Zekerîyya b. Muhammed b. Mahmûd. *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.

- Kitapçı, Zekeriya. *Azerbaycan-Harzem ve Türk Oğuz Boyları Arasında İslâmiyet*. Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2005.
- Köprülü, Mehmet Fuad. "Hârizmşahlar". *İslâm Ansiklopedisi*. 5-1/265-296. İstanbul: MEB Yayınları, 1987.
- Köprülü, Mehmet Fuad. "Cengiz Han", *İslâm Ansiklopedisi*. 3/91-100. İstanbul: MEB Yayınları, 1977.
- Kurat, Akdes Nimet. "Kuteybe b. Müslim'in Hvarizm ve Semerkand'ı Zabtı". *AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 6/5 (1948), 385-430.
- Makdîsî, Şemseddîn Ebî Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr. *Rihletü'l-Makdîsî: Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (985-990). Beyrut: Dâru's-Süveydi, 2003.
- Merçil, Erdoğan. "Taştâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/161-162, İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Mîrhând, Muhammed b. Burhaniddîn Hâvendşâh. *Ravzatü's-safâ fî sîreti'-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ (Devletü't-Tâhiriyye, Saffariyye, Samaniyye, Âli Büveyh ve Âli İsmâiliyye)*. Arapçaya Trc. Ahmed Abdülkadir Şazili. Kahire: Dâru'l-Mısıriyyetü'l-Küttâb, 1408/1988.
- Moğolların Gizli Tarihi. Trc. Ahmet, Temir. 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986.
- Müneccimbaşı, Ahmed Dede. *Sahâifü'l-ahbâr*. İstanbul: ts.
- Nazım, Muhammed. "Me'mûnîler". *İslâm Ansiklopedisi*. 8/701, İstanbul: MEB Yayınları, 1979.
- Nerşahî, Ebî Bekr Muhammed b. Ca'fer. *Târîh-i Buhara*. Thk. Emin Abdülmecid Bedevî-Nasrullah Mubeşşer el-Tarazî. 3. Baskı, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1993.
- Nesevî, Muhammed b. Ahmed. *Sîretü's-Sultan Celâeddîn Mengüberti (Târîh-i Celâli)*. Trc. Muhammed Ali Nasîh. Tahran: İlmî, 1324 h.ş./1945.
- Nizamî-i Arûzî, Ahmed b. Ömer b. Ali Semerkandî. *Çehar Makale*. Tsh. Muhammed Kazvînî. Tahran: Kurûş, ts.
- Özaydın, Abdülkerim. "Hârizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/217-220, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Pilyavskiy, Vladimir İvanoviç. *Kunya-Urgenç*. Leningrad: Stroyizdat, 1974.
- Reşîdüddîn Fazlullah, Hemedânî. *Câmiü't-tevârih*. Tsh. Muhammed Revşen-Mustafa Musevi. Tahran: Neşrî'l-Berz, 1373 h.ş./1954.
- Şeşen, Ramazan. *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*. 3. Baskı, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017.
- Taberî, Ebî Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)*. Nşr. Ebû Süheyb el-Keremi. Ürdün-Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ts.

- Taneri, Aydın. "Gürgeç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/321-323. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Temir, Ahmet. *Moğolların Gizli Tarihine Göre Cengiz Han*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1989.
- Togan, Ahmet Zeki Velidi. *Umumî Türk Tarihine Giriş I*. İstanbul: İsmâil Akgün Matbaası, 1946.
- Togan, Ahmet Zeki Velidi. *Oğuz Destanı: Reşideddîn Oğuznamesi Tercüme ve Tahlili*. 2. Baskı, İstanbul: Enderun Yayınları, 1982.
- Togan, Ahmet Zeki Velidi. "Hârizm". *İslam Ansiklopedisi*. 5-1/241-242. İstanbul: MEB Yayınları, 1987.
- Tolstov, Sergey Pavloviç. *Po Drevnum Deltam Oksa i Yaksarta*. Moskova: Vostoçnoy Literaturı, 1962.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. 2. Baskı, İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1969.
- Utbî, Muhammed b. Abdülcebâr. *Tarih-i Yemînî: el-Fethu'l-Vahbî alâ Tarîhi Ebî Nasr el-Utbî*. Nşr. Şeyh Ahmed el-Menînî. Kahire: 1286/1869.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebi Ya'kûb b. Cafer b. Vehb b. Vazih. *Kitâbü'l-buldân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Yakubovskiy, Aleksandr Yureviç. *Razvalını Urgança*. Leningrad: Akademii İstorii Materialnoy Kulturu, 1930.
- Yakubovskiy, Aleksandr Yureviç. *Oçerki iz İstorii Turkmenskogo Naroda i Turkmenistana v VIII-XIX vv. (MİTT)*. Aşkabat: Akademiya Nauk Turkmenskoy SSR, 1954.
- Yâkût El-Hamevî, Şihâbüddîn Ebî Abdillâh Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-buldân*. Beyrut, Dâru Sâdır, 1397/1977.
- Yusupov, Hemra. *Horezm ve Gürgeç: Taze Açışlar*. Aşkabat: İlim, 2010.
- Yüksel, Ahmet Turan. "Fütûhu'l-Buldân'a Göre Fetihlerden Sonraki Faaliyetler". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2000), 45-80.

Dinî Otorite ve Mistisizm*

Gershom Scholem

Çeviren: Salih Çift

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı

Bursa/Türkiye

sacift@uludag.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0003-3675-4608>

Zaman zaman, aşkın olana yönelik ferdî gayretleri münasebetiyle tarihsel düzlemin dışında ve ötesinde yaşayan mistiklerin bu deneyimlerinin, tarihsel tecrübeyle ilişkisi olmadığı söylenir. Bazıları bu tarihsel olmayan yönelime hayranlık duyarken, diğerleri onun mistisizmin aslî zayıflığı olduğuna hükmederler. Her ne şekilde olursa olsun, bunun dinler tarihini ilgilendiren yönü, mistiğin derûnî tatmini değil, onun tarihsel olan dünyaya etkisi yanında yaşadığı dönemdeki dinî hayatla ve toplumuyla olan çatışmasıdır. Bununla birlikte, şayet mistisizmle dinî otorite arasında sıklıkla cereyan eden bu gerilimi anlamak istiyorsak mistisizm hakkında bazı temel gerçekleri hatırlamamız gerekir.

Mistik, dolaysız ve kendisine göre gerçek, ilâhî, mutlak hakikatin tecrübeyle desteklenmiş olan, ya da en azından böyle bir tecrübeyle ulaşmak için çabalayan kişidir. Bu (tecrübe) ani bir aydınlanma yoluyla gerçekleşebileceği gibi, uzun ve çoğunlukla özenli hazırlıklar neticesinde de vuku bulabilir. Tarihsel bakış açısıyla hareket edildiğinde, ilahî olana yönelik mistik arayış belli bir gelenek çerçevesi dâhilinde gerçeklik kazanır. Öyle görünüyor ki bunun istisna-

Geliş Tarihi/Received Date: 31.12.2019

Kabul Tarihi/Accepted Date: 07.06.2020

Çeviri Makale/Translated Article

Atıf/Citation: Scholem, Gershom. "Dinî Otorite ve Mistisizm". çev. Salih Çift. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2020), 361-378.

* Bu makale, Gershom Scholem'e ait, "On the Kabbalah and its Symbolism" (New York: Schocken, 1969) isimli kitabın 5-32 sayfaları arasındaki "Religious Authority and Mysticism" isimli bölümün tercümesidir. Tercüme esas metinde öz, anahtar kelime ve kaynakça bulunmamaktadır. Çevirmen tarafından metne ilave edilen kelimeler metinde köşeli parantezde; dipnotta ise Ç.N kısaltması ile belirtilmiştir.

ları bütün geleneksel bağlardan soyutlanmış olan modern zamanlarla sınırlıdır. Her nerede böyle bir gelenek hüküm sürmekteyse, mistiğin doğumundan uzun süre önce, orada belli bir dinî otorite birçok nesilden beri toplum tarafından kabul görmüş durumdadır. Bu otorite toplumla, kendi aslî deneyimini yorumlayan ve böylelikle topluma kendisini ifade etmesi noktasında yardım etmiş olan -ki onu bir konuşma edasıyla ifadeye büründürmüştür- söz konusu bireyler arasındaki karşılıklı değişim sayesinde gelişmiştir. Şu halde, burada bu gelenekten devralınmış olan bir değerler skalası mevcuttur. Yine burada bir doktrinler ve dogmalar bütünü vardır ki, bunlar toplumun dinî tecrübesiyle ilgili otantik beyanlar olarak kabul edilir. Buna ilave olarak, kendileri vasıtasıyla dinî hayatın değerlerinin nakledildiği ve bunun ruh halinin ve ahenginin ifade edildiği bir ritüeller ve gelenekler bütünü de orada mevcuttur.

Bu otorite birbirinden farklı araçlarla donatılmış olabilir. Bunlar özellik itibariyle ya kutsal kitap gibi gayr-ı şahsî (impersonal), ya da -Katolik inancında neyin Katolik geleneği ile karşılaştırılabilir olduğu noktasında son sözü söyleyen Papa örneğindeki gibi- bütünüyle şahsî olabilirler. Bu otorite her iki türün karışım ve kombinasyonundan ibaret olabileceği gibi rahiplerden veya başka dindar şahıslardan müteşekkil bir meclisin uzlaşısı ilkesine de dayandırılabilir; hatta -İslam'da olduğu gibi- söz konusu topluluk, kararlarını oluşturmak veya değerlendirmek amacıyla somut anlamda bir araya gelmek mecburiyetinde bile olmayabilir.

Bir mistik bu tür geleneksel kurumlar ve otorite çerçevesi dâhilinde faaliyet gösterir. Şayet o bu durumu kabul eder ve toplumu değiştirme gayesiyle herhangi bir teşebbüste bulunmaz, kendi özgün tecrübesini başkalarıyla paylaşma endişesi olmaz ve huzuru ilahî olana dalmak suretiyle yalnızlıkta bulacak olursa bu durumda ortada herhangi bir sorun yok demektir. Zira böylesi bir durumda onu başkalarıyla karşı karşıya getirecek hiçbir şey söz konusu değildir. Bütün dinlerde bu tür gâib/gözlerden irak mistikler var olagelmıştır. Son asırların Yahudi mistisizmi, her nasılsa, sıradan insanlar açısından büyük bir çekiciliği olan son derece etkileyici bir tür "*gizli ermiş*" (nistar) üretmiştir. Talmudik dönemlere kadar geriye giden bir geleneğe göre, her nesilde, dünyanın dayanağı olan otuz altı erdemli adam bulunur. Bunların tabiatlarının bir parçası olan belirsizlik/bilinmeme durumu şayet ortadan kalkacak olsa, onlar bir hiç olurlardı. Bunlardan biri muhtemelen Mesih'tir ve o, yalnızca zaman mefhumu onun için bir anlam ifade etmediğinden dolayı gizli kalır. Özellikle Doğu Avrupa Hasidimleri arasında, sonraki nesiller bu son derece müphem insanlar hakkında sonu gelmez efsaneler uydurmuşlardır. Bunların faaliyetleri, tamamıyla toplumun bilgi sınırlarının ötesinde hareket ediyor olmaları sebebiyle, bütün halka özgü eylemlerdeki belirsizliklerden de azadeydi. En yüce anlamıyla *gizli ermiş* (hidden saint) dini şahsî bir iş haline getirir ve o tanımı gereği diğer insanlarla iletişimi engellenmiş olduğundan, bütün toplumsal sorunların tesirinden de azade kalır.

Fakat, gelin hiçbir hata yapmayalım. Bu sessiz ve belirsiz ermişler son derece değerli olsalar da, dinler tarihi onlarla ilgilenmez. Zira o, insanların birbirleriyle iletişim içine girdiklerinde meydana gelen hususlarla meşgul olur. Mistikler bahis konusu olduğunda ise, bu türden bir ilişkinin sorun oluşturduğu kabul edilmektedir. Bir tarihçinin nazarında, mistisizm olarak bilinen bu dinî fenomenin esası, mistiklerin kendi “yollarını” kendi aydınlanmalarını, kendi deneyimlerini başkalarına nakletme teşebbüslerinden ibarettir. İşte bu teşebbüsler evresinde mistisizm dinî otoriteyle çatışmaya başlar.

Mistiklerin mütemadiyen yeni bir şarabı eski bir şişeye doldurmaya çalıştıkları söylenir ki, bu tam da İncillerdeki meşhur bir bölümün yapmamamız için bizi uyardığı şeydir. Bana öyle geliyor ki, bu özlü ifade tam yerinde ve son derece doğrudur. Nasıl olur da bir mistik, muhafazakâr, dinî otoritenin savunucusu ve yorumcusu olabilir? Nasıl olur da o, Katolikliğin büyük mistiklerinin, Gazzâlî gibi büyük sûfîlerin ve Yahudi Kabalistlerinin çoğunun yaptığını yapabilir? Bu sorunun cevabı şudur: Anlaşıldığı kadarıyla bu mistikler, geleneksel otoritenin kaynaklarını yeniden keşfetmektedirler. Bu otoritenin kadim temellerinin farkına vardıklarında ise, bunu değiştirme hususunda hiçbir arzuları kalmaz. Aksine onlar, en katı anlamıyla onu korumaya çalışırlar.

Mistisizmin muhafazakâr fonksiyonu, mistik tecrübenin iki yönünün var oluşu gerçeği sayesinde mümkün olmaktadır. O bizzat kendi içerisinde aslı olarak şekilsizdir. Tanrı'yla ne kadar yoğun ve derin bir bağlantı tecrübe edilirse, onun o kadar az şüphe duyulan objektif tanımlaması olur, zira kendi tabiatı sayesinde o -her tanımlamanın önceden varsaydığı- süje ve obje kategorilerini aşar. Diğer taraftan, bu tür bir tecrübe farklı şekillerde de yorumlanabilir -bir başka deyişle o farklı anlamlara bürünmüştür. Bir mistik, kendi tecrübesini izah etmek ve açıkça dile getirmek istediğinde, özellikle de bunu başkalarına aktarmaya kalkıştığında, ister istemez geleneksel sembollerden ve fikirlerden oluşan bir çerçeve dâhilinde bunu yapmaktan kendini alamaz. Bunun öyle bir yönü vardır ki, mistiğin bunu olması gereken şekliyle ve bütünüyle her zaman ifade edemeyeceği muhakkaktır. Bununla birlikte o yine de kendi tecrübesini aktarmaya teşebbüs edecek olursa -ki yalnızca bu şekilde davranması sayesinde o kendisini bize tanıtabilir- o takdirde, söz konusu tecrübesini, kendisinden önce ihdas edilmiş olan bir dil, imajlar ve kavramlar dâhilinde ancak yorumlayabilir.

Burada olduğu gibi, mistik tecrübe hiçbir kalıba sokulamaz olduğundan, ilke olarak, onun şeklini alabileceği formlar için de hiçbir sınır söz konusu değildir. Yolculuklarının başlangıcında mistikler kendi deneyimlerini duyu dünyasından alınma formlarla tanımlama eğilimindedirler. Daha sonraki aşamalarda ise, bilincin farklı düzeylerine uygun olarak, bu tabii âlem geri planda kalır ve bu “doğal” formlar tedricî olarak yerlerini özel mistik yapılara bırakırlar. Neredeyse bildiğimiz bütün mistikler bu tür yapıları ses ve ışık konfigürasyonları şeklinde tasvir ederler. Daha sonraki aşamalarda, yani mistiğin tecrübesi nihaî

formsuzluk durumuna doğru ilerlerken, bu yapılar (bu yapılarda, geleneksel dinî otoriteye ait semboller önemli bir bölümü teşkil ederler) sıra kendilerine geldikçe ortadan kalkarlar.

Şu halde, mistiğin, hâkimiyeti altında yaşamak durumunda olduğu dinî otoriteye ait bu teoloji ve semboller onun mistik tecrübesine dışarıdan girmiş olup kendisinden kaynaklanmamıştır.¹ Diğer taraftan mistisizm bir başka çelişik yöne daha sahiptir: Bir mistik, kesinlikle ne ise o olduğundan, kendi tecrübesinin objesi ile doğrudan, üretken bir ilişki içerisinde olduğu için o, içinde yaşadığı geleneğin muhtevâsını dönüştürür. O, yalnızca geleneğin muhafaza edilmesine katkıda bulunmakla kalmaz, aynı zamanda onun gelişmesine de yardımcı olur. Yeni gözlerle bakıldığında, eski değerler yeni anlamlar kazanır. Hatta öyle ki, mistiğin yeni bir anlam verme gibi bir niyeti olmadığı ya da herhangi yeni bir şey yaptığının dahi farkında bulunmadığı durumlarda bile bu böyledir. Hakikaten de, bir mistiğin kendi özel tecrübesini anlayıp yorumlaması, onun şimdiye kadar desteklemiş olduğu dinî otoriteyi sorgulamasına bile yol açabilir.

Aynı tecrübe bir durumda muhafazakâr bir tavra yol açarken bir başkasında tamamen zıt bir tutumu besleyebilir. Bir mistik, kendi görüşü aynı otoriteden kaynaklanıyormuş gibi gözüktüğünden, otorite tarafından belirlenmiş olanın yerine kendi görüşünü koyabilir. Bu durum, bu tür mistiklerin kendi tecrübelelerini aktardıkları sembollerini benimseyen belli mistiklerin ve grupların devrimci karakterlerinin nedenini izah etmektedir.

Bazen devrimci bir mistik, peygamberin nâil olduğu lütfâ mazhar olduğu iddiasında bulunur ve kendi toplumunu yeniden şekillendirme gayretlerinde peygambere ait bir fonksiyona sahip olduğunu ileri sürer. Fakat peygamberin aldığı vahiy ile mistik tecrübe aynı (şey olarak) kabul edilebilir mi? Arapların ve Yahudilerin ortaçağ felsefesi bunun olabileceği görüşünü destekleme eğilimindedir –ki bu çok şaşırtıcı olmasına rağmen kabul edilemez değildir. Bu durum sistematik Yunan düşüncesi eğitiminden geçenlerin İncil kaynaklı nübüvvet fenomenini böyle görmeleri sonucunu doğurmuştur. Bununla birlikte peygamberlik, eskiden beri anlaşılabilir olduğu üzere tamamıyla mistisizmden farklı bir şeydir. Peygamber, apaçık bir mesajı iletirken ve bazen aynı derecede apaçık bir görüntüyü (vizyon) müşâhede ederken (ki o bunu daima net bir şekilde hatırlar) mistiğin tecrübesi, doğası gereği, belli belirsiz ve anlaşılamazdır. Hakikaten de bütünüyle mistik tecrübenin tanımlanamaz, aktarılamaz karakteri, bizim onu anlamamızın önündeki en büyük engeldir. O basit bir şekilde ve bütünüyle bariz imajlara ya da kavramlara dökülemez ve çoğunlukla da –hatta sonrasında bile- kendisine olumlu bir muhteva sağlama çabalarını imkânsız kılar. Her ne

¹ Ben bu formülasyonu, G. A. Coe'ye borçluyum, bk. G. A. Coe, "The Sources of the Mystic Revelation", *Hibbert Journal* VI (8-1907), 368.

kadar pek çok mistik bu türden bir ifade/tercüme işine, kendi tecrübelerine bir şekil ve vücut kazandırmaya teşebbüs etmişse de, mistiğin söylemek durumunda olduğu şeyin merkezi daima, mistiği kendi dinî dünyası ve onun değerlerini anlama üzerine sevk eden, şekilsiz bir deneyim olarak kalır. Onun kendi dinî otoritesi ile olan ilişkisini belirleyen bu diyalektiktir ve ona kendi anlamını veren de yine odur.

Devrimci mistiklerin en radikal olanları, dinî otoriteyi yeniden yorumlamak ve dönüştürmekle kalmayıp, aynı zamanda kendi tecrübeleri üzerine bina edilmiş yeni bir otorite tesis etmeyi arzu edenlerdir. Aşırı vakalarda onlar, her türlü otoritenin üstünde buldukları iddiasıyla kendi anlayışları doğrultusunda hareket edebilirler. Orijinal tecrübenin şekilsizliği bütün bir şeklin, hatta bunun yorumunun bozulmasına/dağılmasına bile yol açabilir ki bu durum nihilist mistik (denilen) sınır vakayı anlamamızı sağlayan bir gerçektir. Bütün diğer mistikler, derûnî mistik karışıklıktan forma doğru geri giden yolu bulmaya gayret ederler ki bu yol aynı zamanda topluma giden yoldur. Tecrübesinde bütün şekillerin yerle bir edilmesi en üstün değer halini almış olan nihilist mistik ise, diğer mistikler gibi yeni bir form inşa etmek amacıyla bunu bir teşvik unsuru olarak görmek yerine, diyalektik olmayan bir ruh hali içerisinde bu formsuzluğu korumaya çabalar. İşte burada, otorite adına bütün dinî otorite tahrip edilir: Bu noktada biz en yalın haliyle mistisizmin devrimci yönüyle karşı karşıya bulunmaktayız.

II

Mistisizmle dinî otorite arasındaki ilişki incelenirken, dinî otoritenin, vahiy ürünü metinler olan Kutsal Kitaplarda belirginleştiği durumlarda ne olduğuna bakmak bilhassa öğreticidir. Bu tür durumlarda olan kısaca şudur: Kutsal metinler kendi biçimlerini (şekil/yapı) kaybeder ve mistik için yeni bir şekil alırlar: Vahyin kesin, açık, yanılmaz sözü mistik için sınırsız anlamlarla dolu hale gelir. En yüksek otoriteyi ifade eden kelime adeta mistiğin tecrübesini kabul etmek üzere açılır. Bir Hasidîk mistik olan Koretzli Rabbi Phineas *Rabbi Shim'on patah* ("Rabbi Simeon [konuşmasını] Kutsal metnin bu âyetiyle açtı"; Rabbi Simeon ben Yohai'nin mistik yorumları ve konuşmaları *Zohar*'da bu sözlerle takdim edilmektedir.) "Rabbi Simeon Kutsal metnin bu ayetini açtı/şerh etti" şeklinde tercüme ederken bunu son derece kesin bir şekilde dile getirmiştir.

Mistik açısından bu metinlerin kutsallığı, bunların kesinlikle bu tarz başkalaşıma açık oluşlarında yatmaktadır. Tanrı'nın sözü sınırsız olmalıdır, ya da başka bir ifadeyle, mutlak söz kendi içinde anlamsızdır ama aynı zamanda o anlama gebedir. İnsan bakışı altında o, sonsuz sayıda anlam katmanlarına işaret eden, önemli, sınırlı şekillere bürünür. Bu nedenle, bu yeni vahyin mistiğe sağladığı mistik yorum bir anahtar özelliğine sahiptir. Bu anahtarın kendisi kaybolabilir fakat onu aramaya yönelik güçlü bir arzu canlı kalır. Bu tür mistik dürtülerin kaybolma noktasına doğru azalmaya başlıyor gibi gözüktüğü zaman-

larda bile onlar hala Franz Kafka'nın çalışmalarında büyük bir gücü muhafaza etmeye devam ederler. Onlar bunun aynısını yedi yüz yıl önce Talmudik mistikler arasında yapmışlardı. *Mezmurlar (Psalms)* üzerine yaptığı bir yorumda Origen; muhtemelen Caesarea Rabbinik Akademisi mensuplarından bir Yahudi âlimin, kutsal metinlerin çok sayıda odaları bulunan büyük bir eve benzediğini ve bunların her birinin kapısında aslında o odaya ait olmayan bir anahtar bulunduğunu söylediğini nakleder. İşte söz konusu kapıları açacak olan bu anahtarları bulmak büyük ve zahmetli bir iştir. Talmudik dönemin en parlak evresine ait olan bu rivayet, Kafka'nın Yahudi mistik geleneğindeki derin kökenleri hakkında bir fikir verebilir. Metaforu, Origen'i son derece etkilemiş olan bu Rabbi (Origen bu metaforu "mâhirâne" olarak nitelemektedir), hâlen vahye [Revelation/vahyin ürünü olan Kutsal Kitaba]² sahip olduğu halde, henüz doğru anahtara mâlik olmadığını bilmekte ve onu aramaktadır. Aynı fikirle ilgili bir başka formülasyon Lurianik Kabala'ya ait kitaplarda sıkça geçmektedir: *Torah*'ın her bir kelimesinin altı yüz bin "yüzü" [vechesi]³ vardır, yani, anlam katmanlarının ya da kapıların [her biri]⁴ Sina Dağı'nın eteğinde duran İsrailoğulları'ndan biri içindir. Her bir veche bunlardan yalnızca birine yöneltilmiştir; sadece o onu görüp deşifre edebilir. Dolayısıyla her bir insanın vahye nüfûzu kendine özgüdür. Otorite bundan böyle ilahi mesajın tek bir yanılmaz "anlamında" değil, onun, sınırsız yeni formlara bürünme kapasitesinde bulunur.

Bununla birlikte, Kutsal metinlere yönelik bu mistik yaklaşım, açıkça fark edilebilen iki tavrı ihtiva etmektedir: Bunlardan birincisi muhafazakâr, diğeri ise devrimcidir. Muhafazakârlar *Torah* ya da *Kur'ân* gibi kutsal kitaplarda kayıtlı olan tarihsel hakikatlerin ezeli ve ebedî geçerliliğini kabul etmektedirler. Onlar, bütün tarih boyunca bu geleneksel otoritenin esaslarını muhafaza ettiklerinden, neredeyse sınırsız bir özgürlükle Kutsal metinleri ele alabilmektedirler. Meselâ, *Zohar*'ın müellifi, Meister Eckhart ya da sûfilerin önde gelenlerinin eserlerinde karşılaştığımız, hatta bazen yanlış anahtarlar metaforunda olduğu gibi, hayal kırıklığına yol açabilen bu durum bizi şaşırtmamaktadır.

Devrimcilere gelince; onlar da kutsal kitapların dinî otoritesini tanıyabilirler, fakat muhafazakârlardan farklı olarak onlar, basitçe yok saymak ya da yalnızca belli bir zaman dilimi için geçerli olduğunu kabul etmek suretiyle, kutsal metinlerin lafzî anlamlarını bir kenara bırakıp bunun yerine kendi mistik yorumlarını ikame ederler.

Yahudilik tarihi, kutsal metinlere yönelik bu iki mümkün tavrın her birine ait klasik bir örneği haizdir. Bunların her ikisi de kutsal kitapların serdetmiş olduğu genel kuralların yerleşmesinden sonra vuku bulmuştur. Ben, muhteme-

² Ç.N.

³ Ç.N.

⁴ Ç.N.

len Hıristiyanlık öncesi dönemden Paul'e kadar geçen zamana ait olan *Ölü Deniz Tomarları* içindeki tefsir metinlerinin müelliflerine işaret ediyorum. Bununla birlikte, *Ölü Deniz Tomarları*'nın henüz kelimenin tam manasıyla mistik metinler olarak kabul edilip edilemeyecekleri hususu kesin değildir. Fakat, şayet bu hareketin liderlerinin mistik oldukları (ve yalnızca muhafazakâr reformcular olmadıkları) ortaya çıkacak olursa, o zaman bu literatür gerçekten muhteşem bir örnek oluşturacaktır. Öyle ki bu kendisine en büyük serbest yorumun eşlik ettiği, Kutsal Kitaba yönelik muhafazakâr tavra ait olarak bilinen en eski örnek olacaktır. Hatta şayet bu topluluğun (ya da liderlerinden birinin) kendine özgü dinî [inançlarını]⁵ aksettiren ilahiler asıl ilhamını mistik aydınlanmadan alıyorsa, onların yansıttığı dünya bütünüyle geleneksel otoritenin sınırları içinde kalıyor demektir; bu yorum, söz konusu otoriteyi gerçek manada dönüştürdüğünde dahi tamamıyla muhafazakârdır. Burada otoritenin iptali diye bir mesele söz konusu olamaz; zira amaç, bütün katılığına rağmen, daha ziyade restorasyondur.

Bir devrimci Yahudi mistiği olarak hakkında bilgi sahibi olduğumuz en seçkin örnek olan Paul'de durum oldukça farklıdır. Paul, geleneksel otoriteyi tahrip edici bir tarzda yorumladığı mistik bir deneyim yaşamıştı. Bununla birlikte o, kutsal metinlerin otoritesinden de bütünüyle vazgeçmek istemediği için söz konusu deneyimin belli bir zamanla sınırlı olduğunu, o an itibariyle etkisinin ortadan kalktığını açıklamak durumunda kalmıştı. Kadîm ifadelerin bütünüyle mistik bir yorumu orijinal çerçevenin yerini almış ve bu suretle Paul'ün yerleştirmeyi arzuladığı yeni otoritenin temelini teşkil etmişti. Tabir câizse, Paul *Eski Ahid*'i yapısına aykırı bir şekilde okumuştur. Onun gerçekleştirmiş olduğu bu inanılmaz zorlama kendisinin bu deneyiminin kadîm metinlerin anlamıyla kıyaslanamaz olduğunu göstermesinin yanında onun, yalnızca mistik yorumlar yoluyla olsa da, kutsal metinle olan bağını muhafaza etmede ne kadar kararlı olduğunu ortaya koymaktadır. Netice, Paul'ün *Mektuplar*'ını okuduğumuzda şaşkınlığımıza asla son vermeyen paradokstur: Zira bir tarafta *Eski Ahid* muhafaza edilirken, diğer yanda onun orijinal anlamı bütünüyle bir kenara bırakılmaktadır. Paul'ün *Mektuplar*'ının bir kutsal metin vazifesi gördüğü bu yeni teşkil edilen otorite doğası itibariyle devrimcidir. Yeni bir kaynak oluşturmasından dolayı o, Yahudilik içerisinde oluşmuş olan otoriteyle mevcut bağını koparır, fakat tamamıyla spiritüel terimlerle yeniden yorumlanmış olan eski otoritenin imajına bürünerek onunla olan ilişkisini kısmen de olsa sürdürür.

Mistik, bu tavırların her ikisinde de -muhafazakâr ve devrimci- kutsal metinlerde kendi özel tecrübesini yeniden keşfeder. Çoğu zaman, mistik anlamın gerçekten orada mevcut olup olmadığını, ya da bu anlamı mistiğin kendisinin oraya yükleyip yükmediğini söylemek zordur. Mistik yorumun dehası, metinde yer alan kesin/net anlamlı ifadelerden yeni manalar türetmek sûretiyle

⁵ Ç.N.

Kutsal metni adeta bir semboller mecmuasına dönüştürmedeki gizemli hassasiyetinde yatmaktadır. Burada lafzî anlam, yalnızca, mistiğin geçtiği bir kapı vazifesi görecektir şekilde muhafaza edilir, bununla birlikte o bu kapıyı kendisi için defalarca açıp kapatır. *Zohar* bu durumu Genesis [Çıkış]⁶ 12:1'in dikkate değer bir yorumunda veciz bir şekilde ortaya koymaktadır. Tanrı'nın İbrahim'e yönelik "Lekhlekha" şeklindeki sözleri yalnızca bunların literal anlamları olan "dışarı çık" şeklinde alınmaz –yani, bunlar sadece Allah'ın İbrahim'e, dış dünyaya çıkmasını emrettiği, şeklinde yorumlanmaz- fakat aynı zamanda bunun mistik anlamı olan "sen kendine doğru çık" manasına gelecek şekilde okunur.

III

Mistisizmin sahip olduğu bu muhafazakâr karakter genellikle iki unsura dayanır: Mistiğin almış olduğu eğitim ve onun manevî rehberi. Bunlardan birincisine gelince; mistik neredeyse daima kendi bünyesinde kadim bir mirası barındırır. O, kabul görmüş bir dinî otorite dâhilinde yetişmiştir ve eşyaya bağımsız bir gözle bakmaya ve kendi yolunu aramaya başladığında bile onun bütün düşüncesi ve bütün tasavvurunun üstünde o hâlâ geleneksel materyallerin nüfuz alanı dâhilindedir. O, atalarından kalan bu mirası kolayca bir kenara bırakmadığı gibi buna teşebbüs dahi edemez. Niçin bir Hıristiyan mistik daima Hıristiyanlığa ait vizyonlar görür de Budist geleneğin sahip olduğu vizyonlarla karşılaşmaz? Neden bir Budist kendi panteonuna ait figürleri müşahede eder de örneğin İsa'yı ya da Meryem Ana'yı görmez? Niçin bir Kabalist kendi aydınlanma yolunda Peygamber Elijah ile yüz yüze gelir de kendisine yabancı bir dünyaya ait bazı şahsiyetlerle karşılaşmaz? Cevap şudur: Onların tecrübelerinin ifadesi doğrudan doğruya kendi dünyalarına ait sembollerle yer değiştirmektedir. Bu tecrübelerin objeleri bütünüyle aynıdır ve (özellikle Katolikler olmak üzere, mistiklerin bu şekilde farz etmeyi arzuladıkları gibi) gerçekte farklı değildir.

O halde, mistisizmin herhangi bir dinî otoriteyle hiçbir bağı bulunmadığı durumda ne olur? Şekilsiz mistik tecrübenin seküler yorumuna ait olan bu sorun Aydınlanma'dan beri mütemadiyen ortaya çıkmaktadır. Bu durum, belli yazarların bütün geleneksel otoriteleri dikkate almamaları ya da reddetmeleri, kendi mistik tecrübelerini seküler terimlerle ifade etmeleri ve bununla birlikte aynı tecrübe üzerine yaptıkları yorumu geleneksel imajlarla örtmeleri sebebiyle bulanık bir hal almaktadır. Rimbaud ve çok daha uygun bir örnek olarak William Blake'in durumu böyledir. Onlar kendilerini Luciferyan heretikler olarak addetmektedirler. Fakat onların imajınasyonları geleneksel imajlar vasıtasıyla belirginleşmektedir: Ya Rimbaud'da olduğu gibi resmî Katolik Kilisesi'ne ait ya da gizli ve ezoterik, hermetik ve spiritüalist orijinli olan Blake'teki gibi. Buradan da anlaşılmaktadır ki kendi otoritelerini temelde kendilerinde ve ferdi

⁶ Ç.N.

vizyonlarını seküler yorumlarında arayan bu tür devrimcilerde bile gelenek kendi gücünü apaçık bir şekilde göstermektedir.

Karşı konulmaz bir mistik tecrübenin bütünüyle naturalistik yorumu üzerine belki de en güzel örnek, Kuzey Amerika’da geniş bir kesim tarafından halen dahi okunmakta olan, Walt Whitman’ın dostu ve onun arzusunu gerçekleştiren kişi olan Kanadalı fizikçi Richard Maurice Bucke tarafından gerçekleştirilmiş olan çalışmadır. 1872 senesinde Bucke çok güçlü bir mistik aydınlanma yaşamış ve takip eden yıllarda o bunun anlamını izaha ve kendisini içten sarsan bütün büyük mistik tecrübelerin sırrına vâkıf olmaya çalışmıştı. O, bulgularını, *Cosmic Consciousness: A Study in the Evolution of the Human Mind* (1901) adını verdiği bir çalışmada kayıt altına almıştı. Bu eser, hakiki bir mistik tecrübenin, bizzat “mistik” tarafından bile, dinî otoriteden sarfınazar ederek bütünüyle içkin, tabii bir tarzda yorumlanabileceğini ortaya koyar. Bununla birlikte, burada bile, müellif tarafından kabul edilmiş olan bilimsel ve felsefî teoriler belirleyici bir rol oynamaktadır. Tıpkı Budistlerin, Neoplatonistlerin ya da Kabalistlerin ilgili teorilerinin onların kendi tecrübelerinin yorumlarını şekillendirmesinde olduğu gibi. XIX. asrın son dönemlerinde yaşamış olan bu yazara temel kavramlarını temin eden bilimsel teori ise Darwinizm’dir. Bununla aynı doğrultuda o, mistik tecrübeyi, insan bilincinin daha yüksek evrenselliğe doğru ilerlemesinde bir aşama olarak kabul ediyordu. Bu aynen yeni bir biyolojik türün ortaya çıkışını mutasyonun haber vermesi işleminde olduğu gibiydi ki bu durum söz konusu yeni türün görünümünü eski türlerin üyelerinden farklı kılmaktaydı. Bucke’ün “Kozmik Bilinç” diye tabir ettiği daha yüksek bilinç şekli bugün yalnızca çok az sayıda insan modeli tarafından temsil edilmektedir. Eninde sonunda bütün insanlığa yayılacak olan bu yükselmiş bilinç şu anda mistik tecrübe olarak adlandırılan şeyin ta kendisidir. Geçmiş nesillerin buna dinî bir yorum getirmeleri tarihsel olarak anlaşılabilir bir hatadır. Mistiklerin otorite iddiaları meşrû olmakla birlikte farklı bir şekilde açıklanmalıdır. O, bilinçleri yeni bir gelişim düzeyine erişmiş olanların otoritesidir. Elbette ki Bucke’ün teorileri bugün için bize naif ve bilimsel olarak da çürük/savunulamaz gelmektedir. Buna rağmen, mistik tecrübenin esasen şekilsiz oluşu ve bundan dolayı da birçok farklı yollarla yorumlanabileceği gerçeğine bir kez daha şahitlik etmesi yönüyle ben bunu son derece aydınlatıcı buluyorum.

Bununla birlikte, bu tür seküler mistisizm bir istisnâdır. Daha önce de gördüğümüz gibi, çoğu mistik, son derece doğal bir biçimde geleneksel tavır ve sembollerini kendilerine aşlamış olan eğitimlerinin güçlü tesiri altında kalmışlardır. Buna rağmen toplum bunun yeterli bir güvence teşkil ettiğini asla düşünmez. Tabiatı gereği mistisizm geleneksel otoriteden kontrol edilemez bir şekilde sapma tehlikesini daima bünyesinde barındırır. Şüphesiz bu durum, bir mistiğin manevî/spiritüel bir rehberine ya da Hindistan’da adlandırıldığı şekliyle bir “guru”ya sahip olması gerektiği şeklindeki yaygın inancın pek çok sebebinden bir tanesidir. Görünüşe bakılırsa, bu rehberin fonksiyonu esasen psikolojik-

tir. O, mistisizm âlemini keşfetmeye çıkan müridin tehlikeli durumlarla karşılaştığında yolunu kaybetmesine engel olur. Zira şaşkınlık hatta delilik pusuya yatmış beklemektir: Mistiğin yolu büyük tehlikelerle kuşatılmıştır; o, şuurun dipsiz kuyularına çok benzediğinden dolayı emin ve ölçülü adımlar atmaya gerektirir. Yogiler, sûfiler ve Kabalistler Katolik mistisizminin kılavuzlarından hiç de aşağıda kalmayacak şekilde, mistiğin o olmaksızın kendini mistik yolculuğun ıssız çöllerinde kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya kalacağı manevî bir rehberin zaruretine vurgu yaparlar. Bu rehber, mistiğin zihnindeki uygun dengeyi muhafaza etmesini temin edebilecek nitelikte olmalıdır. O tek başına, kitaplardan öğrenilemez olan değişik doktrinlerin pratik uygulamalarına aşınadır. Onun ayrıca, ciddi önemi haiz olmasına rağmen çok az bahis konusu edilen bir fonksiyonu daha vardır: O, geleneksel dinî otoriteyi temsil eder. Yerleşik otorite tarafından kabul edilebilir olan kanallara yönlendirmek suretiyle mistiğin kendi tecrübesinin yorumuna şekil verir. Peki bunu nasıl başarır? Yürüdüğü yol boyunca ve nihayetinde umabileceği hususlar hakkında talebesini hazırlamak suretiyle o bunu gerçekleştirir. Başlangıçta o, her ne kadar biçimsiz de olsa mistik tecrübenin müridin bilincinde üstleneceği geleneksel ilkeleri belirler.

Örneğin, Loyolalı Ignatius'un, Katolik mistisizminin paha biçilmez kılavuzu olan *Spiritual Exercises* adlı eserini ele alalım. Daha işin başında o müridin bilincini İsa'nın Tutkusu'nun imajıyla doldurur. O, müridin her adımında tam olarak neyi hedeflemesi gerektiğini gösterir ve vaat ettiği bu fenomeni ona sunmaya koyulur. Tefekkür ve vecdin aşamalarının Yahudi mistisizminin Hasidik-Kabalistik ekolü tarafından yapılan tahlilini ele alacak olursak, burada da aynı durumun söz konusu olduğunu görürüz. Bu yorum Beyaz Rusya Hasidizmi'nin Habad ekolüne mensup ve Ladili Rabbi Shne'ur Zalman'ın oğlu olan Rabbi Baer'e ait *Kuntras he-Hithpa'aluth* isimli meşhur risalede yer almaktadır. Bu eser, faal tefekkür yoluna girmiş olan sâliki aşmak zorunda olduğu makamlar hususunda ayrıntılı şekilde bilgilendirir. Bu noktada onun mistik kariyerinin Yahudilikte katı bir tarzda ortaya konulan, Tanrı'ya karşı saf korku ve saf sevgi görüşüyle uyumu ile kontrol edilemez duygusal aşırılıklardan emin olup olmadığı gibi hususlar önem arz eder. O, ilahi olana yönelik tecrübesinde bu Yahudi mistiğin yolunun tanımlanabileceği ya da yorumlanabileceği geleneksel Kabalistik sembolleri temin eder. Özellikle en tehlikeli dönüm noktalarında bu yolun otoritenin hükümlerine uymasını bu suretle garanti altına alır.

Mistisizmi, yerleşik otoritenin sınırları dâhilinde tutmak için çoğu zaman çeşitli tavizler vermek zorunluluk arz eder. Bu tür tavizlere dair hayli öğretici olan bir örnek olarak –mistisizmin muhafazakâr ve ilerici yönlerinin etkili bir form meydana getirmek üzere nasıl birleştiklerini gösteren bir örnek- “Peygamber Elijah'ın Vahyi” anlamına gelen Kabalistik *gilluy Eliyahu* görüşünü irdelemek isterim.

Bütün tek Tanrılı dinlerin kendi tarihleriyle ilgili, onlara özgü farklı görüşleri vardır. Buna bir felsefe demek de mümkündür. Bu bakış açısına göre, bir dinin temel muhtevasını ortaya koyan ilk vahiy en yüce olandır, en üst makamda bulunandır ve her müteakip vahiy bir öncekine göre derece itibarıyla daha aşağıda bulunur ve daha az hüküm ifade eder. Bu durum apaçık bir şekilde kendi taze, canlı tecrübesine büyük önem atfeden mistik için ciddi bir problem doğurur. Böylece uzlaşma çözümleri gerekli hale gelmiş ve bu da kaçınılmaz olarak dinî terminolojide dile getirilmiştir. Kabalistik mistisizmin kendisinden kaynaklandığı Rabbinik Yahudilikte birçok farklı vahiy orijinal ve bunların her biri de kendi yolu açısından itimada şayan olarak kabul edilmiştir. Bunlar: Musa'nın, Peygamberlerin, Kutsal Ruh'un, (Mezmurlar'ın ve Kutsal Kitab'ın diğer bölümlerinin müelliflerinin dilinde ifadesini bulur) ve nihayet Peygamber Elijah'ın Vahyi'dir. Bu ilke yürürlüktedir. Bu aşamalardan her biri kendisinden öncekinden ziyade daha aşağıdaki bir otorite düzeyini temsil etmektedir. Bununla birlikte mistikler, gittikçe alçalan bu değerler skalasına uygun olarak tanımlamak şartıyla, yine de kendi tecrübeleri için bu geleneksel çerçeve dâhilinde bir yer açabilirler.

XII. asrın sonunda, Languedoc'ta ilk Kabalistler Yahudilik tarihi sahnesinde gözükmeye başladıklarında, "Peygamber Elijah'ın vahyinin" mütevazı alıcıları olmaktan başka bir şekilde nitelendirilmeyi istememelerinin sebebi budur. Fakat bu daha az mütevazı gözükmektedir. Zira Rabbinik Yahudiliğin başlangıcından itibaren Peygamber Elijah Yahudilerin temel meseleleriyle özdeşleştirilen bir figür olmuştur. İlahi mesajı nesilden nesile aktaran odur, zamanın sonu geldiğinde Yahudilikte ortaya çıkan bütün fikir, gelenek ve görüş çatışmalarını uzlaştıracak olan da odur. Hakiki dindarlar, hayâl âleminde gördüklerinden hiç de az olmayacak şekilde onunla gündelik hayatta karşılaşmışlar. O, Yahudi dinî idealinin dikkatli muhafızı, geleneğin Mesiyani koruyucusu ve teminatı olarak tasavvur edildiğinden onun gelenekle çelişen herhangi bir şeyi ifşa veya ilan edeceğine düşünmek muhaldir. Bu suretle, tabiatından dolayı, Peygamber Elijah'ın vahyi olarak mistik tecrübenin yorumu geleneksel otoriteyi sorgulamaktan ziyade onaylama eğilimindedir.

Bu makama ulaştığı söylenen ilk Kabalistlerin Posoicresli Rabbi Abraham ve oğlu Isaac the Blind [Amâ İshak]⁷ olması son derece önemlidir. Talmudik öğreti ve kültüre derinden bağlı bir adam olan Abraham ben David (ö. 1198) Güney Fransa'da kendi neslinin en büyük Rabbinik otoritesiydi. Fakat aynı zamanda o kendi tecrübesini apaçık bir şekilde muhafazakâr terimlerle formüle eden bir mistikti. Yazılarında, Kutsal Ruh'un kendisine çalışma mekânında görüldüğünü belirtirken, Kabalistler ona görünenin Peygamber Elijah olduğunu söylemişlerdi. Bu yorum tek başına Rabbi'nin geleneksel bilgisi ile onun mistik tecrübesinin yeni anlayışlara nakli arasında hiçbir çatışma ortaya çıkmayacağını ga-

⁷ Ç.N.

ranti edebilirdi. Hiçbir Rabbinik otorite iddiasında bulunmayan saf mütefekkir bir mistik olan oğlu babasının yolundan gitmeye başladığında, aynı iddia onun için de ortaya atıldı. O ve ekolü tarafından formüle edilen fikirler Rabbinik doktrinin meşrû mütemmimi olarak kabul edilmekteydi. Onların müntesipleri geleneksel otoriteyle hiçbir çatışma tehlikesiyle karşı karşıya değillerdi. Bununla birlikte bu mistisizmde devasa güçler iş başındaydı ve yeni vahyin kendileri vasıtasıyla aktarıldığı semboller güçlü ve geleneksel otoriteyle tehlikeli olmayan bir çatışmayı ortaya çıkarıyordu.

Bu tam da Kabalizm'in başlangıç dönemine denk gelmekteydi. Bunun ilerleyen zamandaki gelişiminde merkezî bir karakter durumunda bulunan ve XVI. asırda yaşamış olan Isaac Luria'da aynı olguyla karşılaşılır. Luria, en olgun şekilleriyle, mistisizmin her iki yönünü temsil etmekteydi. Onun tavrı kesinlikle muhafazakârdı. Yerleşik dinî otoriteyi bütünüyle kabul ettiği gibi dinî otoritenin önemini pekiştirmek ve daha derin bir anlam katmak suretiyle bunu güçlendirmeyi görev edinmişti. Bununla birlikte, apaçık bir şekilde muhafazakâr olan bu işte onun kullandığı fikirler son derece yeniydi ve kendi muhafazakâr bağlamlarında iki misli cüretkâr gözüküyorlardı. Dahası, bütün göz kamaştırıcı yeniliklerine rağmen onlar geleneksel otoriteden bir kopma olarak algılanmadılar. Zira Peygamber Elijah'ın otoritesi onlar için isteniyordu –ki bu talep, Luria'nın etkileyici kişiliği ve dindarlığı sayesinde oldukça kabul görmüştü. Fakat her ne kadar geleneksel kategoriler içerisinde tanımlanmış olsa da bu yeni otorite bir zamanlar kabul edildiğinde –savunucuları aksini iddia etmekle birlikte- Yahudilik içerisinde derin değişikliklere yol açmıştı. Her yeni vahyin kendisinden bir öncekinden daha alt düzeyde olduğu şeklindeki yaygın görüşle uyumlu olarak, Luria kendi ilhamının kaynağı hakkında suskun kaldı. Fakat bu suskunluk bizi yanıltmamalıdır. Onun kaynağı olan mistik tecrübe, en az Rabbinik Yahudilik dünyasında geçmişte gerçekleşenler kadar gerçek ve onlarla aynı düzeydedir.

IV

Kendi kutsal metinlerine, kendi dininin doktrinlerine ve ritüellerine yeni sembolik anlamlar yükleyen mistik, mensubu olduğu gelenekte yeni bir boyut ve yeni bir derinlik keşfeder –hemen bütün mistiklerin yaptığı ve çoğunlukla dinler tarihinde kendi önemlerini açıklayan şey budur. Kendi tecrübesini tanımlamak ve onunla ilgili yorumlarını formüle etmek üzere çeşitli semboller kullanmak suretiyle o aslında bu yeniden yorumlama işlemi üzerinden dinî otoriteyi onaylama yoluna gitmektedir. Bunu yaparken de, geleneksel görüşlere semboller olarak bakıp bakmamayı ya da yeni sembollerin yardımıyla onları aydınlatmaya teşebbüs edip etmemeyi dikkate almamaktadır. Fakat bu şekilde sembolik boyutları kullanıma açmak suretiyle o dinî otoriteyi dönüştürmekte ve müracaat etmiş olduğu sembolizm de bu dönüştürme ameliyesindeki vasıtası olmaktadır. O dinî bir hürmetle otoriteye itaat eder fakat bu onu, kimi zaman

radikal bir şekilde otoriteyi dönüştürmekten alıkoymaz. O eski sembolleri kullanır ve onlara yeni anlamlar yükler; hatta o yeni sembolleri kendilerine eski anlamlar yükleyerek de kullanabilir. Her iki durumda da mistisizmin muhafazakâr yönleriyle yeni, üretici yönleri arasında yakın bir diyalektik ilişki olduğunu görürüz.

Onunla olan çatışması tecrübesinin bilinçsiz katmanlarına dayanırken, dinî otoritenin, mistiğin zihninde mevcut olan bilinçli bir güç olduğunu söylemekte haklı mıyız? Hiç şüphe yok ki, bilinçli olanla bilinçsiz olanı ayıran sınırla muhafazakâr ve devrimci eğilimleri arasındaki sınırın kendilerinde çakıştığı/örtüştüğü mistikler mevcut olmuştur. Fakat bu durum bizim meseleyi basite indirgememize yol açmamalıdır. Zira çoğu zaman bu sınırlar öyle net değildir. Bu çatışma oldukça sık ve açık bir şekilde vuku bulur ve mistik de bu durumun son derece farkındadır: O mevcut otoriteye karşı çıkmak zorunda olduğunun ve yeni bir otorite teşkil etmek ya da otoriteyi bütünüyle lağvetmek üzere seçilmiş bulunduğu bilincindedir.

Mistik ilhamları reddedilemez olan Anabaptistler'in ve Quakerlar'ın büyük liderleri ile ilgili durum bu şekildedir –Hıristiyanlık tarihinden yalnızca bu iki çarpıcı örneği zikretmek yeterlidir. Yahudilikte ise Sabetaycı ve Hasidik liderlerle ilgili olarak da aynı durum geçerlidir. Psikolojik ve tarihsel kategoriler asla benzer değildir. Mistikler sıklıkla, yerleşik otoritenin sınırları dâhilinde kendilerini ifade edebilmek için azami gayreti göstermişlerdir. Yalnızca, kendi toplumları içerisinde kaynaklanan gereğinden fazla muhalefetle karşılaşmalarında açıktan çatışmaya zorlanmışlardır. Bununla birlikte, şayet seçme özgürlükleri olsaydı, arzuladıkları bir şey olmayan bu çatışmalardan kaçınırlardı. Belli vakalarda, mistiklerin yalnızca herhangi bir çatışma onları mecbur bıraktığında kendi fikirleri üzerine gittikçe dozu artan radikal yorumlar yapmaya başladıkları kanıtlanabilir bir durumdur.

Methodism'in kurucusu olan John Wesley'in *Journal*'ı bununla ilgili çarpıcı bir örnek oluşturmaktadır. Kendini tecrübesinin diyalektiğine iyice kaptırılmış bir mistiğin, yerleşik dinî otorite ile çatışmaya sürüklenmemek için nasıl da bütün gücüyle mücadele ettiği nadiren apaçık bir şekilde tasvir edilmiştir. Anglikan kilisesi ile yaşanan bir ihtilaf, içeriden değil de dışarıdan, zorla Wesley'e kabul ettirilmişti. Fakat ardından o tam bir bilinçle bunu kabul etmiş ve mücadelesini sonuna kadar sürdürmüştü. Mevcut belgelerin müsaade ettiği kadarıyla bir hüküm vermek gerekirse, ünlü gnostik lider Valentinus'un durumu da bununla pek çok yönden benzerlik arz eder. Biz aynı gelişmeyi, ilk önderlerinin Rabbinik otoriteyle asla çatışma düşüncesi bulunmayan Hasidizm tarihinde de görmekteyiz. İhtilaf kendilerine zorla kabul ettirildiğinde onlardan bazıları kendi spiritüalist mistisizmlerinin sınırlarını genişletmişlerdi. Bununla birlikte bir zaman sonra bu hareket ve onun Rabbinik muhalifleri, başlangıçta müteReddit fakat süreç içerisinde sağlam bir anlaşmaya varmışlardı.

Evet ama hangi şartlar altında ihtilaf vuku bulur? Hangi tür mistisizm otoriteyle çatışmayı davet eder, hangisi etmez? Ne yazık ki bu sorulara verecek tatmin edici bir cevabımız yoktur. Bu tür ihtilaflar çoğunlukla tahmin edilemezdir ve esas olarak da bunlar mistiklerin şahsiyetlerine ya da doktrinlerine bağlı değildir. Bu çatışmalar bütünüyle tarihsel şartlara istinat eder. Bununla birlikte bu durumun bir istisnası vardır: Fıtraten radikal olarak nitelendirilebilecek olan mistikler –ki bu kesinlikle mistiklerle sınırlı tutulamaz olan bir şahsiyet özelliğidir. Kendi fikirlerinin radikal formülasyonlarına tabiaten eğilimli olan çok sayıda insan vardır ki bunlar her çeşit otoriteden sıkılırlar ve ne türden olursa olsun kendi yoldaşlarının aşırılıklarına karşı da asla tahammülleri yoktur. Yerleşik otoriteye karşı durmak için de bunların illa ki mistik olmaları gerekmez. Fakat bir şekilde bunlar mistik olduklarında bu radikal eğilim bilhassa aşikar hale gelmeye başlar. Tıpkı İngiliz Quaker hareketinin başlangıcındaki George Fox'un durumunda olduğu gibi.

Yalnızca nihilistik mistisizmin nadir ve aşırı durumlarında mistik doktrinler aslında çatışma ima ederler. Bunun dışında her ne olursa olsun herhangi bir çatışmaya yol açmaksızın belli zaman ve mekânlarda azami derecede güçle ifade edilen doktrinler başka tarihsel şartlar altında şiddetli çatışmaları kıskırtmışlardır. Bu durumla alakalı olarak Katolik mistisizmi meşhur örnekleri bünyesinde barındırmaktadır ve bir mistisizm tarihçisi, biri kilise tarafından kabul edilirken diğeri heretik olarak suçlanan ve görüntüde benzer olmakla birlikte hakikatte tamamen birbirinden farklı olan iki doktrin mevcut olduğunu ispat noktasında apolojistlerin teşebbüslerinden çok az istifade edebilir. Örneğin, 17. asrın sonlarına doğru Madame Guyon mahkûm edildiğinde değişen, İspanya kilisesindeki Quietism'in temsilcileri tarafından orijinal olarak formüle edilmiş olan doktrinler değildi. Değişmiş olan tarihsel şartlardı.

Benzer bir durumla Hasidizm'de de karşılaşmaktayız. XVIII. yüzyılda Polonya Hasidizmi'nin kurucusu olan Baal-Shem, Tanrı ile söyleşmenin (*devekuth*) kitaplar üzerinde çalışmaktan çok daha önemli olduğu şeklindeki tezini ileri sürdüğünde, bu durum dikkate değer bir muhalefete sebep olmuş ve bütün Hasidik karşıtı polemiklerde bu hareketin tahrip edici ve anti-Rabbini eğilimleri hakkında delil olarak kullanılmıştır. Fakat tamamiyle aynı teori iki yüz yıl önce Isaac Luria tarafından Safed'de ileri sürülmüş fakat herhangi bir husumete sebebiyet vermemiştir. Değişen görüş değil, fakat tarihsel ortamıdır.

Şimdi de, mistiklerin otoriteye yönelik tavrından, mistiklerin mücadelelerini geleneksel sınırlar içerisinde tutmaya yönelik olan otoritenin gayretlerine dönüp bakalım. Daha önce de gördüğümüz gibi, otoriteler genellikle mistiğin yoluna engeller koymak için ellerinden geleni yaparlar. Otoriteler ona hiçbir cesaret vermez ve şayet sonunda engeller mistiği yıldırıp eski alışılmış yoluna geri döndürürse otoritenin bakış açısına göre bu çok daha iyidir.

Bütün büyük kurumsal dinler din adamı sınıfından olmayan mistiklere karşı belirgin bir menfi tavır sergilemişlerdir –kendi tecrübelerinin yoğunluğu tarafından coşkuya kapılan bu eğitimsiz mistikler gelenek ve dinen kabul görmüş yollar olmadan da varlıklarını sürdürebileceklerine inanırlar-. Mistik aydınlanmaya talip olan kişi ne kadar az eğitilmiş ve teolojii ne kadar az biliyorsa onun otoriteyle çatışma tehlikesi o kadar büyüktür. Kendine özgü muhtevası bir tarafa bırakılacak olursa, geleneksel otoritenin bakış açısıyla kaleme alınan mistisizmle ilgili bütün el kitapları bu hususu izah eder. Örneğin Yahudi otoriteler, bütünüyle Talmudik gelenekle yetişmiş olan âlimlerin mistik uygulama ve spekülasyonla ilgilenme haklarını kısıtlamak suretiyle çatışmalardan kaçınmaya çalışmışlardır. Bütün Kabalistik el kitapları Maimonides’in şu uyarısını naklederler: “Azığını yanına almayan hiç kimse cennete (mistisizm sahasına) giremez.” Onun bu ifadeyle kastı, temel düzeydeki Rabbinik esaslara dair bilgidir.

Şu husus itiraf edilmelidir ki, bu tür uyarılar hiç de etkili olmamışlardır. Büyük dinlerin tarihleri laik [din adamı sınıfına mensup olmayanların temsil ettikleri]⁸ mistisizmle ve ondan kaynaklanan hareketlerle doludur. Hristiyanlık tarihinde, Gnostikler, Özgür Ruh Tarikatı, İspanyol Alumbrados Hareketi ve son dört yüz yılın Protestan tarikatları bu duruma örnek teşkil ederler. Kilisenin bütün bu hareketleri sapmalar olarak yaftaladığı gerçektir. Fakat Yahudilikte durum her zaman aynı değildir. Her ne kadar büyük Kabalistlerin birçoğu Maimonides’in muhafazakâr şartlarına uysalar da, daima Rabbinik bilgi konusunda çok da yeterli olmayan ya da tam bir Talmudik eğitimden geçmeyen Kabalistler de var olmuştur. Bu duruma uygun bir örnek teşkil eden, son asırların bütün Yahudi mistikleri arasında en şöhretlisi olan ve Baal-Shem Tov olarak da bilinen Israel Baal-Shem’dir. Kelimenin geleneksel manasında onun “ilmi” oldukça yetersizdi. Koyulduğu yolda kendisine rehberlik edecek ete-kemiğe bürünmüş bir rehberi yoktu. Kendisinden dolayı olarak bahsettiği yegâne manevî rehberi, kendisiyle süreklilik olarak ruhanî ve hayalî yolla temasta olduğu Peygamber Shilohlu Ahijah’tı. Kısacası o saf bir laik mistikti ve laik mistisizm onun tarafından kurulan Hasidik hareketin gelişmesinde hayati bir faktördü. Bununla birlikte bu hareket (her ne kadar işbirliği pahasına da olsa) geleneksel otorite tarafından tanınmıştı. Laik mistisizmin önemli bir görev üstlendiği diğer hareketler –örneğin Sabetaycılık- bu türden bir tanınmayı başaramamış ve Rabbinik otoriteyle açıktan çatışmaya zorlanmıştı.

Özellikle monoteistik dinlerde dinî otoriteler, toplumdaki mistiklerle çatışmadan kaçınmak için bir başka metoda daha sahiptiler. Bu da onlara sosyal sorumluluk yüklemektir. Kendi aralarında aydınlanmış topluluklar olarak kalmak yerine, sıradan halkın içine karışmaları ve onların faaliyetlerine katılmaları için onlar mistiklere baskı uyguladılar. Hristiyanlıkta, monastisizmin baş-

⁸ Ç.N.

langıcından itibaren mistikler daima bir araya gelmeyi başarabilmişlerse de bu durum her zaman Yahudilikteki kadar net değildi. Talmudik dönemden itibaren, mistiklerin kendilerine özgü cemaatler teşkil etmelerini sağlayan kararlı bir eğilimi müşahede etmekteyiz. Rabbiler, zaman zaman mistik tecrübenin, yani “Tanrı aşkının” halk içinde gerçekleştirilen bazı faaliyetlerle teyit edilmesi gerektiği hususunda ısrar etmişlerdir. Zira kişinin ruhunu Tanrı’ya açması yeterli değildir. Bu eğilim uysal mistikler arasında son derece etkili olmuş ve onları geleneksel otoritenin tespit ettiği sınırlar içerisinde tutmayı başarmıştır.

Mistisizmle dinî otorite arasındaki gerilimi hafifletmek amacıyla gerçekleştirilen bu türden teşebbüslere karşı sürdürülen taban tabana zıt ve zulaştırılmaz muhalefet içerisinde, mistik tecrübe ya da aydınlanma adına bütün otoritenin reddedildiği aşırı mistik nihilizm örneği de bulunmaktadır. İlk bakışta, nihilist mistik son derece özgür ve kendi sezgisinden bütünüyle emin gözüktür. Zira o mistik tecrübenin en yüce hedefine -yani, bütün formların dağılması hedefine- ulaşmış olmaktan dolayı, bütün değerleri ve bunların meşrûiyetinin teminatı olan otoriteyi reddeder. Bununla birlikte, tarih nokta-i nazarından bakıldığında o mistiklerin en çok baskı altında olanı ve dolayısıyla özgürlüğü bulunmayanıdır. Çünkü cemiyette vücut bulmuş olan tarihsel realite onu, herhangi bir başka mistikten çok daha fazla kendi mesajını açıkça ilan etmekten alıkoyar. Şüphesiz bu durum, nihilistik mistisizm metinlerinin [onlara dair belgelerin]⁹ neden bu kadar az olduğunu açıklamaktadır. Yıkıcı özelliklerinden dolayı otoriteler metinleri göz önünden uzaklaştırmış ve tahrip etmişlerdir. Bunlar arasında bugüne intikal edenler üzerindeki yorumlarımız, müelliflerinin kullanmış olduğu ifadelerin çift anlamlı oluşları nedeniyle, tartışmaya açıktır.

Bugüne ulaşamamış olan, II. yüzyılın gnostik nihilizmine ait orijinal kaynakların yokluğunda, bana öyle geliyor ki biz, Jacob Frank’ın talebelerinin hocalarının öğretilerini onun konuşmalarından kayda geçirdikleri, Polonya dilinde kaleme alınmış *Book of the Words of the Lord* adlı eserden daha etkileyici bir başka metne sahip değiliz. Sabetaycı hareketin radikal rüzgarında hayat bulan bu kitap, nasıl olup da, kişinin mistik tecrübesinin hayatın aslî kaynağı ile olan temasının bütün otoriteyi inkarı çağrıştıran bir sembolle kendini ifade edebildiğini açıklamaktadır. Kurtuluştaki Mesiyaniğin özgürlüğe dair bir aydınlanma, Frank için “Hayat” sembolü çerçevesinde belirginlik kazanır. Bununla birlikte bu “Hayat” her şeyin Tanrı’ya bağlı, dünyanın ilahi kanunla idare edildiği ve O’nun hükümranlığında olduğu ahenkli bir hayat değildir. Tam aksine o, son derece özgür, hiçbir kanun ya da otorite ile sınırlandırılmayan ve fasılasız bir tarzda biçimler var edip yok etmeye dayalı bir hayattır: O, bütün canlı şeylerin anarşik bir karmaşasından ibarettir. İşte bu kaynayan kazana, kesintisizce süren yok oluşa mistik balıklama dalar. Ona göre bu insanoğlunun nihaî [en yü-

⁹ Ç.N.

ce]¹⁰ tecrübesidir. Frank'a göre, anarşik yıkım, "Hayat" kelimesinin bütün şeytânî ışınımını, bütün olumlu seslerini ve çağrışımlarını temsil etmiştir. Bu nihilist mistik yaşayan şeylerin özgürlüğünün içerisinde doğmuş olduğu bu uçurumun derinliklerine iner; önüne çıkan bütün şekil ve formların hiçbirine takılmaksızın burayı baştan başa geçer; her türden değerleri ve kanunları red ve iptal etmekten zevk almaksızın kutsallıklarını hiçe sayarak ayakları altına alır. O, bütün bunları hayatın özüne ulaşmak için yapar.

Toplumun ve toplumsal müesseselerin bakış açısı itibarıyla böylesi bir mistisizmin şeytânî addedilmesi gerektiğini söylemeye lüzum yoktur. Bu ayrıca, bütün müşahedelerin en tahrip edicisi olan bu şey Yahudi şeriatine karşı çıkan ve Yahudilikle bağlarını koparan biri tarafından en pervasız tarzda şekillendirilmiş olmalıdır şeklindeki Yahudilik tarihi boyunca süren büyük gerilimlerden birine işaret etmektedir.

V

Büyük Hasidik azizlerinden biri olan Romanovlu Rabbi Mendel Torum'dan (ö. 1814) bize nakledilen bir söz otorite ile mistisizm arasındaki ilişki probleminin bütününe ışık tutmaktadır. Şimdi bu ifadeyi yorumlamaya çalışalım: Herkesin malumu olduğu üzere, Sina Dağı'nda İsrail'e indirilen vahiy kesin bir şekilde tanımlanmış ilkeler bütünüydü, insanoğluna bir çağrıydı. Onun anlamı son derece açıktır ve o kesinlikle sınırsız yoruma müsait olan bir mistik formülasyon değildir. Bununla birlikte, sorulması gereken soru şudur: Bu vahiyde mevcut olan bütünüyle ilahi unsur nedir? Bu sorun *Talmud*'da da bahis konusu edilmiştir. İsrail'in çocukları On Emir'i aldıkları zamanda hakikatte ne duyabilirlerdi ve ne duydular? Kimine göre emirlerin tamamı İsrail'in çocuklarına hitaben doğrudan ilahi ses tarafından dile getirilmişti. Bazılarına göre ise, yalnızca ilk iki emir yani "Tanrı Yahova Benim" ve "Karşımda başka ilahların olmayacak" doğrudan söylenmişti. Daha sonra insanlar bu ilahi sese daha fazla tahammül edemediklerinden diğer emirleri Musa aracılığı ile almak zorunda kalmışlardı. Musa tek başına ilahi sese tahammül edebilmiş ve onlar da Yüce Otorite'nin beyanı olan On Emir'i insan sesiyle tekrarlayabilmişlerdi.

İnsanlar için ilahi sesin yorumcusu olan Musa fikri daha sonraları çok daha radikal bir biçimde Maimonides tarafından geliştirilmişti.¹¹ Onun görüşleri Romanovlu Rabbi Mendel tarafından nihaî seviyesine ulaştırılmıştır. Rabbi Mendel'in görüşüne göre, ilk iki emir bile İsrailoğullarına doğrudan vahyedilmiş değildi. İsrail'in işittiği yegâne şey, İbranice metinde ilk Emir'in başlangı-

¹⁰ Ç.N.

¹¹ *Guide to Preplexed* adlı çalışmasında o (II/33) şöyle bir görüş ileri sürer: Sina dağında gelen vahiyyle ilgili bölümlerde, İsrailoğullarının bazı sözler işittikleri söylenen yerlerde kastedilen onların sesin (anlaşılmaz) tınısını işittikleridir. Bununla birlikte Musa anlamlarını kavramasını sağlayan bir netlikte sözleri duymuş ve bunları kendilerine aktarmıştır.

cında yer alan “anokhi” kelimesinin ilk harfi olan “Alef”tir (elif/1). Son derece dikkate değer bir beyan olması itibariyle, bu beni etkilemiştir. İbrani’de “Alef” ünsüzü, bir kelime ünlü harf ile başladığında gırtlığın almış olduğu pozisyonu temsil etmekten başka bir şeyi ifade etmemektedir. Şu halde, denilebilir ki, “Alef” çıkarılan bütün seslerin kaynağını ifade etmektedir ve gerçekten de Kabalistler onu, özünde bütün alfabeyi ve dolayısıyla bütün diğer insan beyanlarının kapsayıcısı hasebiyle bütün diğer harflerin manevî kökeni addetmektedirler. Alef’i işitmek demek onun yanında hiçbir şeyi duymamak demektir; o bütün işitilebilir dilin hazırlığıdır, fakat o kendi başına hiçbir belirli, özel anlam taşımamaktadır. İsrail’e gelen asıl vahyin yalnızca Alef’ten ibaret olduğu şeklindeki cesur beyanıyla Rabbi Mendel Sina Dağı’ndaki vahyi, sonsuz anlama gebe olmakla birlikte belli bir mana taşımayan mistik bir ilhama dönüştürmüş olmaktadır. Dinî otoritenin esasını teşkil etmesi için onun insan diline tercüme edilmesi/aktarılması gerekmektedir ve Musa’nın yaptığı da buydu. Bunun ışığında, otoritenin dayandığı her beyan, ne kadar sağlam ve yüce de olsa insanî bir yorum olmaktadır.¹² Tarihte bir defa bir mistik tecrübe bütün bir millette bahşedilmiş ve o milletle Tanrı arasında bir bağ oluşturulmuştur. Bununla birlikte bu vahiydeki hakikaten ilahi unsur olan bu engin/muazzam Alef kendi başına ilahi mesajı ifade edebilecek kapasitede değildi ve yine o kendi halinde ilgili toplumun tahammül edebileceğinden daha fazla bir şey idi. Yalnızca Peygamber bu anlaşılmaz sesin anlamını halka aktarabilecek güçle donatılmıştı. Otoriteyi tasarlayıp ortaya çıkaran ise yalnızca mistik tecrübenin kendisidir.

¹² Dostum Ernst Simon’un benim dikkatime arz ettiği üzere bu fikir büyük bir isabetle ve mistiklerin dilini çağrıştıran bir formda Rosenzweig tarafından 1925’te Martin Buber’e hitaben kaleme alınan bir mektupta dile getirilmiştir. Rosenzweig Sina dağında gelen vahyin kanun içerdiği fikrini reddeder. “Vahyin yegane muhtevası ... bizatihi vahyin kendisidir; *va-yered* ile [o indi, Çıkış 19:20] o esas itibariyle tamamlanır, *va-yedabber* ile [o konuştu, Çıkış 20:1] yorum ortaya çıkar ve bunun daha da ötesi: *’anokhi* [On Emir’in başındaki “I”]. Krş. Franz Rosenzweig, *Briefe* (Berlin: Schocken Verlag, 1935), 535. Franz Rosenzweig’in İngilizce tercümesi içinde, N. N. Glotzer (ed.), Franz Rosenzweig *On Jewish Learning With an Exchange of Letters between Martin Buber and Franz Rosenzweig* (New York: The University of Wisconsin Press, 1955), 118.

Uluslararası Tarihten Günümüze Sûfi-Siyaset İlişkileri Sempozyumu (1-3 Kasım 2019, Bursa)

Dilek Öz

Arş. Gör., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı
Uşak/Türkiye
dilek.oz@usak.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0001-7141-0523>

Büşra Canbaz

Arş. Gör., Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı
Bursa/ Türkiye
akcay_busra@hotmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-9451-4111>

Osmanlı Devleti'nin ilk başkenti olan ve fethi sırasında sûflerin önemli rol oynadığı Bursa, 1-3 Kasım 2019 tarihleri arasında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İSAV işbirliğinde düzenlenen Uluslararası Tarihten Günümüze Sûfi-Siyaset İlişkileri Sempozyumu'na ev sahipliği yaptı. Sempozyumda Türkiye'deki ilim adamlarının yanı sıra Ürdün, Mısır, İran, Pakistan, Irak ve ABD'den iştirak eden tasavvuf araştırmacılarının katılımıyla yedi oturumda yirmi üç bildiri sunuldu. İlk iki gün sempozyum bildirilerine yer verilirken, son gün değerlendirilme oturumu gerçekleştirildi.

Sûfi-siyaset ilişkileri tasavvuf tarihinin önemli meselelerinden biridir. Sempozyumda sûfi-siyaset ilişkileri hem ilk zâhidler, klasik dönem İslam toplumu, Osmanlı imparatorluğu ve Cumhuriyet gibi çeşitli dönemler açısından ele alınmış, hem de İbnü'l-Arabî ve İsmâil Hakkı Bursevî gibi tasavvuf büyüklerinin görüşleri üzerinden değerlendirilmiştir. Bununla birlikte sûfi-siyaset ilişkilerini etkileyen unsurlara dikkat çekilerek meselenin daha iyi anlaşılır olması sağlanmıştır.

Geliş Tarihi/Received Date: 14.05.2020

Kabul Tarihi/Accepted Date: 29.05.2020

Bilimsel Toplantı Değerlendirmesi/Symposium-Conference Reviews

Atıf/Citation: Öz, Dilek – Canbaz, Büşra “Uluslararası Tarihten Günümüze Sûfi-Siyaset İlişkileri Sempozyumu (1-3 Kasım 2019, Bursa)”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2020), 379-386.

Sempozyumun Prof. Dr. Bilal Kemikli başkanlığında gerçekleşen I. Oturumunda dört bildiriye yer verildi. İlk olarak Abdullah Karahan “Sûflerin Siyaset Anlayışında ve Siyasetle İlişkilerinde Hadislerin Rolü” isimli bildiriyle söz aldı. Karahan sûflerin tüm yaşantısında olduğu gibi, siyasetle olan ilişkilerinde de hadislerin belirleyici olduğunu belirtti. Devlet adamlarına nasihat, devlete yönelik çatışma, kayıtsızlık gibi farklı sûfi-siyaset ilişki türlerinden bahseden Karahan, sûflerin siyasetle ilişkilerinin dayanağında çeşitli rivayetlerin bulunduğunu ifade etti. Hacı Bayram Başer ise klasik dönem İslam toplumunda sûfi ve siyaset konusunu şu üç soru etrafında değerlendirdi; (i) Zühd tavrı, siyasî protesto biçimlerinden biri olarak görülebilir mi? (ii) Tasavvuf-siyaset ilişkilerinin “Abbasîlerin genel din politikaları” içerisindeki yeri nedir? (iii) Siyasî baskıların sûfleri politik ve entelektüel açıdan “pasif” bir zümreye dönüştürdüğü ya da tasavvufi dilin değişimine neden olduğu öne sürülebilir mi? Hicri II. asrın ikinci yarısı ve III. asrın ilk çeyreğine kadar sûflerin devlet idaresinde görev almamak ve yöneticilerden yana dünyevî bir menfaatten yararlanmamak şeklinde ifade edilebilecek iki prensip güttüğünü ve ahlakî sapmalardan ötürü birtakım sûflerin şehirleri terk ettiklerini aktaran Başer, zahidlere göre toplumsal düzenin bozulmasının nedeninin yöneticilerin ahlakî ilkelere riayet etmemeleri olduğunu belirtti. Başer, zahidlerin nasihat verme kabilinden bir iletişim hariç idarecilerle irtibat kurmamayı prensip kabul ettiklerini söyleyerek, bu yönüyle zühd tutumunun protest bir yanı da olduğunu dile getirdi. Mihne'nin sona erdiği dönemin (h. 237) sûfi-siyaset ilişkisinin ikinci evresini tespit için önemli olduğunu vurgulayan Başer, bu dönemden sonra sûfler arasında belirgin ayrışma olduğunu; muhalif tavırdaki sûflerin yanısıra metinlerden anlaşıldığı üzere kurucu sûflerin istisnalar haricinde siyasî otoriteye karşı nötr bir tutum sergilediklerini kaydetti. Bu çerçevede sûflere yönelik baskılar açısından önemli bir kırılma noktası olarak tanımladığı Gulâmu Halil olayı ve Hallâc-ı Mansûr'un idamı gibi örneklerle temas eden Başer, yaşanan bu hadiselerle rağmen tasavvufun yaygınlaşmasında bir gerileme görülmediği tesbitinin imkanına değindi. Bununla beraber sûflerin siyasî anlamda pasif değil aksine politik duruşlarından ödün vermeyen entelektüel bir aksiyonerliğe sahip olduklarını ifade ederek bildirisini tamamladı.

Zafer Erginli “İlk Zâhidlerin Siyasetle İlişki Biçimlerinin Tasnifi Mümkün müdür?” bildirisine spot bir cümle olarak tanımladığı “Sûfler ile siyaset arasında nasıl bir ilişki olabilir?” sorusuyla giriş yaptı. Zahidler denildiğinde sadece tasavvufun öncüleri değil; Hâricî, Şîî, Mu'tezilî zahidleri de kapsadığını dikkat çekerek ilk zahidleri, Hz. Ali taraftarları ve Siffin'e katılanlar olarak niteledi. Erginli, ilk dönem zühd-siyaset ilişkilerini tasnif için bazı parametlerin belirlenmesinin gerekliliğine değinerek; bu parametrelerde daralıp-genişlemeye bağlı olarak birtakım değişikliklerin olabileceğini zikretti. Zafer Erginli'in değerlendirmelerine göre zahidler, devletin gerekliliği noktasında hemfikir bir tutum içindedir. Zahidlerin siyasete karşı yakın ya da uzak olma ve taraf ya da karşı olma şeklinde

iki tavrı vardır. Devletle karşı karşıya gelmemeye çalışan zahidler, genelde ribat-larda yaşamaktadır. Ayrıca cihada katılarak fetihlere katkı da sağlamaktadırlar. İktidarın faaliyetlerini tenkit eden zahidler olduğu gibi tavır koyan zahidler de vardır. Bu tasnifi aktaran Erginli genel itibarıyla zâhidlerle siyaset arasındaki ilişkinin zamanla gerileyerek ivme kaybettiği sonucuna dikkat çekti.

Bu oturumun son bildirisini Hitit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nden Zekeriya Işık sundu. Osmanlı İmparatorluğu dönemi devlet-tarikat ilişkilerine yaklaşımı ele alan Işık, Osmanlı'da toplum-tarikat ya da birey-tarikat şeklinde çok fazla araştırmanın yapıldığını ancak araştırmaların subjektif, manipülatif, indirgemeci, dönemsel farklılıkları gözetmeyen genellemeci ve duygusalıktan ötürü bilimsellikten uzak olduklarına dikkat çekti. Osmanlı'da tarikatların seyrini, kuruluş-uzlaşma dönemi, tarikatın sistemleşmesi-devletleşme dönemi ve tarikatın izolesi-tasfiye dönemi şeklinde tasnif eden Işık, 16-18. yy. arasının tekke ve zaviyelerin çok fazla yaygınlaştığı; ancak tekkelerin içeriği boşaltılarak devlete adapte edildiği bir dönem olduğunu belirtti. Ayrıca Bayramî Melâmîleri ve Gülşenîlerle yaşanan sorunların şeriat-tarikat ilişkisi için önemli unsurlar taşıdığını ifade ederek “Şeyhler ve Şahlar” isimli kitabına atıfta bulundu.

Sempozyumun sūfî-siyaset ilişkilerinin Ekberî ekol ışığında değerlendirildiği II. oturumunun ilk tebliğini “İbnü'l-Arabî'ye Göre Velâyet-Nübüvvet Bağlamında Tasavvuf-Siyaset İlişkisi: Mânevî Otorite ve Maddî İktidar” isimli bildirisıyla Abdullah Kartal gerçekleştirdi. Kartal, İbnü'l-Arabî'yi daha iyi anlayabilmek için öncelikle onun ilkelerini kısaca açıkladı ve velâyet ile siyasi gücün ilişkisini İbnü'l-Arabî'nin merâtib görüşüyle değerlendirdi. İbnü'l-Arabî'den hareketle halifeyi ilâhî hükümlerliği izhar eden kişi olarak tanımlayan Kartal, bâtın-zâhir ya da velâyet-nübüvvet ayrımının genel mânâda hilafetle ilgilisine; bu kavramların bir sonucu olarak âlem ve insanın yönetiminin de birbirinden ayrı ancak irtibatlı olduğuna dikkat çekti. Yine bu ayrımın zâhirî halife-yöneticiler ve bâtınî halife-ricâlü'l-gayb olmak üzere iki yönetim biçimini ortaya çıkardığını söyledi. Velâyet ve nübüvvetin farkına değinirken Şîfî düşünceye temas eden Kartal, Şîfî'da siyasî ve mânevî otoritenin tek imamda tezahür ederken tasavvufî anlayışta böyle olmadığını; İbnü'l-Arabî'ye göre her gerçekliğin kendi yetki alanında hüküm sahibi olduğunu ifade etti.

Oturumun ikinci sunumu Ürdün'den programa katılan ve İbnü'l-Arabî uzmanı olan Laila Khalifa'ya aitti. Khalifa, “siyaset ilk önce halife içindir” diyerek kişinin kendi nefsinin yönettiği taktirde insanları yönetebileceğini ifade etti. Dinin ikamesi için İbnü'l-Arabî'nin çok kapılı bir yapı olarak tanımladığı hikmete dayalı siyasetin gerekliliğini vurgulayan Khalifa, bir idarecide bulunması gereken özelliklere temas etti.

Singapur'dan gelen Muhammad Khairudin Aljunied'in tebliği "Malay Dünyasında Sûfiler ve Siyasetçiler" başlığını taşıyordu. Sûfilerin her zaman siyasete dahil olduklarını ifade eden Aljunied, içerisinde sûfilerin de yer aldığı Güneydoğu Asya'daki metafiziksel siyaset, reformist siyaset ve her ikisini de içeren siyaset olmak üzere üç ayrı siyaset türüne dair açıklamalar yaptı. Sûfilerin Malezya'da Hindu ve Budist olarak da tezahür ettiğini söyleyen Aljunied, sûfilerin İslam'ı yaymak için sanat, müzik, şiir, kültürel ve popülist hareketlerden yararlandığını zikrederek sûfilerin reformla İslam'ı geliştirip şeriatı yaydıklarını ifade etti. Neticte itibarıyla konuyu daha anlaşılır kılmak için meseleye geniş bir çerçeveden bakılması gerektiğini vurguladı.

Tarek Mohamed el-Morsy Hussein ise Mısır'daki tasavvufî hareketler hakkında değerlendirmelerde bulunarak 2011 ve 2013 darbeleri sonrası tasavvufun siyasî rolüne temas etti. Yakın geçmişten örnekler vererek geleneksel tasavvuf, emirlikler tasavvufu ve modern-Batılı tasavvuf gibi birtakım terkipler kullandı. Aynı oturumda, İran'dan gelen Nasrollah Pourjavady ise Sünnî-Şîî çatışmalarına değinerek Şah İsmail vakası üzerinden Safevî dönemindeki sûfilerin durumunu ve Anadolu'ya göç etme nedenlerini değerlendirdi.

Necdet Tosun, Nakşîbendîliğin Orta Asya'da teşekkül ettiği XIV. Yüzyıldan Osmanlı devletinin sona erdiği XX. Yüzyılın başlarına kadar geçen altı asırlık süre içerisinde Nakşîbendîlik özelinde sûfi-siyaset ilişkisini ele aldı. Siyaset denince tarikatlar arasında Nakşîliğin akla ilk geldiğini belirten Tosun, Gucduvânî, Ubeydullah Ahrar gibi isimlere ve Nakşî şeyhlerinin siyasete dair yazdıkları eserlere temas etti. Akabinde Nakşîbendîlik ile siyaset arasındaki müspet ilişkilerin yanı sıra menfî ilişkilerin de olduğunu zikretti. Menfî ilişkilerin temelinde Nakşîlerin devlet bürokrasisi içerisinde hızla yayılmasının idarecileri kaygılandırması ve rekabet halindeki siyasîlerden birinin Nakşîbendîlerden destek bulması sebebiyle muhalif siyasînin Nakşîbendîlere olumsuz yaklaşımı gibi nedenlerin var olduğu tesbitinde bulundu. Sonuç olarak Nakşîlerin tarih boyunca siyasi otoriteyle tek tip bir ilişki kurmadıklarını ifade etti.

Pakistanlı tasavvuf uzmanı Tanvir Anjum, "Güneydoğu Asya'da Çiştî Sûfilerin Siyasî Otoriteyle Arayüz İlişkisi" isimli bildiriyle 12-15 yy. arasında Çiştî sûfilerin siyasetle ilişkilerine dair genel bir perspektif sundu. Anjum da Necdet Tosun gibi tarih içerisinde sûfilerin siyasîlerle tek tip bir ilişki içerisinde olmadıklarını vurguladı. Herat'ta ortaya çıkan Çiştî sûfilerin İslam'ın mesajını Güney Doğu Asya'ya yaymak için çalıştıklarını, sûfilerin sultanlara danışmanlık yaptıklarını ve kolonyalizme karşı yapılan savaşlarda önemli rol oynadıklarını aktardı. Sûfilerin sadece politikada değil reformda da yer aldıklarını ifade eden Anjum, sûfilerin rolünün daha iyi anlaşılması için bu noktanın önemine işaret etti.

V. Oturumun ilk sunumu, Irak'tan sempozyuma katılan Sabah Muhammed Necîb el-Berzengî'ye aitti. Berzengî din ve politika arasındaki ilişki düzeylerini ele aldı. Dinle siyasetin güçlü ve ayrılmaz bir ilişkisi olduğunu belirten Berzengî,

siyaseti hayrı yaymanın aracı olarak tanımladı ve siyâset-i dîniyyenin peygamberlerle ortaya konan bir şey olduğuna dikkat çekti. Din ve devlet arasında tenâkuz varsa bunlardan birinin bâtil olabileceğine işaret eden Berzengî, âdil yönetimin dine ve tasavvufa mugayir olmadığını ifade etti. Ayrıca insanların devlete tabi olurken dinî hüviyetlerinden soyutlanamayacaklarının altını çizdi.

Nuran Döner, Mahmûd b. Süleymân Kefevî'nin Sultan II. Murad'a takdim etmek üzere yazdığı *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr* isimli eserinden hareketle devlet yöneticileri ve din adamlarında bulunması gereken özellikleri zikretti. Genel itibarıyla sûfi-fukâhâ ve siyaset ilişkilerine örnek teşkil edecek önemli cümleler aktardı.

Süleyman Gökbulut, Harzemşahlr döneminde yaşayan Kübrevî şeyhi Mecdüddin el-Bağdâdî'nin katli hakkında farklı rivayetleri aktararak meseleyi sûfi-siyaset ilişkileri çerçevesinde değerlendirdi. Bu mesele ile ilgili kaynaklardaki rivayetleri ele alan Gökbulut, bir olayın nasıl gerçekleştiği ile nasıl algılandığı ve nasıl anlatıldığı arasında farklar bulunduğuna dikkat çekti.

VI. Oturumun ilk sunumu Ahmet Yaşar Ocak'a aitti ancak kendisi katılmadığı için oturum Salih Çift ile başladı. Salih Çift, "Sûfilere Göre Sûfi-Siyaset İlişkilerinin Standart Kriterlerinden Söz Edilebilir mi?" isimli bildirisine tasavvufun ortaya çıktığı dönemde kurucu zevâtın kabul ettiği, uyulması gereken ilkeler bütünü var mıdır? Varsa bunlar nelerdir? Hangi amaçlarla belirlenmiştir? Hangi ölçüde bu kaidelere riayet edilmiştir? şeklinde birtakım sorularla giriş yaptı. Kurucu şahsiyetlerin metinleri üzerinden ancak birtakım ilkelerin tespit edilebileceğini belirten Çift, Tirmizî'nin "İmama itaat, Allah'a itaattir" ifadesini, Kelâbâzî'nin sûfilerin devlet adamına zalim de olsa karşı çıkmaması gerektiği yönündeki söylemini nakletti. Ayrıca sûfilerin siyasî otoriteye yönelik itaatin sınırlanmasını zorunlu gördüğünü açıkladı. Türkiye'de siyasetle yakın ilişki kuran tarikatların durumuna dikkat çeken Salih Çift, netice itibarıyla sûfiler tarafından benimsenen ve Hasan-ı Basrî ile somutlaşan sûfi-siyaset ilişkisine dair üç temel kritere işaret etti; (i) Siyasi otoriteye yakın olmamak (ii) Siyasi otoriteden sâdir olan yanlışlıkları zımnen ya da açıktan tashih etmemek (iii) Siyasi otoritenin sebep olduğu haksızlıkları ve kötülüğü açıkça dile getirip onları bu yaptıklarından vazgeçirmeye çalışmak.

Semih Ceyhan "Devletin Tasavvufu, Toplumun Tarikatı: İmparatorluktan Ulus Devlete Geçiş Sürecinde Tasavvuf Histografyasının Siyasal Açılımları" isimli bildirisini, (h. 1000 -(17. yy) – 3 Mart 1924 tarihleri, Tanzimat dönemi (1989–1924) ve Balkan Harbi (1912- 1924) olmak üzere üç ayrı dönem çerçevesinde ele aldı. Fuad Köprülü, Nazif Bey, Seyyid Nesip Efendi arasındaki tasavvuf histografyasına dair tartışmayı temel alarak devletin tasavvuf algısıyla tarikatlardan zühur eden tasavvufun farklılıklarına temas etti. İbn Haldun benzeri bir tarihçiliğe soyunduğunu ifade ettiği Köprülü'nün tarih anlayışına özel bir yer veren Ceyhan

sonuç olarak üç şahsın tarihsel yöntemlerinin tasavvufa yönelik getirileri üzerinde durarak bildirisini tamamladı.

Vejdi Bilgin, “Sûfî Divanlarında Dinî-Siyasî Sembolizm” isimli bildirisıyla Halvetîler özelinde bir değerlendirme yaptı. Bilgin sûfîlerin idarî-askerî terminolojiyi çok fazla kullandıklarına dikkat çekerek, siyasî terimlere yeni anlamlar yükleyerek sûfîlerin dünyevî makamların önemsizliğini ortaya koyduklarını ifade etti. Bildirisinde Halvetî büyüklerinin divanlarında yer alan siyasete yönelik mesajlarını aktardı.

Son oturumda Cumhuriyet dönemi dolayısıyla yakın dönem siyaset-tasavvuf ilişkileri masaya yatırıldı.

Hülya Küçük, İstiklal Harbi sonrası Bektaşî ve Mevlevîlerin durumunu ele aldı. Siyaset denince akla bu iki tarikatın geldiğini söyleyen Küçük, iki tarikatın şeyhlerinin de mecliste görevler aldığını belirtti. Bektaşîlerden Semih Rıfat, Sakallı Ahmet Rıfka, Rıza Tefvik ve Ahmet Sırrı Baba; Mevlevîlerden Abdülhalîm Çelebî, Veled Çelebî, Refik Cevat gibi siyasî tutumlarıyla öne çıkan isimleri zikretti. Bektaşîler’le Mevlevîler’in siyasi açıdan durumunu kıyasladı ve siyasî sorunlar sebebiyle bir kısmının Türkiye’yi terk etmek zorunda kaldığı Bektaşîlere nispetle Mevlevîler’in Türk siyaset tarihinde daha müspet bir yer tuttıklarına dikkat çekti. Son olarak Bektaşîliğin Alevîlerle varlığını sürdürdüğü ve Alevî-Bektaşîlerin sol kesim ve laik sistemin destekçisi olarak kendilerini sunmaktan keyif aldığını söyleyerek bildirisini tamamladı.

Ahmet Taşğın ise Cumhuriyet Dönemi Alevîliğini ele aldı. Alevîliğin Türkiye’deki seyri ve yapısına kısaca temas ederek kamunun inşa ettiği alevîliğe dikkat çekti. Abdullah İnce ise yakın dönem siyasetiyle Nakşîlik ilişkisi üzerinde durdu. Tarikatlar içerisinde siyasetle ilişkisi en belirgin yapılardan biri olması açısından Nakşîbendîliğin Cumhuriyet dönemindeki durumuna dair açıklamalar yaptı. Türkiye’de insanların cemaat yapılanmalarına dair tutumlarını istatistiksel olarak veren Diyanet’in yaptığı bir araştırmanın sonuçlarını paylaştı. Bildirisini Ak Parti üzerinden devlet-tarikat etkileşimi bağlamında işledi. Yakın dönem siyaseti içinde önem arz eden nakşî yapılardan Erenköy, İskenderpaşa, Menzil ve Yahyalı Cemaatine değinen İnce, tarikatların özellikle Ak parti döneminde siyasete uzak durma tavrından taviz verdiğini ifade etti.

Oturumun son konuşmacısı İsmail Kara, bildirisinin başlığında da “hem muhalif hem muvafık” ifadesiyle işaret ettiği üzere Cumhuriyet dönemindeki genel tutumu değerlendirdi. Bilhassa tarikatların II. Meşrutiyet’ten itibaren belirgin bir şekilde modernleşme ve laikleşme sürecine girdiğini belirten Kara, Cumhuriyet devri sûfî-siyaset ilişkisinin belirleyici dönemlerine temas etti: “İlk dönem; 3 Mart 1924 halifeliğin kaldırılması ve Tevhid-i Tedrisat kanunuyla medreselerin kapatıldığı ve toplumun laikleşme süreciyle iç içe olduğu dönem. İkinci dönem;

Türkiye’de tarikat ve cemaat yapılarının hem imkan hem problemlerinin teşekkül ettiği 1924-1946 yılları, üçüncü dönem; 1946.”

Tekkeler kapatıldıktan sonra cemaat ile tarikatların benzeşmeye başladığını söyleyen Kara, her iki yapının da devletin din anlayışını benimsemediğini ancak onun çatısı altında olmak istediğini; ayrıca 1980’e kadar durumun tam tersinin Diyanet için de geçerli olduğunu zikretti. Kara, sonuç olarak Cumhuriyet döneminde menşei Cumhuriyet değil Mısır-İran olan tek tip din anlayışının geliştiğini, 1924’ten günümüze kadar bütün cumhuriyet tarihinde dinle ilgili mevzuların müphem ve muğlak bırakıldığını belirtti. Ayrıca tek tip yeni-selefi anlayışla birlikte müphemliğin de beslenmesiyle dini alanın, özelde tarikat ve cemaatlerin hurafe, israiliyat, uydurma din ve şirk alanına mahkum edildiğini ifade etti. Modern dönemde cemaat ve tarikat yapılarının hem muhalif hem de muvafık bir tavır sürdürmelerinin kaynağını tarihte kendilerine karşı yürütülen politikalara dayandırdı.

Sempozyumun son günü olan 3 Kasım’da müstakil olarak Değerlendirme Çalıştayı yapıldı. Çalıştayda Alexander Kynsh yerine Laila Khalifa, İsmail Kara, Mustafa Kara ve Nasrollah Pourjavady yer aldı.

Khalifa vakti yetmediği için Abdülkadir el-Cezairî ile ilgili bildirisinde eksik bıraktıklarını tamamladı. El-Cezairî’nin siyasetle olan ilişkisine ve İbnü’l-Arabî’nin siyasete bakışına atıfta bulundu. Pourjavady’nin değerlendirmesi de kendi bildirisinin bir uzantısı niteliğinde oldu. Sünnî ve Şîîlerin siyasete yaklaşımlarındaki farkları ele aldı. Tasavvufun aksine Şîîliğin siyasî bir hareket olarak ortaya çıktığını söyleyen Pourjavady, Şîîlerle tasavvuf arasındaki ilişkinin başlangıçta sünnî olan Safevîler döneminde başladığını ifade etti ve şîîlere sempati duyan Ebu İsa Abdülmelik, Harkuşî gibi sūfîlerden bahsetti.

İsmail Kara, tek tip din anlayışı meselesini daha geniş bir perspektifte ele alarak ilmi açıdan olumsuz getirilerini değerlendirdi. İslam düşüncesinin en büyük probleminin geleneklerin kendini yenileyerek devam etmemesi olduğunu söyleyen Kara, tek tip din anlayışının fıkıh, felsefe ve kelamı etkilediği gibi çok ciddi bir şekilde tasavvuf ve tarikatları da etkilediğini ifade etti. Son olarak Mustafa Kara, III. Murad a takdim edilen *Cevâhirü’l-ibrâr* isimli esere; bu eseri tanıtmaktan ötürü Köprülü’nün “*Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*” isimli kitabına atıfta bulunarak sözlerine başladı. Kara, sūfîlerin insânî yönü üzerinde özellikle durdu. Akabinde soru faslına geçildi. Çalıştayın ilerleyen safhalarında Süleyman Uludağ ve Mustafa Tahralı, İsmail Kara ve Mustafa Kara ile tebdil-i mekan ederek masada yerlerini aldı. Zaman kullanımının da başarılı olduğu çok yönlü bir değerlendirme safhası gerçekleştirildi.

Son olarak sempozyumun organizatörü Salih Çift söz aldı. Son yıllarda Türkiye, Cezayir ve Mısır gibi İslam coğrafyalarında sūfî-siyasetçi ilişkilerinde manipülatif tavırlar olduğunu ve bu durumdan en çok tasavvufun zarar gördüğünü,

bu sebeple geçmişteki ilişkilere bakıp doğru bir okuma ile geçmişten beslenerek kendimizi nasıl konumlandırabiliriz düşüncesinin, yön verme açısından kendisini bu sempozyuma teşvik ettiğini dile getirdi. Daha lokal ve spesifik başlıklar altında sempozyum dizisinin devam etmesi temennisinde bulundu.

Hem kapanış konuşmalarında hem de genel itibarıyla sempozyumda belirtildiği üzere, sûfi-siyaset ilişkileri günümüze kadar süregelen ve bazen menfi bazen müspet şekilde cereyân eden bir meseledir. Siyaset ve tasavvuf ilişkisini tek tip görmemek, meselenin daha iyi değerlendirilmesini sağlayacaktır. Sûfi-siyaset ilişkileri gerek dönemsel gerek bölge ve gruplar açısından farklılık gösterse de genel itibarıyla sûflerin siyasetle ilişkilerini şer'i ölçüler çerçevesinde şekillendirmeye çalıştığını söylemek doğru olacaktır. Netice itibarıyla sempozyum, ana hatlarıyla sûfi-siyaset ilişkileri konusunun alanın uzmanlarından dinlenmesine olanak sağladı.

Hâkim el-Mutayri, *Ehl-i Sünnet ve Ümmet Projesi*, çev. Yasemin Çimen
(İstanbul: Senavîh Yayınları, 2019), 232 sayfa. ISSN: 6056935312.

Betül Şimşek

Yüksek Lisans Öğrencisi, Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı
Yalova/Türkiye
b.tinmaz@yahoo.com
<http://orcid.org/0000-0002-9836-9513>

Ehl-i sünnet çatısı altında ümmet birliğini anlatan bu eser, Kuveyt'te çalışmaları sürdüren Prof. Dr. Hakim El-Mutayri'nin; aynı ana fikir ile yazmış olduğu ikinci kitabıdır. 2019 yılında Senavîh Yayınları tarafından Türkçe tercümesinin baskıya sunulduğu "Ehl-i Sünnet ve Ümmet projesi" isimli çalışma; hürriyet mefhumunu, beraberinde ise ümmetin günümüz baskılarından kurtulmak için Kur'anî ve Nebvî tavrı ile nasıl hareket etmesi gerektiğini anlatan "Hürriyet ve Tufan" isimli eserin tamamlayıcısı niteliğindedir.

Serinin ikinci kitabı mahiyetindeki mevzubahis eser, yazarın ifadesiyle "yitik önderliğin vermiş olduğu bunalımdan ve dış işgalcilerin istilalarından kurtulmanın, yeniden "Tek Ümmet Projesi"ne kavuşmanın nasıl olacağıyla alâkalı" biçimde kaleme alınmıştır.

Tercümesini Yasemin Çimen'in yaptığı eserin, Türkçe baskısı için ayrı bir mukaddime yazan el-Mutayri, bu önsözünde, Türklerin dört asır boyunca hilafet bayrağı ile ümmeti bir arada tutmasına atıf yaparak; günümüz Türkiye'sinin, çeşitli alanlarda yeniden bir ivme sağladığını; ancak ruhi ve imani değerlerin tam manasıyla canlandırılması için uzun ve meşakkatli bir yolun önlerinde durduğunu ifade etmiştir.

Geliş Tarihi/Received Date: 07.05.2020

Kabul Tarihi/Accepted Date: 29.05.2020

Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Atıf/Citation: Şimşek, Betül. "Ehl-i Sünnet ve Ümmet Projesi, Hâkim el-Mutayri. çev. Yasemin Çimen. İstanbul, Senavîh Yayınları, 2019. 232 sayfa". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2020), 387-390.

İslam ümmetinin bugün geldiği noktadan kendini kurtarabilmesi için Ehl-i sünnet ve'l-cemaat akidesi üzerine yapılan çalışmaların gerekliliğine vurgu yapılan ve aynı gaye ile oluşturulan kitabın içeriğine uygun bir başlık tercih edildiğini söylemek mümkündür. İlgili meseleye dair tartışma konuları üzerinden gidilen çalışma, mukaddimenin akabinde on bölümden müteşekkildir. Yazar öncelikle, İslam devletlerinin hemen her birinin yaşadığı sıkıntılara işaret ederek, bunun temel sebeplerinden birinin, ilim ehlinin görevini lâıyıkıyla yerine getirmemesi olduğunu belirtmiştir. Doğru adım atma noktasında sayısı azınlıkta kalan ilim ehlinin haricinde, kendilerine âlim denilen çoğunluğun sahip olduğu ilmin kuru bir isimden ibaret olduğunu, yapılan çalışmaların ise gösterişten öte anlam taşımadığını dile getiren müellif; ilim ile iştigal ettiğini söyleyen bu kimselerin belli fikhî metinleri ezberletmek gibi tekrarların haricinde yeni bir anlayış ortaya koyamadıklarını ve bu sebeple etrafındaki milletlerin ilerlemelerine ayak uyduramadıklarını; ümmetin siyasi, sosyal, iktisadi vb. alanlarda çözüm üretemediklerini, dolayısıyla bugün, İslam milletinin hayatında Kitap ve Sünnetin hükümlerinin atıl kaldığını serdetmiştir. Bununla beraber, sömürgeci dış güçler adına, halkına baskı ve zulüm yapan yönetimlerin, İslam aleminin çeşitli noktalarındaki varlığına işaret ederek; yeni neslin bu zalim sistemleri değiştirme ihtiyacını duyduğunu; ancak bunun İslami çerçevede mümkün olmayacağı fikrine kapıldığını; akabinde de liberal, demokratik vb. yöntemlere sarıldığını ortaya koymuştur.

Kitabın birinci bölümünü oluşturan bu noktada Mutayrî, “Slogan Sorunu ve İçerik Tartışması” başlığıyla, ümmetin, düşmandan çok ilim sahiplerinin vermiş olduğu fetvalardan dolayı zarar gördüğünü; çünkü Müslüman millet üzerinde fetvanın daha etkili olduğunu, bunu fark eden işgal güçlerinin de planlarını uygulamak ve de meşrulaştırmak için fetva makamını kullandığını, neticede ümmetin icması ile ortaya konan görüşlerin aksi yönünde sözler sarfedilmeye başlandığını, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat sloganının da süfli emellere alet edildiğini dile getirmiştir.

“Ehl-i Sünnet ve Farazyeler” isminin verildiği ikinci bölümde ise, Müslümanların büyük kesiminin oluşturduğu Sünni çoğunluğun, sahip oldukları imkânlarla rağmen çözülüp dağılmasının temelinde, kendisine ait akideden ve siyasi projelerden vazgeçmesi meselesinin yattığı ve bu meselenin çözümü için de, “Ehl-i sünnet akidesinin bir siyasi prensibi var mı, bu prensibi yeniden canlandırmak mümkün mü?” sorularını sorarak, gelecek bölümlerde değinilecek hususlara bir nevi giriş yapılmıştır.

Üçüncü bölümde ise “Sloganın Çıkışı, Slogan Gerçeği ve Konu ile İlgili Tartışmalar” başlığı altında yazar, ilgili ayet ve hadislerle Müslüman isminin ümmet için seçildiğini, Allah Rasulü (s.a.v.)'in vefatının ardından da yine ilgili ayet ve hadislere dayanarak sahabeye tabi olunması gerektiğini, bu dönemde -ümmet adına- ciddi bir sorunun zuhur etmediğini; ancak tâbiîn döneminde çatırdamaların meydana geldiğini, Kaderiyye/Haricilik gibi mezheplerin vücuda geldiğini ve bu mezheplerin, nasları tartışma konusu yaptıklarını; Ehl-i sünnet denilen kesimin ise nasları tartışma konusu yapmaksızın, onlara iman etmiş kimseler olduğunu belirtmiş ve Ehl-i

sünnetin sloganını; peygamberin sünnetine ve selefin tabi olmak ile ilgili rivayetlerine bağlı kalmak, şeklinde özetlemiştir.

“Ehl-i sünnetin siyasetle ilgili kaybolmuş veya uygulanmayan prensipleri” adının verildiği dördüncü bölümde ise Peygamberimizin vefatını takiben, derhal ümmetin başına bir imam/halife belirlendiği ve raşit halifelerin sırası ile nasıl dinî ikame ettirme görevine memur oldukları anlatıldıktan sonra; Ortadoğu’yu şekillendiren devletçiklerin mantar gibi türemesine neden olan Sykes Picot anlaşmasını savunan; fakat ümmetin birliğinden bahsetmeyenlerin, Müslümanları bir arada tutan hilafetin varlığını unuttuklarından bahsedilmiştir.

Beşinci bölümde de “Ehl-i sünnetin siyasete dair kaybolmuş asılları(Halifelik ve şartları)” adında bir başlık açılmış, başlığa paralel olarak halifelüğün şartlarını çeşitli örnekler ve alıntılarla açıklamış, nihayetinde ise halifelüğün bir hükümlerlik olmadığı, İslam’a göre herkesin eşit haklara sahip bulunduğu; yönetimin de, başta halifeler olmak üzere bütün müminlere ait olduğu dile getirilmiştir.

Altıncı bölümde ise, Ehl-i sünnetin siyasete dair kaybolmuş asıllarının birinci maddesine ilaveten, cemaatin gerekliliğinden bahsedilmiş; bu doğrultuda, ehl-i kible olan herkesin Müslüman sayılıp, onların küfürle itham edilmemesinin icap ettiği ve ancak adalet ile hoşgörünün ümmetin birliğini sağlayabileceğine değinilmiştir.

“Ehl-i sünnetin kaybolmuş siyasi esasları (Muhalik kesimlere namaz kılmak ve cihad etmek sahihtir)” başlığının atıldığı yedinci ve sekizinci bölümde, yönetici adil olmasa, bidat Ehl-i olsa dahi arkasında kılınan namazın sahih olduğuna değinilmiş; bidat Ehl-i bir imamı değiştirmek mümkün ise, toplumun huzuru daha çok bozulmayacaksa, imamın değiştirilmesi sağlanır, eğer ki bu, toplumda daha ciddi sorunlara sebebiyet verecekse, o vakit imama tabi olunmaya devam edilir, şeklinde açıklama yapılmıştır.

Dokuzuncu Bölümde Ehl-i sünnet ve siyasi sapmaların görünür alametleri” adı altında; muhaliflerin mallarını ve kanlarını helal saymak, sözle cihadın dahi yapılmaktan imtina edilmesi, zulmün basite alınması ve harici günahların aşırı büyütülmesi gibi maddeler sıralanmış, ardından da mevcut sapmalar dolayısıyla bugün İslam aleminin mahzun bir çehreye büründüğü ifade edilmiştir.

Son olarak onuncu bölümde “Ehl-i sünnetin geleceğe dair projeleri (Tek Ümmet ve Raşit Halifelik)” başlığı altında hilafet hadisleri zikredilmiş ve hadise göre -bugün mevcut bulunmayan- halifelik sisteminin, bir zaman sonra yeniden zuhur edeceği; dolayısıyla Müslümanların yeniden tek ümmet olma konusunda yoğun çaba içerisine girmeleri gerektiği ve aynı hataların tekrarına mahâl verilmemesinin lüzumu aktarılmıştır. Kitabın son sayfalarında, raşit halifelik ekseninde hareket eden yapıların uğraşması gereken sorunlar ve bu sorunlar için üretilebilecek çözüm yolları maddeler halinde sunulmuş ve konu nihayete erdirilmiştir.

Eser, (özellikle) başlangıç ve son kısım itibariyle kitabın isminin açıklayıcılığını üstlenmiş, günümüz Müslümanlarının ahvâlini, yaşadığı menfi durumlardan nasıl sıyrılabileceği aktarmıştır. Hakikaten bugün de topluma yön vermekle mükellef alimlerin birçoğu -en iyi ihtimalle- kütüphanelerinin yanı başında bulunan masalarında, okuyup-yazdıkları satırlarda kaybolmuş ve ne yazık ki beşeriyeti iyiliğe çağırıp kötülükten men eden imanî tavırdan uzak kalmışlardır. Kaleminden sâdır olup, zihinlere ulaşan hakikatin, davranış ile vücut bulmasının zaruri bir hâl aldığı bugün, ilim sahiplerinin, ânın meselelerini dile getirip çözümler üretmeleri ve yarına dair, toplumun idrakini açmaları elzemdir. Prof. Dr. Mutayrî'nin söz konusu eseri, kilitli idrakleri açma çabasını ortaya koyması açısından dikkate şâyândır. Ancak hilafet hadislerinin sıhhati ile alâkalı karşıt görüşleri hesaba katarak, yazarın, ilgili hadisleri "İhbar-ı gayb" addetmek suretiyle konuyu ortaya koyduğunu bildirmek yerinde olacaktır. Bununla beraber belli örneklerin sürekli olarak okuyucunun karşısına çıkması da, kitabın akıcılığına ket vurmaktadır.

Netice olarak tercüme eserlerin maruz kaldığı muhtemel sorunlar bir kenara koyulduğunda; dağılmış Müslüman halkların, birbirlerinin derdine derman olmak için, yeniden ümmet bilincini temin etmek hususunda açıklamalar yapan ve hilafete dair derlenmiş bilgilerin/fikirlerin yer bulduğu bu kitap, ilgilileri tarafından tercih sebebi sayılabilecek niteliktedir.

YAYIN İLKELERİ

- *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (UÜİFD), Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.
- *UÜİF Dergisi*, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan; intihal taraması, ön-değerlendirme, kör hakemlik ve editöryal okuma süreçlerinin işletildiği ulusal akademik bir dergidir.
- *UÜİF Dergisi*'nde dinî araştırmalar alanında hazırlanan "araştırma makalesi", "araştırma notu", "kitap değerlendirmesi", "bilimsel toplantı değerlendirmesi", "çeviri" ve "vefa notu" kategorilerinde akademik çalışmalar yayımlanır.
- *UÜİF Dergisi*, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanır ve yayın periyoduna bağlı kalmaya özen gösterir. Araştırma makalesi kategorisindeki yazıların, derginin yayın tarihinin 3 ay öncesinde gönderilmiş olması beklenir. Diğer kategorilerdeki yazıların yayın tarihinden 45 gün öncesine kadar gönderilmesi mümkündür. Bununla birlikte derginin makale kabul tarihlerine dair duyurularının takip edilmesi tavsiye edilir. Derginin yayın tarihi geldiğinde, hakemleme veya editöryal inceleme süreçleri tamamlanmamış olan makaleler bir sonraki sayıya tehir edilir.
- *UÜİF Dergisi*'ne gönderilen tüm yazılar ilk olarak ön kontrol aşamasında intihal testine tabi tutulur ve dergi yazım kurallarına uygun olup olmadığı açısından kontrol edilir.
- Ön kontrol aşamasından geçen yazılar ilgili alanda tayin edilmiş alan editörleri tarafından ön-değerlendirme sürecine alınır. Ön-değerlendirme süreci en fazla 10 gün sürer. Alan editörlerinin değerlendirmeye uygun gördükleri yazılar alanında uzman iki hakeme gönderilir.
- Hakem raporlarının müspet olması durumunda makale yayımlanır. Yayın Kurulu hakemlerden gelen raporları yeterli ve ikna edici bulmadığı takdirde, yeniden hakem atama yoluna gidebilir. Hakemlerden birisinin olumsuz rapor vermesi durumunda, dergi yayın kurulunun uygun görmesi halinde, üçüncü bir hakeme daha gönderilir. Üçüncü hakemin raporu doğrultusunda, son karar dergi yayın kurulunda olmak kaydıyla, yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan yazı yayın sırasına göre uygun görülen sayıda yayımlanır.
- Sadece araştırma makalesi ve çeviri kategorisindeki yazılar hakemleme sürecine tabi tutulur. Hakem değerlendirme süreci, her bir hakem için 15 gündür. Bu süre gerektiğinde 7'şer günlük periyotlar halinde iki defa uzatılabilir.

- Tüm yazılar editöryal okuma sürecine tabi tutulur. Editöryal okuma süreci, -yazının genişliği ve transliterasyon gereksinimine göre değişkenlik gösterebilmekle birlikte- her bir yazı için en az 10 gündür.
- *UÜF Dergisi*'nde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde makaleler kabul edilir. Bir sayıda yabancı dilde en fazla iki yazı yer alabilir.
- *UÜF Dergisi*'nin bir sayısında -çok yazarlı çalışmalar da dâhil olmak üzere- aynı yazara ait en fazla iki yazı yayımlanabilir.
- Yayın Kurulu üyeleri, gerek araştırma makalesi kategorisi gerekse diğer kategorilerdeki yazı başvurularında derginin herkes için geçerli olan yayın sürecine tabidirler; kendi yazılarının görüşüldüğü Yayın Kurulu toplantılarına katılamazlar ve yazılarının hakemleme süreçlerine müdahil olamazlar.
- *UÜF Dergisi*'ne gönderilen yazıların tamamı veya bir kısmı daha önce başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- *UÜF Dergisi*'nde lisansüstü tezlerden üretilmiş yazılar ve bilimsel toplantılarda sunulmuş ancak yayımlanmamış tebliğler yayımlanabilir. Bu durumda, yazının ilk teslim aşamasında derginin bilgilendirilmesi, hakem değerlendirmesi tamamlandıktan sonra da ilk dipnotta tezin/tebliğin künye bilgilerinin belirtilmesi gerekmektedir.
- Yayımlanmasına karar verilen yazıların ilgili sayı ve kategori içerisindeki nihai sıralamasını Yayın Kurulu belirler. "1. Araştırma makaleleri 2. Çeviri/Araştırma notu 3. Bilimsel toplantı değerlendirme 4. Kitap tanıtımı 5. Vefa notu" sıralaması dışında herhangi bir sıralama metodu bulunmayıp yayın kurulunun belirlediği sıra esas alınır.
- Dergiye gönderilecek yazılar çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılarak değerlendirme sürecine gireceği için, sisteme eklenen yazılara yazarın isim ve kimlik bilgileri veya yazarın isim ve kimliğini deşifre edici bilgiler konulmamalıdır. Hakem sürecinin tamamlanmasının ardından yayına kabul edilen çalışmalara, yazar veya yazarlar ile ilgili bilgiler, makale sahipleri tarafından hazırlanmış yazar bilgi formu dikkate alınarak editör tarafından eklenir.
- *UÜF Dergisi*, atıf ve kaynakça yazımında *İSNAD Atıf Sistemi*'nin (2. edisyon) kullanılmasını şart koşmaktadır. Şartı sağlamayan makaleler değerlendirmeye alınmaz.
- *UÜFD Dergisi*'nde, *İSNAD Atıf Sistemi*'nin tavsiye ettiği transliterasyon yöntemi uygulanmaktadır. Bu nedenle yazıların, *İSNAD Atıf Sistemi* doğrultusunda transliterasyonunun gerçekleştirilmiş olması gerekmektedir. Bunun tam olarak yerine getirilmediği yazılar değerlendirmeye alınmaz.

- *U F Dergisi*  nce elektronik ortamda yayımlanır, ardından k ğıt baskısı yapılır. Yazarlara, yazılarının ayrı basımı verilmez sadece bir adet dergi gönderilir.
- Yayımlanmasına karar verilen yazıların yayın hakkı dergiye aittir.
- *U F Dergisi*, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.
- *U F Dergisi* bilimsel araştırmaları ücretsiz sunmakta, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
- *U F Dergisi* gerekli gördüğünde özel sayı çıkarma hakkına sahiptir. Özel sayı kapsamında yayımlanacak tüm yazılar, genel yayın ilke ve süreçlerine tabidir.

PUBLICATION GUIDELINES

- *Uludağ University the Review of the Faculty of Theology* is published by the Uludağ University Faculty of Theology.
- *UURFT* is an academic journal that is published two times a year as of June and December; this also is a national academic journal in which pre-assessment, plagiarism and blind review processes are conducted.
- Academic studies that are in ‘research article’ ‘research note’ ‘book evaluation’ ‘scientific meeting evaluation’ categories in religious studies are published in *UURFT*.
- *UURFT* is published two times a year as of June and December; our journal cares to adhere to the publication period. It is expected of texts that are in ‘research article’ category to be published 3 months before the publication date of the journal. It is possible for texts in other categories to be sent up to 45 days before publication. Besides, it is recommended that announcements of journal on acception date of articles should be followed. Articles whose editorial review periods and arbitration are incomplete are postponed to the next issue.
- All the texts that are sent to *UURFT* are put to plagiarism test and also controlled for compliance with journal writing rules.
- Texts that are pre-controlled to get into the pre-evaluation process by field editors in the relevant field. Pre-evaluation period takes a maximum of 10 days. Writings that are confirmed are sent to two professional journal referees.
- The article is published in case of being referee reports positive. A new referee can be assigned if reports of referees are not perceived as persuasive by editorial board. In case of one of the referees gives

negative opinion and if editorial board is agree, then article would be sent to the third referee. It is decided whether the text will be published or not with reference to the report of the third referee only if the editorial board agree on publishing the text. The approved text is published in issue according to publication order.

- Only the texts that are research article and translated articles are included to peer review process. Referee's review process is 15 days for each referee. This period can be extended for two times as 7-day periods if required.
- All the texts are included to editorial reading process. This process, can vary by extension of the text and necessity for transliteration, is at least 10 days for each of texts.
- Articles in Turkish, Arabic and English languages are accepted by *UURFT*. Maximum two articles in a foreign language are published in an issue.
- Maximum two texts (including multi-author studies) belong to the same author are published in an issue of *UURFT*.
- Members of Editorial board are subjected to the publication process that is valid for everybody in both research article and other categories. They cannot participate in Editorial Board Meetings in which their own texts are discussed; they also cannot interfere to peer- review process of their own texts.
- All or a part of the texts that are sent to *UURFT* should not have been published elsewhere or sent for publication.
- Articles produced from postgraduate theses and also papers presented at scientific meetings and unpublished can be published in *UURFT*. In these kinds of cases, the journal must be informed at the first delivery stage of the text; the informations belong to paper or dissertation also should be written in the first footnote after peer review process is completed successfully.
- The final listing order of approved texts in related issue and category is specified by Editorial Board. There is no certain listing method except '1. Research articles 2. Translation/Research note 3. Scientific meeting assessment 4. Book Introduction 5. Note of loyalty'.
- Since texts are evaluated by using double- blind reviewing system, author's name and identity information or information deciphering the author's name and identity must not be mentioned on the paper. Informations about the author or authors are added to approved papers by editors, considering author information form prepared by the article owners.

- *UURFT* stipulates to be used *İSNAD Citation Style Citation Style* (Second Edition) at footnotes and bibliography. Articles not written according to *İSNAD Citation Style* (Second Edition) will not be evaluated.
- Transliteration method offered by *İSNAD Citation Style* is used at *UURFT*. Therefore, transliteration of texts must be done as described in *İSNAD Citation Style website*. Otherwise, the text will not be evaluated.
- *UURFT* is published firstly as electronic journal; then it is printed as hard copy. A copy of whole journal is sent to authors.
- Copyrights of approved text belongs to the journal.
- Any fee is not demanded from authors.
- *UURFT* is an open-access and free academic journal.
- *UURFT* has right to publish special issues. All the texts within the special issue are subject to general publication principle and processes.