

Eskiyeni

Asim Duran

Modern Kitab-ı Mukaddes Eleştirisinin Erken Dönem Habercisi Olarak Marcion:
Harnack Sonrası Araştırmalar Bağlamında Bir Değerlendirme
Marcion as an Ancient Forerunner of Modern Biblical Criticism: An Evaluation in the Context of Post-Harnackian Studies

İrfan Kaya

Simgesel Bir Form Olarak Perspektiften Dinin Seküler İnşasına Mekânın Poetikası
Poetics of Space from Perspective as a Symbolic Form to Secular Construction of Religion

Ahmet Pirinç

Ahkâmü'n-nücüm (Astroloji) Eseri Bağlamında Fârâbî'nin Bilimsel Yöntem Anlayışı
al-Fârâbî's Understanding of Scientific Method in the Context of His Book Ahkâm al-nujûm

Hülya Altunya

Gelenbevi'nin İsağuci Şerhi İsimli Eseri Üzerine 'Delâlet ve Tanım Konuları Bağlamında'
Bir İnceleme
A Study of al-Galanbawî's Work Titled Commentary on al-İsāghūjī in the Context of Signification and Definition Issues

Yasin Kuruçay

Ergenlerde Dinin Hayatın Anlamına Olan Etkisi Üzerine Bir Araştırma
A Research on the Effect of Religion on the Meaning of Life in Adolescents

Ramazan Diler

4-6 Yaş Kur'ân Kursu Öğreticilerine Göre Mahremiyet Eğitimi ve Önemi (Nitel Bir Analiz)
Privacy Education and Its Importance According to Preschool Qur'an Course Instructors (A Qualitative Analysis)

Muzaffer Barlak

Mu'tezile'de Ma'dûm Anlayışı: Ebû Reşîd En-Nîsâbü'rî Örneğinde Bir İnceleme
The Concept of Ma'dûm (i.e. Non-existent) in Mu'tazila: A Review on Abû Rashîd al-Nîsâbü'rî

Abdullah Taha Orhan

Anadolu'da Tasavvufun Yerleşmesi: Abdurrahim Karahisârî ve Münyetü'l-ibrâr ve
gunyetü'l-ahyâr İsimli Eseri Örneği
Vernacularization of the Şūfism in Anatolia: The Case of Abdurrahim Karahisârî and His Munyah al-abrâr wa gunyah al-ahyâr

Ayşe Mine Akar

Müeyyed Cendî'nin Hayatı, Eserleri ve Ekberî Gelenekteki Yeri
The Life, Works and Place of Muayyad al-Jandî in Akbarî Tradition

Melek Yılmaz Gömbeyaz

İslâm Siyaset Tarihinin Meşhur Hatipleri: Dühât-ı Arab Örneği
Famous Orators of Islamic Political History: The Case of Duhât al-'Arab

Eskiyeni

Eskiyeni

“Sosyal Bilimler Dergisi / A Journal of Social Sciences”



Sayı/Issue
41
Eylül
September
2020

Sayı / Issue 41 (Eylül / September 2020)

Eskiyeni

Eskiyeni

ISSN: 1306-6218

e-ISSN: 2636-8536

www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni

Sayı/Issue: 41 (Eylül/September 2020)

Yayıncı/Publisher

Anadolu İlahiyat Akademisi

Anatolian Theological Academy

adına/on behalf of

Tuncer Namlı

tuncer_namli@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-1230-5568

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Prof. Dr. Murat Demirkol

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Ankara Yıldırım Beyazıt University

Faculty of Islamic Sciences

Ankara/TURKEY

mdemirkol@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1770-4288

Editör/Editor

Dr. Abdullah Demir

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Ankara Yıldırım Beyazıt University

Faculty of Islamic Sciences

Ankara/TURKEY

abdemir@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7825-6573

Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

Tevfik Aksoy

tevfik_aksoy@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-9199-5610

Veri Girişi/Data Entry

Abdullah Yasir Can

Sosyal Medya/Social Media

Kevser Ünlü

Tasarım/Design

FCR Yayın Reklam

Tel: +90 312.310 08 60

E-Yayın/Electronic Publication

20 Eylül/September 2020

<https://dergipark.org.tr/en/pub/eskiyeni>

Basım Tarihi/Date of Publication

30 Eylül/September 2020

Basım Yeri/Place of Publication

VADİ GRAFİK Tasarım ve Reklamcılık Ltd. Şti.

İvedik Org. San. 1420. Cad. No: 58/1

Yenimahalle/ANKARA

Tel: 0 312 395 85

Yönetim Yeri ve Adresi/Executive

Office

Hacı Bayram Mh. Boyacılar Sk. No: 14/2

Ulus-Altındağ/ANKARA Tel: (+90

312.311 88 00 pbx)

Faks: (+90 312.311 47 89)

e-mail: eskiyenidergi@gmail.com

www.anilakademi.com

Dizinlenme Bilgileri/Indexing

ULAKBİM TR Dizin/Turkish National Database (Kabul/Accepted: 24/10/2019; 2018 Yılı 36. Sayıdan itibaren)

MLA International Bibliography (Kabul/Accepted: 16/06/2020; 2020 Yılı 41. Sayıdan itibaren)

CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Indexing Start: 01/01/2013 - Sayı/Issue: 26)

Alan Editörleri/Section Editors

(Arap Dili/Arabic Language)

Doç. Dr. Murat Özcan
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Ankara Hacı Bayram Veli University
Faculty of Letters, Ankara/Turkey
mozcan58@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7003-1504

(İngilizce/English)

Doç. Dr. Mehmet Ata Az
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey
ata@ybu.edu.tr
ORCID: 00 00-0002-8844-8875

(Felsefe/Philosophy)

Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya Ankara
Sosyal Bilimler Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Social Sciences University of Ankara
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey
karakayamehmetmurat@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2196-6456

(Mantık/Logic)

Arş. Gör. Muhammet Çelik
Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Ankara University, Faculty of Divinity
Ankara/Turkey mmcelik@ankara.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4664-2300

(Eğitim/Education)

Dr. İshak Tekin
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Eskişehir Osmangazi University
Faculty of Divinity, Eskişehir/TURKEY
ishaktekin05@gmail.com
ORCID: 000-0002-3850-5691

(Tarih/History)

Dr. İlyas Uçar
Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Amasya University, Faculty of Divinity
Amasya/Turkey ilyasucar@gmail.com
ORCID: 000-0002-7125-8995

(Dinler Tarihi/History of Religions)

Arş. Gör. Sümeyye Arslan
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Social Sciences University of Ankara
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey
sumeyye.arslan@asbu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-2540-8892

(İlahiyat/Islamic Studies)

Arş. Gör. Büşra Betül Pınar
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey
busrabetulpinar@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0217-8163

Arş. Gör. Esra Erdoğan Şamlıoğlu
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Social Sciences University of Ankara
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey
esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2863-8797

Dr. Ayşe Uzun
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey
a.uzun@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-5359-6827

(Sosyoloji/Sociology)

Arş. Gör. Fatmanur Dikmen
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Zonguldak Bülent Ecevit University,
Faculty of Divinity, Zonguldak/TURKEY
fnur227@gmail.com
ORCID: 000-0001-9399-8831

(Psikoloji/Psychology)

Arş. Gör. Fatma Nur Bedir
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Hitit University, Faculty of Divinity
Çorum/TURKEY
fnurbedir@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-4455-1691

(Edebiyat/Literature)

Arş. Gör. Hüseyin ŞİRA
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey
tosyevi@mynet.com
ORCID: 0000-0002-7690-2217

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Ömer Özsoy
Goethe Ü./Goethe Univ.
GERMANY
ORCID: 0000-0001-8223-7009

Prof. Dr. Kadir Canatan
İstanbul Sabahattin Zaim Ü.
İstanbul Sabahattin Zaim Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0001-5098-5205

Prof. Dr. Ali Osman Kurt
Ankara Sosyal Bilimler Ü.
Social Sciences Univ. of Ankara
TURKEY
ORCID: 0000-0003-1459-7832

Prof. Dr. Gürbüz Deniz
Ankara Ü./Ankara Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-9651-9645

Prof. Dr. İhsan Toker
Ankara Ü./Ankara Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0001-9033-9910

Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan
Ankara Ü./Ankara Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0001-8065-3156

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murat Demirkol
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-1770-4288

Dr. Abdullah Demir
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0001-7825-6573

Prof. Dr. Almir Pramenkovic
Fakultet za islamske studije
Faculty of Islamic Studies
SERBIA
ORCID: 0000-0003-3669-0886

Doç. Dr. Anar Gafarov
Azerbaycan Milli İlimler Akd.
Felsefe Enstitüsü
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü
Azerbaijan National Academy of
Sciences Philosophical Institute
Azerbaijan Theological Institute
AZERBAIJAN
ORCID: 0000-0002-3113-1287

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Adnan Demircan
İstanbul Ü./İstanbul Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0002-9290-0780

Prof. Dr. Ali Bardakoğlu
KURAMER TURKEY
ORCID: 0000-0002-5839-145X

Prof. Dr. Fuat Aydın
Sakarya Ü./Sakarya Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0001-5779-7741

Prof. Dr. Hicabi Kırılancı
Ankara Ü./Ankara Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0001-6273-5342

Prof. Dr. İsmail Çalışkan
Ankara Ü./Ankara Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0003-2899-9111

Prof. Dr. Mahmut Aydın
Samsun Ü./Samsun Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0002-1358-1022

Prof. Dr. Mehmet Evkuran
Hitit Ü./Hitit Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0001-8616-111X

Doç. Dr. Hatice Toksöz
Süleyman Demirel Ü.
Süleyman Demirel Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0002-0459-3152

EskiYeni, **Anadolu İlahiyat Akademisi** tarafından yayımlanmaktadır.
EskiYeni is published by Anatolian Theological Academy, Ankara/Turkey.

EskiYeni, yılda iki kez yayımlanan (20 Mart- 20 Eylül) hakemli bir dergidir.
EskiYeni is a peer-reviewed academic journal issued twice a year (20 March - 20 September).

EskiYeni; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmalarını yayımlar.
EskiYeni; publishes academic studies primarily in the fields of Religion, Philosophy, History and Social Sciences.

EskiYeni yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.
EskiYeni does not charge any article submission, processing charges, and printing charges from the authors.

EskiYeni'ye yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.
EskiYeni uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

Matbu dergiye, abonelik ile erişilebilmektedir. Online dergi açık erişimdir (CC BY NC).
A Printed version of EskiYeni can be accessed by subscription. The Electronic version of EskiYeni is Open Access.
OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiyeni/>
LOCKSS: <http://dergipark.gov.tr/eskiyeni/lockss-manifest>

Abonelik (2 Sayı): 40,00 TL (Şahıs)- Kurumlar: 50,00 TL-Yurt Dışı: 30,00 EURO *Individual Subscription (2 Issues): 40,00 TL - Institutional Subscription: 50,00 TL - 30,00 EURO Account Information: Anadolu İlahiyat Akademisi, IBAN: TR700020300002027297000004*

Eskiyesi

ISSN: 1306-6218 e-ISSN: 2636-8536
www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyesi
Sayı/Issue: 41 (Eylül/September 2020)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden/From the Editor

Eskiyesi: 41. Sayı

The Latest Issue of Eskiyesi: Issue 41

Abdullah Demir ----- 459-460

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Modern Kitab-ı Mukaddes Eleştirisinin Erken Dönem Habercisi Olarak Marcion: Harnack Sonrası Araştırmalar Bağlamında Bir Değerlendirme

Marcion as an Ancient Forerunner of Modern Biblical Criticism: An Evaluation in the Context of Post-Harnackian Studies

Asim Duran ----- 461-489

Simgesel Bir Form Olarak Perspektiften Dinin Seküler İnşasına Mekânın Poetikası

Poetics of Space from Perspective as a Symbolic Form to Secular Construction of Religion

İrfan Kaya ----- 491-513

İhvân-ı Safâ'da Mizâç Teorisi Çerçevesinde Huyların Değişiminin İmkânı

The Possibility of the Change of Habits within the Framework of Temperament Theory in Ikhwân al-Şafâ'

Gülistan Kızılöreniş - Asiye Aykıt ----- 515-540

Ahkâmü'n-nücûm (Astroloji) Eseri Bağlamında Fârâbî'nin Bilimsel Yöntem Anlayışı

al-Fârâbî's Understanding of Scientific Method in the Context of His Book Ahkâm al-nujûm

Ahmet Pirinç ----- 541-569

Gelenbevi'nin İşaguci Şerhi İsimli Eseri Üzerine 'Delâlet ve Tanım Konuları Bağlamında' Bir İnceleme

A Study of al-Galanbawî's Work Titled Commentary on al-İsâghûjî in the Context of Signification and Definition Issues

Hülya Altunya ----- 571-598

Ergenlerde Dinin Hayatın Anlamına Olan Etkisi Üzerine Bir Araştırma

A Research on the Effect of Religion on the Meaning of Life in Adolescents

Yasin Kuruçay ----- 599-622

4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Mahremiyet Eğitimi ve Önemi (Nitel Bir Analiz)

Privacy Education and Its Importance According to Preschool Qur'an Course Instructors (A Qualitative Analysis)

Ramazan Diler ----- 623-652

Mu'tezile'de Ma'dûm Anlayışı: Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî Örneğinde Bir İnceleme

The Concept of Ma'dûm (i.e. Non-existent) in Mu'tazila: A Review on Abû Rashîd al-Nisâbü'rî

Muzaffer Barlak ----- 653-678

Anadolu'da Tasavvufun Yerleşmesi: Abdurrahim Karahisârî ve Münyetü'l-ibrâr ve gunyetü'l-ahyâr İsimli Eseri Örneği

Vernacularization of the Şūfism in Anatolia: The Case of Abdurrahim Karahisârî and His Munyah al-abrâr wa gunyah al-akhyâr

Abdullah Taha Orhan ----- 679-702

Müeyyed Cendî'nin Hayatı, Eserleri ve Ekberî Gelenekteki Yeri

The Life, Works and Place of Muayyad al-Jandî in Akbarî Tradition

Ayşe Mine Akar ----- 703-730

İslâm Siyaset Tarihinin Meşhur Hatipleri: Dühât-ı Arab Örneği

Famous Orators of Islamic Political History: The Case of Duhât al-'Arab

Melek Yılmaz Gömbeyaz----- 731-756

Arapçanın Söz Varlığında Renk

Colors in Arabic Lexicology

Hasan Selim Kıroğlu ----- 757-774

Muhammed b. İbrahim'in Manzûm Şir'atü'l-İslâm Tercümesi (Şir'a-i Manzûm)

Muhammad b. Ibrahim's Poetic Shir'at al-Islâm Translation (Shir'a-i Manzûm)

Necati İşler----- 775-811

Eskiye Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci

The Publication Principles and Article Evaluation Process of Eskiye ----- 813-816

EDİTÖRDEN
Eskiyeni: 41. Sayı

Kıymetli Okurlar,

Yayın hayatının 14. yılına ulaşan *Eskiyeni*'nin 41. sayısını sizlere sunmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayının hazırlığı yaklaşık olarak yedi ay sürdü (Mart - Eylül 2020). Dergimize, bu yayın döneminde bilim insanlarından 44 çalışma değerlendirilmek üzere gönderildi. Bunlardan her biri, öncelikle *Eskiyeni*'nin yayın ilkeleri çerçevesinde ön değerlendirmeye tabi tutuldu. Bu ilk aşamada her bir çalışmanın başlık, özet ve anahtar kavramları ile dipnot ve kaynakçasının akademik yazım teknikleri ile *İSNAD Atıf Sistemi*'ne uygunluğu incelendi. Ön değerlendirme sürecini daha objektif bir hâle getirmek amacıyla ilgili değerlendirme formu, web sitemizden ilan edildi. Bu aşamayı geçen çalışmalar, intihal tespit programı ve editör kontrolü ile yayın etiğine uygunluk açısından kontrol edildi. *Eskiyeni*'nin yayın etiği politikasına katkı sağlaması amacıyla her bir makale, *Turnitin* intihali engelleme programında tarandı. Tarama sonucu %15'ten fazla benzerlik içeren çalışmalar, yazarlarına iade edildi. Ön inceleme ve intihal taraması aşamasını geçen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sistemi çerçevesinde hakem değerlendirmesine sunuldu. Yayın değerlendirme sürecini daha objektif bir hâle getirme amacıyla makale değerlendirme formu web sitemizde ilan edildi. Dergi ekibinin ve hakemlerimizin yoğun çalışmaları sonunda bu sayımızda, on üç makale yer aldı.

41. sayımıza Asim Duran “Modern Kitab-ı Mukaddes Eleştirisinin Erken Dönem Habercisi Olarak Marcion: Harnack Sonrası Araştırmalar Bağlamında Bir Değerlendirme”, İrfan Kaya “Simgesel Bir Form Olarak Perspektiften Dinin Seküler İnşasına Mekânın Poetikası”, Gülistan Kızıleniş - Asiye Aykıt “İhvân-ı Safâ'da Mizâç Teorisi Çerçevesinde Huyların Değişiminin İmkânı”, Ahmet Pirinç “*Ahkâmü'n-nücûm (Astroloji)* Eseri Bağlamında Fârâbî'nin Bilimsel Yöntem Anlayışı”, Hülya Altunya “Gelenbevi'nin İsaguci Şerhi İsimli Eseri Üzerine ‘Delâlet ve Tanım Konuları Bağlamında’ Bir İnceleme”, Yasin Kuruçay “Ergenlerde Dinin Hayatın Anlamına Olan Etkisi Üzerine Bir Araştırma”, Ramazan Diler “4-6 Yaş Kur’ân Kursu Öğreticilerine Göre Mahremiyet Eğitimi ve Önemi (Nitel Bir Analiz)”, “Muzaffer Barlak “Mu'tezile'de Ma'dûm Anlayışı: Ebû Reşîd en-Nisâbûrî Örneğinde Bir İnceleme”, Abdullah Taha Orhan “Anadolu'da Tasavvufun Yerelleşmesi: Abdurrahim Karahisârî ve *Münyetü'l-ibrâr ve gunyetü'l-ahyâr* İsimli Eseri Örneği”, Ayşe Miner Akar “Müeyyed Cendî'nin Hayatı, Eserleri ve Ekberî Gelenekteki Yeri”, Melek Yılmaz Gömbeyaz “İslâm Siyaset Tarihinin Meşhur Hatipleri: Dühât-ı Arab Örneği”, Hasan Selim Kiroğlu “Arapçanın Söz Varlığında Renk” ve Necati İşler “Muhammed b. İbrahim'in *Manzûm Şir'atü'l-İslam Tercümesi (Şir'a-i Manzûm)*” başlıklı çalışmaları ile katkı sağladı.

Bu sayımız bir öncesi sayımıza göre bazı yenilikler de içermektedir. Bu sayımız ile yazar kurum bilgilerinin tekilleştirilmesine katkı sağlamak ve bu alanda uluslararası planda yürütülen çalışmalara uymak amacıyla ilk defa her bir yazarın kurum adından sonra ROR ID (the Research Organization Registry) numarasına yer verildi.

Örneğin Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi'nin "Uluslararası Eşsiz Kurum Numarası" ROR ID'si "05ryemn72" şeklindedir (<https://ror.org/05ryemn72>). ROR ID sayesinde kurum isimlerinin farklı yazımından kaynaklanan karışıklıkların önüne geçilmiş olacaktır.

EskiYeni, 16 Haziran 2020 itibari ile *MLA International Bibliography* tarafından taranmaya kabul edilmiştir. Dergimizin makale arşivi, 2020 sayılarından itibaren *MLA* tarafından indekslenecektir.

Bu sayının sizlere sunulmasında yoğun çaba ve gayretleri olan başta makale sahibi değerli bilim insanlarına, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, yayın değerlendirme aşamasında yadsınmaz emekleri olan alan editörlerimiz Doç. Dr. Murat Özcan, Doç. Dr. Mehmet Ata Az, Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya, Dr. İshak Tekin, Dr. İlyas Uçar, Dr. Ayşe Uzun, Dr. Hüseyin Şıra, Büşra Betül Pınar ve Tevfik Aksoy, Fatmanur Dikmen, Esra Erdoğan Şamlıoğlu, Muhammet Çelik, Sümeyye Arslan ve Fatmanur Bedir ile *Anadolu İlahiyat Akademisi*'nin kıymetli yönetici ve çalışanlarına özelle teşekkür etmek istiyorum.

41. sayımızın sosyal bilimler alanına katkı sağlaması temennisi ile iyi okumalar dilerim.

Dr. Abdullah DEMİR

Editör

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. (ROR ID: 05ryemn72)

İslami İlimler Fakültesi

Ankara, TURKEY

abdemir@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7825-6573

Modern Kitab-ı Mukaddes Eleştirisinin Erken Dönem Habercisi Olarak Marcion: Harnack Sonrası Araştırmalar Bağlamında Bir Değerlendirme

Asim Duran

Dr., Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi (ROR ID: 04r0hn449)

İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı

Assist. Prof. Dr., Ordu University, Faculty of Theology, Department of Religious Studies

Ordu/Turkey

asimduran@odu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-2153-8451

Marcion as an Ancient Forerunner of Modern Biblical Criticism: An Evaluation in the Context of Post-Harnackian Studies

Abstract

Modern researches, contrary to traditional beliefs, has shown that early period heretics had greater direct and indirect effects on the canonization of Christian scriptures and in the process of the separation of Christianity from Judaism. In this context, many studies that deal with the first three centuries of history of Christianity have brought to light historical figures that were somewhat ignored by the dominant Christian tradition. Also, these studies opened up for discussion some traditional theological assumptions about the place of these heretics in the formation of the Christian belief. Undoubtedly, Marcion (d. 160/161/165) has a special place among the names discussed in these studies. Because he was a person of influential active participants in the institutionalization process of early Christianity. He was also one of the first figures to form his holy canon by taking the initiative in a conscious theological stance. So, most scholars who dealing with the history of Christianity almost agree that Marcion was the first to collect an authoritative canon by set certain selections from the texts already known and accepted by a large part of the Messianic movement in the 2nd century AD. Thus, he was able to somewhat create a belief that was shaped around his own theology and had a permanent effect on her followers.

Nevertheless, traditional Christianity has an interesting silence about Marcion's precursor role in the formation of the Christian canon. Therefore, there is substantially silence about the methodology which he used in his search for the historical life of Jesus and Paul and in his critical studies of the scriptures. For example, Church fathers who were interested in the edition of the scriptures mostly ignored Marcion's influence in the canonization of the New Testament and did not prefer to cite him because he was a heretic. So, his place as a biblical critic has been abandoned to conscious silence by the Church for centuries. Undoubtedly, it was Adolf von

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 22 Mayıs/May 2020 | **Kabul/Accepted:** 01 Eylül/September 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020

Atıf/Cite as: Asim Duran, "Modern Kitab-ı Mukaddes Eleştirisinin Erken Dönem Habercisi Olarak Marcion: Harnack Sonrası Araştırmalar Bağlamında Bir Değerlendirme = Marcion as an Ancient Forerunner of Modern Biblical Criticism: An Evaluation in the Context of Post-Harnackian Studies", *Eskiyeeni* 41 (Eylül/September 2020), 461-489.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.741615>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Harnack (d. 1930) who pointed out the most important heretic of the second century as a biblical critic by removing him from a long silence for centuries. In the first quarter of the 20th century, Harnack's success was to both write the monography of Marcion and (to put it in S. Moll's words) was to convert this most important heretic of the 2nd century to a hero. Harnack, in his monography (Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott) first published in German in 1921, not only demonstrated Marcion's direct or indirect influence on the Christian canonical tradition but also determined the direction of critical studies and discussions in the following years. For this reason, studies on Marcion may be largely divided into two main fields so-called pre-Harnack and post-Harnack.

This paper is about Marcion's place as an ancient forerunner of modern biblical criticism in the context of post-Harnackian studies. In this context, our research aims to reveal possible aspects of the relationship between Marcion's critical method and the basic features of modern Biblical studies. We do not address some issues that are important about Marcion and his gnostic theology because of exceeding the scope of this article. But in this paper, we discuss various aspects of the theological and methodological background of Marcion's Old Testament criticism. Also, we try to explore how Marcion organized his New Testament canon and how it related to her Old Testament criticism. From this aspect, the study aims to show the influence of Marcion on modern critical studies in the context of post-Harnackian discusses. We also aim to contribute to the newly developing literature about Marcion in the Turkish-speaking world and to draw attention to his biblical theology in the academic field.

This article consists of four-part. In first part, we tried to show how Harnack made Marcion a forerunner of modern biblical criticism and biblical theology. In this context, we have drawn attention to some features of Marcion's biblical theology and textual criticism. And we discussed the main features of his theology which is centred on faith and salvation and we referred to some common grounds between Marcion's theology and modern biblical theology.

In the second part, the philosophical and theological background of Marcion's criticism of the scriptures is tried to be shown. Accordingly, we discussed Marcion's dualistic faith in god. We emphasized the connection between his dualistic faith of god and his understanding of scripture. As various researchers realized before, Marcion used the distinction between the just god (the god of the Jews), namely Demiurge, and the good God as the basis for the distinction between the Old Testament and the New Testament.

In the third part of the paper, Marcion's Old Testament criticism is treated. We tried to show that she approached the Old Testament as a manifestation of the Jewish god. So we argued that Marcion did not approach the Old Testament books as a problem of the source. Because he was not concerned with whether the authenticity of the Old Testament books. His main purpose was to separate Christianity from Jewish origins. Perhaps this was the important feature that distinguished him from modern biblical critics. Also, in this part, we gave some concrete examples of Marcion's Old Testament criticism.

In the final part, Marcion New Testament canon was addressed in the context of post-Harnack discussions. For this, firstly, we gave some essential pieces of information about *Evangelion* and *Apostolikon* which attributed to him. So, we tried to show that Marcion believed in the existence of an authentic Gospel. Secondly, we dealt with the connection of Marcion's canon with Luke. We discussed the connection of Marcion's New Testament canon with the Gospel of Luke especially in the context of the views of post-Harnackian researchers such as E. C. Blackman, J. Knox, U. Schmidt, G. Quisbel, M. Vinzent, S. Moll, D. Roth, J. Lieu, J. BeDuhn.

Keywords

History of Religion, Marcion, Bible, Biblical Criticism, Textual Criticism

Modern Kitab-ı Mukaddes Eleştirisinin Erken Dönem Habercisi Olarak Marcion: Harnack Sonrası Araştırmalar Bağlamında Bir Değerlendirme

Öz

Modern araştırmalar, Hıristiyan kutsal metinlerinin kanonlaşmasında ve Hıristiyanlığın Yahudilikten koparak bağımsız bir din olmasında erken dönem heretiklerinin doğrudan ve dolaylı tesirlerinin sanıldığından daha fazla olduğunu göstermiştir. Bu bağlamda Hıristiyanlık tarihinin ilk üç yüzyılı konu edinen birçok araştırma, hâkim Hıristiyan geleneği tarafından bir şekilde göz ardı edilmiş tarihsel şahsiyetleri gün yüzüne çıkardı. Aynı zamanda bu çalışmalar, söz konusu heretiklerin Hıristiyan geleneğinin oluşumundaki yerleri hakkında bazı geleneksel teolojik kabulleri tartışmaya açtı. Kuşkusuz bu çalışmalarda ele alınan isimler arasında Sinoplu Marcion'un (öl. 160/161/165) özel yeri vardır. Çünkü o, erken dönem Hıristiyanlığın kurumsallaşma sürecindeki etkili aktif katılımcılardan biriydi. Aynı zamanda o, bilinçli bir teolojik duruş içinde inisiyatif alarak kendi kanonunu oluşturan ilk isimlerdendi. Öyle ki Hıristiyanlık tarihiyle ilgilenen araştırmacıların büyük bir kısmı, miladi 2. yüzyılda Mesihçi hareketin geneli tarafından hâlihazırda bilinen ve kabul edilen rivayetlerden belli seçkiler yaparak otoriter bir koleksiyon derleyen ilk kişinin Marcion olduğu konusunda neredeyse hemfikirlerdir. Böylece o, kendi teolojisi etrafında şekillenen bir inanç yaratmayı belli dereceye kadar başarabilmişti ve müntesipleri üzerinde uzun zaman kalıcı etki de yaratabilmişti.

Yine de geleneksel Hıristiyanlık, tüm bu reddiye literatürüne rağmen, ilginç bir biçimde Marcion'un Hıristiyan kanonunun oluşumundaki öncü rolü konusunda dikkat çeken bir sessizliğe sahiptir. Bu nedenle, onun İsa ile Pavlus'un gerçek yaşamını arayışında ve kutsal metne dair eleştirel faaliyetlerinde kullandığı metodoloji konusunda belli ölçüde sessizlik vardır. Örneğin, Hıristiyan ortodoksisinin erken dönem savunucularının çoğu, Marcion'un bir kutsal kitap eleştirmeni olarak yeri konusunda neredeyse kayda değer bir şey söylemezler. Kutsal metinlerin edisyonuyla ilgilenen Kilise babaları, Yeni Ahit'in derlenmesinde Marcion'un etkisini bazen görmezden geldiler ve bir *heretik* olduğu için ondan alıntı yapmayı tercih etmediler. Yine de onun bir kutsal kitap eleştirmeni olarak yeri, Kilise tarafından uzun yıllar bilinçli bir sessizliğe mahkûm edilmiştir. İkinci yüzyılın bu en önemli heretiğini, yüzyıllar boyunca uzun bir sessizlik içinden çıkararak onun bir kutsal kitap eleştirmeni olarak yerini baskın bir biçimde ortaya koyan isim kuşkusuz Adolf von Harnack (öl. 1930) olmuştur. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Harnack'ın başarısı, hem Marcion hakkında müstakil bir çalışma yapması, hem de (S. Moll'un ifadesiyle söylersek) 2. yüzyılın bu en önemli heretiğini bir kahramana dönüştürmesiydi. İlk baskısı 1921 yılında Almanca yapılan *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (Marcion: Yabancı Tanrı'nın İncili) isimli monografisiyle Harnack, Marcion'un Hıristiyan geleneği üzerindeki doğrudan veya dolaylı tesirini göstermekle kalmadı; aynı zamanda kendinden sonraki eleştirel çalışmaların ve tartışmaların yönünü de tayin etti. Bu yüzden Marcion'a dair yapılan çalışmalar büyük oranda Harnack öncesi ve Harnack sonrası diye iki ana çizgiye ayrılmıştır.

Bu makale Marcion'un bir kutsal kitap eleştirmeni olarak öncü kişiliğini konu edinmektedir. Bununla ilgili olarak araştırmamız, Marcion'un eleştirel yöntemi ile modern Kitab-ı Mukaddes eleştirilerinin temel hususiyetleri arasındaki ilişkinin muhtemel yönlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Makalede, Marcion ve onun teolojisi konusunda önemli olan, fakat bu yazının kapsamını aşan bazı konulara değinilmemiştir. Örneğin, Marcion'un teolojisinin gnostik yönleri kapsam dışı bırakılmıştır. Daha ziyade bu çalışmada, Marcion'un Eski Ahit eleştirisinin teolojik ve metodolojik arka planının çeşitli yönleri tartışılmaktadır. Ayrıca

onun kendi Yeni Ahit kanonunu oluştururken ne tür bir eleştirel zeminden hareket ettiği ve bunun Eski Ahit eleştirisiyle ilişkisi sorgulanmaktadır. Böylece Marcion'un eleştirel yönteminin modern kutsal kitap eleştirileri ile muhtemel bağları gösterilmeye çalışılmıştır. Bu da daha çok Adolf Harnack sonrası modern bazı tartışmalarla sınırlandırılmıştır. Bu yönüyle çalışma, Marcion'un bir kutsal metin eleştirmeni olarak öncü kişiliğini ve onun kendinden sonraki eleştirel çalışmalar üzerindeki tesirini göstermeyi hedeflemektedir. Ayrıca, Türkçe kaynaklar bakımından henüz yetersiz olan Marcion hakkındaki literatüre katkı sunmak ve onun kutsal kitap anlayışına yönelik akademik bir ilgi oluşturmak da bu makalenin amaçları arasındadır.

Çalışma dört başlıktan oluşmaktadır. İlk başlık altında Harnack'ın Marcion'u modern kutsal kitap eleştirisinin nasıl bir öncüsü haline getirdiği gösterilmeye çalışıldı. Bu bağlamda onun kutsal kitap teolojisi ile metin eleştirisinin bazı özelliklerine dikkat çekilmiştir. Ayrıca Marcion'un iman ve kurtuluşu merkeze alan teolojisinin ana özellikleri tartışılarak onun teolojik tutumu ile modern kutsal kitap teolojileri arasındaki ortak noktalara değinildi.

İkinci başlıkta ise Marcion'un kutsal kitap eleştirisinin felsefi ve teolojik arka planı gösterilmeye çalışıldı. Onun düalist tanrı anlayışı ile kutsal kitaba yaklaşımı arasındaki derin bağa dikkat çekildi. Örneğin İyi Tanrı ile Kötü, Yarattıcı Tanrı arasındaki ayrımın, Eski ve Yeni Ahit arasındaki ayrıma doğru nasıl genişletildiği gösterilmeye çalışıldı.

Üçüncü başlık altında Marcion'un Eski Ahit eleştiri ele alındı. Onun eski Ahit'e Yahudi tanrısının bir tezahürü olarak yaklaştığı gösterilmeye çalışıldı. Bu yüzden makale boyunca Marcion'un Eski Ahit metinlerine bir kaynak sorunu olarak yaklaşmadığını iddia edilmiştir. Dahası onun Eski Ahit'in otantik olup olmaması sorunuyla ilgilenmediği varsayılmıştır. Belki de onu modern kutsal kitap eleştirmenlerinden ayıran en önemli hususiyet de buydu. Ayrıca bu başlık altında Marcion'un Eski Ahit eleştirisine dair bazı somut örneklere yer verilmiştir.

Son başlıkta ise Marcion'un Yeni Ahit kanonu Harnack sonrası tartışmalar bağlamında ele alındı. Onun *Evangelion* ve *Apostolikon*'u hakkında temel bilgiler verildi. Böylece Marcion'un hakiki bir İncil'in varlığına inandığı gösterilmeye çalışıldı. Nihayet Marcion'un Yeni Ahit kanonunun Luka incili ile ilişkisi E. C. Blackman, J. Knox, U. Schmidt, G. Quisbel, M. Vinzent, S. Moll, D. Roth, J. Lieu, J. BeDuhn gibi Harnack sonrası araştırmacıların teorileri etrafında tartışıldı.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi, Marcion, Kitab-ı Mukaddes, Kitab-ı Mukaddes Eleştirisi, Metin Eleştirisi

Giriş

Kitab-ı Mukaddes'in kanonlaşma sürecine ve metinsel yapısına dair geleneksel varsayımlar, modern eleştirel çalışmaların tesiriyle yeniden biçimlenme yoluna girmiş-tir. Belki de bu sürecin araştırmacıları getirdiği en çarpıcı sonuçlarından biri, Hıristiyanlığın oluşumunda, örgütlenmesinde ve nihayet Yahudilikten koparak, bağımsız organize bir harekete dönüşmesinde erken dönem heretiklerinin doğrudan veya dolaylı tesirlerinin sanıldığından daha fazla olduğunun fark edilmesidir.¹ Bu bağlamda Hıristiyanlık tarihinin ilk üç yüzyılımı konu edinen birçok araştırma, hâkim Hıristiyan geleneği tarafından bir şekilde göz ardı edilmiş tarihsel şahsiyetleri gün yüzüne çıkarmıştır. Aynı zamanda bu çalışmalar, söz konusu heretiklerin Hıristiyan geleneğinin oluşumundaki yerleri hakkında bazı geleneksel teolojik kabulleri tartışmaya açmıştır.

¹ Hıristiyan kutsal kanonunun biçimlenmesinde 2. yüzyılın önemli heretiklerinin rolü konusunda kısa bilgiler için bk. Lee Martin McDonald, *The Origin of the Bible: A Guide for the Perplexed* (London - New York: T. & T. Clark, 2011), 155-173.

Kuşkusuz bu çalışmalarda ele alınan isimler arasında Sinoplu Marcion'un (öl. 160/161/165) özel yeri vardır.² Çünkü o, erken dönem Hıristiyanlığın kurumsallaşma sürecindeki etkili aktif katılımcılardan biridir. Aynı zamanda o, bilinçli bir teolojik duruş içinde inisiyatif alarak kendi kanonunu oluşturan ilk isimlerdendir. Öyle ki Hıristiyanlık tarihiyle ilgilenen araştırmacıların büyük bir kısmı, miladi 2. yüzyılda Mesihçi hareketin geneli tarafından hâlihazırda bilinen rivayetlerden belli seçkiler yaparak otoriter bir koleksiyon derleyen ilk kişinin Marcion olduğu konusunda neredeyse hemfikirdir.³ Böylece o, kendi teolojisi etrafında şekillenen bir inanç yaratmayı belli dereceye kadar başarabilmiştir ve müntesipleri üzerinde uzun zaman kalıcı etki de yaratabilmiştir.⁴ Zira 2. yüzyıldan sonra Marcion'un teolojik görüşlerinin, Suriye başta olmak üzere Hıristiyanlığın yayıldığı coğrafyada hızla ilerlemesi ve geniş bir taraftar kitlesine ulaşması bunu doğrulamaktadır.⁵ Bu yüzden Justin Martyr'den (öl. 165) itibaren Irenaeus (öl. 200/203), Hippolytus (öl. 235), Clement (öl. 215), Origen (öl. 254) ve Epiphanius (öl. 403) gibi etkili birçok Kilise babası Marcion'un yaşamı, teolojisi ve bunun geleneksel Hıristiyanlık dışı kökeniyle bir hayli ilgili olmuşlardır. Onun teolojisine karşı reddiyeler yazmışlardır. Hatta 3. yüzyılın ünlü Kilise babası Tertullian'ın Latince kaleme aldığı *Marcion'a Karşı* (Adversus Marcionem) isimli kapsamlı çalışması, Marcion'un teolojisinin Kilise tarafından nasıl görüldüğünü göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Yine de geleneksel Hıristiyanlık, tüm bu reddiye literatürüne rağmen, ilginç bir biçimde Marcion'un Yeni Ahit'in kanonikleşme sürecindeki öncü rolü konusunda dikkat çeken bir sessizliğe sahiptir. Bu nedenle, onun İsa ile Pavlus'un gerçek yaşamını arayışında ve kutsal metne dair eleştirel faaliyetlerinde kullandığı metodoloji konusunda belli ölçüde sessizlik vardır. Robert M. Grant'a bakılırsa bu sessizlik dikkat çekicidir, çünkü kasıtlı olarak başlamıştır. Ona göre Kilise babalarının büyük bir kısmı,

² Marcion'un yaşamı ve teolojisinin genel çerçevesi hakkında şu çalışmaların ilgili bölümlerine bakılabilir: John Knox, *Marcion and the New Testament: An Essay in the Early History of the Canon* (Chicago - Illinois: The University of Chicago Press, 1942), 1-18. Moll'un çalışması kendi çağına kadar Marcion'un yaşamı hakkında ortaya atılan teorilerin bir eleştirisini de barındırmaktadır. Bu yüzden o, Marcion'un yaşamıyla ilgili olarak yeni ve bazı bakımlardan Harnack karşıtı bir yaklaşımı önermektedir. Bunun bir özeti için Bk. Sebastian Moll, "Marcion: A New Perspective on his Life, Theology, and Impact", *The Expository Times* 121/6 (2010), 281-286. Ayrıca bk. Jason D. BeDuhn, "The New Marcion: Rethinking the 'Arch-Heretic'", *Forum, Third Series* 4/2 (Sonbahar 2015), 163-179; Paul Foster, "Marcion: His Life, Works, Beliefs, and Impact", *The Expository Times* 121/6 (2010), 269-280.

³ Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon Press, 1989), 27; Jason D. BeDuhn, *The First New Testament: Marcion's Scriptural Canon* (Salem, Oregon: Polebridge Press, 2013), 4.

⁴ BeDuhn, *The First New Testament*, 7.

⁵ Söz gelimi Justin Martyr ve öğrencisi Tatian zamanında Marcion taraftarları, Suriye'de *Hıristiyanların* büyük bir kısmını oluşturmaktaydı. Bk. Andrew Hayes, *Justin Against Marcion: Defining the Christian Philosophy* (Minneapolis: Fortress Press, 2017), xxi-xxii. Yine Epiphanius, kendi yaşadığı dönemde Marcionizm'in Roma, İtalya, Mısır, Filistin, Arabistan, Suriye, Kıbrıs ve İran'da hala üyelerinin bulunduğunu aktarır. Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects 1-46)*, çev. Frank Williams (Leiden, Boston: Brill, 2. Basım, 2009), 42.1.2 (294).

Marcion'un bir kutsal kitap eleştirmeni olarak yeri konusunda neredeyse kayda değer bir şey söylememişlerdir. Kutsal metinlerin edisyonuyla ilgilenen Kilise babaları, Yeni Ahit metinlerinin derlenmesinde Marcion'un etkisini bazen görmezden gelmişler ve bir *heretik* olduğu için ondan alıntı yapmayı tercih etmemişlerdir.⁶ Mesela, Marcion'dan çok kısa bir süre sonra kendi apolojisini yazan Justin Martyr bile onun bu yönünden bahsetmemiştir.⁷ Bir nesil sonra Irenaeus ve Tertullian, Marcion'un Luka incilini redakte ettiğini ve diğer İncilleri reddettiğini iddia etmişlerdir.⁸ Hatta Kitab-ı Mukaddes'teki bazı tutarsızlıkların farkında olan Origen bile Marcion'un bir kutsal kitap eleştirmeni olarak yeri üzerinde durmamıştır. Ancak Grant'a göre Marcion bir eleştirmendi. Yine ona göre Marcion'un Kitab-ı Mukaddes eleştirisi, çok sonraları Tertullian ve Epiphanius'tan öğrenildiğine göre metinsel, edebi, tarihsel ve teolojik çeşitli yönleri sahipti. Kutsal metin hakkında kendi teolojik analizlerini desteklemek için o, Hıristiyanlığın bağımsızlığını cesurca savunmuştu. Kalkış noktası ise büyük oranda Galatyalılara Mektup'tu.⁹ Yine de onun bir kutsal kitap eleştirmeni olarak yeri, Kilise tarafından uzun yıllar bilinçli bir sessizliğe mahkûm edilmiştir. Marcion'un *Antitez* isimli müstakil bir eser kaleme aldığı bilirse de bu çalışma günümüze ulaşmamıştır.¹⁰ Teolojik görüşleri, ona karşı reddiye yazan Kilise babalarının eserlerinden öğrenildiği için Marcion hakkında yapılacak bir çalışma, daha baştan bir kaynak sorunuyla başlar.¹¹

İkinci yüzyılın bu en önemli heretiğini, yüzyıllar boyunca uzun bir sessizlik içinden çıkaran ve onun kutsal kitap eleştirilerini ayrıntılı bir biçimde tartışan isim kuşkusuz Adolf von Harnack (öl. 1930) olmuştur. Gerçi 17. yüzyıldan itibaren Richard Simon (öl. 1712), J. S. Semler (öl. 1791), J. G. Eichhorn (öl. 1827) kimi kutsal kitap araştırmacıları, Marcion'un bir kanon derleyicisi, redaktör ve eleştirmen olarak yerine belli ölçüde değinmişlerdi.¹² 19. yüzyılda ise F. C. Baur (öl. 1860) ve Albrecht Ritschl (öl. 1889) gibi önemli tarihçiler/teologlar, seleflerinin çalışmalarına ek olarak Marcion'un derlediği Yeni Ahit metni hakkında yapılan tartışmaların yönünü büyük oranda belirlemişlerdi.¹³ Ancak 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Harnack'ın başarısı, hem

⁶ Robert M. Grant, "Marcion and the Critical Method", *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare*, ed. Peter Richardson - John C. Hurd (Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 1984), 207.

⁷ Justin Martyr, *Writings of Saint Justin Martyr: First Apology, The Fathers of the Church*, çev. Thomas B. Falls (Washington DC: Catholic University of America Press, 2008), 96.

⁸ Irenaeus, *Five Books of S. Irenaeus: Against Heresies*, çev. John Keble (London, Oxford, Cambridge: James Parker and Co., 1872), I.27 (78-79); Tertullian, *The Five Books of Quintus Sept. Flor. Tertullianus: Against Marcion*, çev. Peter Holmes (Edinburg: T. & T. Clark, 1878), IV.2 (179-180).

⁹ Grant, "Marcion and the Critical Method", 207-208. Harnack buna Romalıları Mektup'u da ekler. Adolf Harnack, *Marcion: The Gospel of the Alien God*, çev. John E. Steely - Lyle D. Bierma (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 1990), 21.

¹⁰ Tertullian, *Against Marcion*, I.19 (34).

¹¹ Marcion'a dair araştırmalarda Kilise babalarının bir kaynak olarak yeri konusunda kapsamlı değerlendirmeler için bk. Dieter T. Roth, *The Text of Marcion's Gospel* (Leiden - Boston: Brill, 2015), 46-82.

¹² Bu hususta Metzger'in çalışmasında kısa bilgiler bulunuyor. Bk. Metzger, *The Canon of the New Testament*, 16-18.

¹³ Marcion'un bir redaktör olarak yeri ve Yeni Ahit metni hakkında 20. yüzyılın başlarında Harnack'a kadar yapılan eleştirel çalışmaların tarihsel seyri hakkında bk. Roth, *The Text of Marcion's Gospel*, 7-28.

Marcion hakkında müstakil bir çalışma yapması, hem de Moll'a göre 2. yüzyılın bu en önemli heretiğini bir kahramana dönüştürmesiydi.¹⁴ İlk baskısı 1921 yılında Almanca yapılan *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (Marcion: Yabancı Tanrı'nın İncili) isimli monografisiyle Harnack, Marcion'un Hıristiyan geleneği üzerindeki doğrudan veya dolaylı tesirini göstermekle kalmamıştır; aynı zamanda kendinden sonraki eleştirel çalışmaların ve tartışmaların yönünü de tayin etmiştir.¹⁵ Bu yüzden Marcion'a dair yapılan çalışmalar büyük oranda Harnack öncesi ve Harnack sonrası diye iki ana çizgiye ayrılabilir.

Bu makale, büyük oranda Harnack sonrası çalışmalar bağlamında Marcion'un bir kutsal kitap eleştirmeni olarak yerini konu edinmektedir. Araştırmada, modern Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin temel hususiyetleri ile Marcion'un eleştirel çalışmaları arasındaki ilişkinin muhtemel yönlerinin ortaya konması amaçlanmaktadır. O nedenle, her ne kadar Marcion ve onun teolojisi hakkında önemli olan, fakat bu çalışmanın kapsamını aşan bazı konulara değinilmemiştir. Marcion'un bir heretik olarak yeri veya onun teolojisinin gnostik yönleri kapsam dışı bırakılmıştır. Bu hususlarla ilgili Türkçe çalışmalar hâlihazırda mevcuttur.¹⁶ Bunun yerine bu çalışmada, Marcion'un Eski Ahit eleştirisinin teolojik ve metodolojik arka planına ışık tutmaya çalışılmıştır. Ayrıca onun kendi Yeni Ahit kanonunu oluştururken ne tür bir eleştirel zeminden hareket ettiği ve bunun Eski Ahit eleştirisiyle ilişkisi sorgulanmıştır. Böylece Marcion'un eleştirel yönteminin, modern kutsal kitap eleştirileri ile muhtemel bağları dolaylı olarak gösterilmeye çalışılmıştır. Bu da daha çok Harnack sonrası modern bazı tartışmalarla sınırlandırılmıştır. Bu yönüyle çalışma, Marcion'un bir Kitab-ı Mukaddes eleştirmeni olarak Hıristiyan ilahiyatındaki öncü kişiliğini ve onun kendinden sonraki eleştirel çalışmalar üzerindeki tesirini göstermeyi hedeflemektedir. Ayrıca, Türkçe kaynaklar bakımından Marcion'un kutsal kitap anlayışı hakkında henüz yeni oluşmakta olan literatüre katkı sağlamak da bu makalenin amaçları arasındadır.

Burada öncelikle Harnack'ın Marcion'u nasıl değerlendirdiğine ve bunun Marcion'un bir eleştirmen olarak yerine dair tartışmaları nasıl başlattığına bakmak yerinde olacaktır.

1. Bir Heretikten Kahraman Yaratmak: Harnack'ın Marcion'u

Kuşkusuz Harnack, modern dönemde Marcion ve onun teolojisi hakkında müstakil çalışma yapan ilk kişidir ve çalışmasını büyük oranda Kilise babalarının

¹⁴ Moll, "Marcion", 281.

¹⁵ Judith Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century* (New York: Cambridge University Press, 2015), 3; Markus Vinzent, *Christ's Resurrection in Early Christianity: And the Making of the New Testament* (Farnham: Ashgate Publishing, Ltd., 2011), 116; Roth, *The Text of Marcion's Gospel*, 2.

¹⁶ Ulaşabildiğimiz kadarıyla Marcion hakkında Türkiye'de üç çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalar büyük oranda Marcion'un teolojisinin gnostik düşüncelerle ilişkisini ele almalarıyla öne çıkmaktadır: Şinasi Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi" (Hoşgörü ve İnanç Turizminde Göller Bölgesi Sempozyumu Bildirileri, Isparta: SDÜ Basımevi, 2001), 131-147; Zaur Alasgarov, *Erken Dönem Hıristiyanlığında Düalist Bir Fırka: Markionizm* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002); Nihat Durak, "Sinoplu Bir Gnostik: Marcion", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Güz 2013), 1-18.

Marcion hakkındaki yorumlarının tarihsel-eleştirel analizleri üzerine kurmuştur. Bu açıdan bakıldığında Harnack'ın çalışması, erken Kilise tarihinin eleştirel incelemesini içerdiği gibi, 2. yüzyıl Hıristiyan toplumuna açılan bir pencere olarak da görülebilir. Elbette Marcion'u ve onun teolojisini, Harnack ve diğer modern kutsal kitap araştırmacıları için ilgi çekici yapan birçok sebepten bahsedilebilir. Aşağıda görüleceği üzere bunlar, hem Marcion'un kutsal kitap eleştirisinin temelini oluşturur, hem de 19. yüzyıldaki liberal kutsal kitap araştırmacılarının bakış açılarıyla belli bakımlardan bazı paralelliklere sahiptir. Yazımızın ana temasıyla bağlantılı olarak burada Marcion'la ilgili bazı ana noktalara kabaca dikkat çekebiliriz.

Öncelikle Marcion, Pavlus'un yolundan giderek henüz 2. yüzyılın ortalarında Hıristiyanlığı Yahudi kökenden ayırmaya çalışan bir teolojiyi benimsemiştir.¹⁷ Kaynaklardan anladığımız kadarıyla bu teoloji, kendi tarihsel şartları içinde değerlendirildiğinde hem radikal denilebilecek bazı keskin yorumları içermektedir, hem de bölgenin sosyo-kültürel, felsefi yönelimleriyle de kimi bakımlardan uyumludur. Marcion'un teolojisi radikaldir. Çünkü ona göre Mesihçi hareket, Yahudi geleneğinden bağımsızdır ve bir anda ortaya çıkmıştır. Bu yüzden o, teolojik olarak Yahudi kökene aidiyet fikrini daha baştan reddetmiştir. Young'a bakılırsa Marcion'un Eski Ahit eleştirisi onun genel felsefi ve teolojik pozisyonuyla da beraber ilerler. Zira Hıristiyan vahyine uygulanan bu *ani olma* fikri güçlü bir şekilde vurgulanmıştır.¹⁸ Buna göre İncil'in Tanrı'sı, herhangi tarihsel bir geçmişin bir devamı olmaksızın aniden kendini İsa Mesih'te açığa çıkarmıştır.¹⁹ Mesih'in getirdiği vahiy geçmişle bağlantılı değildir. Aşağıda değinileceği üzere onun, Eski Ahit tanrısı ile İncillerin tanrısı; hatta Eski Ahit metinleri ile Yeni Ahit metinleri arasındaki keskin ve radikal ayrımı bu anilik fikrinin bir tezahürü olarak görülebilir. Daha ileri aşamada o, Yeni Ahit metinleri arasında da net bir ayrım yaparak kendi teolojisiyle uyumlu olduğuna inandığı bir İncil ile Pavlus'un bazı mektuplarına ayrıcalık vermiştir.²⁰ Bu yüzden onun, tüm teolojisini Tanrı'nın kendini İsa Mesih'te bir anda açığa çıkardığı düşüncesi etrafında kurguladığı söylenebilir.²¹

Fakat bu teoloji, bazı bakımlardan dönemin sosyo-kültürel, felsefi bağlamıyla da uyumludur. Çünkü P. Head'a göre Marcion'un kristolojisi, bir taraftan doketik ve modalist diye nitelendirilebilecek bazı özelliklere sahipti. Hatta o, kendi İncil'ini derlerken bu kristolojiyle çelişmemeye özel ihtimam göstermiştir.²² Diğer taraftan ise onun kristolojisinin kökeninde Pavlusçu dünya görüşünün baskın etkisi vardı. Bu

¹⁷ Bu yüzden DeBuhn'a bakılırsa Marcion'un fikirlerinin Anadolu'da biçimlenmiş olması tesadüf değildir. Bk. BeDuhn, *The First New Testament*, 7; Knox, *Marcion and the New Testament*, 14-15.

¹⁸ Edward J. Young, *Biblical Criticism to the End of the Second Christian Century* (Philadelphia: The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, Doktora Tezi, 1943), 35.

¹⁹ Tertullian, *Against Marcion*, III.2 (119-120).

²⁰ Bu hususta ayrıntılı analizler için bk. Harnack, *Marcion*, 27-51.

²¹ Ayrıca bk. Gündüz, "Sinopluların Marcion'un Gnostik Teolojisi", 142.

²² Bunun tipik örneği, Marcion'un İsa'ya dair doğum anlatılarını, kendi teolojisiyle çeliştiği için kendi derlediği İncil'e almamasıydı. Bk. Peter Head, "The Foreign God and the Sudden Christ: Theology and Christology in Marcion's Gospel Redaction", *Tyndale Bulletin* 44/2 (1993), 317-318.

durum, Marcion'un kendi kanonunu oluştururken Pavlusçu doktrine ısrarla bağlı kalmasından anlaşılabilir. Bu yüzden Kilise babalarının aktardıklarına dayanarak Harnack, Pavlus'un şahitliğinin onun teolojisinin temeli olduğunu söylemiştir.²³ Bir farkla ki Pavlus'un *Yasa* ile *İman* arasındaki ayrımı, Marcion'da daha radikal bir şekilde *Eski Ahit (Yasa)* ile *İncil* arasındaki bağın tamamen koparılmasına kadar varmıştır.²⁴ Yine de onun entelektüel arka planının, Pavluscu coğrafyanın etkisi altında şekillendiğini söylemek yanlış olmaz.²⁵ Ancak Hoffmann'ın da belirttiği gibi onun teolojisi, Pavlusçu dünya görüşünün daha radikal biçimde yeniden inşasıyla oluşmuştur.²⁶

Marcion'un Hıristiyanlığı Yahudi kökenden ayırma teşebbüsü, esasında yaşamı boyunca onun tüm çabalarının pratik amacıdır. Bu yönüyle o, Hıristiyanlık düşüncesini kendine özgün bir teoloji içinde sağlam bir temel üzerine yerleştirmeye çalışan ilk kişidir.²⁷ Yine de onun radikal fikirleri, sadece Yahudi kökenden kopmayla sonuçlanmamıştır.²⁸ Aynı zamanda kendisini ve ona inanan kitleleri genel Hıristiyanlık düşüncesinin ve Roma Kilisesi'nin dışına da itmiştir. Justin Martyr'den itibaren Kilise babalarının Marcion'un heretik olduğuna ısrarla atıf yapmaları bunu doğrulamaktadır.²⁹ Bundan dolayı Roma kilisesiyle daha baştan teolojik olduğu kadar siyasi olarak da rekabete girmiştir. Zamanla Roma kilisesine alternatif olarak kendi kilisesini örgütlemeye çalışması bunun somut göstergesi olarak kabul edilebilir.³⁰ Böyle radikal somut amaca ve çabaya rağmen, Harnack'a göre kendi yolunda çabalarken Marcion'un tamamen herhangi spekülatif bilimsel veya hatta savunmacı bir düşünce tarafından motive edildiğini söylemek zordur. Onun, kendi zamanının popüler felsefi yönelimleriyle bağı da derin değildir. Bilakis o, belki daha basit düzeyde bir tür kuruluş öğretisi tarafından motive edilmiştir. Harnack'a göre Marcion, fikirlerinin açıklamasında ne semitik dini irfanı ne de Grek din felsefesinin yöntemlerini bütünüyle

²³ Tertullian, *Against Marcion*, I. 20 (35).

²⁴ Harnack, *Marcion*, 21-23. Moll, Harnack'ın bu görüşlerine itiraz eder. Ona göre Marcion, Pavlus'un teolojisinden hareket etmemiştir. Daha ziyade o, kendi teolojisini temellendirmek için Pavlus'u kullanmıştır. Bk. Sebastian Moll, *The Arch-Heretic Marcion* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 161.

²⁵ Knox, *Marcion and the New Testament*, 14-15; BeDuhn, *The First New Testament*, 6.

²⁶ R. Joseph Hoffmann, *Marcion: On the Restitution of Christianity: An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century* (Chico, California: Scholars Press, 1984), 174, 239.

²⁷ Adolph Harnack, *History of Dogma*, çev. Neil Buchanan (Boston: Roberts Brothers, 1895), I: 279. Ayrıca bk. Hayes, *Justin Against Marcion*, xix.

²⁸ Bu karşıtlık nedeniyle Marcion, kimi araştırmacılar tarafından çoğunlukla 2. yüzyılda Yahudi karşıtlığının öncülerinden biri olarak kabul edilmiştir. Fakat kimi araştırmacılara göre ise Marcion'un gerçek problemi, Yahudiler değildi, Hıristiyanların Yahudileşmesiydi. Stephen G. Wilson, "Marcion and the Jews", *Anti-Judaism in Early Christianity: Separation and Polemic*, ed. Stephen G. Wilson (Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 1986), 2: 45-46. Öte yandan Hayes, Greko-Romen dünyanın Hıristiyan kimliğinin inşasındaki alternatif rolüne rağmen, yine de Yahudi geleneğine referans vermeden Hıristiyan kimliğini anlamının zor olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda Marcion'un teolojisi bile aslen Yahudi geleneği tarafından şekillenmiştir. Hayes, *Justin Against Marcion*, xiii-xiv, 40-51.

²⁹ Justin Martyr, *First Apology*, 96-97.

³⁰ Harnack, *Marcion*, 99-121.

uygulamamıştır. Kendi kurtuluş anlayışı içinde Hıristiyanlığı Yahudi kökenden ayırmaya çalışan bir reform yapmaya çalışmıştır. Onun teolojisinde gnostik öğeler bulunmasına karşın, Marcion tamamen bir gnostik olarak nitelendirilemez. Çünkü o, Gnosis'e değil imana önem vermiştir.³¹

Harnack'ın bu görüşleri, Marcion'un bir gnostik olup olmadığına veya kendi teolojisinde gnostik unsurları ne derece kullandığına dair tartışmaları alevlendirdi. Hâl-buki Justin Martyr, Irenaeus ve Tertullian gibi nüfuzlu Kilise babaları, Marcion'a dair eleştirilerini büyük oranda onun bir gnostik olduğu tezi üzerine kurmuşlardı.³² Bunu desteklemek için Cerdo gibi dönemin önemli gnostiklerinin Marcion'un düşünce dünyasındaki etkilerini ısrarla vurguladılar.³³ Onların temel amacı, Marcion'un öğretisinin pagan bir kökene yaslandığını göstermeye çalışmaktı.³⁴ Kilise babaları, Marcionizm'in kökeni olarak gördükleri dönemin bu felsefi yönelimlerinin derinlikli tartışmalarını gündeme getirdiler. O nedenle Marcion ve onun hareketi, Kilise içindeki entelektüel ve felsefi tartışmaların içinde şekillenmiştir.

Harnack'ın Marcion'un teolojisine dair yukarıdaki ifadeleri, Roma Kilisesi'nin otoritesi altında ilerleyen geleneksel kabullerin bir şekilde ters yüz edilmesi anlamına gelmektedir. Dahası Harnack'ın Marcion portresi, Kilise tarihinin de eleştirel incelemesi olarak görülebilir. Her ne olursa olsun, ne tür bir kategori içinde konumlandırılırsa konumlandırılınsın Marcion, kendi dönemindeki popüler felsefi yönelimlerle şu ya da bu şekilde etkileşim içindeydi.³⁵ Fakat onun amacı, temelde Hıristiyanlığı asli durumuna getirmek olduğu için bu ekollerin sınırlarına bağlı kalmamıştır.³⁶ P. Foster'in dikkat çektiği üzere, onun bu alanda belki de en önemli etkisi, erken dönem Hıristiyan toplumunda naif haliyle bulunan ve tam anlamıyla kökleşmemiş kurumlar ile düşünceler üzerinde fikirler ortaya koyması, bunları belirginleştirmesi ve nihayet yeni teolojik anlayış içinde bunları sistematize etmeye çalışmasıydı.³⁷ Böylece o, Hıristiyanlığı Yahudilikten ayrı olarak kendine has düşünce üzerinde yükseltmeyi hedeflemiştir.³⁸

³¹ Harnack, *History of Dogma*, 1: 266-267.

³² Şinasi Gündüz'ün çalışması, Marcion'un bir gnostik olup olmadığına dair tartışmalar hakkında derli toplu bilgiler veriyor. Ayrıca onun gnostik yönlerine dair ikna edici bilgiler sunuyor. Bk. Gündüz, "Sinopluların Marcion'un Gnostik Teolojisi", 131-147.

³³ Justin Martyr, *First Apology*, 62; Irenaeus, *Against Heresies*, I. 27 (78-79); Tertullian, *Against Marcion*, I. 2 (4-5); Epiphanius, *The Panarion*, 42.1.1 (294).

³⁴ Söz gelimi Tertullian, Marcion'un düalist tanrı anlayışını ve tanrısal sıfatları iki ile sınırlamasını mantıksal açıdan sorunlu bulur: "Şayet birbirinden bağımsız iki tanrı varsa, neden üçüncüsü olmasın." Tertullian, *Against Marcion*, I. 5 (8).

³⁵ J. G. Gager, bu felsefi yönelimlerin Marcion düşüncesiyle ilişkisini göstermeye çalışmıştır. John G. Gager, "Marcion and Philosophy", *Vigiliae Christianae* 26/1 (1972), 53-57.

³⁶ Bu yüzden Tertullian'a göre Marcion, Yasa ile İncil'i ayırarak inanç kurallarında fazla bir yenilik getirmemiştir. Aksine o, inancı daha önce kabul edilen asli durumuna geri döndürmeye çalışmıştır. Tertullian, *Against Marcion*, I.20 (35).

³⁷ Foster, "Marcion", 269.

³⁸ Epiphanius, Marcion'un bu amacını Matta'da geçen şu cümlelerle özetler: "Hiç kimse eski giysiyi yeni kumaşla yamaz.... Hiç kimse taze şarabı eski tulumlara doldurmaz." Bk. *Kutsal Kitap (Tevrat, İncil, Zebur)*

Bu radikal teolojik amaca rağmen Marcion'un gelenek eleştirisi, eski olanın bütünüyle reddedilmesi şeklinde ilerlememiştir. Bilakis o, yaşadığı dönemde Hıristiyan entelektüelleri arasında popüler bir yönelimlere benzer şekilde Hıristiyanların Yahudileşmesine karşı tepkisini dile getirmiştir. Bu açıdan bakıldığında Marcion'un ve takipçilerinin temel amacı, önce Yeni Ahit metinlerini Yahudi geleneği tarafından eklenen şeylerden arındırmak, sonra ise Hıristiyan inancını kendi asli durumuna geri döndürmektir.³⁹ 18. ve 19. yüzyılın kutsal kitap eleştirmenlerinin de temelde kutsal metinlerin otantikliğini sorgulamalarında benzer bir amacın izleri görülebilir. Modern eleştirmenler, kutsal metinlerin otantikliği sorununu gündeme getirerek hem bu metinlerin hem de genel olarak Hıristiyanlığın asli durumunun ne olduğunu ortaya koyabileceklerine inanmışlardır. Bu durum, Marcion gibi bir heretiğin neden uzun bir aradan sonra 19. yüzyılda bir kahramana dönüştüğü de anlamamıza yardımcı eder. Harnack'ın Marcion'u çağının ötesinde bir reformist olarak tanımlaması, onun teolojik çabalarını Protestan reformu ve Luther ile karşılaştırması da bu yüzdendir.⁴⁰ Moll'a bakılırsa Harnack, Marcion'u kendi zamanındaki Kilise uygulamalarındaki yanlış işleyişe karşı cesurca mücadele eden, ancak çağdaşlarının dar görüşlülüğü yüzünden trajik biçimde başarısız olan bir adam olarak görmüştür. Bu yüzden Harnack'a göre o, zamanının ötesinde bir protestan reformcuydu.⁴¹

Bazı modern araştırmacının dile getirdiği üzere Marcion, her şeyden önce bir Kitab-ı Mukaddes uzmanıdır (*biblicist*).⁴² İmanı ve kurtuluş öğretisini önceleyen teolojisini büyük oranda kutsal metnin eleştirel analizleri üzerine kurmuştur. E. C. Blackman'ın Harnack'ı destekleyerek söylediğine bakılırsa bu sebeple o, düşüncelerini kendi döneminin popüler felsefe okullarına göre sistematize etmeye dikkat etmemiştir.⁴³ Tüm teolojik görüşlerini kutsal metnin eleştirel yorumları üzerine kurmuştur. Eski Ahit metinlerindeki çelişkilerin tarihsel-eleştirel analizleri, Tanrı'nın sıfatlarından bahseden pasajların radikal şekilde yorumlanması, Eski ile Yeni Ahit metinleri arasındaki uyum sorunu Marcion teolojisinde bu yüzden kilit role sahiptir.⁴⁴ Bu özellikleri dolayısıyla Harnack, Marcion'un temelde kutsal metnin analizlerinden hareket

(İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2011), Mat. 9:16-17. Ayrıca bk. Epiphanius, *The Panarion*, 42.2 (295).

³⁹ Harnack, *Marcion*, 12-13; Hoffmann, *Marcion*, 307-309.

⁴⁰ Harnack, *Marcion*, 134-135.

⁴¹ Buna karşın Moll, Harnack'ın bu tarz Marcion portresini abartılı bulur. Ona göre Marcion, bir reform başlattı. Fakat zamanının krizlerine karşı çözüm önerisi yetersizdi. Bu yüzden Luther ile kıyaslanmasındaki abartılı durum, bu başarısızlıktır. Moll, *The Arch-Heretic Marcion*, 162-163. G. Lüdemann da farklı bakış açısıyla Harnack'la benzer sonuçlara varmıştır. Lüdemann'ın aktardığına göre Marcion, tanrıya dair dini düşüncenin mantığa değil daha çok "duygusal" düşünceye ait olduğunu kabul eden teologlar arasındaydı. Bu yüzden o, bugüne konuşan 2. yüzyılın birkaç önemli teologundan biriydi. Gerd Lüdemann, *Heretics: The Other Side of Early Christianity*, çev. John Bowden (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996), 169.

⁴² Heikki Räisänen, "Marcion", *A Companion to Second-Century Christian "Heretics"*, ed. Antti Marjanen - Petri Luomanen (Leiden: Brill, 2008), 105; Moll, *The Arch-Heretic Marcion*, 78; Grant, "Marcion and the Critical Method", 215.

⁴³ Edwin Cyril Blackman, *Marcion and His Influence* (London: SPCK, 1948), x.

⁴⁴ Harnack, *Marcion*, 22-24.

eden, ama farklı meziyetlere sahip çok yönlü bir reformist olduğuna inanmıştır. Bu çok yönlülük içinde Marcion, bir kutsal kitap eleştirmeni, bir kanon derleyicisi ve hatta Katolik kanonun dolaylı yaratıcısı, bir metin redaktörü, bir Hıristiyan Kilisesi kurucusu ve örgütleyicisi, nihayet tüm Hıristiyan geleneğinin tarihsel eleştirisini yapan bir teologdu.⁴⁵

Wilson'a bakılırsa Harnack'ın Marcion'un çok yönlülüğüne dikkat çekmesi, esasında 19. yüzyılın liberal bakış açısına uygundur ve dönemin liberal teolojisinin durumunu yansıtmaktadır.⁴⁶ S. Moll'un da söylediği gibi, bilhassa Marcion'un Eski Ahit metinlerine yönelik eleştirel tutumu, 2. yüzyılın bu en önemli heretiğinde kendi ruh ikizini bulduğuna dair Harnack'ta bir heyecan yaratmış olmalıdır. Zira Harnack'ın Eski Ahit'e yönelik eleştirel tutumu, 20. yüzyılın başlarındaki bir liberal Alman bilim adamının tutumunu yansıtmaktadır. O, modern dönemde liberal teologlar arasında yaygın olan Eski Ahit'in tanrı anlayışına yönelik rahatsızlığı temsil etmektedir.⁴⁷ Bu temsilde bir kahraman olarak Marcion portresi, liberal teolojiye ve modern kutsal kitap eleştirilerine 2. yüzyıl Hıristiyan entelektüelleri arasından sağlam bir köken bulma ihtiyacını karşılamaktadır. Çünkü Marcion, kutsal metnin farklı açılardan eleştirel incelemesini yapan ve böylece kendi kanonunu oluşturma cesaretini gösteren ilk isimdir. Harnack'ın heyecanı bundan kaynaklanmaktaydı.

Bu bilgiler ışığında aşağıdaki başlıkta Marcion'un kutsal kitap eleştirisinin arka planını ve metodolojik çerçevesini nasıl kurduğu, Eski Ahit'i hangi gerekçelerle eleştirdiği üzerinde durulacaktır. Ayrıca Marcion'un teolojisinin Eski Ahit ile ilişkisi ele alınacak ve eleştirel çalışmalarının modern Kitab-ı Mukaddes eleştirileriyle muhtemel bağı tartışılacaktır.

2. Bir Kitab-ı Mukaddes Eleştirmeni Olarak Marcion

Yukarıda ele alınan çerçeveye bağlantılı olarak Marcion'un kutsal kitap eleştirisinde temelde iki çıkış noktasının olduğu söylenebilir: İlk olarak o, Eski Ahit tanrısı ile Yeni Ahit tanrısının yani Yahudilerin tanrısı ile İsa Mesih'te kendini ifşa eden Tanrı'nın birbirinden farklı olduğunu düşünmektedir. İkinci olarak ise Marcion, *Yasa* ile *İncil* arasında net ayrımın olduğuna dair Pavlusçu teolojiden hareketle Eski Ahit ile Yeni Ahit'in asla uzlaşamayacağını iddia etmiştir. Bir tarafta yerine göre kötü niyetli, zulmetme pahasına adalet vardır. Diğer tarafta ise merhamet ve sevgi bulunmaktadır. Kilise babalarından Tertullian, bunlar arasındaki bağa özellikle dikkat çekmiştir. Ona göre Marcion, bilinçli bir şekilde önce Eski Ahit ile *İncil*'in tanrısını ayrı varlıklar olarak birbirinden kesin biçimde ayırmıştır. Ardından bu ayrımını Eski Ahit metinleri ile Yeni Ahit metinleri arasındaki ayrıma doğru genişletmiştir. Nihayet Mesih merkezli bu yeni dini yönelimi bütünüyle Yahudilikten bağımsız bir din olarak deklare

⁴⁵ Harnack, *Marcion*, 25-52, 51, 97; Blackman, *Marcion and His Influence*, x.

⁴⁶ Wilson, "Marcion and the Jews", 2: 46.

⁴⁷ Moll, *The Arch-Heretic Marcion*, 2-3.

etmiştir.⁴⁸ Birçok Kilise babası Marcion'un teolojisindeki bu sürece bir şekilde dikkat çekerek geleneksel kabullerin nasıl dışına çıktığını göstermeye çalışmışlardır.⁴⁹

Buna göre, Eski Ahit'in tanrısı, tüm yeryüzünün ve insanların yaratıcısı olan bir tanrıdır.⁵⁰ Eski Ahit'te de ifade edildiği üzere insanın günaha düşmesinden sonra yeryüzüne gönderen bu Tanrı, yaratılmış varlıklara adaletle hükmetmektedir. Bu yüzden Yasa yani şeriat, onun insanlar üzerindeki en önemli tecellisi olarak ortaya çıkar. İnsanlara merhametle değil, Yasa ile muamelede bulunduğu için Marcion, bu Tanrı'yı adil; ama aynı zamanda *kötü* ve *zalim* bir tanrı olarak nitelendirmiştir.⁵¹ Marcion'a göre, gerek peygamberlerin öğretileri ve hukuk aracılığıyla gerekse yarattığı maddi âlemden hareketle bilinip tanınan bu Tanrı, *Eski Ahit Tanrısı*dır.⁵² Tertullian'a bakılırsa Marcion'un Eski Ahit'in tanrısını kötü olarak nitelendirmesi Yeşaya 45:7'ye dayanmaktadır:⁵³ "Işığı biçimlendiren, karanlığı yapan, Esenliği ve felaketi yaratan, Bütün bunları yapan Rab benim". Eski Ahit'te geçen bu ve benzeri ifadeler, Yaratıcı Tanrı'nın katı kuralcı, savaş tutkunu, merhameti göz ardı etme pahasına adaleti önemseyen bir tanrı olduğuna dair görüşlerini kanıtlamada Marcion'un elini güçlendirmiştir. Bundan dolayı Marcion, Yaratıcı Tanrı'yı kötü meyveler veren bir ağaca benzeter.⁵⁴ Luka 6:43'te geçen İsa'nın iyi ve kötü ağaç mecazi bu yakıştırmada kalkış noktasıydı. Böylece o, Eski Ahit Tanrısının İsa'nın babası olamayacağı sonucuna varmıştır.⁵⁵

Buna karşın, Eski Ahit'in *kötü* ve *adil* Tanrısı karşısında, Mesih gelinceye kadar bilinmeyen ve bu yüzden insanlara *yabancı*, aşkın bir tanrı daha vardır.⁵⁶ Justin'in aktardığına bakılırsa bu *Yabancı Tanrı*, Eski Ahit'te ifadesini bulan Yaratıcı Tanrı'dan her bakımdan üstündür.⁵⁷ Onun üstünlüğü, insanlara ve yeryüzündeki tüm varlıklara Yasa ile değil; merhametle muamelede bulunmasından ileri gelmektedir. Eski Ahit'te

⁴⁸ Tertullian, *Against Marcion*, IV.6 (189-190).

⁴⁹ Bazı örnekler için bk. Justin Martyr, *First Apology*, 62-63. Irenaeus, *Against Heresies*, II.1 (95-96). Epiphanius, *The Panarion*, 42.4 (297-298).

⁵⁰ Justin Martyr, *First Apology*, 62-63, 96.

⁵¹ Tertullian, *Against Marcion*., I.25 (48-49); II.11 (82-83).

⁵² Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", 135-136.

⁵³ Tertullian, *Against Marcion*, I.2 (4).

⁵⁴ Tertullian, *Against Marcion*, I.2 (4).

⁵⁵ Räsänen, "Marcion", 105.

⁵⁶ Tertullian, Epiphanius gibi Kilise babaları ve Harnack'ın aksine, W. Löhr ve S. Moll gibi yeni araştırmacılara göre Marcion'un dualistik tanrı anlayışı aslında basitti ve *İyi Tanrı* ile *Kötü Tanrı* arasındaki ayrımı dayanmaktaydı. Ancak çok sonraları onun öğrencileri ve Kilise babaları, bu düalizmi *İyi Tanrı* ile *Adil Tanrı* arasındaki ayrım olarak genişlettiler. Böylece *adalet* kavramı, bir *demiurg* olarak *Kötü Tanrı*'nın asli bir sıfatı haline getirildi. Löhr ve sonrasında Moll, bu iddialarını desteklemek için yaklaşık 5. yüzyıla kadar Kilise babalarının Marcion'un tanrı anlayışına dair görüşlerini sıralamışlardır. Ayrıntılı bilgiler için bk. Winrich Löhr, "Did Marcion Distinguish Between a Just God and a Good God?", ed. Gerhard May - Katharina Greschat (Berlin: De Gruyter, 2002), 131-146; Moll, *The Arch-Heretic Marcion*, 47-76. Ayrıca burada "Yabancı Tanrı" anlayışının kadim Yunan'daki kökeni hakkında bk. Harnack, *Marcion*, 1-3.

⁵⁷ Justin Martyr, *First Apology*, 62-63, 96.

bu tanrısal niteliklerden bahsedilmediği için Mesih'in gelişine kadar bu Tanrı, insanlara yabancı kalmıştır. Fakat Mesih vasıtasıyla o, tüm insanları merhametiyle bağışlamıştır. Bu yüzden de Eski Ahit'in yaratıcı/kötü Tanrısı karşısında o, iyi Tanrı'dır ve Mesih'in gerçek babasıdır. Bu Tanrı ise yalnızca İnciller ve Pavlus'un vaazlarıyla ortaya çıkmıştır.⁵⁸ M. Eliade'in yorumuna bakılırsa Marcion'un tanrılar arasındaki ayrımı, geleceğe dair şu teolojik temayı içermektedir: Yaratıcı Tanrı, ancak İsa'nın vaazından sonra bu aşkın tanrıdan haberdar olmuştur. İsa'yı ona zulmedenlere teslim ederek böylece öç alır. Fakat çarmıhta ölüm, insanlığın yaratıcı Tanrı'ya kefaretinin ödenmesine neden olmuştur. Buna rağmen dünya yine kıyamete kadar yaratıcı Tanrı'nın egemenliği altındadır ve mü'minler kıyamete kadar zulüm göreceklerdir. İyi Tanrı ancak o zaman kendini gösterecektir: Mü'minleri aşkın krallığına kabul edecek, diğer insanlar ise yaratıcı Tanrı ile birlikte yok olacaktır.⁵⁹

Öyle anlaşılıyor ki Marcion, tek bir tanrının kendini sıfatları yoluyla farklı şekillerde göstermesinden ziyade, birbirinden tamamen ayrı iki farklı tanrının varlığına inanmaktadır. Kilise babalarının onu putperestlerle kıyaslaması ve ona şeytani sıfatlar yüklemeleri de bu yüzden olmalıdır.⁶⁰ *Kötü Tanrı* ile *İyi Tanrı* arasındaki bu ayrım ve bunların birbirlerinin antitezi olarak sunulması, Hıristiyan dinini Yahudi kökenden ayırmaya çalışan bir teoloji geliştirmede Marcion'un gerçek kalkış noktasıydı. Zira o, her iki tanrıyı karşıt kutuplara koyarak, M. Vinzent'in de dikkat çektiği üzere tüm teolojisini antitezler üzerinden kurgulanmıştır.⁶¹ Buna göre iyi Tanrı, kötü Tanrı'nın karşıtıdır. Mesih, Yahudi tarihindeki önceki peygamberlerin karşıtıdır. İncil, Yasa karşısında gerçek karşıttır. Nihayet Yeni Ahit, Eski Ahit'in karşıtı olarak Marcion'da önemli yer tutmaktadır. Böylece Marcion, bir taraftan Eski Ahit'i olabildiğince eleştirmek için kendince sağlam teolojik bir zemin bulmuştur. Diğer taraftan ise o, bu eleştirel süreçle bağlantılı biçimde kendi Yeni Ahit seçkisini yani kendi kanonunu oluşturmanın da yolunu açmıştır.

Marcion'un kutsal kitap eleştirisinin temelinde yatan ikinci husus, Eski Ahit ile Yeni Ahit'in asla uzlaşamayacağını iddia etmesiydi. Blackman'a bakılırsa iyi ile kötü Tanrı arasındaki ayrım üzerinde düşündüğümüzde Marcion'u yönlendiren ana motivasyonun şu olduğu görülür: İyi Tanrı, dünyanın yaratıcısı olmadığı gibi yöneticisi olarak da düşünülmemelidir. Bu Tanrı'nın dünya ile hiçbir bağı yoktur. Onun Mesih yoluyla insanlığın kurtuluşuna yönelik ilgisi, bu dünyaya ait bir yaşamı değil, ezeli ve

⁵⁸ Marcion'un iyi ve kötü tanrısı arasındaki ayrım hakkında bk. Irenaeus, *Against Heresies*, II.1.4 (96). Öte yandan Kilise babası Hippolytus, Marcion'un bu iki tanrılı düalizmini antik çağ düşünürü Empedokles'ten (öl. 434) devşirdiğini söyler. O, bununla ilgili bazı felsefi bağlantılara dikkat çekmiştir. Ayrıca o, gnostik Cerdo ile ilişkisine değinmiştir. Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, çev. J. H. Macmahon (Edinburg: T. & T. Clark, 1858), VII.12 (290-291); Tertullian, *Against Marcion*, 1.2 (4).

⁵⁹ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Butha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 2012), 2: 426.

⁶⁰ Irenaeus, *Against Heresies*, III.3.4 (208).

⁶¹ Vinzent, *Christ's Resurrection in Early Christianity*, 83.

ebedi bir yaşama aittir. Bu yüzden o, bu dünyada kötü fiilleri nedeniyle insanları cezalandıran bir yargıç değildir. Hâlbuki Eski Ahit'in tanrısı, bu dünyanın hâkimidir. Yasaları o koyar. Onun tüm sözleri bu dünya içindir ve sadece Yahudi ırkı için bir değere sahiptir. Eski Ahit Onun kitabıdır. Bu yüzden iyi Tanrı vasıtasıyla Mesih'te ifşa olan ezeli ve ebedi kurtuluşa sahip olamaz.⁶² Haddizatında Marcion, Eski Ahit ile Yeni Ahit metinlerine iki ayrı tanrı anlayışının bir tezahürü olarak yaklaşmıştır. Her iki tanrı arasındaki net ayrımlar, onların kendilerini ifşa ettikleri metinler üzerinde devam ettirilmiştir: Yaratıcı-Kötü Tanrı bu dünyaya aittir. Şu halde onunla ilişkili olan metinler (Eski Ahit) sadece bu dünyaya aittir. Asla gerçek kurtuluşu vadedemez. Buna karşın, İyi Tanrı, bu dünyanın yaratıcısı olmadığı için buraya da yabancıdır. Onun vaadi asla bu dünya ile ilişkili değildir, bilakis Mesih'in gelişiyile doğrulanmış ezeli-ebedi bir yaşama yöneliktir. Onunla ilişkili olan metinler (Yeni Ahit) ise ebedi kurtuluşu vadetmektedir. Bu anlamda Marcion teolojisindeki Pavlusçu Yasa ile İncil arasındaki net ayrım, Eski Ahit ile Yeni Ahit arasındaki ayrıma tekabül etmektedir. Nihayetinde tüm bunlar iki dünya ve bu iki dünyaya ait antitezler olarak sunulmuştur. Çünkü farklı tanrılardan gelmektedir.⁶³

Bu antitezler ve karşıtlıklar, Marcion'un alegorik ve tipolojik yorumlara neden mesafeli durduğunu da açıklamaktadır.⁶⁴ O, Mesih'in Eski Ahit metinlerinde ima edildiğine dair dönemin popüler tipolojik okumalarını reddetmiştir.⁶⁵ Alegori ise bu dönemde, metinler arasındaki uyum sorununu çözmek için yorumcular tarafından kullanılmıştı. Belki de Marcion, Eski Ahit'teki tutarsızlıkları Kötü Tanrı'nın bir tezahürü olarak gördüğü için metindeki tutarsızlıkları ve çelişkileri görmezden gelmemiştir. Bilakis o, daha radikal bir eleştiri için kendini kutsal metnin literal ve tarihsel anlamı ile sınırlandırmıştır. Moll'un da dikkat çektiği üzere o, yaşamı boyunca hep dünyanın kötü gidişiyile ilgilenmiştir. Eski Ahit'i literal okumak, Marcion'a bu kötü gidişattan (*status que*) sorumlu olan Tanrı imajını göstermiştir.⁶⁶ Harry Y. Gamble'a göre bu tutumun tepkisel bir tarafı da vardı. Çünkü o dönemlerde alegorik yorum, özellikle değerli olduğuna inanılan, derin hikmetler içerdiği düşünülen metinler için kullanılıyordu. Literalizm ise, karşıt grupların metinlerdeki tutarsızlıkları ve noksanlıkları ortaya çıkarmak için kullandıkları ortak bir dini münakaşa aracıydı. Ancak Marcion'un karşıtları Yahudiler değildi. Daha çok Hıristiyanlık iddialarını desteklemek için Yahudi kutsal metnine başvurmayı alışkanlık haline getiren Hıristiyanlardı.⁶⁷

⁶² Blackman, *Marcion and His Influence*, 48.

⁶³ Bk. Irenaeus, *Against Heresies*, I.27.2 (78-79).

⁶⁴ Tertullian, *Against Marcion*, III.5 (125-126).

⁶⁵ Bunun tipik örneği, II. Samuel 7:12 ve Yeşaya 16:4'teki pasajlardır. Blackman'a göre Tertullian, bu pasajların İsa'ya işaret ettiğine inanıyordu. Fakat Marcion, bunu reddetmiştir. Bu hususta başka örnekler için bk. Blackman, *Marcion and His Influence*, 115-116; Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic*, 77-81. Ayrıca bk. Tertullian, *Against Marcion*, III.6 (127-130).

⁶⁶ Moll, *The Arch-Heretic Marcion*, 159.

⁶⁷ Harry Y. Gamble, "Marcion and the 'Canon'", *The Cambridge History of Christianity: Volume 1, Origins to Constantine*, ed. Margaret M. Mitchell - Frances M. Young (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 200.

Öte yandan Marcion'un alegoriye yönelik olumsuz tutumunun, Hıristiyanlığı Yahudi kökenden ayırma teşebbüsleriyle bağı derindir. Harnack'ın aktardığına göre o, Eski Ahit'i Hıristiyan vahyi ile uyumlu hale getirebilecek ve böylece onu kabul etmeyi zorunlu kılacak her türlü yorum tarzını baştan reddetmiştir. Bu anlamda kutsal kitaplar arasındaki uyumun reddedilmesi, onun asıl amacıdır. Bir tefsir yöntemi olarak alegorinin reddedilmesi ise bu amacın pratik sonucudur.⁶⁸ Yine de Harnack, onun kutsal metne yönelik literal yaklaşımının doğduğu yerdeki Yahudi din adamı yetiştiren okullardan geldiğini söylemiş; çağdaşı ve hemşehrisi Aquila ile ilişkisine dikkat çekmiştir.⁶⁹ Birçok açıdan onlara karşı olsa da yöntem bakımından onlarla bazı benzerlikler vardır. Bu anlamda o, Eski Ahit'in lafzına sıkı bir şekilde bağlıydı. Fakat Hoffman'a bakılırsa Aquila'nın kutsal kitaba yönelik literal okuması, Septuagint'e yönelik gittikçe büyüyen Yahudi çevrelerdeki küçümseyici tavrı ortaya koyduğu üzere tasarımlar bakımından açık biçimde tepkiseldi ve Helen dışıydı. Belki de Marcion'un Yasa ve Peygamberlere dair bu katı literalist (saf tarihsel) okumasının ardında bu tepkiselliğin etkisi vardı. Tıpkı Aquila gibi Marcion da, Hıristiyan tefsircilerin Helenistik Yahudi din adamlarından aldıkları Eski Ahit'e yönelik manevi ve alegorik tefsire karşıydı.⁷⁰ Hatta Blackman'a bakılırsa Marcion, herhangi bir mecazi ve sembolik anlama bile kördür. Bu yüzden ondaki hayal gücü eksikliği, Eski Ahit'te geçen peygamberlere ait literatürün çoğunu yanlış yorumlamasıyla sonuçlanmıştır.⁷¹

Yine de Marcion'un alegorik ve tipolojik yorumlara yönelik şüphesi, Räsänen'in de dikkat çektiği gibi o çağda radikal bir eylem olarak görülmelidir. Bu anlamda Räsänen, Marcion'un çağının ötesinde bir eleştirmen olduğuna dair yukarıdaki satırlarda aktarılan Harnack'ın görüşleriyle ortaktır. Fakat o, bu ileri görüşlülüğü daha çok literal okumaya bağlar.⁷² Bu yönüyle, modern kutsal kitap eleştirilerinin çıkış noktası ile Marcion'un eleştirel pozisyonu arasında güçlü bir bağ fark edilebilir. Çünkü modern kutsal kitap araştırmalarında metnin literal anlamına güven, tüm eleştirel süreçlerin yönetilmesinde önemliydi. Onlar, Marcion'un Eski Ahit'e yönelik tutumuyla uyumlu sonuçlara ulaşmada gecikmediler. Eski Ahit metinlerindeki tarihsel-teolojik tutarsızlıklar, modern dönem eleştirmenlerin öncelikli ilgi alanlarından biriydi. Ayrıca onlar, tıpkı Marcion gibi alegoriye kutsal metne eleştirel yaklaşıma izin vermediği için reddettiler. Eski Ahit'te geçen bazı kehanetlerin, İsa Mesih ile ilişkisine de uzak durdukları için bu metinlerden İsa'ya dair tipolojiler çıkarmaya da yanaşmadılar. Bu anlamda modern eleştirmenler de tıpkı Marcion gibi Eski Ahit ile Yeni Ahit arasındaki bağa (Marcion kadar radikal olmasa da) mesafeli durmuşlardır. Marcion, tüm bunları henüz 2. yüzyılda kendi döneminin şartlarının izin verdiği ölçüde dikkat çekebilmeyi başarmıştır. Bu yüzden onu, modern kutsal kitap eleştirisinin erken dönem habercisi olarak kabul etmek abartı olmayacaktır.

⁶⁸ Harnack, *Marcion*, 59.

⁶⁹ Harnack, *Marcion*, 15. Ayrıca bk. Irenaeus, *Against Heresies*, III.21.1 (287).

⁷⁰ Hoffmann, *Marcion*, 7-8.

⁷¹ Blackman, Eski Ahit'in 2. Samuel 7/12 ve İşaya 16/4 pasajlarına dair Marcion'un yorumunu buna delil gösterir. Ayrıntılar için bk. Blackman, *Marcion and His Influence*, 115-116.

⁷² Räsänen, "Marcion", 108.

Kabaca aktarılan bu arka planla uyumlu olarak Marcion'un Eski Ahit eleştirisi pratikte nasıl işlemiştir? Bu eleştirel sürecin onun genel teolojik tutumuyla ilişkisi nasıl açıklanabilir?

3. Marcion ve Eski Ahit

Kuşkusuz, Eski Ahit'e yönelik tüm bu olumsuz tutumuna rağmen, Marcion'un bu metinleri yok saydığı söylenemez. Aksine o, bu metinleri Yaratıcı Tanrı'nın bir tezahürü olarak gördüğü için onların tarihsel doğruluğundan hiçbir zaman şüphe etmemiştir. Belki de Marcion'u modern kutsal kitap eleştirmenlerinden ve söz gelimi Harnack'tan ayıran en temel hususiyet de buydu. Harnack, Eski Ahit'in tanrı anlayışı hakkında birçok açıdan Marcion ile uyuşmasına rağmen, temelde yöntem bakımından aralarında ciddi farklılıklar vardı. Moll'un daha önce fark ettiği üzere Marcion, bu metinlere tarihsel eleştirel yöntemle yaklaşan 19. yüzyıl liberal bilim adamının gözüyle bakmaz. Onun bakışı, erken dönemde yaşamış dindar bir Hıristiyan kutsal kitap uzmanının bakışıdır.⁷³

Modern eleştirmenler ve Harnack, Eski Ahit'te ifadesini bulan anlatıların tarihsel gerçekliği konusunda kuşkuyla dolayısıyla bu metinlerin otantikliği sorunuyla öncelikli olarak ilgilenmişlerdir. Onların öncelikli amacı, bu metinlerin beşeri kaynağını keşfetmektir. Hâlbuki Eski Ahit'in otantikliği sorunu, Marcion'un eleştirisinde kayda değer bir yer tutmaz. Daha ziyade o, bu metinlere Yahudi Tanrısının ve dinin güvenilir tarihsel belgeleri olarak yaklaşmıştır. Blackman'a bakılırsa belki de Eski Ahit, insanlık tarihinin en eski güvenilir metni olarak Marcion'un bildiği tek tarih kitabıydı. Bu yüzden tarihsel bir kayıt olarak bu metinleri suçlamak gibi bir çaba içinde olmamıştır. Buna göre, İbrahim, Süleyman ve diğerleri gerçek kimselerdi.⁷⁴ Onun asıl ilgisi, Hıristiyanlığın asli durumuna uygun bir *kanon* oluşturmaktı. Bu yüzden o, Eski Ahit metinlerinde aktarılan olayların gerçek olup olmamasıyla değil, bunlardaki edebi-ahlaki çelişkilerle alakadar olmuştur. Marcion, kutsal metinlerdeki bu çelişkilerin Mesih'in Tanrısıyla ilgili olmadığını, bizzat Yaratıcı Tanrı ve Yahudi dini ile ilişkili olduğunu göstermeye çalışmıştır. Literal yorumun eleştirel gücünü kullanarak, Eski Ahit metinlerinin Hıristiyan vahyiyle çeliştiği sonucuna varmış ve onu kendi kanonun dışında bırakmıştır.⁷⁵ Böylece Marcion, Hıristiyan düşüncesinde *Eski Ahit sorununu* derin bir şekilde dile getiren ilk isimlerden biri olmuştur.⁷⁶ Ona göre, Eski Ahit gerçekten *eskiydi* ve yeni Hıristiyan kanonunda yeri yoktu.

Şu halde Marcion'da Eski Ahit sorununun, bir kaynak ve tarihi gerçeklik sorunu olmadığını kabul etmek mümkün gözüküyor. Yine de eleştirel sürecin işletilmesinde Marcion ile modern kutsal kitap eleştirileri arasında en azından yöntem bakımında bazı ortak noktaların olduğu da söylenebilir. Buna göre Marcion'un eleştirisi, metin merkezli bir edebi ilgiyle motive edilmiştir. Böylece o, geleneksel metin eleştirisi

⁷³ Moll, *The Arch-Heretic Marcion*, 7-8.

⁷⁴ Blackman, *Marcion and His Influence*, 113.

⁷⁵ John Barton, *The Old Testament: Canon, Literature and Theology: Collected Essays of John Barton* (Hampshire: Ashgate Publishing, Ltd., 2007), 75.

⁷⁶ Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic*, 6.

(*textual criticism*) ile edebi eleştirinin (*literary criticism*) olanaklarını literal yorumun gücüyle birleştirerek kendi eleştirel yönteminin çerçevesini kurmuştur. Benzer yöntem, bilhassa 17. ve 18. yüzyıl kutsal kitap eleştirmenlerin yaklaşımlarında görülebilmektedir. Onlar da kutsal metinlerin edebi iç dinamiklerine, tutarlılıklarına, bağlamsal niteliklerine, kısaca edebi ortamlarına odaklanarak eleştirel süreci bir dereceye kadar yönetmişlerdir.⁷⁷ Fakat Marcion ile modern eleştirmenler arasında yöntem açısından belki de en önemli fark şudur: Marcion tüm eleştirel sürecini sadece bu metinlerin kendi iç kanıtlarından çıkarmıştır. Eski Ahit'in eleştirel incelemesinde kutsal metin dışı kaynaklara yönelmemesi, kanıtların tamamen kutsal metnin edebi analizlerinden çıkarılması bunu doğrulamaktadır. Buna karşın modern eleştirmenler, kutsal metin dışı kaynakları eleştirel süreçlerinde ana kriter yapmışlardır. Böylece bu metinleri seküler tarihsel araştırmalara açık hale getirmişlerdir. Hâlbuki Marcion'da metinlerin tarihsel araştırması önemsizdir.

Burada Marcion'un eleştirilerinden birkaç örnek vermek meseleyi somutlaştırmamız için bize yardım edebilir. Söz gelimi Marcion, Yaratıcı Tanrı'yı kendi eylemlerinde sürekli çelişen bir tanrı olarak eleştirmiştir. Yaratıcı, bir taraftan Şabat günü çalışmayı yasaklar. Diğer taraftan İsraililere Eriha şehri kuşatmasında, (şehrin duvarlarını çökertmek için) kayıklarla arka arkaya sekiz gün boyunca su taşımalarını söyler.⁷⁸ Yahve, suret ve put yapılmasını yasaklamıştır.⁷⁹ Fakat Musa bir bronz yılan heykeli yapmıştır.⁸⁰ Yine o, insanlardan kurban ister fakat sonra onları reddeder. İnsanları seçer ve sonra seçiminden pişmanlık duyar. Karanlığı ve kötülüğü/felaketi yaratır; insanların üzerine hastalıklar gönderir,⁸¹ fakat bundan pişman olur ve barışı ister.⁸² Eski Ahit'te Tanrı her şeyi bilendir, fakat ağaçların arasında saklanan Âdem'e "neredesin" diye seslenir.⁸³ Aynı şekilde, Habil'in nerede olduğunu kardeşi Kabil'e sorar.⁸⁴ Yine Marcion'a göre altın buzağı anlatısında, sanki Musa Tanrı'dan daha üstünmüş gibi ifadeler bulunur.⁸⁵ Genel olarak kutsal kitapta Yaratıcı Tanrı, kararsız ve yaptıklarından pişman olan biri olarak tasvir edilmiştir.

Bu tür eleştiriler yanında Marcion, Eski Ahit'teki pasajlara Yaratıcı Tanrı'yı suçlamak ve onun acizliğini ortaya koymak amacıyla yaklaşmıştır. Bu eleştiriler, daha çok ilgili metinlerin ahlaki açıdan değerlendirilmelerini içermektedir. Neticede Yaratıcı Tanrı ile İyi Tanrı arasındaki bir karşılaştırmaya da olanak sağlamaktadır. Belki de bu hususta en can alıcı örnek, Marcion'un Eski Ahit'in düşüş

⁷⁷ Asim Duran, *Aydınlanma ve Kutsal Kitap* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2017), 88-92. Ayrıca bk. Fatma Betül Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri: Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 92-186.

⁷⁸ Çık.20:8-9. Tertullian, *Against Marcion*, II. 21. (100-101).

⁷⁹ Çık.20:4.

⁸⁰ 2.Kr.18:4.

⁸¹ Yşa.45:7.

⁸² Tertullian, *Against Marcion*, II.14 (87).

⁸³ Yar.3:9. Tertullian, *Against Marcion*, II.25 (107).

⁸⁴ Yar.4:9. Tertullian, *Against Marcion*, II.25 (107-108).

⁸⁵ Çık.32:10-12. Tertullian, *Against Marcion*, II.26 (109-110).

doktrinini eleştirmesiydi. Marcion, yaratıcının aciziyetini ima ettiği için günaha düşüşü eleştirmiştir.⁸⁶ Bunun yanında o, Eski Ahit'te sürekli vurgulanan ve Çıkış 21:24'teki kısasla ilgili pasajları da insanlar arasında karşılıklı zarara sebep olduğu için reddetmiştir.⁸⁷ Yine Yaratıcı Tanrı'nın İsrailoğullarına, Mısır'dan çıkarken onların altın ve gümüş gibi değerli mallarını soymasına izin verdiğine dair pasajlar Marcion'un gözünden kaçmamıştır.⁸⁸ Bundan dolayı o, İsrailoğullarını insancıl olmamakla itham etmiştir.⁸⁹ Hatta Mesih'in sevgisi tüm insanları kapsayıcı olmasına rağmen, Eski Ahit'in Tanrısının sevgisi sadece Yahudi halkı içindir.⁹⁰

Buraya kadar kabaca aktarılan somut örnekler, Marcion'un Eski Ahit eleştirisinin ana noktalarını göstermesi bakımından yeterlidir. Söz konusu örnekler onun, Eski Ahit eleştirisini bütünüyle kutsal metnin edebi analizlerinden çıkardığını göstermektedir. Öte yandan Marcion'un, eleştirel sürecini genel teolojik anlayışıyla uyumlu şekilde bir *ahlak eleştirisine* doğru genişlettiği görülebilir. Bu yüzden H. Räisänen, Marcion'u kutsal metnin ahlaki açıdan eleştirisini yapan ilk isimlerden biri kabul etmiştir.⁹¹ Metinlerdeki literal açıdan bakıldığında çelişkili olduğu izlenimi veren ifadeler Marcion'a önemli ölçüde malzeme vermiştir. Şu halde tüm bu eleştirel sürecin, Marcion'u Eski Ahit'ten bağımsız yeni bir kanon oluşturmaya sevk etmesi anlaşılabilir bir durumdur. Zira onun Eski Ahit eleştirisi, Yeni Ahit kanonunu oluşturmaya teolojik bir zemin sağlamıştır. Hatta Yeni Ahit metnini derleyen kaynak olarak kullandığı rivayetler arasındaki seçimde bile bu durum, kendisine ciddi alanlar açmıştır.

Marcion'un Yeni Ahit kanonu nelerden oluşmaktadır? Kendi otoriter kanonunu oluştururken onun kalkış noktası nedir? Gerçekte Marcion, yaşadığı dönemde Hıristiyan cemaatler arasında hâlihazırda kullanımda olan metinleri sadece derlemekle mi yetinmiştir? Yoksa ideolojik veya teolojik duruşuna göre elindeki rivayetler arasında seçim mi yapmıştır? Kendi teolojik görüşleriyle uyumlu olsun diye derlediği metinler üzerinde bazı redaksiyonlar yapmış mıdır? Ayrıca bugün resmi Hıristiyan kanonundaki bazı metinler neden Marcion'un kanonunda yer almamaktadır?

4. Marcion, Yeni Ahit ve Hıristiyan Kanonu

Kuşkusuz, (Marcion gibi bazı isimleri ayrı tutarsak eğer) miladi birinci ve 2. yüzyıllarda Hıristiyan toplumun genelinin Eski Ahit ile bağı derindi. Henüz Hıristiyan ka-

⁸⁶ Tertullian, *Against Marcion*, II.5 (69). Young'a bakılırsa aslında düşüş konusu, Marcion'un öncelikli ilgisi değildir. Fakat o, Eski Ahit'in tanrısını eleştirmek için bu konuyu bir malzeme olarak kullanmıştır. Young, *Biblical Criticism to the End of the Second Christian Century*, 27.

⁸⁷ Tertullian, *Against Marcion*, II.26 (109-110).

⁸⁸ Çık.3:22.

⁸⁹ Buna Tertullian'ın cevabı için bk. Tertullian, *Against Marcion*, II.20 (98).

⁹⁰ Tertullian, *Against Marcion*, IV.6 (189). Benzer başka örnekler için bk. Blackman, *Marcion and His Influence*, 113-124; Young, *Biblical Criticism to the End of the Second Christian Century*, 28-34; Räisänen, "Marcion", 107-109.

⁹¹ Räisänen, "Marcion", 121.

nonun şekillenmediği bu dönemlerde Eski Ahit, kutsal bir metin olarak İncil yorumlarında referans olarak kullanılıyordu. Marcion'un Eski Ahit'i bir *suron* olarak gündeme getirmesi ve kendi teolojisine uygun bir kanon oluşturma teşebbüsü, doğal olarak Ortodoks Hıristiyan toplumunu bir kanon oluşturma zorunlu olduğu gerçeğiyle yüzleştirmiştir. Zira bu dönemlerde, sadece Marcion ve taraftarları değil, onu heretik olarak kabul eden Roma Kilisesi taraftarları bile artık Hıristiyan toplumun kendine has bir kanonun olması gerektiği konusunda ikna olmuş gibi gözükmektedir. Bu sebeple bazı modern araştırmacılar, Marcion'un merkez Hıristiyanlık üzerindeki bu dolaylı tesirinin önemini vurgulamışlardır. Söz gelimi G. Lüdemann'a göre elbette Marcion'un radikal reformları Roma Kilisesi içinde teveccüh bulamadı ve kendi teolojisine göre oluşturduğu kanon da Hıristiyan dünyada kabul görmedi.⁹² Ancak daha ileriki dönemler için Marcion'un önemi böyle bir çabayı başlatmış olmasında aranmalıdır. Marcion olmasaydı Yeni Ahit olmazdı ve bu heretik olmadan Pavlus'un mektupları bile bir kanon olarak kabul edilmezdi.⁹³ W. Kinzig ise, *Yeni Ahit* kelimesinin kökenine dair araştırmasında, Hıristiyan kutsal yazıları koleksiyonuna uygun bir isimlendirme olarak *Yeni Ahit* ifadesini kullanan ilk kişi olarak Marcion'a işaret etmiştir.⁹⁴

Modern dönemde araştırmacılar, Marcion'un kutsal kanonun hangi metinlerden oluştuğu ve bunların revize edilip edilmediği meselesiyle bir hayli ilgili olmuşlardır. Özellikle son dönemlerde artan bir şekilde Marcion'un Yeni Ahit metninin çerçevesini çıkarmaya yönelik akademik çalışmalar, onun bir kanon derleyicisi veya kutsal metin redaktörü olarak yeri konusunda bazı tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu tartışmalar Marcion'un kutsal kanonunun, bugün Hıristiyan dünyanın büyük oranda kabul ettiği resmi kanondan biçim ve içerik olarak farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Gerçi, onun Yeni Ahit kanonunun ilk elden bilgisine sahip değildir. Ancak söz konusu kanonun biçimsel yapısı ve içeriği hakkında son dönemlerde bazı çalışmalar yapıldı. Kimi araştırmacılar, erken dönem Hıristiyan kaynakların metin-eleştirel çalışmaları yoluyla Marcion'un kanonunu yeniden inşa etmeye çalışmışlardır.⁹⁵

Bu çalışmalarda ortak nokta, Marcion'un kanonunun genel olarak iki başlıktan veya bölümden oluştuğudur: İlki, İncil (*Evangelion*). Bu, (Kilise babalarının aktarımlarına

⁹² O nedenle M. Vinzent, Marcion'un kanonunu Hıristiyan düşüncesi içinde bir *kayıp gelenek* olarak betimler. Markus Vinzent, "Marcion's Gospel and the Beginnings of Early Christianity", *ASE* 32/1 (2015), 65.

⁹³ Lüdemann, *Heretics*, 167.

⁹⁴ Wolfram Kinzig, "Καὶνὴ διαθήκη: The Title of the New Testament in the Second and Third Centuries", *The Journal of Theological Studies* 45/2 (1994), 536-538.

⁹⁵ Modern dönemde Marcion'un İncil metnini yeniden derleme işine girişen ilk kişi Harnack'ti. Harnack, *Marcion*, 25-51. BeDuhn, Marcion'un kutsal kanonun tam metnini Kilise kaynaklarından yola çıkarak derlemeye çalışmıştır. BeDuhn, *The First New Testament*, 65-319. Öte yandan Dieter T. Roth'un çalışması ise, Marcion'un kanonunun yeniden derlenmesinde hem Kilise babalarının bir kaynak olarak değerini ayrıntılı bir şekilde tartışmakta, hem de bu kaynaklarda Marcion'un metnindeki her bir pasajı kaynaklar yoluyla kanıtlamaya çalışmaktadır. Eserin sonunda Marcion'un İncili'nin metin eleştirisinden geçirilmiş bir derlemesini yapmıştır. Roth, *The Text of Marcion's Gospel*, 410-436.

güvenecek olursak) Luka İncili'nin bizzat Marcion tarafından redakte edilerek derlenmiş yeni bir versiyonundan oluşmaktadır.⁹⁶ Ya da son dönemde bazı araştırmacılara göre bu metin, Luka İncili'nin Kilise'nin resmi kanonundan önceki daha kısa ve farklı bir çeşidiydi (*proto-Luke*)⁹⁷, yani bir tür Batı Kilisesi öncesi (*pre-Western*) bir metindi.⁹⁸ Yahut Luka ile ortak bir rivayet halkasından beslenen, belki resmi Luka İncili'ne ve hatta Matta İncili'ne de kaynaklık eden Marcion'a has müstakil rivayet zincirinden derlenen bir İncil'di.⁹⁹ Böylece o kendi İncil metnini oluşturmuştur.¹⁰⁰ Yahut da Marcion, bu İncil'i daha geniş Hıristiyan metin geleneği içinden toplamıştı.¹⁰¹ Hangi görüş kabul edilirse edilsin burada Marcion'un İncil metninin Luka ile belli ölçüde bağının olduğu görülebilir. Bu bakımdan Marcion'un İncili'nin önemi, (Roth'a atıfla söylersek) hem 2. yüzyılın ilk yarısına ait bir İncil metnini yansıtmamasından hem de Luka İncili ile olan doğrudan veya dolaylı açık ilişkisinden kaynaklanmaktadır.¹⁰²

Marcion'un kanonu oluşturan diğer bölüm ise Mektuplar'dır (*Apostolikon*). Bu ise Pavlus'un revize edilmiş on mektubundan oluşuyordu: Galatyalılara Mektup, Korintlilere Birinci Mektup, Korintlilere İkinci Mektup, Romalıları Mektup, Selanikilere Birinci Mektup, Selanikilere İkinci Mektup, Efeslilere Mektup¹⁰³, Koloselilere Mektup, Filimona Mektup, Filipililere Mektup. Bunların içinde Galatyalılara Mektup ile Romalıları Mektup'un Marcion için özel bir önemi vardı. O, tüm teolojisini ve Yeni Ahit kanonunu oluştururken bu iki mektubu kalkış noktası olarak kullanmıştır. Pavlus ile bağı özellikle bu mektuplar üzerinden kurulmuştur. Bu yazının önceki başlıklarında ifade edildiği üzere Pavlus'un şahıtlığı, onun teolojisinde ve kanon teşebbüslerinde önemli bir yere sahiptir. Grant'a göre bu mektupların hepsi, Hıristiyanları doğru yoldan saptırmaya çalışan sahte elçilerden kurtaran yegâne kişi olarak Pavlus'a vurgu yapmaktadır.¹⁰⁴ Tıpkı *Evangelion*'da olduğu gibi *Apostolikon*'da yer alan metinler de bugün resmi Hıristiyan kanonu içinde yer alan metinlerin birebir aynısı değildir. Haddizatında Marcion, bugün Hıristiyan kiliseler tarafından otoriter kabul edilen ve Yeni Ahit kanonuna dâhil

⁹⁶ Irenaeus, *Against Heresies*, I.27 (78-79); Tertullian, *Against Marcion*, IV.2 (179-180).

⁹⁷ Robert M. Grant, *Heresy and Criticism: The Search for Authenticity in Early Christian Literature* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993), 42.

⁹⁸ Burada geçen "pre-Western" kavramının Marcion'un incili ile bağı hakkında bk. Gilles Quispel, "Marcion and the Text of the New Testament", *Vigiliae Christianae* 52/4 (1998), 349-360.

⁹⁹ Marcion'un derlediği incili'nin Luka'dan bağımsız müstakil bir İncil olduğuna dair tartışmalar için bk. Joseph Blake Tyson, *Marcion and Luke-Acts: A Defining Struggle* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2. Basım, 2014), 8. M. Klinghardt ise Marcion İncili'nin hem Matta hem de Luka İncili'nin oluşumuna etki ettiğini iddia etmiştir. Matthias Klinghardt, "The Marcionite Gospel and the Synoptic Problem: A New Suggestion", *Novum Testamentum* 50/1 (2008), 21-27.

¹⁰⁰ Vinzent, "Marcion's Gospel", 69-70.

¹⁰¹ Jason David BeDuhn, "The Myth of Marcion as Redactor: The Evidence of 'Marcion's' Gospel Against an Assumed Marcionite Redaction", *ASE* 29/1 (2012), 21-48.

¹⁰² Dieter T. Roth, "Marcion and the Early New Testament Text", *The Early Text of the New Testament*, ed. Charles E. Hill - Michael J. Kruger (Oxford: Oxford University Press, 2012), 302.

¹⁰³ Tertullian'a bakılırsa Marcion, Efeslilere Mektup'u, Laodikyalılara Mektup diye isimlendirmiştir. Tertullian, *Against Marcion*, V.17. (456).

¹⁰⁴ Grant, *Heresy and Criticism*, 45.

edilen birçok metni, kendi kanonuna almamıştır.¹⁰⁵ Bunlar arasında resmi kanonda bulunan Markos, Matta ve Yuhanna İncilleri ile Pavlus'a isnat edilen Timotiye Birinci ve İkinci Mektuplar ile Titusa Mektup gibi pastoral mektuplar da vardı.¹⁰⁶ Ayrıca Pavlus'a aidiyeti tartışmalı olan İbranilere Mektup da bunlar arasındaydı. Dahası Marcion, Eski Ahit'in herhangi bir kitabını da kanonuna dâhil etmemiş ve ondan herhangi bir alıntı yapmaktan da kaçınmıştır.

Burada Marcion'un kişisel kanonu hakkında akla gelen belki de ilk sorulardan biri, henüz resmi bir kanonun şekillenmediği dönemde neden diğer İncilleri kanona dâhil etmediği ve tek bir İncil ile yetindiğidir? Luka'nın önemi nereden gelmektedir? Bunun yanında Marcion, teolojik olarak Pavlus'a derin alaka duymasına ve onun on mektubunu kabul etmesine karşın, niçin pastoral mektupları dışarda bırakmıştır?

Esasında bu sorular, Marcion'un Eski Ahit ile Yeni Ahit metinlerine karşı derin bir yaklaşım farklılığı içinde bulunduğunu göstermesi açısından önem arz eder. Buna göre o, Eski Ahit'e hiçbir zaman bir kaynak sorunu olarak yaklaşmamıştır. Daha doğru bir ifadeyle, Eski Ahit'in otantik olup olmaması Marcion'un ilgisi dışındadır. O, bu metinlerdeki çelişkilerin bizzat Yaratıcı Tanrı'nın kendi çelişkilerinden kaynaklandığını düşünmekteydi. Böylece Yaratıcı Tanrı'nın eleştirisi ve reddi için Eski Ahit metinlerine yönelmiştir. Fakat Yeni Ahit söz konusu olduğunda onun asıl ilgisi bu metinlerin otantik olup olmadığıydı. Onun modern kutsal kitap eleştirileriyle belki de en derin bağı burada aranmalıdır. İncillerin kaynağı ve otantikliği sorunuyla bir Hıristiyan olarak ilgilenen ilk kişilerden biri olması, Marcion'u modern kutsal kitap eleştirisinin erken dönem habercisi olarak anılmasına sebep olmuştur.

Öte yandan Marcion, İsa Mesih'e isnat edilen tek bir *hakiki İncilin* varlığına inanmış gözükmektedir. Bu düşüncesini ise Galatyalılara Mektup'un 1:7-9'uncu pasajlarından çıkarmıştır ve kanonuna ilk önce bu mektubu almıştır. Çünkü Pavlus'un şahitliği Marcion için kritiktir. Ona göre Galatyalılara Mektup'ta bahsedilen İncil'i en iyi yansıtan metin kendi derlediği İncil'di. Diğer İnciller ise Yahudi etkiye sahip oldukları için Marcion tarafından reddedilmiştir. Blackman'a göre Marcion şuna inanıyordu: İsa Mesih'ten sonra Yahudiler ve Hıristiyanlık içindeki Yahudi taraftarları hakiki İncil'e karşı hareket başlattılar. Bu hareketin başarısı o kadar güçlüydü ki havariler bile aldatıldılar ve hakiki İncil'e karşı Yahudi geleneğini devam ettiren sahte İnciller tebliğ ettiler. Bu yüzden başarısız oldular. Bunun üzerine Mesih, hakiki İncil'i tebliğ etmesi ve Hıristiyanlığı asli durumuna döndürmesi için manevi olarak Pavlus'u seçmiştir. Bu iddiasını temellendirmek için Marcion, hem Yahudilerin hem de diğer havarilerin Pavlus karşıtlığını kullanmıştır. Ona göre Pavlus, Mesih'in hakiki İncil'i'ni tebliğ etmiş ve Galatyalılara Mektup'ta buna göndermede bulunmuştur. Kendisi de Pavlus'un öğretilerini yeniden keşfederek bu amaca hizmet edeceğini düşünmüş olmalıdır.¹⁰⁷ Dahası ona göre kanona dâhil ettiği Pavlus'un mektupları, hakiki

¹⁰⁵ BeDuhn, *The First New Testament*, 7.

¹⁰⁶ Tertullian, *Against Marcion*, V.21 (478).

¹⁰⁷ Blackman, *Marcion and His Influence*, 42-43.

İncil'e şahitlikte bulunan en otantik metinlerdi. Böylece oluşturduğu bu *otoriter* kanon yoluyla o, Hıristiyanlığı asli durumuna döndüreceğine inanmıştır. Bu durum, Marcion'un kendi kanonunu oluştururken neden sadece bir derleyici olarak değil, aynı zamanda bir metin eleştirmeni olarak eleştirel prosedürleri sonuna kadar kullandığını da açıklar. Kuşkusuz o, yaşadığı dönemdeki Hıristiyanlar arasında rivayet edilen metinler arasında bir seçim yaparken, tıpkı daha sonra Kilise'nin yapacağı gibi, bu metinlerin kendi teolojisiyle uyumuna ihtimam göstermiştir.

Peki, Marcion'un kişisel kanonunun Luka İncil'i ve Pavlus'un on mektubu ile ilişkisi nereden ileri gelmektedir?

Modern araştırmacıların bir kısmı, Marcion'un kendi kanonunu Luka İncili ve Pavlus'un on mektubu ile sınırlandırmasını diğer metinlerden habersiz olabileceği fikrine bağladılar. Bu hususta en basit ve en iyimser açıklama buydu. Söz gelimi Harnack'a göre Karadeniz bölgesine ulaşan ilk İncil muhtemelen Luka'ydı. Belli ölçüde aşinalık nedeniyle o, bu İncil'de karar kılmıştır.¹⁰⁸ Bununla birlikte pastoral mektuplar, Marcion'dan bir ya da iki nesil sonra yaygın hale gelmiştir. Belki o, bu daha geniş rivayet koleksiyonundan habersizdi.¹⁰⁹ Bu yüzden diğer farklı rivayetleri kanonuna almamıştır. Esasında bu tarz açıklamalar, Pavlus ile Luka arasında ciddi bir teolojik bağın olduğuna dair Irenaeus'un görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Zira Irenaeus, Luka İncili ile Pavlusçu doktrin arasında ciddi bir bağ kurmuştur. Bu yüzden onun Luka'da karar kıldığını söylemiştir.¹¹⁰ Bunun yanında Marcion'dan birkaç nesil sonra Tertullian ve Epiphanius gibi Kilise babaları, onun kendi İncil'ini yazmadığını, fakat var olan Luka İncili'ni revize ederek kullandığını iddia etmişlerdir. Ayrıca onlar, Marcion'un Luka İncili'ni derlerken metindeki bazı pasajları çıkararak tahrif ettiğini de aktarmışlardır.¹¹¹ Buna göre örneğin bir ideolojik tutumla Marcion, Kilise kanonunda hâlihazırda bulunan Luka İncili'nin ilk iki bölümündeki İsa'nın doğumuna dair pasajları; bazı Yahudi kökene referansta bulunan yazıları; Yaratıcı Tanrı'nın onun babası olduğuna dair ifadeleri kendi derlemesine almamıştı. Ayrıca, Pavlus'un mektuplarında Yaratıcı Tanrı'nın Mesih'in babası olduğuna dair pasajlar ile Mesih'in geleceğine dair Eski Ahit kehanetlerine göndermede bulunan bölümleri dışarıda bırakmıştı.¹¹² Hatta Tertullian, Marcion'u İncil derlemesinde çelişkilere düşen başarısız bir redaktör olarak nitelendirmiştir.¹¹³ Kısaca Kilise geleneği, Marcion'un İncil derlemesinde Luka'yı kullandığı; ancak onu tahrif ettiği ve orijinal Luka İncili sunmadığı teorisi üzerine kuruludur.

BeDuhn'un dikkat çektiği üzere, Kilise babalarının Marcion'un bu yönünü eleştirmeleri, kendilerine kadar ulaşan İncil metinlerinin doğru olduğuna dair bir inançtan hareket etmektedir.¹¹⁴ Belli ki Marcion'un kanonundaki metinler, bu Kilise baba-

¹⁰⁸ Harnack, *Marcion*, 29. Ayrıca bk. BeDuhn, "The Myth of Marcion as Redactor", 41.

¹⁰⁹ Gamble, "Marcion and the 'Canon'", 209.

¹¹⁰ Irenaeus, *Against Heresies*, III.15 (260).

¹¹¹ Tertullian, *Against Marcion*, IV.2 (179-180); Epiphanius, *The Panarion*, 42.11.6 (303).

¹¹² Vinzent, "Marcion's Gospel", 67.

¹¹³ Tertullian, *Against Marcion*, IV.5 (186-188).

¹¹⁴ BeDuhn, *The First New Testament*, 30-31.

larının ellerindeki metinlerden daha kısaydı. Böylece onun, resmi metinlerde ek-siltme ve tahrifat yaptığı sonucuna vardılar. Bu konuya dair modern araştırmacıların önemli bir kısmı, Kilise babalarının aktardığı bilgilerin doğruluğunu büyük oranda kabul ettiler ve Marcion'un İncil metninin Luka İncili'nin redakte edilmiş bir derlemesi olduğu fikrinde karar kıldılar. Böylece Marcion'un kanon derlemesinde ideolojik arka plana göndermede bulundular. Ancak bazı araştırmacılar ise, Tertullian ve Epihanianus gibi Marcion'dan birkaç nesil sonraki Kilise babalarının, Marcion zamanında Hıristiyan cemaatler arasında dolaşımda olan rivayetlerin mahiyetini tam olarak bilmelerinin mümkün olmadığını iddia ettiler.¹¹⁵ Kimi araştırmacılar da Marcion'un vefatından sonra hem Marcion taraftarlarının hem de onun karşıtlarının Marcion'un İncili'ni değiştirmiş olabileceği tezini ortaya attılar.¹¹⁶ Bu yüzden Kilise babalarını, Marcion'un kanonuna dair bilgilerin tarihsel doğruluğuna şüpheyle yaklaştılar. Söz gelimi BeDuhn, Harnack'tan itibaren Marcion'un bir redaktör olarak anılmasını, ona sonradan yakıştırılan bir *mit* olarak nitelendirmiştir.¹¹⁷

Aktardığımız bu eleştiriler nedeniyle Marcion'un Yeni Ahit kanonuna dair tartışmalar, son dönemlerde farklı alanlara doğru evrilmiştir. Bu bağlamda araştırmacılar, Marcion'a isnat edilen İncil metninin resmi Luka İncili'nin redaksiyonundan ziyade, bağımsız müstakil bir metin olabileceği üzerine yoğunlaştılar. Onun resmi Luka İncili'ni değiştirdiği iddialarını reddettiler ve geleneksel görüşleri tartışmaya açtılar.¹¹⁸ Özellikle Ulrich Schmidt, G. Quisbel, M. Vinzent, D. Roth, J. BeDuhn gibi diğer yeni araştırmacılar, aralarındaki bazı kısmi farklı tutumlara ve açıklamalara karşın, kabaca Marcion'un Luka'da değişiklik yaptığı izlemine veren metinlerin, o dönemin daha geniş Hıristiyan metin geleneği içinde bulunabileceğini iddia ettiler. Buna göre Marcion'un *Evangelion* ve *Apostolikon*'u Kilise'nin resmi kanonundaki metinlerin daha önceki kısa biçimiydi.¹¹⁹ Yine de o, bu metinleri derlerken, onları bazı eleştirel süreçlerden geçirmiş ve revize etmişti. Örneğin yukarıda değinildiği üzere o, İncil metninde resmi Luka İncili ile kıyaslandığında İsa'nın doğum anlatılarına yer vermemişti. Ayrıca kanonuna aldığı ve tüm teolojik düşüncesinde özel önem verdiği Galatyalılara Mektup 3:6-9 ve 4:22-66 bölümlerde geçen İbrahim Peygamberin rolüne dair pasajları da atlamıştı. Dahası Romalılara Mektup 9-11'deki İsrail ile Hıristiyan Tanrı'sı arasındaki yakın bağa göndermede bulunan cümleleri de dışarıda bırakmıştı. Bu yüzden Schmidt ve diğer araştırmacılar, Marcion'a kaynaklık eden rivayetlerin ve metinlerin, Kilise'nin kanon derlemesinden önceki daha primitif ve kısa bir edisyonunu olduğu sonucuna vardılar.¹²⁰ Burada resmi Luka İncili'nin seçildiğini söylemek eksik olabilir.

¹¹⁵ BeDuhn, *The First New Testament*, 30-31.

¹¹⁶ Grant, *Heresy and Criticism*, 41.

¹¹⁷ BeDuhn, "The Myth of Marcion as Redactor", 21-48.

¹¹⁸ Vinzent, "Marcion's Gospel", 69-70.

¹¹⁹ Roth, "Marcion and the Early New Testament Text", 303-312; Quisbel, "Marcion and the Text of the New Testament", 349-360.

¹²⁰ Bu hususta derli toplu bir özet için bk. Jennifer Knust, "Taking Away From: Patristic Evidence and the Omission of the Pericope Adulterae From John's Gospel", *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*, ed. David Alan Black - Jacob N. Cerone (London - New York: Bloomsbury T&T Clark, 2016), 75-76.

Belki de onun İncil'i o dönemde belli Hıristiyan gruplar arasında dolaşımda olan bir İncil'di.¹²¹ Zira Marcion'dan önce tüm Hıristiyanları bağlayıcı otoriter bir Yeni Ahit koleksiyonu yoktu. Bu yüzden farklı Hıristiyan cemaatler, kendilerine ulaşan rivayetlerden bir derleme yapma konusunda yeterince özgür davranmışlardır. Marcion da bunlardan biriydi. Onun eleştirel çalışmasıyla Yeni Ahit belli bir forma kavuşmuştur. Ondan sonra aşama aşama belli formlar geliştirilmiştir. Elbette Marcion'dan önce farklı Hıristiyan gruplar arasında okunan, saygı gösterilen, kısmen otoriter kabul edilen Hıristiyan yazıları vardı. Fakat bu metinler, daha geniş Hıristiyan kitle için henüz otoriter değildi.¹²² Belki de Marcion'un kendi kanonunu oluştururken bu kadar özgür davranmasının altında yatan sebep, henüz o dönemde otoriter bir kanonun olmayışydı. Böylece o, kendi teolojik duruşu içinde inisiyatif alarak kendi kanonunu oluşturmuştur.

Yine de Marcion'un kendine ulaşan rivayetleri derlerken bunları bir eleştirel süreçten geçirdiği bilinmektedir. Burada ister resmi Luka İncili'nin revize edilmiş olduğuna dair geleneksel görüş kabul edilsin, ister Luka'nın daha önceki basit hali olduğuna dair görüşler dikkate alınsın, isterse Luka'nın ve Matta'nın da kaynağı olan daha özel bir İncil'e atıf yapılsın, her hâlükârda Marcion'un kendine kadar ulaşan rivayetleri olduğu gibi kabul etmediği açıktır.¹²³ Grant'ın dikkat çektiği üzere bu durum, Marcion'un antik Grek metin eleştirmenlerinin metin analiz yöntemlerini ve eleştirel faaliyetlerini bildiğini göstermektedir.¹²⁴ Onun eleştirel birikimi, kendi teolojik duruşu içinde *hakiki İncil* diye idealize ettiği otantik ve otoriter bir metin oluşturma çabalarına hizmet etmiştir.

Sonuç

Kuşkusuz Marcion'un Eski Ahit ile Yeni Ahit'i net biçimde birbirinden ayırma teşebbüsü, geleneksel Hıristiyanlığın temel dayanakları açısından bakıldığında başarısız olmuş bir denemedir. Yazı boyunca gösterilmeye çalışıldığı üzere onun, Eski Ahit'in tanrısı yani adil, yaratıcı (kötü) Tanrı ile Yeni Ahit'in vaaz ettiği yabancı (iyi) Tanrı'yı birbirinden ayırması, 2. yüzyılın sosyo-kültürel, siyasi ve dini şartları açısından bakıldığında cüretkâr bir teşebbüstü. Marcion başarılı olsaydı, Hıristiyanlık tarihi bugün olduğundan çok farklı bir yönde ilerleyecekti. Geleneksel Hıristiyanlığın hereklikleri, belki de başarısız olmuş bu teşebbüsün yarattığı ortamın tesiriyle birer kahramana dönüşecekti. Fakat öyle olmadı. Roma'nın hâkim Kilisesi, bu tarz alternatif görüşleri kabul etmedi; böylece Marcion gibi çok önemli isimler geleneksel Hıristiyanlığın dışına itildi. Yine de Marcion'un hem Hıristiyan kanonunun oluşuma yönelik dolaylı katkısı, hem de kutsal metne dair geleneksel kelâmi tartışmalara etkisi, bugün *Yeni Ahit* diye isimlendirilen metinlerin oluşumunda merkezi öneme sahiptir.

¹²¹ BeDuhn, "The Myth of Marcion as Redactor", 41.

¹²² BeDuhn, *The First New Testament*, 6.

¹²³ Marcion İncili ile Luka arasındaki bağa dair modern tartışmaların genel bir değerlendirmesi için bk. Dieter T. Roth, "Marcion's Gospel and Luke: The History of Research in Current Debate", *Journal of Biblical Literature* 127/3 (2008), 513-527.

¹²⁴ Grant, *Heresy and Criticism*, 33-34.

Öte yandan onun Kitab-ı Mukaddes metinlerine yaklaşımı ile modern Kitab-ı Mukaddes eleştirileri arasında bazı bakımlardan benzerlikler ve farklılıklar söz konusudur. İlk olarak Marcion, alegoriyi reddederek kutsal metinlerin yorumunda literal okumayı önceleyen bir yorum tarzını tercih etmiştir. Bu tercih, ona özellikle Eski Ahit'te çelişkili olduğu izlemine veren pasajları eleştirmenin yolunu açmıştır. Benzer şekilde modern eleştirmenler de Kitab-ı Mukaddes'in literal yorumunu desteklemişlerdir. İkinci olarak Marcion, tüm eleştirel sonuçlarına metinlerin edebi analizleri yoluyla varmıştır. Modern Kitab-ı Mukaddes eleştirilerinin ilk örnekleri de tıpkı Marcion'un yaptığı gibi kutsal kitabın edebi, rasyonel analizlerinden hareket etmektedir. Bir farkla ki modern eleştirilerde bu edebi ve rasyonel muhakemeler, zamanla (özellikle 19. yüzyılda) tarihsel araştırmaya havale edilmiştir. Böylece Marcion'un yüzyıllar öncesinden kısmen fark ettiği bazı pasajların daha derinlikli araştırmaları yapılmıştır. Bu durum, kutsal metin dışı kaynakların Kitab-ı Mukaddes'in eleştirisinde ana kriter haline getirilmesine sebep olmuştur. Nihayetinde Marcion ile modern eleştirmenlerin benzer sonuçlara vardıkları görülmektedir. Üçüncü olarak Marcion, Eski Ahit'i Yeni Ahit metinlerinden kesin olarak ayırmıştır. Gerçi bu tarz eski ve yeni ayrımı modern eleştirmenlerin büyük bir kısmı için de geçerlidir. Ancak onlar, Eski Ahit metinlerine uyguladıkları eleştirel prosedürleri Yeni Ahit için de geçerli kabul etmişlerdir. Hâlbuki Marcion'da bu durum farklılık arz eder. O, Eski Ahit'i bütünüyle Yaratıcı Tanrı'nın tezahürü olarak görmüştür. Bu yüzden Eski Ahit'in otantikliği ve kaynağı sorunu Marcion için kritik değildir. O, Hıristiyanlığı Yahudi kökenden ayırmanın en keskin yolu olarak metin eleştirisine yönelmiştir. Modern eleştirmenler, Marcion ile benzer sonuçlara varmalarına karşın, Eski Ahit'in Yeni Ahit metinleriyle bağına reddetmemişlerdir. Tam tersine bu bağı destekleyecek kanıtlar için kutsal metin kaynakları ve tarihsel araştırmaları kullanmışlardır. Hâlbuki tarihsel araştırma, Marcion'un eleştirisinde görülmez. Dördüncü olarak, Yeni Ahit söz konusu olduğunda Marcion, bu metinlere otantik olup olmadıkları ve idealize ettiği *hakiki İncil*'i yansıtmayı yansıtmadığı açısından yaklaşmıştır. Modern eleştirmenler için de metinlerin otantikliği sorunu önemlidir. Fakat onlar sadece Yeni Ahit metinlerine değil, tüm Kitab-ı Mukaddes metinlerine bu açıdan yaklaşmışlardır. Yeni Ahit söz konusu olduğunda Marcion'un asıl amacı kendi teolojisiyle uyumlu bir Hıristiyan kanonu derlemektir. O, kendine ulaşan rivayetleri derlerken bu teolojiyle uyumuna özel ihtimam göstermiştir. Modern eleştirmenler ise bu kanonların oluşumundaki dönemin sosyo-kültürel, dini arka planını araştırmışlardır. Marcion'un eleştirel muhakemeleri, onlara o dönemin yapısı hakkında bilgiler sunması açısından önem arz etmektedir.

Bu yüzden miladi 2. yüzyılın en önemli kutsal kitap uzmanlarından ve entelektüellerinden biri olan Marcion'un kendi içinde uyuma özel ihtimam gösteren teolojik tutumu, kutsal metne dair eleştirel analizleri, otoriter bir kutsal kanon oluştururken uyguladığı metodoloji ve nihayet Hıristiyanlığı Yahudi kökenden ayırarak bağımsız bir din haline getirme teşebbüsleri önemsenmelidir. Zira o, kabaca 18. yüzyıldan

sonra büyüyen “kutsal metni olabildiğince eleştirme” teşebbüslerinin ilk denemelerini yapmıştır. Bu açıdan bakıldığında onun eleştirel muhakemeleri, bilhassa 19. yüzyılın liberal ilahiyatçıları ve kutsal kitap eleştirmenlerine miladi 2. yüzyıldan ciddi kanıtlar sunmaktadır. Marcion’un teolojik düşüncesine ve eleştiri faaliyetlerine hangi açıdan bakılırsa bakılsın o, ilk Hıristiyan toplumunun sosyo-kültürel, dini yönelimleri ile kutsal metin anlayışlarına bakmak için bize bir pencere açmaktadır.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*

Yazar / Author

Asim DURAN

Kaynakça

- Alasgarov, Zaur. *Erken Dönem Hristiyanlığında Düalist Bir Fırka: Markionizm*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002.
- Altıntaş, Fatma Betül. *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri: Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Barton, John. *The Old Testament: Canon, Literature and Theology: Collected Essays of John Barton*. Hampshire: Ashgate Publishing, Ltd., 2007.
- BeDuhn, Jason D. *The First New Testament: Marcion’s Scriptural Canon*. Salem, Oregon: Polebridge Press, 2013.
- BeDuhn, Jason D. “The New Marcion: Rethinking the ‘Arch-Heretic’”. *Forum, Third Series* 4/2 (Sonbahar 2015): 163-179.
- BeDuhn, Jason David. “The Myth of Marcion as Redactor: The Evidence of ‘Marcion’s’ Gospel Against an Assumed Marcionite Redaction”. *ASE* 29/1 (2012): 21-48.
- Blackman, Edwin Cyril. *Marcion and His Influence*. London: SPCK, 1948.
- Durak, Nihat. “Sinoplu Bir Gnostik: Marcion”. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Güz 2013): 1-18.
- Duran, Asim. *Aydınlanma ve Kutsal Kitap*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2017.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Butha dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*. Trc. Ali Berktaş. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2012.
- Epiphanius. *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects 1-46)*. Trc. Frank Williams. 2. Bs. Leiden - Boston: Brill, 2009.
- Foster, Paul. “Marcion: His Life, Works, Beliefs, and Impact”. *The Expository Times* 121/6 (2010): 269-280.
- Gager, John G. “Marcion and Philosophy”. *Vigiliae Christianae* 26/1 (1972): 53-59.
- Gamble, Harry Y. “Marcion and the ‘Canon’”. *The Cambridge History of Christianity: Volume 1, Origins to Constantine*. Ed. Margaret M. Mitchell - Frances M. Young. 195-213. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Grant, Robert M. *Heresy and Criticism: The Search for Authenticity in Early Christian Literature*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993.

- Grant, Robert M. "Marcion and the Critical Method". *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare*. Ed. Peter Richardson - John C. Hurd. 207-216. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 1984.
- Gündüz, Şinasi. "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi". *Hoşgörü ve İnanç Turizminde Göller Bölgesi Sempozyumu Bildirileri*. 131-147. Isparta: SDÜ Basımevi, 2001.
- Harnack, Adolf. *Marcion: The Gospel of the Alien God*. Trc. John E. Steely - Lyle D. Bierma. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 1990.
- Harnack, Adolph. *History of Dogma*. Trc. Neil Buchanan. Boston: Roberts Brothers, 1895.
- Hayes, Andrew. *Justin Against Marcion: Defining the Christian Philosophy*. Minneapolis: Fortress Press, 2017.
- Head, Peter. "The Foreign God and the Sudden Christ: Theology and Christology in Marcion's Gospel Redaction". *Tyndale Bulletin* 44/2 (1993): 307-321.
- Hippolytus. *The Refutation of All Heresies*. Trc. J. H. Macmahon. Edinburg: T. & T. Clark, 1858.
- Hoffmann, R. Joseph. *Marcion: On the Restitution of Christianity: An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century*. Chico, California: Scholars Press, 1984.
- Irenaeus. *Five Books of S. Irenaeus: Against Heresies*. Trc. John Keble. London - Oxford - Cambridge: James Parker and Co., 1872.
- Justin Martyr. *Writings of Saint Justin Martyr: First Apology, The Fathers of the Church*. Trc. Thomas B. Falls. Washington DC: Catholic University of America Press, 2008.
- Kinzig, Wolfram. "Καινὴ Διαθήκη: The Title of the New Testament in the Second and Third Centuries". *The Journal of Theological Studies* 45/2 (1994): 519-544.
- Klinghardt, Matthias. "The Marcionite Gospel and the Synoptic Problem: A New Suggestion". *Novum Testamentum* 50/1 (2008): 1-27.
- Knox, John. *Marcion and the New Testament: An Essay in the Early History of the Canon*. Chicago - Illinois: The University of Chicago Press, 1942.
- Knust, Jeniffer. "'Taking Away From': Patristic Evidence and the Omission of the Pericope Adulterae From John's Gospel". *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. Ed. David Alan Black - Jacob N. Cerone. 65-88. London - New York: Bloomsbury T&T Clark, 2016.
- Kutsal Kitap (Tevrat, İncil, Zebur)*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2011.
- Lieu, Judith. *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Löhr, Winrich. "Did Marcion Distinguish Between a Just God and a Good God?" Ed. Gerhard May - Katharina Greschat. 131-146. Berlin: De Gruyter, 2002.
- Lüdemann, Gerd. *Heretics: The Other Side of Early Christianity*. Trc. John Bowden. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996.
- McDonald, Lee Martin. *The Origin of the Bible: A Guide for the Perplexed*. London - New York: T. & T. Clark, 2011.
- Metzger, Bruce M. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Moll, Sebastian. "Marcion: A New Perspective on his Life, Theology, and Impact". *The Expository Times* 121/6 (2010): 281-286.
- Moll, Sebastian. *The Arch-Heretic Marcion*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- Quispel, Gilles. "Marcion and the Text of the New Testament". *Vigiliae Christianae* 52/4 (1998): 349-360.
- Räisänen, Heikki. "Marcion". *A Companion to Second-Century Christian "Heretics"*. Ed. Antti Marjanen - Petri Luomanen. Leiden: Brill, 2008.

- Roth, Dieter T. "Marcion and the Early New Testament Text". *The Early Text of the New Testament*. Ed. Charles E. Hill - Michael J. Kruger. 303-312. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Roth, Dieter T. "Marcion's Gospel and Luke: The History of Research in Current Debate". *Journal of Biblical Literature* 127/3 (2008): 513-527.
- Roth, Dieter T. *The Text of Marcion's Gospel*. Leiden - Boston: Brill, 2015.
- Tertullian. *The Five Books of Quintus Sept. Flor. Tertullianus: Against Marcion*. Trc. Peter Holmes. Edinburg: T. & T. Clark, 1878.
- Tyson, Joseph Blake. *Marcion and Luke-Acts: A Defining Struggle*. 2. Bs. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2014.
- Vinzent, Markus. *Christ's Resurrection in Early Christianity: And the Making of the New Testament*. Farnham: Ashgate Publishing, Ltd., 2011.
- Vinzent, Markus. "Marcion's Gospel and the Beginnings of Early Christianity". *ASE* 32/1 (2015): 55-87.
- Wilson, Stephen G. "Marcion and the Jews". *Anti-Judaism in Early Christianity: Separation and Polemic*. Ed. Stephen G. Wilson. 2: 45-58. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 1986.
- Young, Edward J. *Biblical Criticism to the End of the Second Christian Century*. Doktora Tezi, The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1943.

Simgesel Bir Form Olarak Perspektiften Dinin Seküler İnşasına Mekânın Poetikası

İrfan Kaya

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi (ROR ID: 04f81fm77)

İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı

Assist. Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion
Sivas/Turkey

ikaya@cumhuriyet.edu.tr

ORCID: 0000-0002-8761-7489

Poetics of Space from Perspective as a Symbolic Form to Secular Construction of Religion

Abstract

The discovery of the artist-specific perspective with the joint efforts of Alberti and Brunelleschi in the 15th century has been a decisive step and a real milestone on the long path to modern methods applied in the concept of modern space and its implementation. The idea of a perspective to seize the space by creating depth on a two-dimensional canvas stands between the view of the space, which is well established in collective and individual realities, and the displacement of the space in the following modern era and regardless of the determining role of human perception in the organization of the space.

While the unity of drama in Aristotle's *Poetics* was the founding element that shaped the world of Western literature, perspective and Euclidean geometry were also determinant in the poetics of Western urban architecture. Such an effort to standardize everything has been a characteristic of Western thought since Ancient Greece. The western thought that embraced reaching certainty, obligation, and then universal is also consistent with the idea of mastery. Therefore, in such a thought that gives order and commends control, a poetics about space made it possible to build cities in garrison style, surrounded by walls and on a hierarchical system.

The article examines the urban space poetics through the perspective as a symbolic form. In doing so, connections have been established between vision and perspective, perspective and space, space and modern religion. Therefore, in the first part of the study, the subject of perspective is addressed within the framework of the tense relationship between social life and forms. In the second part, although the perspective has emerged as a form, the will to organize different areas of life is opened to discussion. In the last part, criticism of the secular view of religion, whose borders are drawn in the urban space, which has disintegrated as a result of the regulation practice is addressed. Thus, beyond being only a technique in drawing and painting, perspective is regarded as an embodied practice of modern episteme in thought, vision, a city's

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Gelis/Received: 20 Mayıs/May 2020 | **Kabul/Accepted:** 07 Ağustos/August 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020

Atıf/Cite as: İrfan Kaya, "Simgesel Bir Form Olarak Perspektiften Dinin Seküler İnşasına Mekânın Poetikası = Poetics of Space from Perspective as a Symbolic Form to Secular Construction of Religion", *Eskiyeeni* 41 (Eylül/September 2020), 491-513. <https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.740323>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

societal and religious space. This study is the product of an effort to understand the fundamental parameters of the modern episteme, on which modern life is built, and the motives with which it is formed. In this direction, as vision regimes that determine the understanding of space in the modern period Western city and architecture, connections between perspective, camera obscura, and the panoptic system that shapes a modern society with a model are traced. As the subject of the research is architecture and urban structure, the style and method of the article are inevitably deconstruction.

The invention of painting, which is called perspective, has revolutionized the history of vision. When the view is considered the referee of art, the world becomes a painting as Heidegger states. The view that an audience turns into the world is presented for the first time through perspective. Therefore, it is ensured that the audience reaches a privileged position by putting the viewer in front of the painting with the perspective for taking the space over. In short, the humanist spirit of the Renaissance was breathed into perspective. The fixed perspective of maps and images based on perspective is glorified and distant; and a universal eye concept that is the same everywhere remains the same everywhere, homogenizes, is essential. Perspectivism and mathematical cartography do this through an abstract, homogeneous, and universal understanding of space as a fixed and knowable framework of thought and action.

The parceling of the space with a holistic perspective due to maps has made the intervention open by separating social life as public space and private space. The characterization of the public sphere with rationality after Kant was effective in pulling the religion, which started to be used as a counterpart to the belief of “the inner world of man”, from the public sphere. The efforts of important public figures such as John Locke to isolate the beliefs about God in a private area led to the confinement of religion in certain places. In other words, religion is included in the social life of the city through the policy of exclusion. Yet, it is the politics of exclusion that draws the boundaries of the city and the urban social life, and thus making it possible for the establishment of these. Those who are excluded create the identity of the modern city. It needs this “outside” to create its unique, pure identity. While religion is left out of public life, it also determines the boundary of public space. The fragmentation of the urban space in the form of a center-environment led to the perception of things “belonging to the outside world such as life, freedom, health, wealth, land, money” as intervenable for the public interests as secular spaces, and the religion to create an “inner world, separate from secular and protected from political authority.”. Therefore, the increased visibility of religion in public space is perceived as the occupation of the secular space. Thus, the imprisonment of religion in a certain place has become indispensable for the control of religion.

Keywords

Sociology of Religion, Perspective, Space, City, Secular

Simgesel Bir Form Olarak Perspektiften Dinin Seküler İnşasına Mekânın Poetikası

Öz

15. yüzyılda, Alberti ve Brunelleschi'nin ortak çabalarıyla ressamın özgü perspektifin keşfi, modern mekân kavramında ve onu hayata geçirmede uygulanan modern yöntemlere giden uzun yolda belirleyici bir adım ve gerçek bir dönüm noktası olmuştur. İki boyutlu bir tuval üzerinde derinlik yaratmak suretiyle mekânı ele geçirmeye matuf perspektif fikri, kolektif ve bireysel gerçeklikler içine iyice yerleşmiş mekân görüşü ile mekânın takip eden modern çağdaki yerinden çıkmışlığı arasında durmakta ve mekânın örgütlenmesinde insan algısının belirleyici rolünü tartışmasız kabul etmektedir.

Aristo'nun *Poetika*'sında ortaya koyduğu dram birliği Batı edebiyatı ve yazın dünyasını şekillendiren kurucu öge olurken, perspektif ve Öklidci geometri de Batılı kent mimarisinin mekâna dair poetikasında belirleyici olmuştur. Her şeyi standardize etmeye yönelik böylesi bir çaba Batı düşüncesinin Antik Yunan'dan bu yana karakteristik özelliği olmuştur. Batı düşüncesinin kendisine *kesinlik, zorunluluk* ve oradan da *evrensel* olana ulaşmayı şiar edinmiş olması *hâkim olma* düşüncesiyle de tutarlılık arz etmektedir. Dolayısıyla düzeni ve kontrolü salık veren böylesi bir düşüncede mekâna dair bir poetika; garnizon tarzı, etrafı surlarla çevrili ve hiyerarşik dizge üzerine kentlerin kurulmasını mümkün hale getirmiştir.

Makale, simgesel bir form olarak perspektif üzerinden kentsel mekân poetikasını inceleme konusu yapmaktadır. Bunu yaparken görme ile perspektif, perspektif ile mekân, mekân ile modern din anlayışı arasında bağlantılar kurulmuştur. Bu maksatla çalışmanın birinci bölümünde, perspektif konusu, toplumsal hayat ile formlar arasındaki gergin ilişki çerçevesinde ele alınmıştır. İkinci bölümde ise, perspektifin bir form olarak içinden çıkmış olmasına rağmen hayatın farklı alanlarını düzenleme iradesi tartışmaya açılmıştır. Son bölümde ise, düzenleme pratiğinin neticesinde parsellenen kent mekânında sınırları çizilen dine dair seküler bakış eleştiri konusu yapılmıştır. Dolayısıyla perspektif, çizimde ve resimde sadece bir teknik olmanın çok daha ötesinde düşüncede, görmede, kentin toplumsal ve dinî mekânında modern epistemenin düzenleme pratiği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma, son tahlilde günümüz modern hayatın üzerine bina edildiği modern epistemenin temel parametrelerinin neler olduğunu ve hangi saiklerle oluştuğunu anlama çabasının bir ürünüdür. Bu doğrultuda modern dönem Batılı kent ve mimarisinin mekân anlayışını belirleyen birer görme rejimleri olarak *perspektif, camera obscura* ile bir model olarak modern toplumu şekillendiren *panoptik* sistem arasındaki bağlantıların izi sürülmektedir. Araştırma konusu mimari ve kent yapılanması olunca makalenin tarzı ve yönteminin yapıbozum olması kaçınılmazdır.

Perspektif dediğimiz resim icadı, görmenin tarihinde bir devrim yaratmıştır. Bakış sanatının hakemi yapılıncı, Heidegger'in ifadesiyle dünya resim olur. Bir izleyicinin dünyaya çevirdiği bakış ilk kez perspektif sayesinde ortaya konur. Dolayısıyla mekânın ele geçirilmesinin amaçlandığı perspektif ile izleyicinin resmin önüne konmak suretiyle ayrıcalıklı bir konuma erişmesi de sağlanmış olur. Kısacası, perspektife Rönesans'ın hümanist ruhundan üflenmiştir. Perspektife dayalı harita ve resimlerin sabitleştirilmiş bakış açısı yüceltilmiş ve mesafelidir; her yerde aynı olan, her yerde aynı kalan, homojenleştiren, evrensel bir göz anlayışı esastır. Perspektivizm ve matematiksel haritacılık bunu, mekânı nitelikleri bakımından soyut, türdeş ve evrensel olarak, düşünce ve eylemin sabit ve bilinebilir çerçevesi olarak kavrama yoluyla yapmaktadır.

Mekânın haritalar sayesinde bütünselleştirici bir bakış açısı ile parsellenmesi, toplumsal hayata, kamusal alan ve özel alan şeklinde ayırıştırarak müdahaleyi de açık hale getirmiştir. Kamusal alanın Kant sonrasında rasyonellikle karakterize edilmesi, "insanın iç dünyasına ait" bir inancın karşılığı olarak kullanılmaya başlanan *religionun* kamusal alandan çekilmesinde etkili olmuştur. John Locke gibi önemli kamu figürlerinin, Tanrıyla ilgili inanışları özel bir alanda izole etme çabası dinin belli mekânlara hapsedilmesine yol açmıştır. Başka bir deyişle din, kentin toplumsal hayatına dışlama siyaseti üzerinden dâhil olur. Zira kentin ve kentsel toplumsal yaşamın sınırını çizen, dolayısıyla bunların kurulmasını mümkün kılan şey, dışlama siyasetidir. Asıl dışarıda tutulanlar modern kentin kimliğini yaratır. Benzersiz, saf kimliğini oluşturmak için bu "dışarıya" ihtiyacı vardır. Din, kamusal yaşamın dışına terk edilirken, tersinden kamusal mekânın sınırını da belirlemiş olur. Kent mekânının merkez-çevre şeklinde parçalanması, "yaşam, özgürlük, sağlık, varlık, toprak, para gibi dış dünyaya ait" şeylerin seküler alanlar olarak kamunun çıkarları için müdahale edilebilir olarak algılanmasına, *religionun* ise "iç dünyaya ait,

sekülerden ayrı ve siyasi otoriteden korunmuş alanı” oluşturmasına karar verilmiştir. Bu yüzden olsa gerek, dinin kamusal mekânda görünürlüğünün artması, seküler alanın işgale uğraması olarak algılanmaktadır. O yüzdendir ki, dinin belli bir mekâna hapsedilmesi, dinin kontrolü için vazgeçilmez olmuştur.

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Perspektif, Mekân, Kent, Seküler

Giriş

İnsan duyuları içerisinde en öne çıkanı, bir *gösteri toplumu*nda yaşadığımızı göre modern kültürün üreticisi olarak düşünülen görmedir (vision). Martin Jay, Rönesans’ın kültürel habitusunda şekillenmeye başlayan modernitenin göz-merkezci (acularentric) olduğunu söyler.¹ Göze atfedilen bu üstünlük sayesinde Avrupalı dik durduğunu ve doğru baktığını düşünmektedir. Barok dönemde bu Tanrısal göze Teslis’in geometrik simgesi olan üçgen de eklenmiş, Fransız Devrimi’nde göz bu biçimiyle yeni toplumsal düzenin simgesi haline gelmiştir.² Ayrıca Rönesans’a özgü, gözü gör-
düğüyle hakikatin bir ve aynı şey olduğu anlayışı, görü ile bilginin eşit konuma gelmesini sağlamıştır. Böylece görme felsefeden bilime, sosyolojiden sanata kadar pek çok bilgi türünü görünür kılarak bakış açısı kazanmasına olanak tanımıştır. Artık hakikatin göze gelmesiyle dış dünyaya, 15. yüzyıldan itibaren çıplak bir bedene bakar gibi bakılmaktadır. Başka bir deyişle ampirik dünya görsel bilginin nesnesi haline gelmiş olmaktadır.

Lacan, silahları bırakır gibi bakışın bırakıldığı bir imgeye arzu duyar.³ Bakıştaki şiddeti açılma adına, her ne kadar mitolojik bir karakter olsa da Orpheus, sonuçta arkasına dönüp baktığı ve bakışıyla yaşam ile ölüm arasındaki yasak eşiği aştığı için sevdiği kadın Eurydike’yi bir kez daha kaybetmişti. Bakışla ilgili diğer mitolojik hikâye de kocası Poseidon’la olan ilişkisini duyması üzerine Athena’nın güzelliğiyle bilinen Medusa’yı cezalandırma şekliyle ilgilidir. Athena Medusa ve kız kardeşlerini Gorgo denilen kanatlı, yılan saçlı ve korkunç yüzlü yaratıklara dönüştürür. Medusa, artık o kadar çirkindir ki kimse yüzüne bakmaya cesaret edemez. Öyle ki Medusa’nın/Gorgo’nun bakışı, kurbanlarını cansız taşlara, yani bir bakışa bakışlarıyla karşılık veremeyen ölü resimlere dönüştürecek güçtedir.

Acaba görü ile bilgiyi eşitleyen bilimsel bakışın da tıpkı Medusa’nın bakışı gibi hayatı taşlaştırdığı söylenebilir mi? Sosyolojide fenomenolojik bir yöntem olarak sıklıkla başvurulan *epoke*, nihayetinde özne ile nesne arasına, düşünce ile imge arasına

¹ Martin Jay, “Scopic Regimes of Modernity”, ed. Hal Foster, *Vision an Visuality* (Seattle: Bay Press, 1988), 3.

² Aslında üçgen, Aristo mantığının matematik açısından görsel izdüşümünü temsil eder. Antik Yunanlıların geometriye (Öklid geometrisi) hayranlığı buradan kaynaklanmaktadır. Üçgenin dolayısıyla genel olarak geometrinin aracı konuma getirilmesi, kullanımdaki kasdı, düşüncenin ve doğal yansıması olan yaşamın, görüntünün, söylemin ve dahi mekânın matematiksel olarak hem kanıtlanması hem de ele geçirilmesini ifade eder. Bu anlamda Teslis için, Hıristiyanlığa sonradan ve buradan girdiği söylenebilir. Dolayısıyla din de geometrik açıdan üçgen üzerinde formüle edilmiştir.

³ Jacques Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, çev. Nilüfer Erdem (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 109.

yerleştirilen “mesafe”den dolayı bilginin görüye tabi kılındığı entelektüel bir çaba değil midir?⁴ Bilgi sahibi olmanın görme ve gözlemlenme şartına bağlandığı ilkesel sosyolojik tutumda, Alberti’nin kanatlı gözünün, bakışta bağımsız olmak isteyen öznenin ambleminin payı ne kadardır? Gözü diğer tüm duylardan üstün tutan yaklaşımın (okülersantrizm) habercisi acaba perspektif bakışın resme girmesi olabilir mi? (Erwin Panofsky’ye göre modern bilimin pek çok alt alanı, perspektif konusundaki çabaların bir sonucu olarak sanat atölyesinden çıkmadadır.)⁵ Eğer öyleyse Medusa’yı verdiği cezayla yetinmeyen Athena’nın öldürmek için gönderdiği Perseus’un aynayı Gorgo’nun yüzüne tutunca, kendi bakışının kurbanı yapan yazgı bir form olarak bilim için de geçerli midir? Geçerli ise o halde bilim gibi diğer sanat, din, dil gibi formlara da ayna tutmak gerekmez mi? Görü ile bilginin eşitlenmesi nihayetinde hakikat ile form, düşünce ile imge arasındaki bağlantıyı keşfettiği iddiasındaki Platon’a kadar geriye gitmektedir. Platon, tanımsız, kendi başına ve günlük maddeler dünyasıyla idea dünyası arasındaki bağlantıyı, onları ancak birtakım sınırlar atfederek bir forma sokmak suretiyle kurabilmiştir. Formların dilinin ise geometri olduğuna karar vermiştir. Perspektif de son tahlilde, nesnelere dünyasını onlara form vererek geometrik bir düzen içine yerleştiren, dolayısıyla da anlam bahşeden bir görme rejimidir. Ancak perspektifin kaotik maddeler dünyasını geometri aracılığıyla form vererek idealleştirilmesi onun keşif değil icat olduğunu aklı getirmektedir. Buradan perspektif için bir görme rejimi olduğu kadar aynı zamanda bir hakikat rejimi olduğu söylenebilir.

Panofsky’ye göre modernlik büyük oranda perspektifin başarısıdır.⁶ Modernliği de “görme tarzına, kesin olarak doğrusal perspektifle ifade edilen bir mekân kavrayışının hükmettiği çağ”⁷ şeklinde tanımlar. Böylece yeni mekân kavrayışının da perspektifin türediği bağlamdan çıkmış olduğu anlaşılmaktadır. Perspektif resimde mekân, aslında mekân olmayan bir yüzeyde olduğundan, sadece bakışla ve bakış için yaratılır. Resimde mekânın olmasının nedeni, bakışın bir mekâna ihtiyacı olmasıdır. Ayrıca göz ile bakış, özne ile nesne yalnızca durağanlık temelinde çakışabilmektedir. Bu da hareket etmeyen bir mekânı zorunlu kılmaktadır. Zaten mekân hareket etmediği sürece ancak bilgi nesnesi olabilmektedir.⁸

⁴ Frantz Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*’de beyaz bir çocuğun eliyle işaret ederek “Anne, bak Zencil!” sahnesinin anlatıldığı ünlü pasajında siyahın “Batılı bakışlar altında” sabitlendiğinden söz eder. “Batılı bakışlar altında parçalarıma ayrılıyorum... Sabitleniyorum.” Bk. Frantz Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, çev. Cahit Koytak (İstanbul: Encore Yayınları, 2016), 145. Fanon’u hayatı boyunca uğraşmak durumunda bırakan bu (Batılı) bakış, günümüz sosyal bilimlerinde fenomenolojik bir yöntem olarak kabul görmektedir. Gözlemcinin bakışında inceleme nesnesi, her şeyden önce “sabitlenme” ön şartına tabidir.

⁵ Erwin Panofsky, *Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe, Ortaçağda Sanat, Felsefe ve Din Arasındaki Benzerliklerin İncelenmesi*, çev. Erwin Akyürek (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2014), 42.

⁶ Tabi bu ifade, perspektifin Rönesans’tan önce, örneğin antik Yunanda resimde, mimaride ve tiyatrodaki sahne dekorunda kullanılmadığı anlamına gelmez. Perspektif kullanımının ilk kez modernite ve Rönesans’la başlamadığı doğrudur, lâkin Rönesans’la her yerde yayılarak, otorite haline gelmiştir.

⁷ Erwin Panofsky, *Perspektif: Simgesel Bir Biçim*, çev. Yeşim Tükel (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 16.

⁸ Perspektifin çıkışı, gözdeki doğal yansımaya dayandırılır ve perspektifin aslında natürel olduğu iddia edilir. Buna göre, göz uzağı küçük ve flu görür anlayışı ile resme ve mimariye aktarımı da bunun üzerinden yapılır. Hâlbuki göz yapısal olarak buna müsait olmadığı gibi, bakışta da bu her zaman mümkün

Makale, sembel bir form olarak perspektif üzerinden kentsel mekân poetikasını inceleme konusu yapmaktadır. Bunu yaparken görme ile perspektif, perspektif ile mekân, mekân ile modern din anlayışı arasında bağlantılar kurulmuştur. Bu makatla çalışmanın birinci bölümünde, perspektif konusu, toplumsal hayat ile formlar arasındaki gergin ilişki çerçevesinde ele alınmıştır. İkinci bölümde ise, perspektifin bir form olarak içinden çıkmış olmasına rağmen hayatın farklı alanlarını düzenleme iradesi tartışmaya açılmıştır. Son bölümde ise, düzenleme pratiğinin neticesinde parselenen kent mekânında sınırları çizilen dine dair seküler bakış eleştiri konusu yapılmıştır. Dolayısıyla perspektif, çizimde ve resimde sadece bir teknik olmanın çok daha ötesinde düşüncede, görmede, kentin toplumsal ve dinî mekânında modern epistemenin düzenleme pratiği olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysaki Antik Yunan'dan önce kadim geleneklerde perspektif biliniyor olmasına rağmen kullanılmamıştır. Bu çalışma, son tahlilde günümüz modern hayatın üzerine bina edildiği modern epistemenin temel parametrelerinin neler olduğunu ve hangi saiklerle oluştuğunu anlama çabasının bir ürünüdür. Bu doğrultuda modern dönem Batılı kent ve mimarinin mekân anlayışını belirleyen birer görme rejimleri olarak *perspektif*, *camera obscura* ile bir model olarak modern toplumu şekillendiren *panoptik* sistem arasındaki bağlantıların izi sürülmektedir. Ayrıca medeniyetlerin kent mekânında kurulduğuna dair düşünce kendisini tarihsel olarak kanıtlamış bir düşüncedir. Herhangi bir dünya görüşünün (*Weltanschauung*) insan, toplum, tarih, eşya ve evren anlayışı bütüncül olarak ancak bir kent mekânında neşvünema bulur. Özellikle Batı düşüncesinin mekâna olan yaklaşımını toplumsal açıdan analiz etmeye yönelik olan bu çalışma, ayrıca Müslüman mekân anlayışıyla ilgili yorumlardan bir karşılaştırma imkânı sunmayı amaçlamaktadır. Araştırma konusu mimari ve kent yapılanması olunca makalenin tarzı ve yönteminin yapıbozum olması kaçınılmazdır. Bu yüzden olsa gerek Karatani, mimariyi “bir metafor olarak, çeşitli biçimselleştirmelerin gerçekleştiği bir sistem olarak ele alır. Bu anlamda mimari, Batı düşüncesini temellendiren metafiziği kaçınılmaz olarak meydana getiren mekanizmanın adıdır.”⁹ Bununla birlikte postmodernizmin de ilk olarak mimaride ortaya çıktığı bilinmektedir. Keza yine bir kavram olarak anlaşılan yapı'nın da mimari bir kavram olduğu açıktır. Bu yüzden Platon'dan yola çıkılarak geliştirilmiş olan düşüncenin altını oymaya çalışan hareketin adının yapıbozum olması hiç de rastlantı sayılmamalıdır.¹⁰

değildir. Elbette perspektifin geçerli olduğu anlar vardır ve bunlar da gayet doğaldır. Buradaki sorun gözün her zaman her yerde her nesneye karşı bakışının tek biçim üzerinden ele alınmasındandır. Bu da gözün doğallığını değil tam tersi gözün çoklu farklı görme biçimlerini, tek bir biçim için feda etme, bununla bir dayatma gerçekleştirmeyi ortaya çıkarır. Göz çoğalmaz, bu yolla azalır; çok yönlü çalıştırılmaz, tam tersi tembelleştirilir. Terbiye etme adına köreltilir.

⁹ Kojin Karatani, *Metafor Olarak Mimari*, çev. Barış Yıldırım (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 10.

¹⁰ Yapı ile mimari ayrımı çok eskiden beridir varolan ve daha çok büyük harfli gelenek taraftarlarınınca kullanılan bir ayrımdır. Yapı derken tabi daha çok bina akla gelir ve her ne kadar içinde yine bir ustalık barındırsa da doğal bir ihtiyacı imler. Ancak mimari bir icattır, ihtiyaçtan öte bir anlayışı çağırıştırır. Daha çok ressamla özel anlamda bir sanatçı imgesinin yaratılması gibi, mimari üslup ile de mimar adı altında

1. Simgesel Bir Form Olarak Perspektif

“Perspektif eğitimi ehlileştirmeden başka bir şey değildir.”¹¹

20. yüzyılın önemli sanat tarihçilerinden Erwin Panofsky (1892-1968) *Simgesel Bir Form Olarak Perspektif*¹² isimli meşhur incelemesinde resimdeki perspektifi “simgesel biçim” olarak tanımlarken, Ernst Cassirer’in bir kavramından yola çıkmıştır. Panofsky, bu eserinde Cassirer’in bulduğu terimin sanat tarihinde de kullanılmasının isabetli olacağını dile getirmiştir.¹³ Nitekim Cassirer’in kitabı *Sembolik Formlar Felsefesi* başlığını taşımaktadır. Ancak Cassirer’in kendisi, sanatı genel itibarıyla simgesel bir biçim olarak görürken, perspektifin adını bile anmaz. Oysaki Cassirer’in düşüncesi bir adım daha ileriye götürüldüğünde, yeniçağ sanatı gerçek anlamda tam da perspektifle birlikte “simgesel biçim” halini almıştır. Zira o dönemin sanatının hem başka kültürlerin hem de Batı’nın Ortaçağ sanatından ayrışması tamamen perspektifin icadıdır. Perspektif için yalnızca sanatı değiştirmekle kalmayıp, bir kültürü tepeden tırnağa dönüşüme uğratmayı başardığı ileri sürülebilir. Bu açıdan perspektif bir kültür tekniği olarak görülmeye imkân veren bir yaratıma sahiptir. Dolayısıyla sadece sanatın meselesi şeklinde değerlendirilmemelidir. Perspektif, herkesin dünyayı kendi gözüyle algılayabilme hakkının simgesi haline gelmiştir. Bu açıdan perspektif için yeniçağ kültürünü ifade eden “simgesel biçim”in adı olduğu söylenebilir.

“Simgesel biçim”, esasında nesnenin (fenomenin) öznel bir biçim ve kategori aracılığıyla oluşturulduğunu savunan Immanuel Kant’ın düşüncesine dayanmaktadır. Kant felsefesi, felsefi sorunların dilden hareket edilerek düşünülmeyle başladığı “dile dönüş” sonrası tarafından öznel olduğu gerekçesiyle eleştirilse de Kant’ın işaret ettiği duyum biçimleri ve sezgi kategorileri dilseldi. Karatani, Modern Japon Edebiyatı üzerine kaleme aldığı *Derinliğin Keşfi* isimli eserinde, resim ile edebiyat arasında analogi kurar (ona göre bu analogiyi mümkün kılan unsurlardan biri de perspektiftir) ve resimden edebiyata bakıldığında, modern edebiyata özellik kazandıran öznellik ve kendini ifade etme düşüncesinin, dünyanın “sabit bir bakış açısına sahip bir kimse” tarafından görülmesi durumuna karşılık geldiğini belirtir. Karatani’ye göre sadece nesnelliği değil, öznelliği de üreten aygıt geometrik perspektiftir.¹⁴ Neo-Kantçı filozof Cassirer ise nesnenin öznel bir biçim ve kategori aracılığıyla oluşumuna “simgesel

başka bir fenomen yaratılmıştır. Bunun kökeninde Tanrı’nın mimar olarak görülmesinden, kendilerini Tanrı’nın sevgili kulları olarak telakki eden Yahudi zihniyetine kadar götürülmesi mümkündür.

¹¹ Pavel Florenski, *Tersten Perspektif*, çev. Yeşim Tükel (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 112.

¹² 1927’de kaleme aldığı eserinin orijinal ismi *Die Perspektive als “Symbolische Form”*’dur. Panofsky’nin bu eseri Türkçe’ye *Perspektif: Simgesel Bir Biçim* olarak çevrilmiştir. Panofsky’nin “sembolik biçim” terimini ödünç aldığı Cassirer’in üç ciltlik eseri ise *Sembolik Formlar Felsefesi* başlığıyla yayımlanmıştır. Makalede her ikisi de aynı anlamda kullanılmıştır.

¹³ Panofsky, *Perspektif: Simgesel Bir Biçim*, 24.

¹⁴ Kojin Karatani, *Derinliğin Keşfi*, çev. Devrim Çetin Güven-İnan Öner (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 36. Karatani’nin bu açıklamaları günümüzde bilimin mottosu konumundaki “nesnelliği” sorunlu hale getirmektedir. Zaten makalenin çıkış noktası da, hayat ile form, gerçeklik ile temsil arasındaki gergin ilişkiden doğan nesnelliği tartışılır yapmaktır.

form” adını vermiştir. Cassirer’e göre gerçeklik kendini formlar olarak gösterdiğinden ancak formlar üzerinden açıklanabilir. Sanat, bilim, din, dil birer sembolik formlardır.¹⁵ Cassirer’in bu görüşleri bir dönem Berlin Üniversitesi’nde seminerlerine katıldığı Georg Simmel’i aklı getirmektedir. Simmel, hayatın birtakım yapıtlar -sanat, din, bilim, teknoloji gibi- aracılığıyla formlar halinde gerçekleştiğini ve kendisini bu formlarla ifade ettiğini ileri sürer. Bunlar, hayatın yaratım kuvvetini içlerine almak suretiyle hayata form, içerik ve düzen kazandırır. Kendisi formsuz olan hayatın kendisini fenomen olarak gösterebilmesi forma girmesine bağlıdır. Lakin her form, özü gereği, daha ortaya çıktığı andan itibaren, geçiciliği aştığı iddiasıyla hayattan bağımsız bir şekilde geçerlilik ve gerçeklik talep eder. Her form zorla hayata dayatılmış bir şey olarak duyumsanmaya başlayınca, hayat formlardan kurtulmaya çalışır. Dolayısıyla hayat ile formlar arasında gücül bir gerilim devam edegelir. Ama her defasında hayatın hızlı ritmi, iniş çıkışları, sürekli yenilenişi, bunlardan bağımsız olan formlara baskın gelir. Hayat bir yandan durmaksızın formlar yaratırken, diğer yandan da durmaksızın formları yıkar. Bu formlarda, hem kendilerinden uzaklaşan yaratıcı hayatı taşıyan, ama bir süre sonra kuşatamaz oldukları paradoks bir durum söz konusudur. “İlk oluşma anlarında hayatla uyumlu olabilirler, ama hayat kendi evrimini sürdürdükçe, bu formlar katılıp sabitleşmeye başlar, hayata yabancı hatta düşman hale gelirler. Hayat ise kendisine bağımlı olan herhangi bir şeyin egemenliği altına girmeye direnir, hatta egemenliği altına girmeyi toptan reddeder.”¹⁶

Form ile hayat arasındaki paradoksal gelgitler, “Felsefenin somut konulara dönmesini sağlayan” Simmel’e göre dinsel form için de geçerlidir. “Dinsel hayatın tikel bir formu, başlangıçta o hayatın doğasıyla ve enerjileriyle gayet uyumluyken, giderek dışsal bir nitelik kazanır, belli sınırlar içine girerek esnekliğini yitirir. O zaman, o an tezahür ettiği şekliyle dinsel itkinin kendiliğinden dinamizmini barındırabilen yeni bir form tarafından bertaraf edilir. Zamanı geçen formun yerini alan yeni form da çeşitli inanç ilkeleriyle yine dinsel bir formdur.”¹⁷ Lâkin Simmel, her ne kadar dini diğer formlar gibi bir form olarak düşünse de hayatı dolaysızca yaşama noktasında dine iyimser yaklaşmaktadır. Simmel, dini “Hayat senfonisi içinde tek bir ezgi değil de bütün bir senfoninin anahtarı gibi”¹⁸ düşünmektedir. Sözüünü ettiği “Her şeyi kapsayan, kendiliğinden hayat süreci olarak dinseliktir. Sahip olma değil, olma halidir; bir inanç, bir nesneye sahipse din adını alır, ama burada inanç hayatın kendi akışı

¹⁵ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms Volume I: Language*, trans. Ralph Manheim (New Haven & London: Yale University Press, 1980), 78.

¹⁶ Georg Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, çev. Tanıl Bora vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 56-57.

¹⁷ Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, 76.

¹⁸ Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, 76. Simmel’in dine dair argümanlarını formüleştirecek olursak şu söylenebilir: Din hayattır. Makalenin yazım gerekçelerinden, belki de yazmaya icbar eden temel unsur, kurulan ilişkiye bağlı olarak farklılaşmakla birlikte sanat, bilim, felsefe, sosyoloji, edebiyat ve din gibi hayatı anladığı ve de anlattığı iddiasındaki bu formların hayat karşısında birer “form” olmaları, hayata sınır koymaları, başlangıçta sadece form iken, bir an sonra, gerçeklik iddiasında bulunmaları, dolayısıyla hayatla insan arasına mesafe koymaları sebebiyle yaşadıkları ve yaşadıkları sorundur.

içinde yer alır. İhtiyaçlar artık dışsal bir şey tarafından karşılanmaz... Hayat dolaysız bir dinsel ifade tarzı arar.”¹⁹

Hayat ile formlar arasındaki gelgit ilişkisi, Ben ve Ben-değil arasındaki Kantçı bağlama oturtulabilir. Nitekim perspektif içindeki bir resim yalnızca bir mimesis (taklit) egzersizi değil, aynı zamanda dünyayı belli bir tarzda düzenleme arzusunun dışavurumudur. İçinden çıktıkları hayata rağmen, hayata galebe çalmaya çalışan formların bu durumu, Cassirer’in diliyle söyleyecek olursak, “her bir sembolik alanının ‘içerisi’ ile ‘dışarı’, Ben ile dünya arasındaki kendi özgül ve indirgenemez ilişkisini tasarlamakla kalmayıp, fiilen yaratmasıdır.”²⁰ Cassirer’in bu dilini Panofsky ile perspektife uyarlayacak olursak, perspektif için “doğası gereği iki kenarlı bir silah” tanımlaması yapılabilir. Panofsky’e göre perspektife dayalı bir resim varlığını, insan ile dünyası arasındaki nesnelere arasında zorunlu “mesafeye” borçludur. Ben ile ben-olmayan arasındaki kategorik ayrımı, başka bir deyişle öznellik ile nesnellik arasındaki metafizik karşıtlığı perspektif sisteminde “mesafe” kavramı ile uzlaştırılır. Birincisi gören gözdür, ikincisi görülen nesnedir, üçüncüsüyse aradaki mesafedir. Dolayısıyla perspektifin tarihi, aynı ölçüde hem mesafeyi ve nesneliği doğuran gerçeklik hissini hem de mesafeyi inkâr eden insanın iktidar mücadelesinin bir zaferi olarak anlaşılabilir. Keza aynı ölçüde hem dış dünyanın sabitlenmesi ve sistematikleştirilmesi hem de ego alanının genişlemesinden bahsedilebilir. Perspektif resminde göz ile şeylerin arasına -özne ile nesne arasına, nesneyi nesnelleştiren ve özneyi de öznelleştiren mesafe konması, günümüzün kendisine nesneliği ilke edinmiş araştırmacı bilim insanını anımsatmaktadır.

Wittgenstein’in, gerçekliğin dil aracılığıyla yeniden üretildiğine dair görüşü, formun hakikat istencini göstermesi açısından güzel bir örnektir. Wittgenstein’in bilgiye ilişkin resim teorisi bu noktada ilginç bir paralellik sunmaktadır. Wittgenstein, arkadaşlarından birine, *resim kuramını* oluşturan ilk düşüncenin, I. Dünya Savaşı boyunca Avusturya ordusuna hizmet ederken yaşadığı bir deneyim sırasında aklına geldiğini söylemiştir. Meydana gelen bir trafik kazasını bir şema ya da plan yardımıyla betimleyen bir gazete okur ve o anda, bu simgesel tasvirin bir önerme olduğunu ve buna karşılık olarak, önermenin bir tür çizim ya da resim olarak değerlendirilebileceğini düşünür. Bir önerme yalnızca önermede bulunanın gerçekliğini onaylar; çizgisel perspektif gibi, seyredeni yüceltir. Her şey onları düşünen kişiye göre var olur. “Dünyanın benim dünyam olduğu, kendini şurada gösterir ki, dilin (yalnızca benim anladığım dilin) sınırları, benim dünyamın sınırlarını imler.”²¹

¹⁹ Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, 77.

²⁰ Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms Volume I: Language*, 91.

²¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus-Logico Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 135. Martin Jay, Wittgenstein’in resim teorisine benzer şekilde, görme ile dilin karşılıklı bağımlılığının nerelere vardığını bir göstergesi olarak, anıtsal çalışması *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*’un ilk paragrafında, tam yirmi bir görsel metaforun adını anar. Bk. Martin Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993), 1.

Doğrudan Cassirer'den esinlenerek yazdığı bir denemesinde Nelson Goodman, hem Wittgenstein hem de Cassirer geleneğindeki bu damarı irdeler: “Eğer size dünyayı sorarsam, onun bir ya da daha fazla referans düzlemine uyduğunu söylememi önerebilirsiniz; ama onun bütün düzlemlerden nasıl ayrı olduğunu bana anlatmanızı istersem, ne anlatabilirsiniz bana? Tarif edilen şey ne olursa olsun, tarif etme yollarıyla sınırlıyız. Bizim evrenimiz, deyim yerindeyse, bir dünya ya da dünyalardan ziyade bu tarif yollarından oluşur.”²² Belli ki Goodman'ın da dikkatini çekmiş olan perspektif yapısı, bilhassa insanın sembolize etme, dünyalar içinde dünyalar çerçeveleme eğiliminin göstergesidir. Anlaşılır şekilde bütün temsil araçları, özellikle de çizgisel perspektif olanı bizi sürekli dünyada konumlandırmaktadır. Temsiliyet belli ki insanın hayatta kalabilmek için başvurduğu varoluş tarzıdır. Bundan olsa gerek Michael Ann Holly, formun yokluğunda kaos tehdidi karşısında yılmış, temsiliyete teslim olmuş görünüyor, beyanı oldukça fasih: “Açıkçası onlarsız gözden kaybolurduk.”²³

Sorunun temsile ve temsil krizine evrildiği tam bu noktada, Rönesans insanının ifade ve temsil etmek gibi iki farklı etkinliği tek bir göstermek (mostrare) fiili ile karşıladığını hatırlatmak anlamlı olacaktır. Latince bir sözcük olan *perspectiva* da açık seçik görmek, olması gerektiği netlikle görmek anlamına gelen *perspicere*'den türetilmiştir.²⁴ Panofsky'e göre, bir önceki Skolastik dönemin temel ilkesi de aydınlatmak, açıkça göstermek ve açıklığa kavuşturmadır (*manifestatio*).²⁵ Bu dönemi karakterize eden, sonrasında bütün bir Batı düşüncesini esareti altına alacak olan “açık seçik hale getirme tutkusu”,

²² Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking* (Indiana: Hackett Publishing, 1978), 2-3.

²³ Michael Ann Holly, *Panofsky ve Sanat Tarihinin Kökleri*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Dedalus Yayınları, 2016), 224.

²⁴ Panofsky, *Perspektif: Sembel Bir Biçim*, 61. Perspektif, iki boyutlu bir yüzeyde cisimleri derinlik yaratmak suretiyle üç boyutlu gösteren tekniğin adıdır. Nesnelere bizden uzaklaştıkça küçük ve flu, bize yakınlaştıkça büyük ve net görünür. Hâlbuki bazen uzaktakini net, önümüzdeki ise görmediğimiz anlar olur. Demiryolu rayının her iki tarafında sıralanan telefon direkleri bir noktadan sonra birleşir, aslında birleşmez, birleşir görünür. Bizler nesnelere dışbükey aynaya yansıyan görüntüde olduğu gibi bombeli görürüz. Esasında tepegözler gibi tek bir sabit gözle görmemiz söz konusu değildir. Panofsky'e göre Rönesans kuramcılarının sorunu, retina görüntüsünün biz düzlemde değil de içbükey bir yüzeyde algılanan şeylerin şekillerini gösterdiğini hesaba katmamalarıdır. Düzlem perspektifi düz çizgileri düz olarak yansıtırken bizim görme organımız onları eğri olarak algılar. Dolayısıyla perspektif tekniğiyle yapılan bir resimde idealleştirmeden söz edebiliriz. Göz aynı zamanda ters görür, beyinde düzeltilir, dolayısıyla göz doğal bir *camera obscura*'dır. Bu konu *camera obscura* bahsinde ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Perspektif kuramcısı Alberti bir tablo anlayışı yaratmış ve bu anlayış, en azından soyut resmin ortaya çıktığı döneme kadar, bütün Batı'da hâkim olmuştur. “Öncelikle nerede resim yapacağımı düşünürüm. İstedğim büyüklükte, düz açları olan bir dörtkenar çizerim ve bunu, resmini yapacağım şeyleri izlediğim açık bir pencere olarak görürüm.” Bk. Alberti'den aktaran France Farago, *Sanat*, çev. Özcan Doğan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 73. “Çerçeve bu açık pencerenin açıldığı nokta olacaktır. Tuval üzerinde ressam pencere aracılığıyla görülen şeyleri yeniden üretir; eğik çizgileri bir ya da birden fazla kaçış noktası (telefon direkleri örneğinde olduğu gibi direklerin birleştiği yer) halinde keserek perspektif kuramını uygular. Alberti görsel bir piramit kurgular; bu piramidin en üst noktası ressamın ya da izleyicinin gözüdür; en alt kısmı ise resmin destek noktasıdır. Destek noktası üzerinde (tuval, pano ya da duvar) tablonun perspektif alanı başlar. Perspektif tablonun düzenlenmesidir.” Bk. Farago, *Sanat*, 73.

²⁵ Panofsky, *Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe*, 26.

düşünen tüm kafalarda *zihinsel alışkanlığa*²⁶ dönüşmüştür. Bugün de herkesin bildiği üzere başlıca akademik çalışmaların, özellikle de tezlerin yapısının, bir içindekiler listesinde gösterildiği şekliyle bölümler ve alt bölümler şemasına göre düzenlenmesinde köken olarak Skolastik dönemin *summa* tekniği yatmaktadır. Thomas Aquinas'ın aynı zamanda Trinitaryanı sembolize eden *Summa Theologiae*'si, *summa* tekniğine en güzel örnektir.

Kendilerinde, düşüncelerinin düzenini ve mantığını elle tutulacak, gözle görülecek kadar açık bir biçime sokma zorunluluğu hissetmeleri, başka türlü söylersek kesinlik ve sabitlik arayışı, toplumsal hayatın akışkan ve eşsiz karakteri karşısında duyulan korkudan kaynaklanmaktadır. Nihayetinde kaos sürdürülebilir değildir. Kendince hayatını devam ettirebilmesi, düzenlemesine, tektipleştirmesine, forma sokmasına, mimari tabirle yapısal bir çerçeveye oturtmasına bağlıdır. Bu sayede göze-time ve denetime açık hale gelmesiyle dünya, karşıdan bakılabilir ve ehlileştirilebilir bir uzama dönüştürülmüş olmaktadır. Berger ve Luckmann'a göre insanoğlu, hayat alanının her ayrıntısını yapılandıran bütüncül bir *nomos*'a gerek duymaktadır.²⁷ Berger ve Luckmann'ın yaptığı esasında, kutsal bir çatının tüm insan ilişkilerinin zorunlu bir çehresi olduğuna inanarak, bizi kaos olasılığıyla yıldırmaktan başka bir şey olmadığı iddia edilebilir.

Sözcüklerdeki ortak anlam *açıkça göstermek, açık seçik hale getirmek* olunca göz merkezli bu dünya görüşünün kültürel olarak dünyayı gizemden arındırmak şeklinde kodlandığı söylenebilir. İronik bir şekilde, dünyayı büyüden arındıran perspektifin icat edildiğinde insanları en çok büyüleyen de dünyanın gizemli ve geçici yansımalarının birdenbire kalıcı bir resme dönüşerek sabitlenmesi olmuştur. “Dünyanın büyüden arındırılması” süreci, “her öznenin aynı bakış açısıyla sahip olabileceği nesnel görüşü ifade”²⁸ ettiği iddiasındaki perspektifin icadıyla koşuttur. Rönesans öncesi dini ve toplumsal dünyanın tikel ve hiyerarşik yaklaşımını ortadan kaldıran, günümüz bilimsel anlama yetisinin nesneleşmesini simgeleyen gören öznenin evrenselliği, kültürel bir teknik olarak perspektifin yeniden keşfi sayesinde mümkün olmuştur. Görme biçimlerini dört yüzyıl boyunca sürdürecektir olan bu yapı, sanat ve mimaride köklü bir kopuş anlamına gelmekteydi. Bu, Rönesans'ın başarısıydı (Andre Bazin'e göre günahı).²⁹ Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*'nda, yeniçağın temel olgusunun dünyanın resim olarak ele geçirilmesi olduğunu iddia eder ve “Yeniçağ ilk kez kendi tarihinin en kararlı, belki de en kalıcı yeni bir bölümüne

²⁶ Panofsky, *Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe*, 31. Panofsky'nin burada kullandığı *zihinsel alışkanlık* ifadesi Bourdieu sosyolojisinde anahtar kavramlardan biri olan *habitus*'a karşılık gelmektedir. Bourdieu, kavramı Panofsky'nin bu eserini Fransızca'ya çevirdikten sonra kullanmaya başlamıştır.

²⁷ Peter L. Berger-Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. Vefa Saygın Öğütle (Ankara: Atif Yayınları, 2018), 154-155.

²⁸ Farago, *Sanat*, 149.

²⁹ “Perspektif Batı resminin ilk günahıydı.” Bk. Andre Bazin, *Çağdaş Sinemanın Sorunları*, çev. Nijat Özön (Ankara: Bilgi Yayınevi 1966), 34.

girer.”³⁰ diye de ekler. Gerçekten de perspektif dediğimiz resim icadı, görmenin tarihinde bir devrim yaratmıştır. Bakış, sanatın hakemi yapılıncı, Heidegger’in ifadesiyle dünya resim olur.³¹ Bir izleyicinin dünyaya çevirdiği bakış ilk kez perspektif sayesinde ortaya konur. Aslında perspektif için dünyayı *dünyaya bakışa* dönüştürdüğü de söylenebilir. Bireyselci bir dünya, dünyaya kendi sabit konumundan bakan bir izleyiciyi gerektirir; “dünyada olmak”, dünyada olmak ayrılış, kopuş, Âdem’in Tanrısından kendi hakikati uğruna kopması demektir. Bu kopuşu anlatan en iyi imge, aynı zamanda Rönesans ruhunu temsil eden imgelerden biri olan Michelangelo’nun Sistina Şapelinin “tavan süslemelerinde yer alan Âdem imgesidir. Yaratılış düşüncesinde Tanrı’dan geldiği halde O’ndan kopup kurtuluyor şeklinde gösterilen insanın üstün geldiği bu fresklerde”³² bir iç-güç ifadesi kendini gösterir. Tanrı’nın ve Âdem’in parmakları başlangıçtan gelen bir olma haliyle birbirine dokunuyor ama daha sonra birbirinden ayrılıyor, ayrılması gerekiyor, çünkü yaratılan insanın özgürlüğe kavuşması ancak buna bağlı. “Dünya’ya bakmak”a dönüştü. Bununla birlikte göz bakışın dünyayı kontrol etmesini sağladı. Perspektif resmiye bakışın kendi kendini tasvir ettiği sembel bir ayna haline geldi.³³ Böylece perspektif ile izleyicinin resmin önüne konmak suretiyle ayrıcalıklı bir konuma erişmesi sağlanmış oldu. “Resim mekânında neyin önde, neyin arkada ve neyin uzakta neyin yakında olduğunu belirleyen bu sanatsal yöntem, kartezyen egemenliğin uzantısıdır: onun sayesinde dünya ehlileştirilmekte, karşıdan bakılabilir ve denetlenebilir bir mekâna dönüşmesi sağlanmış olmaktadır. Böylece bakış tatmin etmekte, bakana egemenlik bahşetmektedir.”³⁴

2. İdeal Kentin Mekân Poetikası

Rönesans, Batı dünyasında mekân konusundaki görüşlerin köklü bir biçimde yenilenmesine tanık olmuştur. Özellikle bu dönemde gerçekleştirilen coğrafi keşifler Batılının hiç alışık ve aşına olmadığı türden dış dünya hakkında baş döndürücü bir bilgi akışı sağlamaktaydı. Bu bilgilerin bir şekilde içselleştirilmesi ve temsil edilmesi

³⁰ Martin Heidegger, *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar (Bursa: Asa Yayınları, 2001), 82.

³¹ Shakespeare’in daha sonraları “dünya bir sahnedir.” diye çevireceği *teatrum mundi* tabirini Richard Sennett’in *Ten ve Taş*’ta aktardıklarına göre Romalılara borçluyuz. Romalıların *teatrum mundi* deneyimi, görünüşlere birebir biçimde inanmak gibi bir tavra dayalıydı. Roma amfiteatrında sahnelenen gösterilerde mitik hikâyeler onu fiilen gerçekleştirerek geliştirilmekteydi. Temsil gerçekliği yerini almaktaydı adeta. Aziz Augustinus’a göre *Teatrum mundi*’nin sahip olduğu güç Tanrı inancını bile bastırabilirdi. Bk. Richard Sennett, *Beden ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 88. Bu durum, Foucault’nun tabiriyle, “görünürlüğün tuzağına” yakalanmaktan kendini kurtarmayı Roma düsturunu akla getirmektedir: “Bak ve itaat et.” Bu arada *theory* ile *theatral*’in aynı kökten türediğini hatırlatmak gerekiyor. Ayrıca temsil ile gerçeklik arasındaki gergin ilişki dilde de geçerlidir. Bizler kavramları yarattıktan sonra onların kendi icadımız olduğunu unuttur adeta hakikat olduklarına inanmaya başlarız. Çünkü dil kendi gerçekliğini dayatır.

³² Farago, *Sanat*, 69.

³³ Hans Belting, *Floransa ve Bağdat, Doğu’da ve Batı’da Bakışın Tarihi*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Küy Yayınları, 2017), 167-168.

³⁴ Zeynep Sayın, *İmgenin Pornografisi* (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 16.

gerekiyordu. Keşifler, sonu olan ve potansiyel olarak bilinebilir bir yerkürenin varlığını imlemektedir. Zaman içerisinde coğrafya hakkında elde edilen bilgiler birer meta haline geldi. “Servet, güç ve sermaye birikimi, mekân konusunda kişiselleşmiş bilgiye ve mekân üzerinde bireysel denetime bağlanmaya başladı.”³⁵ Ancak Batı dünyasının mekân anlayışındaki devrimi gerçekleştirebilmesi için perspektifin temel kurallarının Floransa’da Brunelleschi ve Alberti tarafından işlenmesini beklemesi gerekiyordu. Hümanistlerle olan ortak bağına geçmeden önce perspektifin yeni bir icat değil, eski bir ilim olan optik teorisine dayandığına dair tarihi bilgileri vermek gerekiyor. Öncelikle belirtmek gerekir ki, geometrik perspektifin Rönesans’ta icat edildiği bir efsanedir. Gerçekte perspektif, Avrupa’da daha Ortaçağ’da bile Arap teorisi olarak biliniyordu ve Latince’ye *perspektiva* kavramıyla çevrilmişti. Matematikçi İbnü’l-Heyssem’in (965-1040) başyapıtı *Kitabu’l-Menazır*, 1572’den sonra Yunanca bir kavram olan ve ışığı inceleyen algı öğretisi olarak bilinen *Optik* başlığıyla yayımlanmaya başlamıştı. Ondan önce İspanya’da *Perspectiva* başlığıyla tahminen 1200 yılında Latinceye çevrilmişti.³⁶ İbnü’l-Heyssem, ışığın gözden nesneye değil, nesneden göze geldiğini ortaya koymak suretiyle zaten, o zamana kadar gelen ezberleri bozmayı başarmıştı. Ayrıca Marx’ın ideolojilerle arasında işlevsel olarak benzerlik kurduğu, fotoğraf makinesinin³⁷ prototipi *camera obscura* (karanlık oda) deneyi Heyssem’e aittir. Ancak, sadece askeri sahada kullanmaya taraftar olan İbnü’l-Heyssem için ışık teorisinin Batı’nın elinde resim teorisine dönüşmesi kabul edilemez bir durum olsa gerektir. Zira Arap dünyası için göz; yanıtılabilen, algı işlevini ancak içsel duyular sayesinde tam olarak yerine getirebilen bir organ olarak kabul görmüştü. Şüphesiz Batı ile Doğu arasındaki farklılık bundan ibaret değildir. Örneğin geometrinin Batı’da gelişmesi dikkate şayanıdır.³⁸ Deneyleriyle ve karanlık odayı (*el-beytü’l-muzlim*) icat etmesiyle modern fen bilimlerinin öncüsü olan İbnü’l-Heyssem, Euklides ve Ptolemaios’u yepyeni bir temele oturtmuş, Kepler ve Galilei’yi derinden etkilemiştir.

Işık teorisinin görme teorisine dönüşmesiyle³⁹ hayat bulan perspektifin, Hans Belting’in yazdıklarından, Batı sömürgeciliği ve Hıristiyan misyonerliğiyle olan tarihin de bir göz atmak gerekiyor. Bu süreçte diğer kültürlerin görme alışkanlıklarının hiçe sayılarak, perspektifin bir sömürge aracı olarak zorla dayatıldığı anlaşılmaktadır.

³⁵ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu, Kültürel Değişimin Kökenleri*, çev. Sungur Savran (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 274.

³⁶ Belting, *Floransa ve Bağdat: Doğu’da ve Batı’da Bakışın Tarihi*, 34.

³⁷ Fotoğraf makinesinin icadının kanonik sosyolojide kurucu olarak kabul görmüş olan Auguste Comte’un *Pozitif Felsefe Dersleri*’ni yazdığı yıllara denk gelmesi, sosyolojinin özerk bir disiplin olarak Batılı görme kültürünün gölgesi altında şekillendiğini göstermek açısından önemlidir.

³⁸ Burada Yunan aklının geometriyi, düşünce ve dolayısıyla dilin resimsel karşılığı olarak geliştirdiklerini söylemek durumundayız. Kastedilen elbette ki Öklid geometrisidir. Öyle ki Batı düşünce ve sanatı her ne kadar perspektif biçimi İbnü’l-Heyssem’in *Kitabu’l-Menazır*’ına borçlu olsa da Yunan tiyatro sahneleme biçimlerinde bunun ilk izlerini görmek mümkündür. Aynı zamanda meşhur Romalı mimar Vitruvius’un tapınaklar inşa ederken özellikle sütunların dizilme biçimini bu perspektif eğilimleriyle yaptığı bilinmektedir.

³⁹ Bu dönüşümün nasıl gerçekleştiğine dair daha ayrıntılı bilgi için Hans Belting’in *Floransa ve Bağdat: Doğu’da ve Batı’da Bakışın Tarihi* isimli eserine bakılabilir.

Cizvitlerin yeni Hıristiyanlar kazanmak amacıyla 1601'de Pekin'de kurdukları kütüphanede on dokuz perspektif kitabını da yanlarında götürdükleri bilinmektedir. Japonya'da yerli sanatçıların perspektif eğitimine yönelik ilk atölyeler 1501-1614 yılları arasında kurulmuştur. Perspektif resmi bir başka sömürge ülkesi Hindistan'da da sömürgeci eğitimin temel taşıyıcılarından biri olmuştur. Anlaşılan o ki, uygarlık yükünü sırtladığına kendini inandıran "Beyaz Adam" a göre perspektif, doğal görme biçiminin normuydu ve gerçekçiliği, modernliğin nimetlerini sömürgelere de getirecek olan ilerlemeyi temsil ediyordu. Oysaki örneğin bir "Ortaçağ sanatçısı, gözünün önünde gördüğünü tek bir toplu gözlem açısından değil, etrafında dolaşarak, çok farklı açılardan yapısını hissederek, neredeyse dokunarak algıladıklarını gösterirse inandırıcı biçimde iletebileceğine inanıyordu."⁴⁰

Perspektif kaideli harita ve resimlerde elde edilen sabit bakış açısı idealize edilmiştir; her yerde aynı, homojenleştiren, evrensel bir göz anlayışı esastır. Bir tür makro Tanrısal gözdür. "Soğuk geometrik" ve "sistematik" bir mekân duygusu yaratır. Batı kültüründeki geometri tasarımı geometridir ve resimlerin temelini oluşturur. Bu tasarım geometrisinde, "Cisimler kendi büyüklüklerine göre değil, bakıştaki büyüklüklerine göre belirlenir. Bir şeyin gözümüzden ne kadar uzakta olduğunu bilirsek, biçimini ve boyutunu da hesaplayabiliriz. Cisimlerden, ancak mekânda hesaplanabilen bir yerde olduklarında emin olabiliriz. Bu yanıtılabilen göze karşı kazanılan bir zafer gibi düşünülmüştür."⁴¹ İlk başlarda doğa yasasıyla uyumlu bir hissiyatla Tanrı'nın geometrik bir biçimde düzenlenmiş olduğunu düşündükleri evren içinde insana sorumluluk duygusu veren bu yeni bakış açısı, zaman içinde Tanrı'nın kudretini yansıtmak üzere değil, bilinçli bir irade ile donanmış özgür ve aktif bir birey olarak insan'ın özgürlüğünü kutlamaya ve kolaylaştırmaya hizmet için kullanılmıştır. Modern düşüncenin ilk atılımı olarak doğa üzerindeki hâkimiyet insanın özgürleşmesinin öncelikli zorunlu koşulu olarak kabul görmüştür. Perspektivizm ile bireycilik arasındaki bağ önemlidir.

Rönesans'ın mekân mefhumunda yarattığı devrim pek çok bakımdan Aydınlanma düşüncesinin kavramsal temellerine -"bilimsel tahmin, toplumsal mühendislik, rasyonel planlama, rasyonel toplumsal düzenleme"- zemin hazırlamıştır. Modernleşme projesine göre mekânın doğal bir olgu olarak düşünülmesi, mekân üzerinde hâkimiyet kurmayı ve onu rasyonel bir biçimde düzenlemeyi kaçınılmaz kılmıştır. Böylelikle artık toprak üzerinde özel mülkiyet iddia etmenin ve mekânın alınabilir ve satılabilir meta olmasının önünde hiçbir engel kalmamış oldu. Zira mekânın "atomizasyonu" ve parçalanması, denetim altına alınması ve düzenlenmesinin tek yoludur. Mekânın Aristo'ya uygun bir şekilde bir "kap" olarak değerlendirilmesi, dolayısıyla düzenlenmeye ihtiyaç duyması, daima toplumsal iktidarın ifadesini bulmasına aracı olan çerçevenin yeniden düzenlenmesi anlamına gelmektedir. Ayrıca bir gelişme de ulusallaşma sürecine ilişkindir. Ulusal ve yerel kimliklerin inşasına

⁴⁰ Samuel Edgerton, *The Renaissance Re-discovery of Linear Perspective* (New York: Harper and Row, 1976)'dan aktaran Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, 272.

⁴¹ Belting, *Floransa ve Bağdat: Doğu'da ve Batı'da Bakışın Tarihi*, 41-42.

yönelik kavrayışta, harita sayesinde sağlanan bütünsel bakış açısının katkısından söz edilmektedir.⁴²

Rönesans dönemi sanat tarihçisi Baxandall, *15. Yüzyılda Sanat ve Deneyim* isimli çalışmasında perspektifin toplumsal tarihini araştırır. Baxandall, Rönesans'a egemen olan ölçme kültürü ile kapitalistleşen ekonomi arasında kurduğu ilişkide perspektifi, bu ölçüm kültürüne dâhil eder: "15. yüzyıl Floransa'sında ortaya çıkan kapitalist ekonomi çerçevesindeki ticaret ve bankacılık girişimleri ile bunlara koşut olan siyasal rejimler, çağdaş bir kültürel zihniyet ve sanatsal himaye düzeniyle iç içe örgütlenmişlerdir. Bu zamandaki en geçerli beceriler hep ölçmeyle ilgilidir."⁴³ Ölçüm her alanda hükmetmek için vardır. Bir düzenleme pratiği olarak değerlendirebileceğimiz dakik zaman ölçüm aletleri ve doğru çizilmiş haritalar, Aydınlanmanın dünyanın nasıl örgütlenmesi gerektiği konusundaki vizyonunda müphemliğin giderilmesine hizmet eden temel araçlar olmuştur. "Bütün bu düzenleme pratikleri; hâkimiyeti altına alma, parselleme, ihata etme, üzerinde denetim kurma ve ehlileştirme amacını matuftur. İzaha muhtaç, boşlukta kalmış hiçbir şeyin olmaması gerekliliği temel prensiptir. Bütün bu episteme nihayetinde, dünya hakkındaki bilgiyi tek bir sistematik bütün içinde organize etmek için gösterilen benzeri görülmemiş bir arzu ve gayretin ürünüdür."⁴⁴ Perspektife de sanatın ölçüldüğü bir yöntem olarak tanrısallık atfedilmiştir. Perspektif sonrasında dolaşıma sokulan kronometre ile zamanın, kadastro ile doğanın, harita ile de yeryüzünün ölçülmeye başlanması, birbirinden ayrı düşünülecek bağımsız kategoriler değildir. Ayrıca, din ile sanatı buluşturan geometrik düzen, perspektif kuramcısı Alberti'yi, doğanın doğru bir biçimde tasvir edilmesine olanak veren matematiksel sisteme paralel bir ahlaki düzen yaratmaya sevk etmiştir.

İngelerin alınabilir ve satılabilir birer meta değeri taşıyor hale gelmesi, perspektifin ve aynı zamanda *camera obscura*'nın icadıyla koşuttur. Öyle ki *camera obscura* perspektifle birlikte Yeniçağa özgü görme biçiminin ve gözlemci ile dış dünya arasındaki sergilenen ilişkinin taşınabilir hale geldiği bir cihazdır. Karanlık ve kapalı bir iç mekâna küçük bir delikten ışık girdiğinde, deliğin karşısındaki duvarda ters bir imge oluşacağı iki bin yıldır bilinmekteydi. Ama dışarıyı gözlemlemek isteyen kişinin ancak 16. yüzyılın sonlarından itibaren küçük karanlık bir odaya oturmaya ve dışarının imgelerini bir mercek yardımıyla düz olarak görmeye başlamış olması, her şeyin ötesinde artık yeni bir öznellik modelinin başladığına işarettir. Özneyi nesneden, içeriği dışarıdan ve görme eylemini gözlemcinin fiziksel bedeninden ayırıştıran bu alet, Descartes'e göre dış dünyanın gerçek yani perspektifsel var oluşunun kanıtıdır: "İnsanı tek bir delik hariç tümüyle kapatılmış bir odaya koyun ve deliğin önüne bir mercek yerleştirin. Ondandır belirli bir mesafe uzaklığa... ışığın yansıyacağı... boş beyaz bir perde

⁴² Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, 281.

⁴³ Michael Baxandall, *15. Yüzyılda Sanat ve Deneyim*, Stilin Toplumsal Tarihine Giriş, çev. Zeynep Rona (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 157.

⁴⁴ İrfan Kaya, "Sosyolojik Düşünce Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme ve Oryantalist Söylem Üzerine Post-kolonial Bir Okuma ve Eleştirisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017), 1997.

gerin. Delik, gözbebeğine dönüşür... ve... dışarıda var olan nesnelerin doğaya uygun, yani perspektifsel olarak... yeniden elde edildiğini görürsünüz.”⁴⁵ “Dış dünyayı bir yandan özel mülke ve tabloya dönüştüren ve gözü onun maliki ilan eden *camera obscura*, diğer yandan akıl için olduğu gibi, gözün yolunun da bir olduğunu vurgulamaktadır.”⁴⁶ En nihayetinde bir alet olan *camera obscura*’nın gücü, verdiği görüntünün, gerçekliğin hakiki görüntüsü olduğu yanılsaması yaratmasındadır. Gözün gördüğüyle hakikatin bir ve aynı şey olduğu anlayışı, Yeniçağa özgü bu yeni bilgiden kaynaklanır.”⁴⁷ Leibniz terminolojisiyle *camera obscura*’nın kavramsal yapısı da sınırlı (monadik) bir bakış açısı ile aynı zamanda kaçınılmaz hakikatin uzlaştığı bir koşutluğu taşımaktadır. Leibniz’e göre *camera obscura* edilgen ve yalnızca almaya göre tasarlanmış bir alet olmayıp algılanan fikirleri belirli bir yapıya sokabilme konusunda da içkin bir yetiye sahiptir.⁴⁸ Dolayısıyla söz konusu aygıtların hem doğayı hem de insanı yadsıdığını görmek hiç de zor değildir. Her şeye rağmen *camera obscura* Araçlar, İranlılar ve Bizanslılar açısından, hakikatin doğru imgesini vereceği yerde hakikatin ele geçirilemeyeceğini kanıtlayan bir buluştur. Bu iki dünya görüşü arasındaki farklılık, her şeyden önce aletlerin, görme biçiminde olduğu gibi, kültürel ve toplumsal bağlamında anlam kazandıklarını göstermektedir. Makineler, Deleuze’un savunduğu gibi teknik olmadan önce sosyaldir.⁴⁹

Perspektif ve Öklidci geometri sayesinde elde edilen sistematik mekân duygusu Batılı kentlerin inşasında son derece işlevsel olmuştur. Batılı kent planlamasının garnizon tarzı; etrafı surlarla çevrili, Max Weber’in deyişiyle demir kafeslerle örülerek manastır görünümünde kendi içine kapanan, Michel Foucault’nun deyişiyle de panoptikon biçiminde denetime ve gözetime imkân veren yapılanması Batı dünyasının kullanılabilen, şekillendirilebilen ve dolayısıyla insan eylemi aracılığıyla hâkimiyet altına alınabilen haliyle *mekân poetikası*’na içkindir. Bütün dünya tamamen hareketsiz ve bütününde değişmez olarak tasarlanmıştır. Her ayrıntısına varana kadar düzenlenmiş olan, rasyonalize ve sterilize bir “ideal kent” ütöpic düşüncesiyle de son derece tutarlıdır. Zaten *Genesis*’ten bu yana Tanrı’sıyla girdiği hesaplaşmadan kendisini bir yeryüzü cenneti yaratma görevi ve arzusuna kaptırmış olması, Hıristiyan dünyasının teolojisinin gereği idi. “İdeal kent” bu trajedisine en uygun mekândı. Tanrı’sına rağmen bu idealini gerçekleştirmeliydi. Tanrılık iddiası bunu gerektiriyordu. Veirasse’nin yazdığı “Histoire des Sévarambes” in 1675-1679 yılları arasında birkaç cilt halinde basılması ve Aydınlanma Çağı’nın popüler kitaplarından biri olması boşuna değildir. Nasıl ki perspektif bakış, olabildiğince güçlü ve fazlasıyla soyut düşüncelerin taleplerinin bir sonucudur ve natüralizm ile realizm kısılcığında idealizme evrilmiştir,

⁴⁵ Rene Descartes, Dioptrik, Meisenheim am Glan, 1954, 90 vd.’den aktaran Zeynep Sayın, “Sunuş”, *Tersten Perspektif*, Pavel Florenski, çev. Yeşim Tükel (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 11.

⁴⁶ Sayın, “Sunuş”, 11.

⁴⁷ Sayın, *İmgenin Pornografisi*, 15.

⁴⁸ G. Wilhelm Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, trans. Peter Remnant-Jonathan Bennett (United Kingdom: Cambridge University Press, 1996), 144.

⁴⁹ Gilles Deleuze, *Foucault*, trans. Sean Hand (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1988), 13.

ideal kent tasarımı da kurgusaldır ve ütöpiktir. Her ikisi de gerçekçiliği elinde tutmaya çalışan, kutsayan, tanrısal mutlaklığını ilan etmek üzere tüm gücüyle çabalayan bir düşüncenin ürünüdür.

Bütün Rönesans düşüncesini sembolik bir biçimde gösteren imge, hiç şüphe yok ki, Leonardo'nun bir dairenin ve alt köşesi bu daireyi teğet geçen bir karenin ortasında yer alan insan bedenini gösteren çalışmasıdır. Gerek mimari düzlemde gerek resimsel çizgilerde geometrik bakış açısını da içine alan bu tarz anatomik resimlerin varlığı, yani bedende varsayılan simetrik biçim, bedenleşme adına bedeni ele geçirme noktasında bir teknik sunumdur. Altın oran şeklinde mimaride de ortaya çıkan bu durum, aslında doğaya/doğala aykırı bir görme biçimi olan perspektifin uzantısı, belki de temelidir. Nitekim ilk kez Roma'da sahnelenen şehir mimarisi, ızgara planlı, simetrik bir yapı arzeder. Eskiden beridir şehir ile beden bir arada zikredilirdi. Şehir planlaması beden üzerinden inşa edilir ve göbek deliği şehrin merkezi olarak belirlenirdi. 19. yüzyıla kadar mimariye yön veren, Avrupa mimari geleneğinin oluşmasında başat aktör olan Romalı mimar Vitruvius da bir binanın ölçeği ve orantısının bedenin uzuvları arasındaki ölçümden ve orandan çıkarılması gerektiğine inanıyordu. Bu insani geometrinin başka bir yansıması da kozmolojidir ki, aynı bakış açısı güneş merkezli bir şehir sisteminin inşasına sebebiyet vermişti. Kadim şehirler sonsuzluğu barındırır bir şekilde galaksi üzerinden inşa edilirken, ironik gelebilir ama Yunan ve Roma anlayışı da her ne kadar uzay üzerinden baksa da sonuçta logos merkezli olarak kozmolojiyi de oldukça hesaplı bir biçimde yeryüzüne indirmiş ve garnizon görünümünde şehirler inşa etmişlerdir. Roma döneminin Konstantinopolis'i olan bugünkü İstanbul'un perspektif bağlamında kentsel tasarımı, ilk kez Septimus Severus zamanında başlatılmış olsa da onun erken ölümü ile bıraktığı çizgiyi tekrar ele alma ve tamamlama işi imparator Konstantin'e kalmıştır. Bugün divan yolu olarak anılan kentin ana aksı hüviyetindeki mese yolu, tam da bu perspektif anlayışının mekânsal uzanımı için tipik bir örnektir. Bulvar anlayışıyla kenti doğrudan ikiye bölmesinin yanında her tepe için birer form (meydan) oluşturması, mekânı ele geçirme ve mekân olanları da her an gözetleme imkânını vermiştir. Formların ortasına, o formu yaptıran imparator anısına tanrısal bir heykelin konulması, kalabalığın her an gözetlenmesi ve ele geçirilmesi açısından oldukça tehditkâr bir anlam içerir.

Kente kimliğini veren en bariz düşünce *düzen*'dir. Her şeyde her yerde görülen, görülmesi istenen *logos*, alfabeyi sesli harflerle ve dili gramerle, sonra düşünceyi mantıkla, anlatıyı dramla düzene sokarken, görüntüyü de perspektifle düzene sokmuştur. Kente dair her şey hesaba katılmıştır. Şehirlerle ilgili seçimler, yollar ve düzenlemeler simetri ve açıklık prensibinin göstergesidir. Kaotik hiçbir şey yoktur. Modernliğin tahammül edemediği müphemliğe kurduğu kentte de yer verilmemiştir. Caddeleri geniş ve öylesine düzdür ki adeta cetvelle çizilmiş gibidir. Böylesi kentlerde meydan esastır. Kentlerde ihdas edilen meydan mefhumu, kentlerin garnizon tarzı inşasında hiyerarşiye dayalı toplumsal ve sınıfsal ayrımları kaçınılmaz kılan, aynı zamanda

kenti ve halkını savunma ve korunma mekanizmasıyla içe kapatan bir yapılanma tarzıdır. Haddizatında kentlerin garnizon tarzında inşa edilmesi, Roma askeri kamplarından mülhemdir. Hâlbuki “İslam şehirlerinin bir meydanı, halkın günlük faaliyetlerini sürdürdüğü bir agorası yoktur. Burada merkezi oluşturan mekânsal unsur, hayatın da merkezi unsurunu teşkil eden dindir. Din o kadar hayatın merkezinde ve kendisindedir ki, dini-dünyevi ayrımına pek fırsat kalmaz. Öte yandan camiyle birlikte inşa edilen medresenin dışında, halkın eğitimi için (ders-i âm) camiye düzenli dersler konulurken, mahkemelerin de yine buralarda bulunması önemlidir. Cami, neredeyse bütün sosyal ve kültürel hayatı cem eden mekândır.”⁵⁰ Şehir her zaman için bütünlüğün bir imajı olmuştur; onun biçimi insanın kendisini âlemle bütünleştirme tarzını gösterir. Ana eksenler boyunca yayılan kare şeklinde bir kent yerleşik hayatın ve düşüncenin, aynı zamanda evrenin statik bir imajının ifadesi olurken, daire şeklinde tasarlanmış bir şehir dinamik bir âlem anlayışının tezahürü olarak değerlendirilmektedir.

3. Kent Mekânında Seküler Dinin İnşası

Mekânın haritalar sayesinde bütünselleştirici bir bakış açısı ile parçellenmesi, toplumsal hayata, kamusal alan ve özel alan şeklinde ayrıştırarak müdahaleyi de açık hale getirmiştir. Kamusal alanın Kant sonrasında rasyonellikle karakterize edilmesi, “insanın iç dünyasına ait” bir inancın karşılığı olarak kullanılmaya başlanan *religion*ın kamusal alandan çekilmesinde etkili olmuştur. John Locke gibi önemli kamu figürlerinin, Tanrı’yla ilgili inanışları özel bir alanda izole etme çabası dinin belli mekânlara hapsedilmesine yol açmıştır. Başka bir deyişle din, kentin toplumsal hayatına dışlama siyaseti üzerinden dâhil olur. Zira kentin ve kentsel toplumsal yaşamın sınırını çizen, dolayısıyla bunların kurulmasını mümkün kılan şey, dışlama siyasetidir. Asıl dışarıda tutulanlar modern kentin kimliğini yaratır. Benzersiz, saf kimliğini oluşturmak için bu “dışarıya” ihtiyacı vardır. Din, kamusal yaşamın dışına terk edilirken, tersinden kamusal mekânın sınırını da belirlemiştir. Kent mekânının merkez-çevre şeklinde parçalanması, “yaşam, özgürlük, sağlık, varlık, toprak, para gibi dış dünyaya ait” şeylerin seküler alanlar olarak kamunun çıkarları için müdahale edilebilir olarak algılanmasına, *religion*ın ise “iç dünyaya ait, sekülerden ayrı ve siyasi otoriteden korunmuş alanı” oluşturmasına karar verilmiştir. Sosyoloji’nin kurucularından Emile Durkheim’in din ve toplum görüşü de birbirinden bağımsız, dışlayıcı ve bölünmüş kavramsal kategorilerden oluşur. Durkheim’a göre, bilinen bütün basit ya da karmaşık dinî inançlar tek bir temel özelliğe sahiptir. “Bunlar insanların üzerine düşündükleri her şeyin (gerçek ya da ideal) iki sınıfa ya da karşıt gruba ayrıldığını varsayar. Bu sınıflar genellikle bizim *profane* (dindışı) ve *sacred* (kutsal) diye iyi bir çeviriyle karşıladığımız iki terimle ifade edilir (*profane*, *sacred*). Dünyanın bu şekilde biri kutsal diğeri dindışı olan her şeyi kapsayan iki alana bölünmesi dinî düşüncenin

⁵⁰ Celaleddin Çelik, “İslam Şehri’nden Şehir İslamı’na: Tarihsel Tecrübeden Sosyolojik Pratiğe Şehrin Medeniyet Kodları”, *Milel ve Nihal* 9/3 (Aralık 2012), 147.

alametifarikasıdır.”⁵¹ Mucize kelimesini içeren ifadenin aynı zamanda *lanet* anlamını da içermesi, dikotomik anlayışın tek bir kelimedede bile kendini açık etmesi açısından dikkate şayandır.

Bilindiği gibi Din Sosyolojisi de bilimsel bir disiplin olarak konu, yöntem ve yaklaşımları çerçevesinde toplumsal alanı sosyolojik açıdan analiz ederken, “kutsal olan ve olmayan” ayırımından hareket etmektedir. Dolayısıyla bu hareket tarzı Batı düşüncesinin Platon’dan başlayarak devam edegelen karşıt değerler üzerine kurulu metafizik karakteriyle tutarlılık arz etmektedir. Ayrıca burada dikkat edilmesi gereken nokta, bilimsel bir disiplin olarak bilinen Din Sosyolojisi’nin Hıristiyan teolojisi üzerine temellenmiş olmasıdır. Aziz Augustine 5. yüzyılda yazdığı Tanrının Şehri (*De Civitate Dei Contra Paganos*) isimli eserinde “İnsanın Şehri ve Tanrının Şehri olmak üzere birbirleriyle çatışan iki farklı dünyadan bahsetmektedir. Aziz Augustine’in ifadesiyle İnsanın Şehri paganların yaşadıkları, geçici, fani, temel karakteristiği günah olan bir dünya olup maneviyatın timsali olan Tanrının Şehriyle zıtlık arz etmektedir.”⁵² Eserinde seküler kelimesinin de kökeni olan *saeculum* sözcüğünü hem zaman hem de uzamsal bir kavram olarak kullanmaktadır. Buna göre *hoc saeculum* yani bu âlem, “Tanrının Şehrini temsil eden Hıristiyanlık dışında kalan profan dünyaya işaret etmektedir.”⁵³ Dolayısıyla kutsal ve profan ayırımını, “İsa’nın tanrısal ve insanî yönü”⁵⁴ ve yine “yeryüzü krallığı ve gökyüzü krallığı” ya da “iki kılıç teorisi” biçimindeki Hıristiyan teolojisinin tezahürü olarak düşünmek mümkün görünmektedir. “Din ile iktidarı ayırmak, Reform-sonrası özgül tarihsel sürecin ürünü olan modern Batılı bir normdur.”⁵⁵ Seküler-dinî ikiliği modern devletlerin oluşumunda rol oynayan yeni bir anlayış getirir. Öyle ki Fitzgerald’a göre, modern devlet kavramının oluşumu, modern, özelleştirilmiş din kavramının anlaşılmasında temel öneme sahiptir.⁵⁶ Dünyanın bu anlamda ikiye bölünmesi bu devletlerin bireyci antropolojisiyle uyumludur.

Böylesine bir kent planlamasında bütün dünya artık, perspektif marifetiyle icat edilen önce *camera obscura*, sonra *stereoskop* gibi cihazların, son olarak da *panoptik* tarzı kapanım üzerine kurulu bir sistemin devreye sokulmasıyla tiyatro gibi sunulduğu bir sahne halini almaktadır. İngiliz Rönesans edebiyatı, perspektifin sağladığı bu yeni mekân duygusunun edebi gösterim tarzları üzerindeki büyük etkisine tanıklık etmektedir. Shakespeare’in ya da John Donne ya da Andrew Marwell gibi şairlerin dili bu tür imgelerle doludur. Oysaki “Yanılsama ve aldatmaca üzerine kurulu Antik Yunan tiyatrosundan soluklanan ve izleyiciyi tıpkı Platon cehennemindeki mahkûmlar gibi

⁵¹ Emile Durkheim, *The Elementary of the Religious Life*, trans. Joseph Ward Swain (New York: The Macmillan Company, 1915), 37.

⁵² Ekber Şah Ahmedî, “Sekülerleşme: Soykütüksel Bir İnceleme”, *AKİD* 1/1 (2018), 60.

⁵³ Ahmedî, “Sekülerleşme: Soykütüksel Bir İnceleme”, 61.

⁵⁴ Rudolf Otto, *Kutsal’a Dair: Kutsal Tasarısındaki Sezgisel Faktör ve Rasyonele Olan İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, çev. Sevil Ghaffari (İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2014), 92.

⁵⁵ Talal Asad, *Dinin Soykütükleri, Hıristiyanlıkta ve İslam’da İktidarın Nedenleri ve Disiplin*, çev. Ayet Aram Tekin (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 43.

⁵⁶ Timothy Fitzgerald, *Discourse on Civility and Barbarity, A Critical History of Religion and Related Categories* (New York: Oxford University Press, 2007), 268.

sıralara zincirleyen, onu tek bir gözü varmış ve o da hareketsizmiş gibi davranmaya zorlayan bir tavidir bu.”⁵⁷ Hâlbuki Osmanlı’da bugün onlara gösteri sanatı denen çeşitli sanatsal mekânlar -Karagöz’ün hayal perdesi, şenliklerin düzeni vb.- gösteri sanatının mekânıyla birlikte değişen farklı yorumlara imkân tanımaktaydı. “Kullanılan malzemeye beraber değişen biçim, sürekli farklılaşan, her an yeni baştan var olan bir uzay anlayışının göstergesidir. Mekânın, içinde yer aldığı malzemeye -maddeye- göre eylemesinin nedeni, Müslüman mekân anlayışının, Rönesans sonrası Avrupa’nın mekân anlayışından oldukça farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü mekân, aynı zamanda bir madde ve bir kuvvedir.”⁵⁸ Mekân kendi içsel dokunusuyla kendini dönüştürme kadirdir. “Mekân ne tek biçimli ve yapılanmamış bir mekândır ne de basit bir kategoridir. Aksine özgül, zaman içinde düzenlenmiş bir gerçekliktir ve bu gerçeklik her yerde farklılıklar gösterir, dahası içsel bir düzene ve içsel bir yapıya sahiptir.”⁵⁹ “Mekân her zaman her yerde istediği türden değişim gösterebilir. Resim yüzeyinde arka planının doldurulmaması, mekânı başkalaşımlara açık tutmak içindir. Dolayısıyla içinde yer aldığı mekâna göre biçim değiştiren bir mekân anlayışı, farklı temsil biçimlerinde mekânla birlikte değişen farklılıklara ihtiyaç duyacaktır.”⁶⁰ Mekânın koordinatlarını alarak onun kendine dönüşmek, İbn Arabi terminolojisiyle söyleyecek olursak, yer aldığı mekâna öykünmektir.⁶¹ Tam bu noktada hümanist perspektiften mülhem, açıklık, rasyonellik, düzenleme ve nesnellik ilkeleriyle örülü Batılı mekân poetikasının Aristo’dan miras kalan dramaturjiyle olan benzerliğine de dikkat çekmek yerinde olur. Kökenini *Poetika*’dan alan herhangi bir edebi anlatının belli bir mekân ve belli bir zaman ile kayıt altına alındığı dram birliğinin tersine; “Doğu” hikâyelerinde tıpkı resimde perspektifin inkârı gibi zaman ve mekân kaydından azade oluş, aynı estetik prensiplerin farklı tezahürleri olarak değerlendirmeye imkân tanımaktadır. “Doğu” hikâyelerini oluşturan, farklılık arz eden olay örgüsünde, farklı zaman ve mekânlara geçilebilmektedir. “Perspektifin inkârıyla mekân ve buna bağlı olarak zaman ortadan kalktığı için böyle bir sahnede her şey olasılık dâhilindedir.”⁶² Burada tek bir doğru bakış açısı olduğu iddiasındaki perspektiften mülhem modernliğin aksine, farklılığa alan açan, müphemliğe imkân veren, dikte etmeden, sınırlandırmadan, başka türlü nasıl anlatılabiliyor arzusunda olan bir dünya görüşü söz konusudur. Sözlü ve yazılı kültürüne sirayet etmiş olan bu çok katmanlı ve çok anlamlı anlatı tarzı görsel kültürü için de geçerlidir. Nitekim minyatürlerde tekli değil, çoklu bir bakış açısı, çoklu perspektif söz konusudur. Ayırıştırıcı kimlik politikalarıyla baş etmek durumunda kalan günümüz dünyasının ihtiyacı, bu çoklu perspektif geleneği olsa gerektir.

⁵⁷ Sayın, “Sunuş”, 10.

⁵⁸ Sayın, “Sunuş”, 28.

⁵⁹ Florenski, *Tersten Perspektif*, 52.

⁶⁰ Sayın, *İmgenin Pornografisi*, 65.

⁶¹ İbn-i Arabi, *Fususul Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. M Tarhanlı-S. Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989-1992), 97-99’dan aktaran Sayın, “Sunuş”, 29.

⁶² Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği, İslam Sanatlarının Estetiği Üzerine Bir Deneme* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), 163.

Herman Melville, modernleşme öncesi Konstantinopolis'te bulunduğu sırada günlüğüne “Sokakların hiçbir planı yok. Tam bir labirent. Dar, kapalı. Ah bir üzerine yükselebilsen... Ama nerede?.. Sokakların adı yok... Numara yok... Hiçbir şey yok” diye not düşmüştü. Melville’yi şaşırtan şey, şehrin bir resim olarak görülmesini sağlayan, panoramik bakış açısına imkân vermemesiydi. Şehir, herhangi bir plandan yoksun görünüyordu. Avrupalılar, gözlemci ile gözlemlenen nesne arasına konan mesafe sayesinde, “şeylerin kendilerinin” dışında duran bir şeyler olmasını bekliyorlardı. Oysa Ortadoğu şehrinde hiçbir şey dışarıda durmuyor, kendini yabancılara, gözlemci özneye temaşa nesnesi olarak sunmuyordu. Sokakların adı yoktu, yollarda işaret yoktu, belirgin *façade*’ların bulunduğu açık alanlar yoktu, harita yoktu. Şehir kendini, bir şeyin temsili olarak sunmayı reddediyordu, çünkü zaten bu niyetle kurulmuş değildi. Başka bir deyişle, ayrı bir planın ya da anlamın var olduğu efekti yaratacak şekilde düzenlenmemişti. Örneğin bir Kuzey Afrika evinin düzenlenişi, şeyler ile bir örüntü veya bir plan arasındaki ilişkiyle ilgilenmez. Bu tür evlerin düzeni, dünyaya kendisinin nesnesi gibi yaklaşan yalıtılmış bir özne üzerine kurulu bir düzen değildir. Bu birey-öznenin dünya ile bu dünyanın planı ya da temsili arasındaki ilişkiyi sabitleştirmesi meselesi olarak anlam, onu ilgilendirmez; ne de bu temsilin kesinliği olarak hakikat. Batılı bakış açısına göre ise, her şey, izleyen bir öznenin gözleri için, bir göstergeler sistemi gibi düzenlenmiştir. Her şey sanki bir şeyin modeli ya da resmimiş gibi tasarlanmış bir şekilde insanın önünde belirmektedir. Her şey bir gösterilenin bir göstereni olduğunu ilan etmektedir. Mesele kendini dünyadan ayırmak ve onu bir panorama olarak kurmaktır.

Sonuç

Formlar, “orada öylece duran” dış gerçeklik hakkında, “kim olsa aynı şeyi” görüp düşüneceği bir “nesnel doğruluk” düşüncesiyle karakterizedir. Dış dünyanın gerçekliğini temsil etme iddiasındaki bu formlar, aslında verili bir gerçekliğin simülasyonunu üretmektedir. Buna rağmen temsili mümkün kılan ise, insanın *dünyada* olduğundan, dünyanın insana sunulduğundan şüphe duyulmamasıdır. Görüntüye duyulan güven, her öznenin aynı bakış açısıyla sahip olabileceği nesnel görüşü koyutlar. Perspektifin icadıyla görü ve bilginin eşitlenmesi, “dünyanın büyüden arındırılması” sürecine ilk atılımdır. Nesnel dünyasını onlara form vererek geometrik bir düzen içine yerleştiren, dolayısıyla da anlam bahşeden bir görme rejimi olarak perspektif, dünyayı belli bir tarzda düzenleme arzusunun dışavurumudur. Keza aynı ölçüde hem dış dünyanın sabitlenmesi ve sistematikleştirilmesi hem de karşıdan bakılabilir ve denetlenilebilir bir mekâna dönüşmesi sağlanmış olmaktadır. Haritalar sayesinde elde edilen bütünselleştirici bakış açısı, statik mekân poetikasına içkindir. Mekânın hareketsiz ve değişmeyen bir olgu olarak tasavvur edilmesi, mekân üzerinde düzenlemeyi ve müdahaleyi mümkün kılar. İnsanbiçimci ve hümanist her müdahale esasında seküler bir pratiktir. Mekâna seküler bakış, mekânın seküler ve dinî şeklinde parsellenmesine yol açmıştır. Toplumsal hayatı kamusal ve özel olmak üzere ikiye ayırmak, kamusal mekânı rasyonel ve nesnel olanla, özel alanı ise irrasyonel ve sübjektif olanla

karakterize etmek, mekâna seküler bakıştır. Dinin de insanın iç dünyasına hitap eden özel alanla ve belli ibadethane mekânlarıyla sınırlandırılması, irrasyonel olarak nitelendirilmesi, rasyonel seküler alan karşısında değillenmesi, ötelenmesi için elzemdir. Bu yüzden olsa gerek, dinin kamusal mekânda görünürlüğüne artması, seküler alanın işgale uğraması olarak algılanmaktadır. O yüzden ki, dinin belli bir mekâna hapsedilmesi, dinin kontrolü için vazgeçilmezdir.

Peki, “Şimdi ne olacak?”. Bu soru aynı zamanda bütün tuhaflığı ve gizemi ile her şeyi gören gözü simgeleyen Alberti’nin ambleminin altında bir motto olarak yazılıdır: “Quid tum?”. Görü ile bilgiyi eşitleyen Batı düşüncesine en iyi cevabı modern toplumu panoptik toplum olarak nitelendiren Foucault veriyor: “Görünürlük tuzaktır.”

Etik Beyan / Ethical Statement

Yazar / Author

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*

İrfan Kaya

Kaynakça

- Ahmedi, Ekber Şah. “Sekülerleşme: Soykütüksel Bir İnceleme”. *AKİD* 1/1 (2018), 57-70.
- Asad, Talal. *Dinin Soykütükleri, Hristiyanlıkta ve İslam’da İktidarın Nedenleri ve Disiplin*. çev. Ayet Aram Tekin. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Aşk Estetiği, İslam Sanatlarının Estetiği Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.
- Baxandall, Michael. *15. Yüzyılda Sanat ve Deneyim. Stilin Toplumsal Tarihine Giriş*. çev. Zeynep Rona. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Bazin, Andre. *Çağdaş Sinemanın Sorunları*. çev. Nijat Özön. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1966.
- Belting, Hans. *Floransa ve Bağdat, Doğu’da ve Batı’da Bakışın Tarihi*. çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Küy Yayınları, 2017.
- Berger, Peter.-Luckmann, Thomas. *Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. çev. Vefa Saygın Öğütle. Ankara: Atif Yayınları, 2018.
- Cassirer, Ernst. *The Philosophy of Symbolic Forms Volume I: Language*. trans. Ralph Manheim. New Haven - London: Yale University Press, 1980.
- Çelik, Celaleddin. “İslam Şehri’nden Şehir İslamı’na: Tarihsel Tecrübeden Sosyolojik Pratiğe Şehrin Medeniyet Kodları”. *Milal ve Nihal* 9/3 (Aralık 2012), 137-156.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. trans. Sean Hand. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1988.
- Durkheim, Emile. *The Elementary of the Religious Life*. trans. Joseph Ward Swain. New York: The Macmillan Company, 1915.
- Fanon, Frantz. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*. çev. Cahit Koytak. İstanbul: Encore Yayınları, 2016.
- Fitzgerald, Timothy. *Discourse on Civility and Barbarity, A Critical History of Religion and Related Categories*. New York: Oxford University Press, 2007.

- Florenski, Pavel. *Tersten Perspektif*. çev. Yeşim Tükel. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Goodman, Nelson. *Ways of Worldmaking*. Indiana: Hackett Publishing, 1978.
- Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu, Kültürel Değişimin Kökenleri*. çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. çev. Levent Özşar. Bursa: Asa Yayınları, 2001.
- Holly, Michael Ann. *Panofsky ve Sanat Tarihinin Kökleri*. çev. Orhan Düz. İstanbul: Dedalus Yayınları, 2016.
- Jay, Martin. "Scopic Regimes of Modernity". ed. Hal Foster. *Vision an Visuality*. 3-28. Seattle: Bay Press, 1988.
- Jay, Martin. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993.
- Karatani, Kojin. *Metafor Olarak Mimari*. çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Karatani, Kojin. *Derinliğin Keşfi*. çev. Devrim Çetin Güven-İnan Öner. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Kaya, İrfan. "Sosyolojik Düşünce Avrupa-merkezlik, Ötekileştirme ve Oryantalist Söylem Üzerine Post-kolonyal Bir Okuma ve Eleştirisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017), 1973-2008.
- Lacan, Jacques. *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*. çev. Nilüfer Erdem. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Leibniz, G. Wilhelm. *New Essays on Human Understanding*. trans. Peter Remnant-Jonathan Bennett. United Kingdom: Cambridge University Press, 1996.
- Otto, Rudolf. *Kutsal'a Dair: Kutsal Tasarısındaki Sezgisel Faktör ve Rasyonele Olan İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. çev. Sevil Ghaffari. İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2014.
- Panofsky, Erwin. *Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe, Ortaçağda Sanat, Felsefe ve Din Arasındaki Benzerliklerin İncelenmesi*. çev. Engin Akyürek. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014.
- Panofsky, Erwin. *Perspektif: Simgesel Bir Biçim*. çev. Yeşim Tükel. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Sayın, Zeynep. *İmgenin Pornografisi*. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Sayın, Zeynep. "Sunuş". *Tersten Perspektif*. Pavel Florenski. çev. Yeşim Tükel. 7-36. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Sennett, Richard. *Beden ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Simmel, Georg. *Modern Kültürde Çatışma*. çev. Tanıl Bora vd. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus-Logico Philosophicus*. çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

İhvân-ı Safâ'da Mizâc Teorisi Çerçevesinde Huyların Değişiminin İmkânı ***Gülistan Kızılteniş**

Arş. Gör., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi (ROR ID: 04f81fm77)

İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Research Assistant, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy

Sivas/Turkey

gaktas@cumhuriyet.edu.tr ORCID: 0000-0003-1566-4179

Asiye Aykıt

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi (ROR ID: 04f81fm77)

İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Assist. Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy

Sivas/Turkey

asiyeaykit@cumhuriyet.edu.tr ORCID: 0000-0001-9142-9184

The Possibility of the Change of Habits within the Framework of Temperament Theory in Ikhwān al-Şafā'**Abstract**

Ikhwān al-Şafā' is a philosophical community that emerged in Basra in the 4th (H)/10th century. This community conducts its activities in the form of secret meetings and conversations. *Rasā'il Ikhwān al-Şafā'*, which consists of 52 treatises whose author or authors have been kept secret, belong to them. It is thought that *Risālat al-jāmi'a* which is the essence and summary of these treatises belongs to them. Although this community is Shiite, its treatises have become the handbooks of Shiite Ismaili groups. *Rasā'il Ikhwān al-Şafā'* have an encyclopedic content. There is information on many branches of science from mathematics to metaphysics, from geography to astrology in the *Rasā'il*. It is said that by some researchers the primary theme in *Rasā'il* is morality. Ikhwān al-Şafā' expresses the mission of *Rasā'il* as a purification in the religious and moral field and they believe that the way to do this is philosophy. There are also various speculations that the *Rasā'il* have some kind of political propaganda. However, in the aspect of our study, *Rasā'il* are scientific works with a rich content in the field of moral philosophy. It is clear that the theory of temperament (mizaj) has an important place in the moral philosophy of Ikhwān al-Şafā'. The subject of this study is the possibility of change of natures within the framework of temperament theory in *Rasā'il Ikhwān al-Şafā'*.

In the dictionary, temperament (mizaj) means mixture, and as a concept, it expresses the mixing ratio of akhlāṭ arba'a that constitutes the physical structure of human beings. Body fluids

* Bu çalışma 25.03.2019 tarihinde tamamlanan yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır/This article is extracted from the Master's thesis: Gülistan Kızılteniş, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Ahlâki Açudan 'Mizâc' Kavramı* (Sivas: Sivas Cumhuriyet University, Master's Thesis, 2019).

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 14 Haziran/June 2020 | **Kabul/Accepted:** 01 Eylül/September 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020

Atf/Cite as: Gülistan Kızılteniş - Asiye Aykıt, "İhvân-ı Safâ'da Mizâc Teorisi Çerçevesinde Huyların Değişiminin İmkânı = The Possibility of the Change of Habits within the Framework of Temperament Theory in Ikhwān al-Şafā', *Eskiyeni* 41 (Eylül/September 2020), 515-540. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.752741>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

(blood, sputum, black bile and yellow bile), which are the basic building blocks of the human body, are called akhlât arba'a. According to İkhwân al-Şafâ', each of these body fluids should be present in the body in equal amounts. The difference or imbalance between the amounts of these fluids affects the physical health status. Temperament is a medical theory in terms of its effects on physical health. It has a central place in the medical understanding of Hippocrates, Galen, and Avicenna. Galen was the first to evaluate temperament as a moral theory. Galen said that the temperament of the body also affects the morality and nature of the human being. He explained this relationship between the physical structure of human and his spiritual structure through his nafs (soul) and quwwât al-nafs (faculties of soul).

The theory of temperament expresses the connection between the physical and metaphysical aspects of human beings. Because of this connection, the relationship of temperament with its nafs and quwwât al-nafs is important. According to İkhwân al-Şafâ', vegetative and animal quwwât (forces) have a direct relationship with the mood of the temperament body. There is an indirect relationship between the nâtik (reasonable) quwan and the temperament of the body. This relationship between the temperament of the body and quwwât al-nafs is reciprocal and continuous. In this respect, a change in the temperament balance of the body also affects the actions of the quwwât al-nafs. The acts of the nafs constitute the morality and nature of the human being. Balance of nafs in its actions is called virtue; opposite of this called vice. Since the virtue of human actions depends on the moderation of quwwât al-nafs, the moderation of the temperament in relation to the nafs is also important at this point. The relationship between temperament and quwwât al-nafs is an important issue addressed in this study.

In the moral philosophy of İkhwân al-Şafâ', the temperaments are discussed in two parts. These are natural habits and acquired habits. Natural habits are the habits that human beings have from birth and those that settle in their nature in childhood. Acquired habits are habits acquired later. In the *Rasâ'il*, it is mentioned that natural habits are shaped according to the temperament of the body, climatic and geographical structure, the effects of astrological situations, and education and social environment. Since temperament plays a role in shaping human nature, it has a direct effect on natural habits. In this framework, people have four types of nature. These are dry, wet, cold, and hot natures. Although these are expressed with the concept of nature in *Rasâ'il*, they also refer to temperament types. Due to the ever-changing balance of temperament and its relationship with quwwât al-nafs, it has an effect on the acquisition of new habits. In this respect, temperament has an indirect effect on acquired habits. Therefore, temperament both shapes natural habits and is effective in the change of these habits. In this context, the role of temperament in changing habits becomes important. Temperament was sometimes seen as an obstacle in terms of the change of natural habits and the acquisition of new habits, and it was defined as an unchangeable established structure. However, according to İkhwân al-Şafâ', temperament is a factor that makes this change possible, rather than being an obstacle at this point. In this study, the possibility of changing natural habits is discussed within the framework of temperament theory. While the first part of the article mentions the theory of temperament, in the second part, the possibility of change of habits discussed in the context of temperament theory.

Keywords

Moral Philosophy, İkhwân al-Şafâ', Theory of Temperament, Tabdil al-Akhlaq, Nafs, Quwwât al-Nafs

İhvân-ı Safâ'da Mizâç Teorisi Çerçevesinde Huyların Değişiminin İmkânı

Öz

İhvân-ı Safâ 4/10. yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış bir felsefe cemiyetidir. Bu cemiyet faaliyetlerini gizli toplantı ve sohbetler şeklinde yürütmektedir. Yazar veya yazarları gizli tutulmuş olan 52 adet risâleden oluşan *Resâil-u İhvân es-Safâ* onlara aittir. Bu risâlelerin öz ve özeti niteliğinde olan Risâletü'l-câmia isimli eserin de onlara ait olduğu düşünülmektedir. Bu cemiyet Şîî olmakla birlikte risâleleri Şîî İsmâîlî grupların el kitabı haline gelmiştir. İhvân-ı Safâ *Risâleler*'i ansiklopedik bir muhtevaya sahiptir. *Risâleler*'de matematikten metafiziğe, coğrafyadan astrolojiye kadar birçok ilim dalına dair bilgiler bulunmaktadır. Bazı araştırmacılar tarafından *Risâleler*'de hâkim temanın ahlâk olduğu söylenmektedir. İhvân-ı Safâ, *Risâleler*'inin misyonunu dini ve ahlâkî alanda bir arınma şeklinde ifade etmekte olup, bunun yolunun felsefe olduğuna inanmaktadır. *Risâleler*'in siyasi propaganda amaçlı olduğuna dair çeşitli spekülasyonlar da bulunmaktadır. Ancak çalışmamızı ilgilendiren yönüyle *Risâleler*, ahlâk felsefesi alanında zengin bir içeriğe sahip ilmi eserlerdir. İhvân-ı Safâ'nın ahlâk felsefesinde mizâç teorisinin de önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Bu çalışmanın konusu *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nde mizâç teorisi çerçevesinde huyların değişim imkânıdır.

Mizâç sözlükte karışım manasına gelmekte olup, kavram olarak insanın fiziksel yapısını oluşturan ahlât-ı erbaanın karışım oranını ifade etmektedir. İnsan bedeninin temel yapı taşları olan beden sıvılarına (kan, balgam, kara safra ve sarı safra) ahlât-ı erbaa denmektedir. İhvân-ı Safâ'ya göre bu beden sıvılarının her biri vücutta eşit miktarda bulunmalıdır. Bu sıvıların miktarları arasındaki farklılık veya dengesizlik ise fiziksel sağlık durumunu etkilemektedir. Mizâç, fiziksel sağlığa etkisi yönüyle bir tıp teorisidir. Hipokrat, Galen ve İbn Sînâ'nın tıp anlayışında merkezi bir yere sahiptir. Mizâcî bir ahlâk teorisi olarak değerlendiren ilk isim ise Galen'dir. Galen, bedenin mizâcının insanın ahlâk ve tabiatına da tesir ettiğini söylemiştir. İnsanın fiziksel yapısı ile ruhsal yapısı arasındaki bu ilişkiyi ise nefis ve kuvveleri üzerinden açıklamıştır.

Mizâç teorisi, insanın fizik ve metafizik yönleri arasındaki irtibatı ifade etmektedir. Bu irtibat yönüyle mizâcın nefis ve kuvveleri ile ilişkisi önemlidir. İhvân-ı Safâ'ya göre bitkisel ve hayvanî kuvvenin bedenin mizâcî ile doğrudan ilişkisi vardır. Nâtık kuvve ile bedenin mizâcî arasında ise dolaylı bir ilişki mevcuttur. Bedenin mizâcî ve nefsin kuvveleri arasındaki bu ilişki karşılıklı ve sürekli. Bu bakımdan bedenin mizâç dengesindeki bir değişim nefsin kuvvelerinin fiillerini de etkilemektedir. Nefsin fiilleri ise insanın ahlâk ve tabiatını oluşturmaktadır. Nefsin, fiillerinde dengeli olması erdem; bunun aksi ise erdemsizlik olarak isimlendirilmektedir. İnsanın fiillerinin erdemli olması nefsin kuvvelerinin itidaline bağlı olduğu için nefis ile ilişki içerisinde olan mizâcın itidali de bu noktada önem arz etmektedir. Mizâç ile nefis ve kuvveleri arasındaki ilişki bu çalışmada ele alınan önemli bir konudur.

İhvân-ı Safâ'nın ahlâk felsefesinde huylar iki kısımda ele alınmaktadır. Bunlar: Tabîî ve kazanılmış huylardır. Tabîî huylar insanın doğuştan sahip olduğu huylar ile çocuklukta tabiatına yerleşen huylardır. Kazanılmış huylar ise sonradan edinilen huylardır. *Risâleler*'de tabîî huyların bedenin mizâcî, iklimsel ve coğrafi yapı, astrolojik durumların tesirleri ve eğitim ile sosyal çevreye göre şekillendiğinden bahsedilmektedir. Mizâç, en temelde insan tabiatının şekillenmesinde rol oynadığı için tabîî huylar üzerinde doğrudan bir etkiye sahiptir. Bu çerçevede insanlar temelde dört tip tabiata sahiptir. Bunlar kuru, yaş, soğuk ve sıcak tabiatlardır. Bunlar *Risâleler*'de tabiat kavramı ile ifade edilmekle birlikte aynı zamanda mizâç tiplerini de ifade etmektedir. Mizâcın sürekli değişen dengesi ve nefsin kuvveleri ile olan ilişkisi sebebiyle yeni huyların kazanımında etkisi bulunmaktadır. Bu

bakımdan mizâcın kazanılmış huylara dolaylı bir etkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla mizâç hem tabiî huyları şekillendirmekte hem de bu huyların değişiminde etkili olmaktadır. Bu bağlamda mizâcın huyların değişimi noktasındaki rolü önem kazanmaktadır. Mizâç tabiî huyların değişimi ve yeni huyların kazanımı noktasınca bazen bir engel olarak görülmüş, değişmez yerleşik bir yapı olarak tanımlanmıştır. Ancak İhvân-ı Safâ'ya göre mizâç bu noktada bir engel teşkil etmekten öte bu değişimi mümkün kılan bir unsurdur. Bu çalışmada tabiî huyların değişiminin imkânı mizâç teorisi çerçevesinde ele alınmaktadır. Makalenin ilk kısmında mizâç teorisinden bahsedilirken ikinci kısmında huyların değişiminin imkânı mizâç teorisi bağlamında tartişılmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Ahlâk Felsefesi, İhvân-ı Safâ, Mizâç Teorisi, Tebdil-i Ahlâk, Nefis, Nefsin Kuvveleri

Giriş

İhvân-ı Safâ Risâleleri 4/10. yüzyılda hem halk hem de ulema arasında yaygınlaşmıştır. Bir felsefe cemiyeti olan İhvân-ı Safâ insanları itikadî-ahlâkî alanda arındırmayı kendisine misyon edinmiştir. 52 adet risâlesinin tamamını ve bu risâlelerin özü ve özeti niteliğindeki *Risâletü'l-câmia'yı* bu misyona hizmet eder nitelikte te'lif etmiştir. Hâkim teması ahlâk olan *Risâleler'de*, mizâç teorisinin de önemli bir yeri vardır. İhvân-ı Safâ'nın ahlâk teorisinde önemli bir yeri hâiz olan tabiî ve kazanılmış huylar ayırımında, mizâç tabiî huylar içerisinde yer almaktadır. Bu bağlamda makalemizde İhvân-ı Safâ'nın mizâcı, tabiî huyların değişiminde imkân olarak mı yoksa engel olarak mı değerlendirdiği sorusuna cevap aranacaktır.

Mizâç, cismani âlemde anâsır-ı erbaa (ateş, hava, su toprak); insan bedeninde ise ahlât-ı erbaanın (kan, balgam, kara safra ve sarı safra) karışımının oranını ifade etmektedir. Dolayısıyla âlemdeki her varlığın bir mizâcı vardır. İnsan için mizâç onun fiziksel yapısını oluşturan beden sıvılarının karışım oranını ifade ettiği gibi tabiî-ruhsal yapısına da işaret etmektedir. Mizâcı bir tıp teorisi olarak ele alan ilk ismin Hipokrat olduğu bilinmektedir. Mizâcı insanın bedeni ve ruhu arasındaki irtibatı ifade eden bir ahlâk teorisine dönüştüren isim ise Galen'dir (öl. 200 [?]). Galen, mizâç teorisinde İslam ahlâk filozoflarının da kaynağı olmuştur.

İslam ahlâk düşünçesinde insan, fizik ve metafizik yönleri ile birlikte değerlendirilmektedir. Mizâç teorisi insanın bu iki yönü arasındaki insicam ve irtibatı ifade etmektedir. Fiziksel yapının ruhsal yapı üzerinde ne derece etkili olduğu meselesi de mizâç ve ahlâk ilişkisinin odak noktasını oluşturmaktadır. Mizâç insanın fiziksel yapısı ile doğrudan ilişkilidir. İnsanın fiziksel yapısının durumu-sağlığı mizâcın itidal durumu ile ifade edilmektedir. Fiziksel yapının ruhsal yapıya tesiri ise mizâcın itidal durumunun nefis ve kuvveleri üzerindeki etkisi merkezinde ele alınmaktadır. İnsanın fiziksel mizâcının ahlâk ve tabiatına tesiri konusu, tabiî huyların değişim imkânını da belirlemektedir. Bu mesele bazen mizâç bazen de tabiat kavramı üzerinden yürütülmüştür. Bu bağlamda makalemiz iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda mizâcın bir itidal teorisi oluşu, mizâcı etkileyen faktörler ve nefis ile ilişkisine odaklanılmışken ikinci kısımda mizâç teorisi çerçevesinde huyların değişimi imkânı tartişılacaktır.

1. İhân-ı Safâ Risâleleri'nde Mizâç Teorisi

İhân-ı Safâ mizâç teorisine önemli katkılar sağlamış ve teoriyi *Risâleler*'de ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. İhân'ın ahlâk felsefesi halifelik, mizâç teorisi, nefis teorisi, insânî-küllî nefis (mutlak insan anlayışı), merkûze-müktesep ahlâk (yerleşik-kazanılmış ahlâk), tabiatın esaretinden kurtuluş, zühd gibi öğelerle örülmüştür.¹ Mizâç teorisi aynı zamanda İhân'ın ahlâk felsefesinin merkezinde yer almaktadır.

Mizâç teorisi insanın halifelik sorumluluğu temelinde ele alınmaktadır. Mevcûdât içerisinde mizâcı en mutedil olan insandır. Bu sebeple Allah insanı yer yüzünün halifesi kılmış, onu dünyayı ve ahiretini imar etmekle görevlendirmiştir. İnsan bu görevine binaen onu yerine getirebilecek yetenek ve yatkınlıklara sahip olarak yaratılmıştır. Bu yetenek ve yatkınlıklar insanın mutedil mizâcında gizlenmiştir. Her insanın diğerlerinden farklı ve kendine özgü yetenek ve yatkınlıkları onun mizâç yapısıdır. Mizâç bir yönüyle insanların yetenek ve kabiliyetleri manasında iken bir yönüyle de insanın sahip olduğu ahlâkî yatkınlığı (iyi-kötü huy/tabiat) ifade etmektedir.

İnsanın yaratılış itibarıyla bazı yetenek ve yatkınlıklara sahip olduğu açıktır. Bu anlamda mizâç bir insanı başka insanlardan ayıran kişiye özgü yetenek ve yatkınlık yönünden özelliklerdir. “İnsanlar arasında ahlâk, tabiat, seciye ve ihtiyaçlarda farklılıklar vardır. Bazı insanlar sanatsal ya da meslekî alanları tercih ederken bazılarında ilim bazılarında da ticaret ya da başka şeyler kolay gelir.”² Burada bahsedilen anlamıyla mizâç toplumun her bir ferdinin sahip olduğu özelliklerdir. Toplumun fertlerinde olduğu gibi her bir toplumun ya da toplumsal grubun da mizâcına bağlı özellikleri vardır. “Her bir sanat, ticaret ve iş için de bunları icra etmeye muhabbet duyan bir ümmet yaratmıştır”³

İhân-ı Safâ'nın bu fikri temel kaynakları olan Platon (MÖ. 427-347) ve Fârâbî'nin (öl. 339/950) ideal devletindeki toplum sınıflamalarını hatırlatmaktadır. Zira Platon'un *Devlet*'inde ya da Fârâbî'nin *Medînetü'l-Fâzıla*'sında inşa ettiği toplum modeli içerisinde bu husus ele alınmaktadır. Platon Fenike Masalı'nı anlatırken her insanın farklı kabiliyet ve yeteneklerine işaret etmiştir. Ayrıca insanların tabiat itibarıyla yatkın ve yetenekli olduğu işleri yapmasının daha doğru olduğunu söylemiştir.

¹ bk. Gülistan Aktaş, *İhân-ı Safâ Felsefesinde Ahlâkî Açidan 'Mizâç' Kavramı* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 27-35.

² İhân-ı Safâ, *Resâil-u İhân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir (Beirut-Paris: Menşûrat-ı Avîdât, 1995), 1/301; İhân-ı Safâ, “Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine”, çev. İsmail Çalışkan-Enver Uysal, *İhân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/215. Risâlelerde başka bir yerde, çocukların sanatları öğrenme kabiliyetinin tabiatlarına (mizâç) bağlı olarak farklılık arz ettiğinden bahsedilmektedir. Bakınız, İhân-ı Safâ, *Resâil-u İhân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/280; İhân-ı Safâ, “Pratik Sanatlar ve Amaçları Üzerine”, çev. Enver Uysal, *İhân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/197.

³ İhân-ı Safâ, *Resâil-u İhân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 3/419; İhân-ı Safâ, “Mezheplere ve Dinlere Dair”, çev. Metin Özdemir, *İhân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 3/406.

Ona göre insanlar yatkınlığı bulunmayan mesleklerde de başarılı olabilir, ancak yatkınlık bulunan mesleğin icra edilmesi daha kolay ve doğaldır.⁴ Fârâbî ise insanın toplum içinde yaşama ihtiyacını ve erdemli olabildiğini bir *medînenin* gerekliliği bağlamında ele almaktadır. Buna göre her insanın kendi yatkınlık ve kabiliyetine bağlı olarak sorumluluğunu yerine getirdiği, birbiri ile yardımlaşan toplumda ahlâkî faziletlerin elde edilebileceği ortam oluşturulmuş olur.⁵ İhvân-ı Safâ'nın bu noktada Platon ve Fârâbî'den etkilenmiş olduğu düşünülebilir.

İhvân-ı Safâ da insanların farklı mizâçlarda yaratılışı ile faziletleri elde etmesi arasında bir bağlantı kurmaktadır. Ona göre tek bir insanın tüm faziletleri elde etmesi çok zordur. Bu sebeple halifelik sorumluluğu çerçevesinde dünya ve ahiretin imarı için insanların her biri farklı fazilet ve yatkınlıklarla donatılmıştır.⁶ Dolayısıyla bu yönüyle mizâç, bireylerde ahlâkî kapasite bakımından değil de toplumsal roller ve bu rollere uygun kabiliyetler bakımından bir farklılığı ifade etmektedir.

Mizâç başka bir açıdan insanın sahip olduğu ahlâkî yatkınlığı (iyi-kötü huy/tabiat) ifade etmektedir. "İnsan tabiatı itibariyle cömertlik, cesaret ya da iffete yatkınsa ona bu yatkınlığı yönünde amel yapmak zor gelmeyecektir. Bunun zıddı olan kötü huylara da yatkın olabilir."⁷ Bu ifadeye göre her insan mizâcen bazı iyi veya kötü huylara karşı yatkınlığa sahiptir. Bu yatkınlık yönünde fiil yapması daha kolaydır. Ahlâk felsefesinde mizâç teorisi, mizâcın bu manası bakımından önemlidir. Zira mizâç burada iyi veya kötü bazı huylara karşı yatkınlığı ifade etmektedir. Huyların değişimi noktasında da yine mizâca bağlı yetenek ve kabiliyetlerin değişimi değil, iyi veya kötü huyların değişimi konu edilmektedir.

1.1. İtidalin Kaynağı Olarak Mizâç

İnsanlar yaratılış itibariyle bedenlerindeki ahlât-ı erbaanın karışım oranına -ki bu oran mizâç olarak isimlendirilmektedir- bağlı olarak farklı tabiatlara sahiptir. Farklı tabiatlardaki insanlar ise farklı yatkınlıkları hâizdir. Bu yatkınlıklar *Risâleler*'de dört tip tabiat ile ifade edilmektedir. Bunlar; *mahrûti* (*sıcak*) tabiat, *mebrûdi* (*soğuk*) tabiat, *mertûbi* (*nemli*) tabiat ve *yâbisi* (*kuru*) tabiatdır.⁸ İnsan, mizâcında baskın olan hıltın tabiat ve karakterine sahip olur. Bu tabiatlar farklı mizâç ve şahsiyet tiplerini ifade etmektedir. *Risâleler*'de her şahsiyet tipinin yatkın olduğu huylardan bahsedilmektedir. Bunlar:

⁴ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 56, 370/b-c.

⁵ Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli Medîneti'l-Fâzıla* (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985), 117.

⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 3/352; İhvân-ı Safâ, "Mezheplere ve Dinlere Dair", 3/346.

⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/294; İhvân-ı Safâ, "Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine", 1/208.

⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/289; İhvân-ı Safâ, "Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine", 1/205.

Mahrûtfî-sıcak tabiat: Sıcak tabiatlı insanlar cesur kalpli, cömert gönüllü, korkulu işlerde düşüncesizce hareket eden, kararlılığı ve dikkati az, aceleci davranan, çabuk öfkelenen, öfkesi çabuk geçen, kin gütmeyen, akıllı ve keskin zekâlı, tasavvur yeteneği güçlü kimselerdir.

Mebrûdî-soğuk tabiat: Soğuk tabiatlı kimseler genellikle aptal, tabiatı kaba ve ruhu katı, ahlâken olgunlaşmamış kimselerdir.

Mertûbî-nemli tabiat: Bu tabiata sahip kimseler genellikle zeki olmayan, işinde sebat etmeyen, yumuşak huylu, nefsi müsamahakâr, güzel ahlâklı, kabulü kolay, hızlı unutan, tabii işlerde tedbirsiz kimselerdir.

Yâbîsî-kuru tabiat: Bu kimseler genellikle işlerinde sabırlı, görüşlerinde sabit, (öğrenme yönünden) kabulü zor kimselerdir. Ayrıca sabır, kin tutma, tutuculuk ve hafıza konusunda baskın bir karaktere sahiplerdir.⁹

İnsanlar fiziksel yapıları itibarıyla farklı mizâçlarda yaratılmıştır. Mizâcî yapılarına göre de farklı huy ve yatkınlıklara sahiplerdir. Yaratılıştan gelen bir mizâc yapısı olduğu gibi mizâcın yapısı sürekli olarak değişmektedir. Mizâc bedendeki hıltların (ahlât-ı erbaa) oranını ifade etmektedir. Bu hıltlardan birinin diğerlerine oranla baskın olması veya birinin diğerlerine oranla eksilmesi mizâcın mutedil yapısının bozulmasına ve hastalığa sebep olmaktadır. Mizâcın itidalindeki sapmaya bağlı olarak ahlâkî fiiller de italden uzaklaşmaktadır. Ahlâtın yapısındaki itidal-denge durumları ise bir oran olan mizâcın yapısını sürekli olarak değiştirmekte mizâc bu suretle mutedil veya gayrı-mutedil olmaktadır. İhvân-ı Safâ'ya göre, ahlât-ı erbaadan her biri bir tabiata sahiptir. Kara safra kuru, kan nemli, sarı safra sıcak, balgam ise soğuk tabiatlıdır. Ahlâtın mizâcında toprak (kuruluk) azim ve kararlılığı, su yumuşak başlılığı, sıcaklık öfke ve hiddeti, soğukluk ise sabır ve tahammülü temsil etmektedir. Bu tabiatlardan birinin aşırılığı huylarda da o yönde ifrata sebep olur.

Eğer kuruluk insanı alıp aşırılığa (ifrat) sürüklerse, insanın azmi sertliğe (kasâve) ve kabalığa (fezâze); nemlilik aşırılığa sürüklerse yumuşaklık (leyyin) yılgınlık (tevânîye) ve mihnete (mehânet); sıcaklık alıp yönlendirirse öfke ve hiddeti tutarsızlık (dîş) ve terbiyesizliğe (sefâhe); soğukluk yönlendirirse sabır ve tahammül oylanma (rîs) ve ahmaklığa (bilâde) dönüşür.¹⁰

Buna göre insan bedeninde tabiatlardan birisi yani hıltlardan birisi artarsa mizâc o tabiatta ifrat yönünde itidalini kaybeder. Bu durumda mizâc mutedil iken ortaya çıkan mutedil davranışlar (erdem) yerine italden sapmış fiiller ortaya çıkar. Buna mukabil tabiatlar dengeli yani hıltlar birbirine eşit (dörtte bir) olursa davranışlarda da itidal olur.¹¹

⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/289-291; İhvân-ı Safâ, "Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine", 1/204-205.

¹⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/290; İhvân-ı Safâ, "Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine", 1/206.

¹¹ İbn Sînâ, mizâcın itidal durumunu İhvân-ı Safâ'dan farklı değerlendirmiştir. İhvân-ı Safâ mutedil mizâcı onu oluşturan hıltların eşit yani her bir hıltın dörtte bir oranda olması olarak tanımlamaktadır. İbn Sînâ

“Eğer tabiatlar dengeli ve birbirine eşit düzeyde olursa kişinin ahlâkı dengeli, işi istikamet üzere olmaktadır. Tabiatlar itidal üzere dengelendiğinde kişi sabrında azimli, azminde yumuşak başlı, yumuşak başlılığında sakın ve huzurlu, hiddetinde tenenni sahibi olmaktadır.”¹²

Buraya kadar görüldüğü gibi mizâç değişen, mutedil veya gayrı-mutedil bir orandır. Ayrıca mizâcın durumuna bağlı olarak davranışlar da itidal ölçüsünde yani erdemli veya değildir. Hıtlar ve mizâç insanda yaratılıştan fiziki bünyesi itibarıyla vardır. Dolayısıyla her insan kendine özgü bir mizâçta doğmaktadır. Her canlının meydana geldiği bir öz ve bu özü aldığı anne-babası vardır. İnsanın mizâcî yapısı anne babasına ait iki farklı mizâcın farklı ve yeni bir karışımıdır. Ancak tabii olarak yeni karışım en çok kendisini oluşturan bu iki karışıma benzecektir.¹³ Risâlelerde insanın dört unsur ve onlara eklenen tabiatlar (kuruluk, yaşlık, sıcaklık, soğukluk) ile yaratılışı anlatılmaktadır. Ardından ilk yaratılıştan sonra bu yapının artık bedeni oluşturan hıtlar ile devam edeceği açıklanmıştır. Mizâcın bir miras gibi nesillere aktarılacağı ve her doğanın fiziksel yapısında ve bu yapının işleyişinde esas olacağı ifade edilmektedir.¹⁴ Bu bakımdan mizâç *Risâleler*'de açıkça zikredilmesi mümkün olmasa da tabiri caizse insanın genetik yapısını da ifade etmektedir.

1.2. Mizâcî Etkileyen Faktörler

İhvân-ı Safâ'ya göre mizâcî etkileyen faktörler iklim ve coğrafya, astrolojik durumlar, eğitim ve sosyal çevredir. *Risâleler*'de insanlar arasındaki ahlâk ve tabiat farklılıkları dört sebebe bağlanmaktadır. Mizâç da bu sebeplerden biridir. Diğer üç sebep ise ahlâk ve tabiatı yine mizâç üzerinden etkilediği için makalemizde bu sebepleri mizâcî etkileyen faktörler olarak değerlendirmekteyiz. Bu sebeplerden birincisi: Ahlât ve ahlâtın mizâcî (beden sıvılarının karışımındaki oransal denge), ikincisi; coğrafi açıdan toprak yapısı ve iklim farkı, üçüncüsü; ataların ve kişiyi yetiştiren ve büyüten hoca ve büyüklüklerin inançları, dördüncüsü ise; insanın anne karnında olduğu ve doğduğu vakitteki astrolojik durumlarıdır.¹⁵

ise mutedil mizâcî unsurların eşitliği değil her bir hıtlın vücuda uygun miktarda bulunması durumu olarak değerlendirmektedir. İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, çev. Esin Kâhya (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2017), 1/11.

¹² İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/290; İhvân-ı Safâ, “Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özünü Üzerine”, 1/206.

¹³ Mizâç, onu oluşturan unsurlara benzeyen ancak yeni ve farklı bir karışımıdır. Zira Cürçânî'nin tanımını şöyledir: “Mizâç, birbirine temas eden ayrı unsurların cüzlerinin, bu cüzlerin her birinin suretlerinden çoğalarak bir suretin keyfiyetini meydana getirmelerinden hâsıl olan müteşabih bir keyfiyettir.” Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât* (Lübnan: Mektebeti Lübnân, 1985), 224.

¹⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/290; İhvân-ı Safâ, “Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özünü Üzerine”, 1/205.

¹⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/288-289; İhvân-ı Safâ, “Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı

Bu faktörler risâlelerde merkûze ve müktesep ahlâk ayrımı bağlamında ele alınmıştır. Merkûze ahlâk insan tabiatına yaratılıştan yerleşmiş ahlâktır. Müktesep ahlâk ise eğitim ve alışkanlık yoluyla sonradan kazanılan ahlâktır.¹⁶ Fiziksel mizâca bağlı tabîi huylar merkûze ahlâka dâhildir. Ahlâtın mizâci ve genetik yapısı, coğrafya ve iklim faktörünün kalıtsal tesiri, astrolojik durumların etkileri bu bağlamda değerlendirilebilir. Yaratılıştan gelen özellikler gibi çocukluk döneminde edinilen veya güçlendirilen huy ve yatkınlıklar da merkûze ahlâka dâhildir. Müktesep ahlâk ise sonradan olan ve kazanılan dolayısıyla şuurulu tercihlere (ihtiyar) dayanan huylardır. Âkil ve mümeyyiz kişilerin bilinçli olarak yaptıkları yenilecek besinler ile yaşanılacak coğrafya ve iklim seçimi, aldıkları eğitimler ve sosyal çevre tercihleri sonucunda sonradan kazandıkları huylar müktesep ahlâktır. Dolayısıyla mizâci etkileyen faktörler çoğunlukla merkûze ahlâkı, mizâcın sonradan ve sürekli surette değişmesi sebebiyle de müktesep ahlâkı etkilemektedir. Aşağıda mizâci etkileyen faktörler merkûze ve müktesep ahlâk ayrımı çerçevesinde tek tek ele alınacaktır.

1.2.1. Coğrafya ve İklim Faktörü

İnsanlar arasındaki ahlâk ve tabiat farklılıklarının sebeplerinden olan coğrafya ve iklim, mizâci etkileyen faktörlerin ilkidir. Coğrafi ve iklimsel özellikler ahlâtın mizâcını etkilemektedir. Ahlâtın mizâcına bağlı olarak insanlar birbirlerinden farklı mizâc (karakter) yapılarına sahiptir. Aynı iklim ve coğrafyada yaşayan insanlar da birbirine benzer mizâctadır. Toplumun fertlerine özgü ve onları başka toplumlardan farklı kılan genel karakter ise dil, gelenek, fiziksel yapı, düşünüş, inanç, sanat ve ahlâk alanlarında kendini göstermektedir.¹⁷ *Risaleler*'de bu duruma güney ve kuzey bölgelerde yaşayanlar örnek verilmektedir.

Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine", 1/205. Galen mizâci etkileyen faktörleri beslenme, fiziksel yapı, iklim ve coğrafya, uzuvların şekli, mevsim ya da mekân değişikliği, sanatlar ve daha başka faktörler şeklinde ifade etmiştir. Fârâbî ise mizâc kavramıyla ifade etmese de insanlar arasındaki farklılıkları fiziksel yapı ve karakter, besinler, coğrafya ve astrolojik durumlar gibi faktörlere bağlamıştır. İbn Sînâ ise daha fazla sayıda faktörden bahsetmiştir. Bunlar: Organların yapısı, cinsiyet, yaş, psikolojik durum, nefsin durumu, kötü ahlâk ve davranışlar, coğrafya, iklim, besinler ve ilaçlardır. İbn Miskeveyh ise mizâci etkileyen faktörleri coğrafya ve beslenme olarak ifade etmiştir. Buna göre İhvân-ı Safâ ve diğer filozoflar beslenme ve coğrafya faktöründe ortakdır. Sadece İhvân-ı Safâ'nın zikrettiği faktör ise eğitim ve sosyal çevre faktörüdür. Bu bakımdan İhvân'ın mizâc teorisini etkileyen faktörleri daha geniş ele aldığı görülmektedir. Eklektik bir düşünce sistemine sahip olan İhvân-ı Safâ tüm bu görüşleri kendi düşünce sisteminde kendine özgü usullüyle mezcetmiş görünmektedir. Bakınız, Galen, *Kuva'n-Nefsi Tevâbiu'lî Mizâci'l-beden*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Dirâsâtı ve Nusûs fi'l-felsefeti ve ulûmi inde'l-Arab, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1981), 183-186; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, nşr. Ali Bu Mühlhim (Beyrut: Dâr ve Mektebet'il-Hilâl, 1994), 74-76; İbrahim Aksu, *İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs ile Olan İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 49-55; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk ve Tathîru'l-a'râk*, haz. Abdulalim Salih (Mısır: Matbaatü't-terakkî, 1317/1899), 39-40.

¹⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/293; İhvân-ı Safâ, "Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine", 1/208.

¹⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/292; İhvân-ı Safâ, "Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine", 1/207.

Habeşli, Zenci, Nübe, Sind ve Hintliler güney bölgelerinde yaşarlar. Güneş bu bölgelere senede iki defa yaklaştığından buraların havasında sıcaklık baskın olur. Bu sebeple bölgenin atmosferi ısınır ve hava sıcak olur. Bu durum bölge halkının mizâcını etkiler. Bedenlerinin görünen yerleri güneşten yanar, ciltleri siyahlaşır, saçları kıvrıkcık olur. Bedenlerinde soğukluk hâkim olur. Bu sebeple kemikleri ve dişleri beyaz, gözleri iri, burunları geniş ve ağızları büyük olur. Ayrıca bu insanlar ilim öğrenmede soğuk tabiatlı insanlara nazaran daha hızlı ve hakkı kabullenmede daha erkenci olurlar. Soğuk tabiatlı, Kuzey bölgelerde güneş daha uzaktan geçtiğinden ne kışın ne de yazın bu bölgeye yaklaşmaz. Bölgelerin havasında soğukluk hâkim olur. Bu sebeple kuzey bölgelerde yaşayanların ciltleri beyaz, bedenleri nemli, kemikleri ve dişleri kızıl olur. Cesaret ve kahramanlık yaygın olur ve saçları düz, gözleri küçük ve bedenlerinin içi sıcak olur.¹⁸

İklim ve coğrafya, toplumsal karakteristik yapıya tesir ettiği gibi ahlâtın oranına da sürekli tesir eden bir faktördür. Süreklilik arz eden bu tesir ise en sonunda kalıtsal bir yapıya dönüşmektedir. Ahlâtın oranına yani mizâca dair nesilden nesile aktarılan bu kalıtsal yapı ise günümüzdeki genetik aktarıma benzemektedir. İnsanın ebeveynlerine ya da ait olduğu toplumsal gruba olan benzerliği *Risâleler*'de mizâc yapısının tevarüs etmesi olarak anılırken bugün genetik bilimi içerisinde ele alınmaktadır.

Mizâcın iki yönlü tanımı üzerinden ele alınırsa coğrafya ve iklim faktörüne bağlı şekillenen toplumsal mizâc ilk olarak, bir toplumu diğerlerinden ayıran kabiliyet ve özelliklerdir. Bu farklı özellikler toplumlar arasında bir çeşitlilik ve zenginlik ifade etmektedir. Yeryüzünün farklı coğrafya ve iklimlerinde oraları imar ve bayındır edebilmesi için söz konusu iklim ve coğrafyaya uyumlu özelliklerde toplumlar yaratılmıştır. İkinci olarak ise toplumsal mizâc, coğrafya ve iklim faktörüne bağlı toplumsal ahlâkî yapıdır. Toplumların iyi veya kötü olarak adlandırılacak karakteristik yatkinlik ve yönelimleri ya da zaafı vardır. Toplumların karakteristik yapısı ayrıca *Risâleler*'de sosyal çevrenin mizâca etkisi ile de ilişkilendirilmiştir.

Coğrafya ve iklim faktörü merkûze ve müktesep ahlâk ayrımı üzerinden ele alındığında bu faktörün her ikisini de etkilediği görülmektedir. İnsanın doğduğu ve büyüdüğü yerin iklimsel ve coğrafi yapısı mizâc ve tabiatını belirleyip ilk şeklini vermektedir. Bu bakımdan coğrafya ve iklim faktörü insanın tabii-fiziksel yapısı ve tabii huylarına tesir ettiği için merkûze ahlâkî etkilemektedir. Coğrafya ve iklimindeki değişimler ya da yaşanan mekânın değişmesi ile yeni coğrafi ve iklimsel koşulların mizâca tesiri sonucu edinilen huylar, sonradan kazanılmış olmaları sebebiyle müktesep ahlâk olarak isimlendirilmektedir.

1.2.2. Astrolojik Faktör

İnsanlar arasındaki ahlâk ve tabiat farklılıklarının sebeplerinden olan astrolojik durumlar mizâcî etkileyen faktörlerin ikincisidir. Astrolojik durumlar ahlâtın

¹⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/292-293; İhvân-ı Safâ, "Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine", 1/207-208.

mizâcını hem doğrudan hem de bu durumların coğrafya ve dört erkâna tesiri vasıtasıyla dolaylı olarak etkilemektedir. Astrolojik durumlar, gök cisimlerinin ay altı âlem üzerindeki etkileridir. Gök cisimlerinin konumları ve feleklerin dönüşlerine binaen gerçekleşen göksel olaylar astrolojik durumlardır. Bu etkiye burçların mizâç ve tabiata etkisi de denilebilir. İhvân-ı Safâ sisteminde gök cisimlerinin hareketleri *Küllî Nefis*'ten gelen güç ve feyizlere dayandırılmaktadır. *Küllî Nefis* sudürda *Yaratıcı* ve *Akı*'dan sonra gelmektedir.¹⁹ *Akı*, *Yaratıcı*'dan gelen feyizleri *Küllî Nefis*'e aktarır. *Küllî Nefis* ise bu feyiz, güç ve faziletleri cismanî âleme ulaştırır ki bu *Küllî Nefis*'in cismanî âlem üzerindeki tedbiridir.²⁰ *Küllî Nefis*'ten gelen feyiz ve faziletler cismanî âlemi iki yönde etkilemektedir. Birincisi, cismanî âlemdeki varlıkların fiziksel mizâcına; ikincisi cismanî âlemdeki varlıkların nefislerine tesiridir.

Gök cisimleri cisimsel âlemdeki varlıkların fiziksel mizâcına tesir etmektedir. Bu etki neticesinde ay altı âlemde maden, bitki, hayvan ve insanın fiziksel yapısı meydana gelir, gelişim gösterir ve ölüür. Ay altı âlemdeki varlıklar üzerindeki bu etki âlemdeki oluş-bozuluşu devam ettirir. *Risâleler*'de birçok yerde burçlar ile ahlâtın mizâç ve tabiatı arasında bağlantı kurulmaktadır.

Mars ve Aslan Kalbi gibi ateşimsi yıldızların egemen olduğu dönemlerde doğanlar ateşimsi burçlara sahip olmaktadır. Ateşimsi burçlarda doğanların bedenlerinin mizâcında sıcaklık ve safra gücü hâkim olmaktadır. Venüs ve Akyıldız gibi suyuumsu yıldızların etkisinde doğanların burçları suyuumsu burçlardır. Suyuumsu burçlara sahip olanların bedenlerinin mizâcında nem ve balgam baskındır. Satürn gibi sabit yıldızların egemen olduğu toprağımsı burçlarda doğanların bedenlerinin mizâcında kuruluk ve kara safra galip olmaktadır. Jüpiter gibi yıldızların egemen olduğu havaî burçlarda doğanların bedenlerinin mizâcında ise kan ve itidal hâkim olmaktadır.²¹

Gök cisimlerinin nefislere tesiri de mizâç üzerindedir. Mizâç nefsin fiillerini ve dolayısıyla tabiî huyları etkilemektedir. Tabiî huylar gök cisimlerinin tesirini ifade eden burçlara göre şekillenmektedir. Burçlara göre şekillenen tabiat ve mizâç insanın var olan yapısı ve merkûze ahlâkıdır.

Burçların etkisi insan anne karnında meydana geldiği andan itibaren başlanmaktadır. Ceninin hem fiziksel yapısı hem de nefsanî yapısı *Küllî Nefis*'ten gök cisimleri vasıtasıyla cisimsel âleme tesir eden feyiz, güç ve faziletler ile şekillenmektedir. Burçlar aynı zamanda insanı hayat boyu hem fiziksel yapısı hem huyları itibariyle etkilemektedir. Burçların huylara tesiri merkûze ahlâk kapsamında değerlendirilmelidir.

¹⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 3/147-149, 159; İhvân-ı Safâ, "Pisagorculara Göre Varlıkların/Mevcutların Akli İlkeleri Hakkında", çev. Murat Demirkol, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 3/149-150, 158.

²⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/162, İhvân-ı Safâ, "Astronomi-Astroloji", çev. Elmin Aliyev, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/104.

²¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/141; İhvân-ı Safâ, "Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâki Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine", 1/208.

1.2.3. Eğitim ve Sosyal Çevre Faktörü

İnsanlar arasındaki ahlâk ve tabiat farklılıklarının sebeplerinden olan eğitim ve sosyal çevre mizâcı etkileyen faktörlerin üçüncüsüdür. *Risâleler*'de "ataların ve kişiyi yetiştiren hoca ve büyüklerin inançları" şeklinde ifade edilen bu maddeyi kişinin tabiat ve mizâcına tesir eden eğitim ve sosyal çevre etkisi şeklinde kısaltmayı uygun bulduk. Bu faktör risâlelerde birisi merkûze diğeri müktesep ahlâka işaret eden iki bağlamda ele alınmıştır. Birincisinde insanın çocukluğunun geçtiği ortamın onun tabiat ve karakterini nasıl şekillendirdiği ele alınmaktadır.

Çocukluğu cesur, kahraman ve silahşörler arasında geçen, onlarla beraber büyüyen çocuk, doğal olarak onların ahlâkına sahip olmakta ve onlara benzemektedir. Çocukluğu kadınlar, eşcinseller ve özürlüler arasında geçen ve onlarla beraber büyüyen çocukların çoğu ise yine doğal olarak onların ahlâkına sahip olmakta ve bütün huyları itibariyle olmasa bile, bazı huylarında onlara benzemektedir.²²

Çocuk içinde bulunduğu ortam ve onu yetiştirenlerden büyük ölçüde etkilenir ve tabiat ve karakteri o yönde şekillenir. Eğitim ve sosyal çevrenin çocukların ahlâkına etkisi merkûze ahlâk kapsamında değerlendirilmelidir. Zira çocuklar bu faktörden kendi kazanımları olmaksızın etkilenmektedir. İnsanın doğuştan sahip olduğu huylar gibi çocuklukta kazanılan huylar da insanın tabiatına yerleşir. İkinci bağlam ise eğitim ve sosyal çevrenin kişiye müktesep ahlâk yönündeki tesiridir.

Risâleler'de birisi Mecusi ve diğeri Yahudi iki kişi arasında geçen bir yolculuk hikâye edilmektedir. Bu yolculuk boyunca her ikisinin de yaşadıkları olaylara karşı sergiledikleri tavırlar inançları doğrultusundadır. Buna göre insanın inancı yetiştiği ortam, anne-babası, hoca ve öğretmenlerinin inanç ve ahlâkından etkilenmektedir. Sosyal çevreden veya eğitim ile öğrenilen davranışlar bir süre tekrar tekrar yapıldığında alışkanlık (âdet) haline gelir ve insanın cibilliyetine işler. En sonunda bu inanç, üzerinde karar kıldığı (sâbit) cibilliyeti ve tabiatı haline gelir. Artık insana bunları terk etmek zor gelir.²³ İnsan içinde bulunduğu ortamın inanç ve ahlâkından etkilenmektedir. Bu etkilenme tabii bir şekilde cereyan etse de temyiz kabiliyeti gelişmiş olan âkil insanlar bu etkiyi kabul etmek konusunda bir zorunluluğa değil tercihe sahiptir. Dolayısıyla bu etkiyi merkûze ahlâktan öte müktesep ahlâk bağlamında değerlendirmek gerekmektedir.

Sonuç olarak, coğrafya ve iklim şartları ile astrolojik durumlar mizâcı hem en başta şekillendirmekte hem de sonradan da itidal durumunu etkilemektedir. Eğitim ve sosyal çevre faktörü ise mizâca hem çocuklukta hem de sonradan tesir etmektedir.

²² İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/295; İhvân-ı Safâ, "Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine", 1/209-210.

²³ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/295-297; İhvân-ı Safâ, "Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine", 1/210-212.

Doğuştan gelen bu özellikler merkûze ahlâka doğrudan tesir etmektedir. Bu faktörlerin müktesep ahlâka tesiri ise nefis ve kuvveleri üzerinden dolaylı olmaktadır.

1.3. Mizâç ve Nefsin Fiilleri

Klasik İslam düşüncesinde ahlâk felsefesi, nefis ve kuvveleri zemininde incelenmektedir. Dolayısıyla ahlâk, *ilmünnefs*'tir. Nefis bilme, İslam filozofları tarafından ahlâki güzelleştirmenin yolu sayılmıştır. Bu sebeple ahlâk felsefesinin ilk konusu nefsi tanımadır. Nefis ve kuvveleri arasındaki ilişkinin tespiti, nefsin fiilleri ve bu fiillerin niteliği nefis ilminin cüzleridir. İhvân-ı Safâ'nın ahlâk sisteminde ise mizâcın insanın hem fizik hem de metafizik yönlerini içermesi itibarıyla nefis ve mizâç arasında da sıkı ve sürekli bir ilişkiden bahsedilmektedir. Bu bakımdan İhvân'ın ahlâk düşüncesinde nefis ve kuvvelerini bilmek yanında mizâç ve durumlarının da bilinmesinin önemsendiği görülmektedir. Mizâç ile ilgili durumlar ise mizâcı etkileyen faktörler ve mizâcın mutedil ya da gayrı mutedil olmasıdır. Burada ele alınacak konu mizâç ve nefis arasındaki etkileşim ile mizâcın itidal durumlarının nefsin fiillerinin itidali ile ilişkisidir.

Risâleler'de nefis şöyle tarif edilmektedir: “Nefis nûrânî, semavî ve rûhânî bir cevherdir. Özü gereği canlı, bilkuve bilen, tabiatı gereği faal, öğretime yatkın, cisimler üzerinde faal ve onları kullanan, bitkileri ve hayvanları belirli bir vakte kadar yetkinleştiren tamamlayıcı bir cüzdür. Sonra bedeni terk edip onlardan ayrılarak başlangıçta olduğu gibi kendi unsuruna, kaynağına ya kazanç ve sevinçle ya da pişmanlık, üzüntü ve hüsrarla döner.”²⁴ Buna göre nefis bedene canlılık, hareket ve yetkinlik veren rûhânî bir cevherdir. Bu tanım, nefsin bedene yetkinlik veren rûhânî bir cevher oluşu yönüyle Platon'un; nefsin bedene canlılık ve hareket vermesi yönüyle de Aristo'nun nefis anlayışını yansıtmaktadır. İslam filozofları bazen Platoncu bazen de hem Aristocu hem de Platoncu tanımları esas almıştır. Her iki tanımı esas alan başka bir isim de İbn Sînâ'dır (öl. 428/1037). İhvân-ı Safâ gibi İbn Sînâ'nın da Platoncu tanımla yetinmeyip Aristocu tanımı da dikkate alması onun insanın hem fizik hem de metafizik yönlerine aynı anda odaklandığını göstermektedir. İbn Sînâ için bunun sebebinin tabip olması, İhvân-ı Safâ için ise ahlâk sisteminde nefis ve mizâç arasında sürekli bir etkileşimi esas alması olduğu düşünülebilir.²⁵

“Ahlâk, insânî nefisten sâdır olan güzel ve övgüye değer ya da kötü ve yerilen irâdî fiillerdir.”²⁶ Bedenin fiziksel yapısını ifade eden mizâç ise nefsin fiillerini etkilemektedir. Nefis fiillerini gerçekleştirirken içinde bulunduğu bedene tâbîdir. “Nefsin

²⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/254; İhvân-ı Safâ, “Bilimsel Sanatlar ve Amaçları Üzerine”, çev. Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/176. İhvân-ı Safâ'nın nefis ve kuvveleri görüşü hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız; Asiye Aykt, “İhvân-ı Safâ'nın Görüşleri Çerçevesinde Mehdîlik Düşüncesinin Felsefî Arka Planı”, *Uluslararası Mehdîlik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mehmet Tıraşçı vd.. (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2018), 67-89.

²⁵ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş-Lütfi Ay (İstanbul: 2001), 45-46; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 66-412b; İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 15-23.

²⁶ Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov&Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 26.

hükümlerini gerçekleştirmesinde ve fiillerini ortaya koymasında bedenın azaları onun alet ve edevatları hükmündedir. Bu yüzden nefis huylarını, bilgilerini ve fiillerini ortaya koyarken bedenın mizâcına tâbidir.”²⁷ Nefsin fiillerinde mizâctan etkilenmesinin bir örneği nefsin bulunduğu bedenın mizâcının yatkın olduğu fiillere yönelmesi ve bu fiilleri daha kolay ortaya koymasındır. Mizâcın itidalinin bozulması durumunda ise mizâcî yatkınlık sebebiyle nefisten kolayca sâdır olan fiiller itidalden uzaklaşp ifrat veya tefrit yönünde sâdır olmaktadır. Daha önce ifade edilen mizâc-tabiat tipleri nefsin, içinde bulunduğu bedenın mizâcına bağlı olarak kolayca yerine getirdiği fiilleri ifade etmektedir.

Mizâcî oluşturan hılt ve tabiatlardan birisinin diğerlerine baskın olması ya da hılt ve tabiatlar arasındaki dengenin bozulması nefisten kolayca sâdır olan fiillerin ifrat yönünde olmasına sebep olmaktadır. Dolayısıyla mizâc mutedil olduğuunda ortaya çıkan erdem türünden yatkınlıklar, mizâcın itidali bozulduğu zaman erdemsizlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, mertûbî-nemli tabiat sahibi bir kimse mizâcî bakımından yumuşak huyluluğua yatkın bir kimsedir. Ancak nemli tabiat onda aşırı hale gelirse yumuşak huyluluk (leyyin), yıldınlık (tevâniye) ve mihnete (mehânet) dönüşür.²⁸ Yumuşak huylu olmak itidalli bir fiil olup erdem iken yıldınlık ve mihnet fillerde ifrat yönünde itidalin bozulması anlamına geldiğinden erdemsizliktir.

Nefsin, fiillerini ortaya koyarken bedenın mizâcına tâbi olması durumunun ikinci örneği ise mizâcın itidal durumunun nefsin kuvveleri arasındaki itidali etkilemesi noktasındadır. *Risâleler*'de beş tür nefisten bahsedilmektedir. Bunlar: Bitkisel, hayvanî, nâtık, hikemî ve melekî nefislerdir. Bu nefislerden bitkisel, hayvanî ve nâtık temelde nefsin kuvveleridir. Hikemî ve melekî nefisler ise nâtık nefsin ulaşabileceği nefis derecelerdir. Her bir nefse özgü hasletler bulunmaktadır. Bitkisel nefsin hasleti *beslenme*;²⁹ hayvanî nefsin hasletleri *cinsel arzu*, *intikam arzusu* ve *siyasetliderlik arzuları*, *bedenî hareket*, *duyusal idrak*, *vehim ve tahayyül*, *hatırlama* ve *hafıza*, *yarara yönelme* ve *zarardan kaçınma*;³⁰ nâtık nefsin hasletleri ise *ilim* ve *marifet* başta olmak üzere *insana özgü diğer hasletler*dir.³¹ İhvân-ı Safâ nefsin kuvveleri

²⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 3/226; İhvân-ı Safâ, “Aşkın Mahiyetine Dair”, çev. Halil İbrahim şimşek, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 3/223.

²⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/290; İhvân-ı Safâ, “Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine”, 1/206.

²⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/299-300; İhvân-ı Safâ, “Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine”, 1/214.

³⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/300; İhvân-ı Safâ, “Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine”, 1/214.

³¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/301; İhvân-ı Safâ, “Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine”, 1/215.

hakkında burada ifade ettiğimiz Aristocu tasnifi dile getirirse de *Risâleler*'de sıklıkla Platoncu tasnife uyarak nefsin şehvet ve gazap kuvvelerinden de bahsetmektedir. Temelde insânî nefsin üç kuvvesi bitkisel-şehvanî, hayvanî-gazabî ve nâlık kuvvelerdir.³² Dolayısıyla mizâç insanın daha ziyade fiziksel yönleriyle irtibatlı olan bitkisel ve hayvanî nefsinde doğrudan, nâlık nefse ise dolaylı olarak tesir etmektedir.

Mizâcın itidal durumu nefsin kuvveleri arasındaki itidali etkilemektedir. Mizâcın itidalinin bozulması durumunda nefsin kuvvelerinin itidali bozulmakta ve nefsin fiilleri de bu yönde sâdır olmaktadır. Örneğin, astrolojik etkiler mizâca tesir eder ve nefsin kuvvelerinden birini diğerlerine baskın kılar. Ahlâk ve tabiat ise nefisten onda baskın olan kuvveye uyumlu olarak sâdır olur.

Doğum esnasında Ay veya Venüs ve Satürn'ün etkisinde olan kimsenin tabiatında şehvânî nefis kuvvesi ağır basar. Bu kimseler yiyecek-içecek biriktirmeye ve saklamaya düşkün olurlar. Mars ve Venüs ya da Ay'ın etkisinde kalanların tabiatında ise cima ve nikâha karşı şehvet baskın olur. Ve eğer doğumu Güneş ve Merih'in hâkimiyetine denk gelirse onda gazabî nefsin öfke, galip gelme ve baş olma arzuları baskın olur. Güneş, Merkür ve Jüpiter'in hâkimiyetinde doğanların tabiatında nâlık nefsin bilgi, kültür, fazilet ve adalete yönelik arzusu baskın olur.³³

Nefsin kuvvelerinin mizâçla ilişkisi ele alındığında bitkisel ve hayvanî nefsin fiziksel mizâca tekabül ettiği görülmektedir. Zira bitkisel nefse ait beslenme arzusu fizikî bünyenin devamı ve mutedil tabiatı için gerekli iken³⁴ hayvan ile insanların fiziksel gelişimi ve neslin devamı için hayvanî nefse ait güçler gereklidir.³⁵ Bitkisel ve hayvanî nefsin güçleri beden fiziksel mizâcî ile irtibatlıdır. Dolayısıyla bu nefisler ve mizâç Galen'in mizâç teorisinde olduğu gibi³⁶ İhvân'ın mizâç teorisinde de birbirine doğrudan tesir eder nitelikte görülmektedir. Bu anlamda mizâç, insanın daha ziyade fiziksel yönüyle irtibatlı olup bitkisel ve hayvanî nefsinde doğrudan tesir etmektedir. Mizâcın insanın rûhânî yönü ile irtibatlı olan nâlık nefsinde ise dolaylı bir tesiri bulunmaktadır.

Nâlık nefis, mizâçtan etkilenmekte ve mizâcın itidalinin bozulması yani fiziksel hastalık durumu da bu kuvveye zarar vermektedir. "Ahlâtın mizâcî doğru (itidal üzere) olduğunda beden istikamet üzere, organları ve eklemeleri sağlam, nefsin halleri

³² Kutluer'in de ifade ettiği gibi İhvân-ı Safâ, diğer İslam ahlâkçıları gibi Platon ve Aristo'nun nefis tasniflerini birleştiren Galenci geleneğe uymuştur. İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989), 213.

³³ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 3/224; İhvân-ı Safâ, "Aşkın Mahiyetine Dair", 3/221.

³⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 3/49-51; İhvân-ı Safâ, "Lezzetlerin Nitelikleri, Hayatın ve Ölümün Hikmeti ile Bunların Mahiyetlerine Dair", çev. Murat Demirkol & Kamuran Göktaş, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 3/62-63.

³⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 2/328; İhvân-ı Safâ, "Spermin Düştüğü Yere Dair", çev. İsmail Çalıışkan, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 2/299.

³⁶ Galen, *Kuva'n-Nefsi Tevâbu'li Mizâcî'l-beden*, 183-185.

istikamet üzere ve tabîî düzeni doğrultusunda işler. Hastalık gibi sebeplerle mizâc bozulunca fiziki bünye sarsılır. Organların mizâcı ve hey'eti değişir. Bedendeki değişime uyumlu olarak nefsin fiilleri ve ahlâkı da değişir. Nefsin fiilleri doğruluktan ayrılır. Kötü mizâc nâtik kuvveye ve aklî kuvveye zarar verir.”³⁷ Mizâcın itidali durumunda nefsin kuvveleri arasında nâtik kuvve hâkim olur. *Risâleler'* de nefsin akla meyletmesi, nefsin akla kulak vererek tabiatından kaynaklanan arzuların uzak durması şeklinde açıklanır.³⁸ Dolayısıyla nâtik nefsin hâkimiyeti nefsin bitkisel ve hayvanî (şehvet-gazap) kuvvelerinde aşırıya gitmemesini, fiziksel mizâc ve tabiatına dayalı arzularına karşı mesafeli durmasını sağlamaktadır. Böylece nefsin fiilleri itidalli ve ahlâk da güzel olur.³⁹ Mizâcın itidalinin bozulması ise yukarıda örnek verdiğimiz gibi bu itidalin bozulduğu yönde nefsin fiillerinin de itidalden uzaklaşmasıdır. Mizâcın bileşenleri arasında kuruluşun ifratının azim erdemini, sertlik (kasâve) ve kabalık (fezâze) yönünde ifrata sürüklenmesi böyledir.

Nefsin kuvveleri arasındaki itidal mizâcın itidalinden etkilendiği gibi nefsin kuvvelerinin itidali de mizâcın itidalini etkilemektedir. İnsanın nefsin şehvet ve gazap kuvvelerine meyletmesi ve ihtiyacının ötesinde bu kuvvelere ait arzularına yönelmesi mizâcının itidalini bozmaktadır. *Risâleler'* de fiziksel yapının itidalinin bozulmasına tabîî arzular, kötü âdetler, insan tabiatındaki kötüye meyiller ve çirkin terbiye (eğitim) sebep gösterilmiştir. Bunlar ihtiyaç olmadığı halde yeme içme, şehvet olmadığı halde cima, nefis hareketliken ve vakti dışında uyku, gerekmediği halde düşmanlık ve husumet gibi şeylerdir. Bu fiiller hem mizâcın itidalinin bozulması hem de beden hastalanmasına sebep olmaktadır. Bu davranışların terkedilmesi ise itidale yeniden kavuşmayı sağlamaktadır.⁴⁰ Buna göre nefse şehvet ve gazap kuvvelerinin hâkim olup içinde bulunduğu beden mizâc ve tabiatına yönelik arzularına kulak vermesi durumunda fiziksel mizâc bozulmakta ve itidalden uzaklaşmaktadır. Nefsin itidalden uzaklaşmış fiillerinin çokça tekrar edilmesi de fiziksel mizâcın itidalini bozmaktadır.

2. Huyların Değişiminin İmkânı Meselesi

Huyların değişimi İslam ahlâkında “tebdil-i ahlâk” olarak isimlendirilmektedir. Tebdil-i ahlâk meselesi tabîî huyların değişimi imkânı hakkındaki bir tartışmadır. Tabîî huylar mizâc ve tabiata bağlı huy ve yatkınlıklardır. Dolayısıyla bu tartışma başka

³⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 5/148; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 5/148. Galen de nâtik kuvvenin mizâcın etkilediğini düşünmektedir. Bu konuda şarabı çok içmenin kişiyi düşüncesiz ve şuarsuz davranışlara sürükleyeceğini söylemektedir. Bakınız; Galen, *Kuva'n-Nefsi Tevâbu'li Mizâcî'l-beden*, 184.

³⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 5/204; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 5/200.

³⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/338; İhvân-ı Safâ, “Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özünü Üzerine”, 1/249.

⁴⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 5/101-102, 236; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 5/106-107, 227.

bir ifadeyle mizâc ve tabiatın kalıcı ve değişmez bir yapı olup olmadığı meselesidir. Burada mizâc ve tabiatın huyların değişimi noktasında bir engel veya sınırlılık mı, yoksa bir imkân mı olduğu sorusu tartışılacaktır.

İslam ahlâk filozofları arasında “ahlâkın değişebildiği yönünde ortak bir kanaat”⁴¹ vardır. Mizâc teorisini ahlâk alanında ele alan ilk isim olan Galen, mizâcın huyların değişimi noktasında bir engel ve sınırlılık ifade ettiği görüşündedir.⁴² Aralarında Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh (öl. 421/1030) ve Nasîruddin Tûsî (öl. 672/1274) gibi isimleri sayabileceğimiz İslam filozoflarının bu noktada Galen’den farklı düşündüğü görülmektedir.⁴³ Bunun sebebinin İslam filozoflarının kanaatlerinin dayandığı argümanlar olduğu düşünülebilir. Galen bu konuda gözlemlerine dayalı çıkarım ve tespitlerde bulunurken İslam filozofları miras aldıkları Yunan felsefe ve ahlâkını *Kur’ân-ı Kerîm* ve hadislerden oluşan İslam kültürü zemininde değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda değerlendirme yapan kimse peygamberlerin ve getirdikleri ilâhî emirlerin insanları ahlâkî bir değişime davet ettiğini bilmektedir. Zira insanlar tabîî mizâcî yapılarında bir değişim oluşturmaya muktedir kılınmasaydı ilâhî emirlerin insandan ahlâkî bir değişimi talep etmesi beklenemezdi.

İhvân-ı Safâ da diğer İslam ahlâkçıları gibi tebdil-i ahlâkın mümkün olduğu kanaatindedir. Bu konuyu İhvân’ın ahlâk düşüncesinin üzerine bina edildiği bazı meseleler üzerinden tartışmak gerekmektedir. Bu meseleler: İhvân’ın mutlak insan anlayışı, merkûze-müktesep ahlâk ayrımı ile tabiatın esaretinden kurtulma ideali, mizâcın bir yatkınlık ifade etmesi ve değişen bir oran olarak ele alınmasıdır.

2.1. Mutlak İnsan Anlayışı

İhvân-ı Safâ’nın ahlâk ve mizâc teorisinin temelinde insanın yeryüzünde halife olarak yaratılması gerçeği bulunmaktadır. İnsanın mevcûdât içerisinde en mutedil mizâcılı yaratılıştaki olması onu halifelik sorumluluğu için kabiliyetli hale getirmektedir. Ayrıca onun nâtik nefsin taşıyıcısı olması da yine mutedil mizâcî sebebiyledir.⁴⁴ Buradan insanın hem mizâc yapısı hem de nâtik nefsi itibarıyla Allah’ın yeryüzündeki

⁴¹ Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, 28.

⁴² Galen, gözlemlerine dayanarak çocukların mizâcılarını sebebiyle iyi veya kötü huylara sahip olduğunu tespit etmiştir. Bkz. Galen, *On The Passions and Errors of the Soul*, çev. P.W. Harkins (Ohio: Ohio State University Press, 1963), 54-55. İbn Miskeveyh’in aktardığına göre Galen, mizâca bağlı huyların tam olarak değişmeyeceğini, insanların bazılarının doğuştan kötü tabiatlı olup iyiliğe yönelemeyeceğini düşünmektedir. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-ahlâk*, 43. Galen yine de her insana eğitim verilmesi gerektiğini düşünür. Ancak bazı insanların eğitime yatkın olmadığını ve tabiatlarının bu eğitimi kabul etmediğini ifade eder. Galen, *On The Passions and Errors of the Soul*, 56.

⁴³ Bakınız, Gülistan Aktaş, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Ahlâkî Açıldan ‘Mizâc’ Kavramı*, 115-119.

⁴⁴ Mutedil mizâc ve nâtik nefis arasındaki irtibat için ayrıca bakınız: “İnsanın mizâcî (fiziksel yapısı) itidal üzere yaratılmıştır. Çünkü en şerefli ve en kâmil olan nâtik nefsi taşıyacak mizâcın unsurları itidal üzere birleşmiştir. İnsanın mizâcî fitraten mutedildir ve düzensiz değildir. Bu yüzden istidatları kabul etmektedir.” Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâtî’l-fünân ve’l-ulûm*, (Beyrut: Daru Sadır, ts.), 3/1318-1323.

halifesi olduğu anlaşılmaktadır. İnsan halifeliiği sebebiyle bazı görev ve sorumluluklara sahiptir. Buna karşılık görev ve sorumluklarını yerine getirebilecek yetkinlik, kabiliyet ve hazır bulunuşlukta yaratılmıştır. Yaratılıştan gelen bu yapı insanın mizâc ve tabiatıdır. Mizâc ve tabiat, her insanın kendine özgü bazı huy ve kabiliyetlere yatınlığıdır. İhvân-ı Safâ'ya göre bir insan tek başına halifelik sorumluluğunu yerine getirebilecek kadar yetkin değildir. Ancak her insan birbirinden farklı huy, kabiliyet ve yatınlıklarla donatılmıştır. Bu sayede insanlar hep birlikte bu sorumluluğun gereğini yerine getirebilirler.⁴⁵ Farklı mizâçlara sahip insanların kendi yatınlık ve kabiliyetleri çerçevesinde bir araya gelip halifelik sorumluluğunu ifa edebilmesi yanında bu sorumluluğun bir parçası olan her insanın mizâcında olmayan yeni huyları kazanabilme imkânı da vardır.

Risâlelerde her insanın kendine özgü kabiliyet ve yatınlıkları yanı sıra bunların ötesinde yaratılış itibariyle sahip olmadığı kabiliyet ve yatınlıkları da elde edebileceği belirtilmektedir. *Mutlak insan* anlayışı şeklinde kavramsallaşan bu anlayış *Risâleler*'de şöyle geçmektedir. "Tüm huyları kabule, her beşerî sanat ve ameli gerçekteştirmeye yatın, *mutlak insan*, *insânî-küllî nefis* her zamanda ve her bireyde mevcuttur."⁴⁶ Buna göre her insan var olan huylarını değiştirebilecek ya da yeni huylar edinebilecek yapıda yaratılmıştır. İhvân ahlâkında mizâc insanın kendine özgü nitelikleri iken bunların ötesine geçebilecek kabiliyetteki yaratılış da *mutlak insan* olma potansiyeli ile ifade edilmiştir. Zira bu ahlâk sisteminde insanın tabii huy ve mizâcı merkûze ahlâk, eğitim ve alışkanlıklar yoluyla irâdi olarak kazanılan huylar müktesep ahlâktır.

2.2. Merkûze-Müktesep Ahlâk Ayrımı ve Tabiatın Esaretinden Kurtulma İdeali

Merkûze-müktesep ahlâk ayrımı huyların değişimi imkânı konusunda oldukça önemlidir. Zira böylesi bir ayrım İhvân-ı Safâ'nın ahlâk sisteminde huyların değişiminin mümkün görüldüğünün en temel göstergesidir. "Ahlâk, insanın yerleşik tabiatı ile bu tabiatın üzerine alışkanlıklar yoluyla sonradan kazanılan huyların eklenmesinden hâsil olmaktadır."⁴⁷ Merkûze ahlâk insanın yaratılışı itibariyle sahip olduğu yerleşik tabiat ve ahlâktır. Müktesep ahlâk ise eğitim ve alışkanlık edinimi yoluyla sonradan kazanılan ahlâktır.⁴⁸ Dolayısıyla ahlâk sadece yerleşik tabiata ya da sadece kazanıma bağlı huylar değil her ikisinin bileşkesinden doğan huyların toplamıdır.

⁴⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/288; İhvân-ı Safâ, "Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine", 1/204.

⁴⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/294; İhvân-ı Safâ, "Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine", 1/209.

⁴⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/287; İhvân-ı Safâ, "Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine", 1/203.

⁴⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/293; İhvân-ı Safâ, "Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine", 1/208. İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlâk*'ta ahlâkı tabii ve kazanılmış

Merkûze ahlâk, insanın yaratılıştan bazı ruhsal ya da amelî hallere “hazır ve yatkın olması” durumunu ifade etmesi bakımından mizâçtır. Bununla birlikte mizâç çeşitli faktörlere bağıli şekillenen, zamanla değışebilen bir yapıdır. Bu bakımdan ahlâtın mizâcî ve genetik yapısı, coğrafya ve iklim faktörünün kalıtsal tesiri, astrolojik durumların tesirlerinde şekillenen huy ve yatkınlıklar merkûze ahlâka dairdir. Ayrıca çocukluk döneminde tekrar ederek tabiata yerleşen huy ve yatkınlıklar ile aile ve sosyal çevreden edinilen huylar merkûze ahlâka dâhildir. Zira insan çocuklukta yeni huylar kazanmayı amaçlamaz. Bulunduğı ortamda doğal bir şekilde tekrarlar sonucu yapmayı alışkanlık edindiğı fiiller tabiatında yerleşik (merkûze) hale gelir.

Merkûze ve müktesep ahlâk ayrımı fiillerin erdem oluşu noktasında da ayırt edicidir. Merkûze ahlâka dair fiiller mizâca bağıli fiillerdir. Mizâca bağıli olması ise nefisten sâdir olan bu fiilde bitkisel-şehvânî ve hayvanî-gadabî kuvvelerin etkin olduğunu göstermektedir. Nâtık nefsin öncü olmadığı bu tür fiiller irâdî ancak ihtiyarî fiiller olmadığından erdem veya erdemsizlik değılidir. *Zira, İhvân Risâleleri’nde, mizâç kavramı ahlâktan ziyade psikoloji disiplinine yakın, insanın kendisinden bağımsız ve sorumlu tutulamayacağı bazı şartlar sonucu edindiğı tipik özellikleri ifade eden ahlâkî açıdan nötr sayılacak davranışlardır.*⁴⁹

Müktesep ahlâk ise sonradan olan ve kazanılan dolayısıyla şuurlu tercihlere dayanan ihtiyarî huylardır. Bu bağlamda yenilecek besinler ile yaşanılacak coğrafya ve iklim seçimi, alınan eğitimler ve sosyal çevre tercihleri sonucunda sonradan kazanılan huylar müktesep, kazanılmış ahlâktır. Dolayısıyla mizâcî etkileyen faktörler çoğunlukla merkûze ahlâkî, mizâcın sonradan ve sürekli surette değışmesi sebebiyle de müktesep ahlâkî etkilemektedir. Bu anlamda mizâcın sonradan değışimi yeni huyların kazanımı için imkân oluşturmaktadır. Mizâcın değışken bir oran oluşu bir argüman olarak ayrıca ele alınacaktır. Burada kısaca ifade etmek gerekirse, yaratılış itibarıyla belirlenmiş-yerleşik (merkûze) bir yapı olan mizâç, sonradan değışebilmesiyle yeni huyların kazanımında (müktesep ahlâk) bir engel ve sınırlamaya sebep olmaktadır.

2.3. Bir Yatkınlık Olarak Mizâç

İhvan’a göre mizâç bir ahlâkî değıli, ahlâka yatkınlığı belirlemektedir.⁵⁰ İhvân’ın mizâcî bir yatkınlık olarak değılendirmesi oldukça dikkat çekicidir. Zira mizâç bir yatkınlık olarak tanımlandığında mevcut ahlâkın terkedilmesi ve yeni huyların kazanımı noktasında bir engel veya sınırlılık ifade etmemektedir.

İhvân-ı Safâ’ya göre, insan tabiatı itibarıyla cömertlik, cesaret ya da iffete yatkınsa ona bu yatkınlığı yönünde amel yapmak zor gelmeyecektir. Bunun zıddı olan kötü huylara da yatkın olabilir. Bu sefer düşünme, çaba, yasak, tehdit veya teşvik gibi

ahlâk olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İbn Miskeveyh’in yaptığı bu ayrım, İhvân-ı Safâ’nın merkûze-müktesep ahlâk ayrımı ile oldukça benzerdir. Tabii ahlâk mizâca karşılık gelirken kazanılmış ahlâk alışkanlık ve eğitimle edinilmektedir. Bakınız; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-ahlâk*, 32.

⁴⁹ İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, 221.

⁵⁰ İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, 221.

itici güçler ile huyların düzeltilmesi gerekmektedir.⁵¹ Mizâcın bir yatknlık ifade etmesi insanın o yönde fiil yapmasını kolaylaştırmakta ancak aksini de imkânsız kılmaktadır. Kötü huylara karşı yatknlıklar ise engellenmelidir. Engellenmenin yolu bazen düşünce ve çaba bazen de yasak ve tehdit gibi daha sert yöntemlerdir.⁵² Dolayısıyla mizâca bağlı yatknlıklar köreltilebilir veya aksi yönde davranış geliştirilebilir. Ancak bunu yapmak zor olabilir.

Huylar değişir ancak bu değişim zor veya kolay olur. Zira İhvân-ı Safâ'ya göre, çeşitli âdetler güçlenerek fitrî yapıyı (yaratılıştan gelen tabiatı) değiştirip yeni bir tabiat haline gelebilir. Ayrıca kazanılmış bir âdeti terk etmek kadar tabiatta bulunmayan bir Şeyi talep etmek de zordur.⁵³ Buna göre tabiî yatknlık bulunan huyları edinmek kolaylık; tabiatı yerleşen bu huyların değiştirilmesi ise zorluk ifade etmektedir. Dolayısıyla huyların değişimi imkânı noktasında mizâc bir engel veya imkânsızlık değil sadece zorluk olabilir. Mesele bu yönüyle açık olmakla birlikte mizâcın İhvân-ı Safâ'nın ahlâk sisteminde *tabiî bir esaret hali* olarak ifade edilmesi de onun kalıcı ve değişmez bir yapı değil de bir yatknlık olarak değerlendirildiğinin başka bir kanıtıdır.

*Tabiatın esaretinden kurtulma ideali*⁵⁴ İhvân ahlâk sisteminin önemli bir parçasıdır. Risâlelerde insanın yaratılıştan gelen mizâc yapısına ve bu yapının maruz kaldığı çeşitli etkileri ifade eden merkûze ahlâkına bağlı kalması ve değişikliğe kapalı olması durumu kınanmıştır. Bu nedenle İhvân, insanın tabiatın esaretinden kurtulmasının gerekliliğinden sıklıkla söz etmektedir. Bu fikir merkûze ve müktesep ahlâk ayrımı ile ilişkilidir. Merkûze ahlâk mizâc ve tabiatı ifade etmesi yönüyle insanın esaretinde kaldığı ve ondan kurtulması, ötesine geçmesi gereken yapısıdır. Görüldüğü üzere İhvân ahlâkında mizâc teorisi huyların değişimine bir engel olarak değerlendirilmektedir. Mizâc teorisi ve tabiatın esaretinden kurtulma ideali bir arada değerlendirildiğinde mizâcın insanın içinde bulunduğu esareti keşfetmesi ve kendine kurtuluş için bir yol çizmesi bakımından önemli olduğu söylenebilir. Zira İhvân-ı Safâ'nın ahlâk felsefesinde aslanan doğuştan gelen tabiî yapı değil, nâtik nefsin rehberliğinde ihtiyarî fiillerle sonradan kazanılan huylardır.

2.4. Değişen Bir Oran Olarak Mizâc

Mizâc ahlâtı oluşturun hıltların birbirine oranını ifade etmektedir. Bu oran ise sürekli değişmekte, hıltlar birbirine eşit miktarda olunca mizâc mutedil olmakta hıltlar arasındaki eşitlik bozulunca gayrı mutedil mizâc ortaya çıkmaktadır. Mutedil

⁵¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/294; İhvân-ı Safâ, "Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine", 1/208.

⁵² İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/294; İhvân-ı Safâ, "Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine", 1/209.

⁵³ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 3/352; İhvân-ı Safâ, "Mezheplere ve Dinlere Dair", 3/346.

⁵⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 2/351; İhvân-ı Safâ, "Filozofların 'İnsan Küçük Bir Âlemdir.' Görüşüne Dair", çev. Abdullah Kahraman, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 2/322.

mizâçlı bedende fiiller nefisten erdem yönünde sâdir olurken gayrı mutedil mizâçlı bedende nefsin fiilleri erdemsizlik ifade etmektedir.

Mizâcın değişken bir oran oluşu yaratılış itibariyle belirlenmiş bir yapı olmasına mukabil değişken bir yapı olduğunu da göstermektedir. Bu bakımdan mizâca bağlı huylar değişir mi sorusunun cevabı mizâcın bizzat kendisinin dahi değiştiiğidir. Dolayısıyla mizâcın değişen bir oran oluşu huyların değişimini mümkün kılmaktadır. Mizâcın sürekli değişebilirliğine karşın mizâcın ve nefsin fiillerinin itidal üzere tutulması önemlidir.

Ahlâtın mizâcının yapı taşı besinlerdir. Bu nedenle mizâcın yapısı en temelde beslenmeye bağlı olarak sürekli değişmektedir. Mizâcın mutedil durumda kalabilmesi ise İhvân ahlâkının bir parçası olan zühd yaşamı ve buna bağlı olarak az yeme iledir. *Risâleler*'de ilk dönem filozoflarının ve faziletli âlimlerin hikmeti öğretecekleri kişiye öncelikle kırk gün oruç tutmayı ve kırk gece namaz kılmayı emrettiklerinden bahsedilmektedir.⁵⁵ Zira mutedil mizâçlı kimse güzel ahlâka ve faziletli ilimlere uygun fiziksel ve ruhsal yapıda olacaktır.

Mûsiki nağmeleri de ahlâtın mizâcını itidal bakımından etkilemektedir. Mûsiki nağmeleri mizâcın itidale kavuşmasını da itidalini kaybetmesini de sağlayabilmektedir.

Tiz sesler sıcaktır. Ahlâtın (mide suyu) mizâcını ısıtır ve sakinleştirirler. Kalın sesler ise soğuk olduğundan, sıcak ve kuru ahlâtın mizâcını nemlendirir. Kalınlık ve tizlik arasında mutedil sesler ise itidal üzere olan ahlâtın mizâcını, itidalden çıkması için muhafaza eder. Çünkü mutedil ve uyumlu sesler, ahlâtın mizâcını mutedil kılar, tabiatları ferahlatır, ruhlar bundan lezzet alır ve nefisler mutlu olur. Uyumsuz şiddetli sesler ise mizâcı bozar, itidalden uzaklaştırır.⁵⁶

Mutedil mizâç nefsin fiillerinde erdeme, gayrı mutedil mizâç ise erdemsizliğe sebep olmaktadır. Mizâç, ahlâk ve mûsiki arasında kurulan bu bağ oldukça dikkat çekicidir. İhvân-ı Safâ öncesinde Fârâbî'nin de mûsiki ve mizâç irtibatından bahsettiği bilinmektedir.⁵⁷ *Dinleyicinin nefesine tesir eden rûhânî bir cevher*⁵⁸ olması yönüyle mûsiki, dinlenen nağmenin içeriğine bağlı olarak mizâcın itidaline ve nefsin fiillerine tesir etmektedir. Mûsiki mizâca tesir ederek onu mutedil veya gayrı mutedil duruma getirebilir. Bu bakımdan İslam tıp geleneğinde mûsiki, zihinsel hastalıklar tedavisi için

⁵⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 5/202-203; *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 5/199.

⁵⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/203-204; İhvân-ı Safâ, "Musiki", çev. Ahmet Hakkı Turabi, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/137.

⁵⁷ Ethem Ruhi Üngör, "Fârâbî'nin Mûsikî Yönü", *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını 1990); Ayrıca İhvân-ı Safâ'da mûsiki hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız; Yalçın Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ'da Mûzik Düşüncesi", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. İsmail Çalışkan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 6.

⁵⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, thk. Arif Tamir, 1/195; İhvân-ı Safâ, "Musiki", 1/131.

bir yöntem sayılmıştır.⁵⁹ Yine mûsikinin mizâcın itidalini sağlaması nefsin erdemlere yönelmesini sağlarken, mizâcın itidalini bozması ise nefsin erdemsizliklere yönelmesine sebep olmaktadır.

Mizâcı etkileyen temel faktörler de onun itidalini etkilemektedir. Bu bağlamda coğrafya ve iklim, astrolojik durumlar, eğitim ve sosyal çevre de mizâcın yapısını belirlerken itidalini etkileyerek sürekli değişimine imkân hazırlamaktadır. Ayrıca daha önce ele aldığımız nefis ve mizâç arasındaki sürekli etkileşim ve insicam da mizâcın değişen bir oran olması ile ilişkilidir.

Sonuç

Makalemizde İhvân-ı Safâ ahlâkında önemli bir yeri olan mizâç teorisinin, tabîi huyların değişiminde imkân olarak mı yoksa engel olarak mı değerlendirdiği konusu ele alınmıştır. İnsanın fiziksel yapısını oluşturan ahlât-ı erbaanın oranını ifade eden mizâç, bedensel fonksiyonlarına doğrudan etki etmektedir. Bu oran aynı zamanda huyların oluşumuna da dolaylı olarak tesir etmektedir. Bu dolaylı etki İhvân-ı Safâ'nın ahlâk sisteminde nefis ve kuvveleri üzerinden ele alınmaktadır. Bu bağlamda mizâcın ahlâka/huylara tesiri incelenmiş ve bazı sonuçlara ulaşılmıştır.

İnsanın mevcûdât arasında en mutedil mizâca sahip olması onu halifelik sorumluluğunun ve nâtık nefsin taşıyıcısı yapmıştır. İnsanın halifelik sorumluluğunu yerine getirmesini sağlayacak fiziki yapı mizâcı iken ruhsal yapı da nâtık nefsidir. Bu noktada mizâç teorisi insanı ve âlemdaki yerini açıklamak noktasında önemlidir. Mizâç beden sıvıları olan ahlât-ı erbaanın oranını ifade etmekte ve bu hıtların birbirine oranına bağlı olarak mutedil veya gayrı mutedil olmaktadır. Mizâç beslenme, coğrafi ve iklimsel koşullar, astrolojik durumlar ile eğitim ve sosyal çevre gibi faktörler neticesinde şekillenmekte ve itidal durumu da belirlenmektedir. Ancak itidal durumu bu faktörler etkisinde sürekli değişmektedir. Mizâç aynı zamanda insanın fiziksel ve ruhsal yapısı arasındaki irtibatı ifade etmektedir. Bu irtibatın niteliği fiziksel ve ruhsal yapı yani nefis ve beden arasındaki insicam ile açıklanmaktadır. Mizâcın bir itidal teorisi oluşu da göz önüne alındığında insanın fiziksel ve ruhsal yapısının birbirinin itidal durumundan etkilendiği anlaşılmaktadır.

Nefis fiillerini ortaya koyarken bedeninin mizâcına tâbidir. Bu sebeple mizâcın itidal durumuna bağlı olarak nefsin fiilleri de mutedil veya gayrı-mutedil olmaktadır. Ahlâk ilminde mutedil fiiller erdem olarak isimlendirilirken itidalden sapmış fiiller erdemsizlik olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda mizâcın ahlâkî fiiller üzerinde dolaylı bir tesiri bulunmaktadır. İhvân-ı Safâ da Galen gibi nefsin şehvî-bitkisel ve gadabî-hayvanî kuvvelerini fiziksel yapı ile ilişkili olması sebebiyle mizâçla irtibatlandırmıştır. Dolayısıyla bu iki kuvve mizâcın yapısından doğrudan etkilenmektedir.

⁵⁹ Mûsiki ile tedavi hakkında ayrıca bakınız. Duygu Nevşe, "Eyüp'te Medfun Bir Hekimbaşının Müzikle Tedavi Risalesi", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu IX Tebliğler* (İstanbul: Eyüp Sultan Belediyesi Kültür Yayınları, 2005); Ahmet Hakkı Turabi, "Hekim Şuûrî Hasan Efendi ve Ta'dilü'l-Emzice Adli Eserinde Müzikle Tedavi Bölümü", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40/1 (2011).

Nâtık nefis ise insanın rûhânî ve latîf yönü olduğundan bedeninin mizâcından doğrudan değil dolaylı olarak etkilenmektedir. Ayrıca mizâç, İhvân-ı Safâ'nın ahlâk felsefesinde önemli bir yeri olan merkûze-müktesep ahlâk ayrımı ile de ilişkilidir. Mizâç bu ayırmada daha çok merkûze ahlâkı ifade etmektedir. Sürekli değişen yapısıyla ise nefsin fiillerini etkilemekte ve müktesep ahlâkı dolaylı olarak etkilemektedir.

Makalemizin ikinci kısmında huyların değişim imkânı mizâç teorisi bağlamında tartışılmıştır. Burada İhvân-ı Safâ'nın ahlâk düşüncesinin dayandığı meseleler referans alınmıştır. Bu bağlamda ulaştığımız genel sonuç İhvân-ı Safâ'da mizâcın huyların değişiminde bir engel veya sınırlılık değil imkân olduğu yönündedir. Mizâç insanın tabiatında var olan huy ve yatkınlıkları ifade etmektedir. İhvân-ı Safâ'nın ahlâk sisteminde insanın tüm huylarını kabul edebilen yapısına işaret eden mutlak insan anlayışı ile birlikte düşünüldüğünde her insanda bulunan bu potansiyelin mizâç ve tabiatında var olan huyların ötesinde yeni huyların kazanılabilmesine imkân verdiği görülmektedir. Mizâç merkûze-müktesep ahlâk ayrımı ile birlikte düşünüldüğünde ise mizâç insanda yaratılıştan var olan huyları yani merkûze ahlâkı ifade etmekte olup ona doğrudan, sonradan tercihen kazanılan huylara yani müktesep ahlâka ise dolaylı olarak tesir etmektedir. Yine *Risâleler*'de mizâcın belirli huylara işaret eden bir yapı değil de insanın bazı huylara diğer huylardan daha yatkın olması durumu olarak değerlendirilmesi de bu ahlâk sisteminde huyların değişiminin ve yeni huyların kazanımının mümkün olduğunu göstermektedir. Ayrıca mizâç, insanın tabii ahlâkı yapısının ona çizdiği sınırlara bağlı kalmaması gerekliliğini ifade eden tabiatın esaretinden kurtulma ideali ile birlikte değerlendirildiğinde bu ahlâk sisteminde, insanın tabiat ve mizâcının ötesine geçmesinin önemsendiği anlaşılmaktadır. Bunun yanında *Risâleler*'de mizâç sürekli değişen bir oran olarak ele alınmakta ve sürekli surette değişimi, onun huyların değişimini de bizzat mümkün kıldığını göstermektedir.

İnsan tabii fiziksel ve ruhsal yapısı itibariyle bazı etkilere maruzdur. Bu etkiler onun hem fiziksel yapısı hem de ruhsal yapısına tesir etmektedir. Bunlar: İnsanın fiziksel görünüşü, ona anne-babasından tevariüs eden genetik yapısı ve ırkı, dünyaya geldiği coğrafi ve iklimsel şartlar, doğduğu vakte bağlı olarak tesirinde olduğu astrolojik durumlar, kendisini içinde bulduğu ve yetiştiği sosyal çevre, çocuklukta aldığı terbiye ve eğitimidir. Bu şartlar sonucunda insanın kendine özgü yapısı olan mizâcî şekillenmektedir. İhvân-ı Safâ sisteminde tabii-mizâcî yapının ismi ahlâk-ı merkûzedir. İnsanın ahlâk-ı merkûzesinin ötesine geçmesi, var olan huylarının yerine veya bunlara ek olarak yeni huylar kazanması mümkündür. Zira yeni huylar kazanabilme imkânı ahlâk-ı müktesebe şeklinde kavramlaşmıştır. Ayrıca mizâcî etkileyen faktörlerden coğrafi ve iklimsel şartlar ile sosyal çevrenin değişimi ve eğitim; mizâcın itidalini etkileyen beslenme ve mûsiki de insanın yeni huylar kazanmasını mümkün kılmaktadır.

İnsan anne karnında bitkisel nefse ve ardından hayvanî nefse sahiptir. Nâtık nefsin güçleri ise onda bulunmasına karşın temyiz yaşına kadar bilfiil hale gelmez. İnsan mümeyyiz ve âkil olduğu vakit nâtık nefsinde dayalı fiiller ortaya koymaya başlar. Bu bağlamda insan bitkisel ve hayvanî nefsinde dayalı fiillerinde mizâcına tâbidir. İnsanın çocukluğunda sergilediği davranışlar mizâcına tâbidir ve bu bakımdan mizâç

çocukluk döneminde huylara doğrudan tesir etmektedir. Mümeyyiz ve âkil insanda ise nâtik nefis, bitkisel ve hayvanî nefsinin yöneticisi olduğundan mizâç onun fiille-rine artık dolaylı olarak tesir etmektedir. Konu bağlamında İhvân-ı Safâ, mizâcın ta-nımı, onun itidalini etkileyen faktörlerde Galen ve Fârâbî'nin görüşlerini kendi dü-şünce sistemi içerisinde meczederek özgün bir yapıya dönüştürebilmiştir. İhvân-ı Safâ'nın mizâç bağlamında ortaya koyduğu düşüncelerinde İbn Sînâ sistemi ile bazı paralellikler de mevcuttur. Konular tartışılırken bu benzerlik ve etkileşime işaret edilmiştir. Buna göre mizâç tabiî huyların değişimi noktasında bir belirlilik değil imkândır. Mizâç teorisi insan tabiat ve karakterine dair bir açıklama biçimidir. Maka-lemizde ele aldığımız fiziksel mizâç, ahlâkî yapı ve huyların değişim imkânı meseleleri çerçevesinde İhvân-ı Safâ'ya göre insan ve ahlâkî yapısı tanımlanabilir.

Etik Beyan / Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilke- lere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynak- çada belirtildiği beyan olunur / <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been pro- perly cited.</i>
Yazar(lar) / Author(s)	Asiye Aykıt - Gülistan Kızılınış
Finansman / Funding	Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / <i>The authors ack- nowledge that they received no external funding in sup- port of this research.</i>
Yazar Katkıları / Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması / <i>Conceiving the Study</i>: GK (%55), AA (%45) Veri Toplanması / <i>Data Collection</i>: GK (%70), AA (%30) Veri Analizi / <i>Data Analysis</i>: GK (%60), AA (%40) Makalenin Yazımı / <i>Writing up</i>: GK (%80), AA (%20) Makale Gönderimi ve Revizyonu / <i>Submission and Revi- sion</i>: GK (%90), AA (%10)
Çıkar Çatışması / <i>Competing Interests</i>	Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / <i>The authors declare that they have no competing interests.</i>

Kaynakça

- Aksu, İbrahim. *İbn Sînâ Felsefesinde Mizâç Kavramı ve Nefs ile Olan İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üni- versitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Aktaş, Gülistan. *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Ahlâkî Açıdan 'Mizâç' Kavramı*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Aykıt, Asiye. "İhvân-ı Safâ'nın Görüşleri Çerçevesinde Mehdiçlik Düşüncesinin Felsefi Arka Planı". *Uluslararası Mehdiçlik Sempozyumu Bildirileri*. ed. Mehmet Tıraşçı vd., Sivas: Cumhu- riyet Üniversitesi Matbaası, 2018.
- Çetinkaya, Yalçın. "İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. ed. İsmail Çalışkan. 6/353-390. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Fârâbî. *Kitâbu Ârâu ehli Medîneti'l-Fâzıla*. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985.

- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. nşr. Ali Bu Mühlhim. Beyrut: Dâr ve Mektebet'îl-Hilâl, 1994.
- Galen. *On The Passions and Errors of the Soul*. çev. P.W. Harkins. Ohio:Ohio State University Press, 1963. <https://doi.org/10.1097/00000441-196409000-00040>
- Galen. *Kuva'n-Nefsi Tevâbiu'li Mizâci'l-beden*. nşr. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dirâsâti ve Nusûs fi'l- felsefeti ve ulûmi inde'l-Arab, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1981.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbu'l-ahlâk ve Tathîru'l-a'râk*. haz. Abdulalim Salih. Mısır: Matbaatü't-terakkî, 1317/1899.
- İbn Sînâ. *el-Kânûn fi't-tib*. çev. Esin Kâhya. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2017.
- İbn Sînâ. *Ahvâlu'n-Nefsi*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İhvân-ı Safâ. "Pratik Sanatlar ve Amaçları Üzerine". çev. Enver Uysal. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 1/187-201. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri. Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine". çev. İsmail Çalışkan-Enver Uysal. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 1/201-269. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "Bilimsel Sanatlar ve Amaçları Üzerine". çev. Enver Uysal. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 1/173-187. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "Astronomi-Astroloji". çev. Elmin Aliyev. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 1/81-111. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "Musiki". çev. Ahmet Hakkı Turabi. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 1/ 129-161. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "Filozofların 'İnsan Küçük Bir Âlemdir.' Görüşüne Dair". çev. Abdullah Kahraman. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 2/317-335. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- İhvân-ı Safâ. "Spermin Düştüğü Yere Dair". çev. İsmail Çalışkan. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 2/289-317. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- İhvân-ı Safâ. "Aşkın Mahiyetine Dair". çev. Halil İbrahim Şimşek. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 3/217-233. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "Lezzetlerin Nitelikleri, Hayatın ve Ölümün Hikmeti ile Bunların Mahiyetlerine Dair". çev. Murat Demirkol & Kamuran Göktaş. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 3/55-81. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "Mezheplere ve Dinlere Dair". çev. Metin Özdemir. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 3/327-428. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "Pisagorculara Göre Varlıkların/Mevcutların Akli İlkeleri Hakkında". çev. Murat Demirkol. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 3/145-161. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 5/85-181. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- İhvân-ı Safâ. *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*. thk. Arif Tamir. 5 Cilt. Beyrut-Paris: Menşûrat-ı Avîdât, 1995.
- İlhan Kutluer. *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- Nasırüddin Tusî. Ahlâk-ı Nâsırî. çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Nevşe, Duygu. "Eyüp'te Medfun Bir Hekimbaşının Müzikle Tedavi Risalesi". *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu IX Tebliğler*. İstanbul: Eyüp Sultan Belediyesi Kültür Yayınları, 2005.

Platon. *Timaios*. çev. Erol Güney-Lütfi Ay. İstanbul: 2001.

Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Seyyid Şerif Cürcânî. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Lübnan: Mektebeti Lübnân, 1985.

Tehânevî. *Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*. 3. Beyrut: Daru Sadır, ts.

Üngör, Ethem Ruhi. "Fârâbî'nin Mûsiki Yönü". *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.

Ahkâmü'n-nücüm (Astroloji) Eseri Bağlamında Fârâbî'nin Bilimsel Yöntem Anlayışı**Ahmet Pirinç**

Dr. Öğr. Üyesi; Amasya Üniversitesi (ROR ID: 00sbx0y13)

İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Assist. Prof. Dr., Amasya University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies

Amasya/Turkey

ahmet.pirinc@amasya.edu.tr

ORCID: 0000-0002-8844-9245

al-Fârâbî's Understanding of Scientific Method in the Context of His Book**Ahkâm al-nujûm****Abstract**

al-Fârâbî (d. 339/950) is one of the important philosophers who contributed to the science studies and tried to create a philosophy of science in medieval Islamic thought. He based his understanding of science on the principles of logic and tried to evaluate the subject of science within epistemological and metaphysical integrity. He considered religious and rational sciences within their limitations. As a matter of fact, *Ihşâ' al-'ulûm* (Classification of Sciences) is one of the examples that best reflects his conception of science and philosophy.

In this study, the scientific research understanding of al-Fârâbî (d. 339/950) was evaluated in the context of the treatise "*Maqâla Abi Nasr al-Fârâbî fî mâ yasîhîhu wa-mâ lâ yasîhîhu min ahkâm al-nujûm*", which briefly abbreviated as *Ahkâm al-nujûm*. This assessment is to explain his understanding of method through the philosophical and logical arguments used by al-Fârâbî on the distinction between the science of astronomy and astrology. It can be said that the basic structure of the study is shaped around the concepts of syllogism, induction, sampling, experience and causality that stand out as criteria in the comparison of the scientific qualities of these two disciplines and in the explanation of the subject.

al-Fârâbî considers the science of stars (Ilm al-nujûm) under the title of mathematics/ta'limî sciences, a sub-discipline of *nazarî* (theoretical) philosophy. He states that the concept of the science of stars is used jointly for two sciences. One of them; a) knowledge of the provisions extracted from the stars (Ilm ahkâm al-nujûm). This science is called Astrology. It is an art that studies how stars point to future events and current human situations. b) the knowledge of the stars (Ilm al-nujûm al-ta'limî). This science is called as astronomy. This science covers the shapes of celestial bodies, types of motion, cosmic positions, mass and weight calculations, the Earth sphere, climates and, in relation to them, the shapes of the Earth. Therefore, al-Fârâbî states that the science that is valuable in terms of its subject, which is encouraged to learn and teach, is the science of the stars (Ilm al-nujûm al-ta'limî). He also recommends avoiding the

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Gelis/Received: 25 Haziran/June 2020 | **Kabul/Accepted:** 01 Eylül/September 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020

Atıf/Cite as: Ahmet Pirinç, "Ahkâmü'n-nücüm (Astroloji) Eseri Bağlamında Fârâbî'nin Bilimsel Yöntem Anlayışı = al-Fârâbî's Understanding of Scientific Method in the Context of His Book *Ahkâm al-nujûm*", *Eskiyei* 41 (Eylül/September 2020), 541-569. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.757764>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

invalid propositions and inferences of the art of astrology, which are incompatible with scientific understanding and are in contrast.

What makes the treatise important is that it offers a method to be followed in research in other sciences, especially in astrology. Because, as in the art of astrology, he sees the root cause of some philosophical and logical errors arising out of being away from a functional methodology. According to al-Fârâbî, people who do research should have a philosophical formation and a competent nature first. He says that it is necessary to base the research method in this field on the principles of philosophical knowledge and logic. Because, according to al-Fârâbî, it is not possible to reach a valid and correct judgment without knowing these principles. Therefore, he emphasizes the importance of knowing Qiyas and Burhan (demonstration) which is one of the areas where comparison is applied. Because one of the disadvantages that leads a researcher to a mistake in the field of science is that a person tends to accept what is not mandatory conclusive evidence as a Burhan.

al-Fârâbî points out the logical violations made by those who are engaged in the art of astrology in the principle that those who are similar share common judgment. If any quality of one thing is similar to the quality of another thing, it indicates that all these things do not require it to be similar to the other thing in essence and nature. al-Fârâbî also emphasizes the ontological principle of equality, stating that one of the two possible equals cannot be superior to the other.

In this context, he calls attention to that some principles should be considered in the application of the method of induction and sampling, one of the reasoning forms in terms of methodology. By discussing the epistemic value of experience knowledge in terms of methodology, he tries to reveal the results it will provide us in terms of astrology. al-Fârâbî draws attention to the error made in this matter by stating that the universal judgment obtained from induction does not have the quality of a mandatory precise knowledge. He draws attention to the moral, religious and social problems that will be created by determining life through the data of astrology about the future. Therefore, it considers the judgment given by the science of astrology regarding the results of possible propositions for the future invalid. As a metaphysical basis, in the perspective of the principle of causality, Astrology prefers to interpret the inconsistencies and misinterpretations of the art with the understanding of physical determinism and evaluate them together with the concepts of "coincidence" and "possible unknown".

Keywords

Islamic Philosophy, al-Fârâbî, Science, Methodology, Astrology

Ahkâmü'n-nücûm (Astroloji) Eseri Bağlamında Fârâbî'nin Bilimsel Yöntem Anlayışı

Öz

Orta çağ İslâm düşüncesinde bilim çalışmalarına katkı sunan ve bir bilim felsefesi oluşturmaya çalışan önemli filozoflardan biri de Fârâbî'dir (öl. 339/950). Bilim anlayışını, mantığın ilkelerine dayandırmıştır. Bilim konusunu epistemolojik ve metafiziksel bütünlük içerisinde değerlendirmeye çalışmıştır. O, dinî ilimler ile aklî ilimleri kendi sınırlılıkları içerisinde bir bütün olarak ele almıştır. Nitekim İhsâü'l-ulûm (İlimlerin Sayımı) adlı eserinde ilimlere ilişkin yapmış olduğu sınıflandırma onun bilim ve felsefe tasavvurunu en iyi yansıtan örneklerdendir.

Bu çalışmada kısaca *Ahkâmü'n-nücûm* şeklinde ifade ettiğimiz "Makale Ebi Nasr el-Fârâbî fi ma yasihhu ve mâ lâ yaşıhhu min ahkâmü'n-nücûm" risalesi bağlamında Fârâbî'nin bilimsel araştırma anlayışı değerlendirilmiştir. Bahse konu olan bu değerlendirme astronomi bilimi ile astroloji sanatının ayrımı konusunda Fârâbî'nin kullandığı felsefî ve mantıkî argümanlar üzerinden onun yöntem

anlayışını izah etmektir. Çalışmanın temel örgüsünün ise bu iki disiplinin bilimsel niteliklerinin mukayesesinde ve konunun izahında kriter olarak öne çıkan kıyas, tümevarım, örneklem, tecrübe ve nedensellik kavramları etrafında şekillendiğini söyleyebiliriz.

Fârâbî, yıldızlar bilimini (İlmu'n-nücûm) nazârî felsefenin bir alt disiplini olan matematik/teâ'limî bilimler başlığı altında ele alır. Yıldızlar bilimi kavramının iki ilim için ortak kullanıldığını belirtir. Bunlardan biri; a) Yıldızlardan çıkarılan hükümler ilmi (İlmu ahkâmî'n-nücûm). Bu ilim astroloji olarak isimlendirilir. Yıldızların gelecekte olacak olaylar ile şu andaki insanî birtakım durumlara işaret etmesini inceleyen bir sanattır. b) Talimî yıldızlar ilmi (İlmu'n-nücûmî't-teâ'limî). Bu ilim ise astronomi olarak isimlendirilir. Bu ilim gök cisimlerinin şekillerini, hareket türlerini, kozmik konumlarını, kütle ve ağırlık hesaplamalarını, yer küreyi, iklimler ve bunlarla ilişkili olarak yeryüzü şekillerini kendine konu edinir. Dolayısıyla Fârâbî konusu bakımından değerli olan, öğrenilmesi ve öğretilmesi teşvik edilen bilimin Talimî yıldızlar ilmi (İlmu'n-nücûmî't-teâ'limî) olduğunu belirtir. Bilimsel anlayışla uyumlu olmayan ve tezat teşkil eden Astroloji sanatının geçersiz kabul edilen önerme ve çıkarımlarından da uzak durulmasını önerir.

Risaleyi önemli kılan husus, özde astroloji genelde ise diğer bilimlerdeki araştırmalarda takip edilecek bir yöntem teklif etmesidir. Zira o, astroloji sanatında olduğu üzere ortaya çıkan birtakım felsefi ve mantıksal hataların temel sebebini işlevsel bir yöntembilimden uzak olmakta görür. Fârâbî'ye göre araştırma yapacak kişilerin öncelikle felsefi formasyona ve yetkin bir tabiata sahip olmaları gerekir. O, bu alandaki araştırma yönteminin felsefi bilgi ve mantık ilkeleri üzerinden temellendirilmesinin gerekli olduğunu söyler. Çünkü ona göre bu ilkeler bilinmeden geçerli ve doğru bir yargıya ulaşmak mümkün değildir. Dolayısıyla kıyas ve kıyasın uygulandığı sanatlardan burhanın bilinmesinin önemine vurguda bulunur. Zira bir bilim alanında araştırmacıyı hataya sevk eden olumsuzluklardan biri de kişinin zorunlu kesin kanıt olmayanı burhanmış gibi kabule yönelmesidir.

Fârâbî, astroloji sanatıyla uğraşanların, "benzerler ortak yargıyı paylaşırlar" ilkesinde yaptıkları mantıksal ihlallere de dikkat çeker. Bir şeyin herhangi bir niteliğinin bir başka şeyin niteliğiyle benzerlik göstermesi, tüm o şeylerin özü ve mahiyeti itibarıyla de diğer şeye benzemesini gerektirmeyeceğine işaret eder. Fârâbî ontolojik müsâvât ilkesine de vurguda bulunarak mümkün iki eşitten birinin diğerinden daha üstün olamayacağını belirtir.

Bu bağlamda yöntembilim açısından akıl yürütme formlarından örneklem ve tümevarım metodunun uygulanmasında birtakım ilkelere dikkat edilmesi gerektiğini söyler. Fârâbî tümevarımdan elde edilen tümel yargının zorunlu kesin bir bilgi niteliği taşımadığını belirterek bu konuda düşülen hataya dikkat çeker. Tecrübî bilginin yöntembilim açısından epistemik değerini tartışarak astroloji açısından bize sağlayacağı sonuçları ortaya koymaya çalışır. O, geleceğe dair astroloji ilminin verileri üzerinden hayatı determine etmenin yaratacağı ahlakî, dinî ve toplumsal sorunlara dikkat çeker. Dolayısıyla Astroloji ilminin geleceğe dair mümkün önermelerin sonuçlarına ilişkin vermiş olduğu yargıyı geçersiz kabul eder. Metafizik bir esas olarak nedensellik ilkesi perspektifinde astroloji sanatıyla uğraşanların tutarsızlığını ve yanlış çıkarımlarını fizikî determinizm anlayışıyla yorumlayarak "rastlantı/ittifakî" ve "mümkün meçhul" kavramlarıyla beraber değerlendirmeyi tercih eder.

Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi, Fârâbî, Bilim, Yöntembilim, Astroloji

Giriş

İslam medeniyetinin kurucu temel unsurlarından biri de "bilgi"dir. Daha ilk asırdan itibaren İslam toplumunda güçlü bir bilgi geleneğinin oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu geleneğin itici motivasyonu, bilginin içselleştirildiği ve pratize edildiği bir

sosyal yapıyı da ortaya çıkarmıştır. Bilginin merkezi bir değer olarak kabul edilmesi bu sosyal yapının komplike olmayan ancak göreceli bir sistematiğe sahip bir bilgi toplumu olma niteliğine de katkı sağladığını belirtmek gerekir. Müslüman toplumun farklı alanlarda ürettikleri kûmalatif bilgi kümeleri, formel ve informel etkileşim süreçleriyle bilimselleşme aşamasına geçmiştir. Böylece hikmetin ve bilimin aydınlatıldığı bir medeniyet inşası mümkün olmuştur.¹

İslam medeniyetinin bilim ve düşünce yolculuğunun önemli kilometre taşlarından biri olan Fârâbî'nin bu sürece yapmış olduğu katkı yadsınamaz. Fârâbî'nin özellikle bilim ve bilim dallarına ilişkin tespit ve tasnifinin bu anlamda önemli bir çalışma olarak ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Dönemin bilimlerini nitelikleriyle beraber ele alarak onları amaç, yöntem ve pratik sonuçları açısından değerlendiren Fârâbî aynı zamanda bahse konu olan bilimler arasında okuyucuya bir mukayese yapma imkânı da sağlar. Nitekim *Ahkâmü'n-nücûm*² eserinde astronomi bilimi ile astroloji sanatının ilke, konu ve mahiyetleri yönüyle farklılıklarını tespit ederek bu konudaki iltibas ortadan kaldırmayı hedeflemiştir.³

Bu çalışmada astronomi bilimi ile astroloji sanatının ayrımı konusunda Fârâbî'nin kullandığı felsefî ve mantıkî argümanlar üzerinden onun bilimsel yöntem anlayışının değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Buna paralel olarak çalışmanın temel örgüsünün ise bu iki disiplinin bilimsel niteliklerinin mukayesesinde ve konunun iza-hında kriter olarak öne çıkan kıyas, tümevarım, örnekleme, tecrübe ve nedensellik kavramları etrafında şekillendiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla konunun sınırlılığı ve bütünlüğü açısından yaklaşım olarak kozmolojik ve disiplinler arası ilişkiler perspektifi gereğinden fazla ön plana çıkarılmamıştır.

¹ Alparslan Açıkgenç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2006), 25-26.

² Özgün ismi "*Makale Ebi Nasr el-Fârâbî fi ma yasihhu ve mâ lâ yaşıhhu min ahkâmi'n-nücûm*" şeklinde olan bu eserin Fârâbî'ye nispeti konusunda herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Bu eser onun erken dönem çalışmalarından biridir. İbnü'l-Kıffî *İhbârü'l-ulemâ' bi-ahbâri'l-hükemâ'* adlı eserinde "*Kitabü'n-nücûm*" ismiyle bu esere işaret etmiştir. Yine İbn Ebi Useyba "*makalat fi'l ciheti'l-leti yasihhu aleyha el-kavlu bi-ahkâmi'n-nücûm*" şeklinde zikretmiştir. Bu eser "*Nüketü Ebi Nasr...*" ve "*Nüketun fi mâ yaşıhhu ...*" şeklinde de isimlendirilmiştir. *Ahkâmü'n-nücûm*'un bilinen nüshaları şunlardır;

1-İngiliz Yazma Eserler Kütüphanesi, Add.7518. Rich.

2-Londra Hind Yazma Eserler Kütüphanesi, MS. 1.0. 3832.

3- Oxford Bodleian Kütüphanesi, Arab. D 84.

4-Meşhed Daru'l-kutub Rızâvi, 5325.

5- Tahran Kütüphanesi, 1216.

Bu eserde astronomi (astroloji) hakkında bilinmesi gereken doğru ve yanlış bilgiler ele alınmıştır. Ayrıca Fârâbî'nin felsefesine ait temel görüşleri de ihtiva etmektedir. Eserin ilmî neşrini Ca'fer Âl-i Yâsîn yapmıştır. *Risâletâni felsefiyyetân* içinde yayımlanmıştır. Dieterici tarafından Almanca'ya çevrilmiştir. Bu eseri Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan "*Fazîletü'l-ülûm*" başlığıyla, Mahmut Kaya ise "*Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler*" ismiyle Türkçe'ye tercüme etmişlerdir.

³ Fârâbî, *İhsâü'l-Ulûm*, nşr. Ali Bû Mühlhem (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1996), 15-16; krş. a.mlf., *İhsâü'l-Ulûm / İlmlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 54-56; Fârâbî, "*Makâle Ebi Nasr fi mâ yasihhu ve mâ lâ yaşıhhu min ahkâmi'n-nücûm*", *Risâletâni felsefiyyetân* nşr. Cafer Âl-i Yâsîn (Beyrut: Dâru'l- Menâhil, 1987), 47, 48, 54-55, 64-65; krş. a.mlf., "*Makâle fi ma yasihhu ve mâ lâ yaşıhhu min ahkâmi'n-nücûm*" / *Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler*, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007).

1. Fârâbî'nin Bilgi ve Bilim Anlayışı

Ortaçağ İslâm düşüncesinde bilim çalışmalarına katkı sunan ve bir bilim paradigması oluşturmaya çalışan önemli filozoflardan biri de Fârâbî'dir.⁴ Filozofumuz, mutluluğun kaynağı olarak gördüğü bilgiye merkezi bir değer atfetmiştir. O, zihnî bir çaba olarak evreni belirli ilkeler doğrultusunda anlama ve anlamlandırma gayretinde olmuştur. Bilgisine konu edindiği evreni yorumlarken vahyî bilginin epistemik değerini de göz ardı etmeksizin din ile felsefeyi bir sistem dâhilinde bütünleştirme teşebbüsünde bulunmuştur.⁵ O'nun din ile felsefeyi uzlaştırma gayretini bir yönüyle bilimin rasyonel niteliğiyle, İslam düşünce hayatında var olma çabası şeklinde de anlayabiliriz. Zira akılcı anlayışa dayanan bilimin, dini ilkelerin temel referans olarak kabul edildiği bir ortamda kendi özgün doğasıyla var olabilmesinin imkânı her zaman doğrudan gerçekleşmemiştir.⁶

Fârâbî bilginin birey ve toplum hayatındaki önemini önceleyen bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bireysel ve toplumsal yetkinleşmenin ancak gerçek bir bilgiyle mümkün olabileceğinin farkında olan filozofumuz aynı zamanda gerçek bilginin indirgemeci yaklaşımlardan uzak bütüncül bir şekilde toplumda nasıl yer edineceğinin cevabını da aramaktaydı. O, gerçeğin bilgisine ulaşmada en büyük engel olarak bölünmüş bir bilince ve zihne işaret eder. Zira o, hakikatin birliğine ve bilginin bütünlüğüne önem verdiğinden, erdem ve mutluluğun kaynağı olarak gördüğü doğru bilgiyi hep ön planda tutmuştur. Dolayısıyla hakikate ulaştıracak felsefî bilgiyi ve mantık sanatını düşünce sisteminin ayrılmaz bir parçası kılmıştır.⁷

Fârâbî, düşünce bütünlüğü ve sistematiği olan bir filozoftur. Zira onun felsefî ve düşünsel çalışmaları oldukça yetkin ve çok yönlüdür. O mümkün oldukça hiçbir felsefî probleme bigâne kalmamaya çalışarak dönemin bilim anlayışına önemli katkılar sunmuştur.⁸ Nitekim evrende cari olan kozmik düzen ile toplumsal organizasyon

⁴ Fârâbî, *İhsâü'l-Ulûm*, 15-16; krş. a.mlf., *İlimlerin Sayımı*, 54-56; a.mlf., *Tahşilü's-sa'âde*, haz. Ali Bû Mülhem (Beyrut Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995), 25-47; a.mlf., "Kitâbü'l-Cem'be'ne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristütâlîs/Eflâtun el-Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 155-157; Aydın Sayılı, "IX., X. ve XI. Asırlar ve İslâm Dünyası Uygarlığında Önemli Katkısı Olan Kalburüstü Bazı Düşünürler ve Bilim Adamları", *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî, ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990), 20-21.

⁵ Fârâbî, *Tahşilü's-sa'âde*, 88-95; a.mlf., *Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1968), 114-116, 124-126; krş. a.mlf., "Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla/Erdemli Şehir Halkının Görüşleri", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 144-145; Sayılı, "IX., X. ve XI. Asırlar ve İslâm Dünyası Uygarlığında Önemli Katkısı Olan Kalburüstü Bazı Düşünürler ve Bilim Adamları", 17.

⁶ Sayılı, "IX., X. ve XI. Asırlar ve İslâm Dünyası Uygarlığında Önemli Katkısı Olan Kalburüstü Bazı Düşünürler ve Bilim Adamları", 20-21.

⁷ Ali Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 35; Fârâbî, *Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 134; krş. a.mlf., "Erdemli Şehir Halkının Görüşleri", 149.

⁸ Fârâbî, *İhsâü'l-Ulûm*, 15-16; krş. a.mlf., *İlimlerin Sayımı*, 54-56; a.mlf., *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 38-41; Hüseyin Gazi Topdemir, "Fârâbî'nin Yapıtları", *Fârâbî*, haz. Hüseyin Gazi Topdemir (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 17; a. mlf., "Mu'allim-i Sâni", *Fârâbî*, haz. Hüseyin Gazi Topdemir (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 52.

olan siyasi nizam arasında ahlâkî ve ontik bir bağıntı kurmayı başarmıştır.⁹ Bilim anlayışını, kendisi için güvenli liman kabul ettiği mantığın ilkelerine dayandırmıştır. Bilim konusunu epistemolojik ve metafiziksel bütünlük içerisinde değerlendirmeye çalışmıştır.¹⁰ Psikoloji¹¹, sosyoloji, yönetim bilimi¹² ve müzik gibi bilimlere önemli katkıları olmuştur.¹³ Fârâbî benzer yöntemleri geometri ile astronomi gibi alanlara da uygulamak suretiyle bu tür bilimlerin de temellerine inmeye çalışmıştır.¹⁴ Felsefenin temel konularıyla ilgili kaleme aldığı eserlerin yanında ikinci derece sayabileceğimiz tâlî konularda da felsefî eserler yazmıştır. Bundan dolayı kendisinden sonra felsefî düşüncenin gelişiminde belirleyici olmuştur.¹⁵

Fârâbî'nin felsefesi kısmen Yeni-Eflatuncu öğeler ile ağırlıklı olarak Aristo felsefesinin sentezinden oluşur. Aristocu düşüncenin onun felsefesinde belirleyici olmasının birkaç nedeni vardır. Bunlardan biri Aristocu ampirik yöntemin, Fârâbî'nin bilgi ve bilim kuramına daha uygun düşmesi¹⁶ bir diğeri ise Aristo mantığının oluşturduğu sağlam düşünsel zemin üzerine kendi felsefî sistemini inşa etme düşüncesidir.¹⁷ Zira Fârâbî mantık sanatını salt aklın temel ilkelerine uygun oluşturulmuş düşüncenin soyut yapısının analizinden ibaret görmemiştir. Aksine mantığın evrensel ilkelerine, gramer ve bilgi kuramına ilişkin görüş ve düşüncelerini de ekleyerek bütünlendirici bir sistem hedeflemiştir.¹⁸ Yine benzer şekilde formel yönüyle geçerli olan akli bilginin epistemolojik değerini hiçbir şekilde göz ardı etmemiştir.¹⁹

Fârâbî, yukarıda da belirttiğimiz gibi mutluluğu en yüksek insanî yetkinlik ve en yüksek iyi olarak kabul eder. Bundan dolayı o, mutluluğun vesilesi olarak gördüğü felsefî bilgiyi, düşünce sisteminin temel hareket noktası olarak tasarlamıştır. Zira mutluluğun şartı olan teorik yetkinlik, ancak pratiğe ilişkin kazanılan yetkinlikle gerçekleşir. Bu da mutluluğun akla dayalı bir yetkinleşme sürecini ifade eden felsefî bilgi

⁹ Fârâbî, Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla, 117-136; krş. a.mlf., “Erdemli Şehir Halkının Görüşleri”, 139-150.

¹⁰ Fârâbî, “Risâle fimâ yenbağî en yukaddeme kable te'allümi'l-felsefe/Felsefe Öğreniminde Önce Bilinmesi Gereken Konular” *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 112; a.mlf., Kitâbu'l-Burhân, 1, 36, 41-48; a.mlf., *Tahşilü's-sa'âde*, 25-34.

¹¹ Fârâbî, Makalat el-Reff'a fi Usûl-i ilm el-Tabîi/Tabiat ilminin Kökleri Hakkında Yüksek makaleler, çev. Necati Lugal – Aydın Sayılı, *Belleten*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1951), c. XV, Sayı: 57.

¹² bk. Fârâbî, *Tahşilü's-sa'âde*; Fârâbî, Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla; krş. a.mlf., “Erdemli Şehir Halkının Görüşleri”.

¹³ bk. Kitâbu'l-Mûsika'l-Kebîr, thk. Çattâs Abdülmelik Haşebe-Mahmud Ahmed el-Hıfînî, (Kahire: 1967)

¹⁴ Fârâbî, Kitâbu'l-Burhân, 36-48; Roger Arnaldez “Fârâbî'nin Erdemli Şehri ve Ümmet (Umma)”, çev. Kenan Gürsoy, *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî, ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990), 119; Sayılı, “IX., X. ve XI. Asırlar ve İslâm Dünyası Uygarlığında Önemli Katkısı Olan Kalburüstü Bazı Düşünürler ve Bilim Adamları”, 17.

¹⁵ Topdemir, “Fârâbî'nin Yapıtları”, 17; a. mlf., “Mu'allim-i Sâni”, 52.

¹⁶ Topdemir, “Mu'allim-i Sâni”, 44.

¹⁷ Yaşar Aydın, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yay, 2018), 151.

¹⁸ Topdemir, “Mu'allim-i Sâni”, 54.

¹⁹ İlhan Kutluer, *Felsefî Gök Kubbemiz* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 56.

ve mantık sanatı içerisinde gerçekleşmesi anlamına gelir.²⁰ Dolayısıyla o, bilgi ile mutluluk arasındaki ayrılmaz ilişkinin hem ontolojik hem de epistemolojik yönü olduğunu belirterek felsefi düşünce adına bilinmesi gerekenler bilinmediğinde mutluluğa ulaşmanın zorluğuna dikkat çeker. Bir bilim felsefesi anlamında bilinmesi gerekenlerin felsefenin şemsiyesi altında toplanan teorik ve pratik bütün bilimler olduğunu ifade eder.²¹

Fârâbî'nin sistemi teolojik düşünce ile felsefi düşüncenin ayrımı üzerine tasarlanmıştır. Her iki düşünce de kendi mahiyetlerinin sınırlılığı içerisinde değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Onun bilimsel tavrı, felsefi konuları ele alış yaklaşımı İslam düşüncesinde bilgi felsefesine ve mantık ilmine can suyu taşımıştır. Yine benzer şekilde onun ilim tasavvuru ve bilimsel ilgileri, dinî ilimler ile aklî ilimlerin kendi sınırlılıkları içerisinde bütüncül bir perspektifle değerlendirilmelerine imkân veren bir bilim felsefesi anlayışının oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Nitekim *İhsâü'l-ulûm (İlimlerin Sayımı)* adlı eserinde gerek ilimlere ilişkin yapmış olduğu sınıflandırma gerekse tanım, problem ve literatüre ait yapmış olduğu çok yönlü ve zengin bilgilendirme onun bilim ve felsefe tasavvurunu en iyi yansıtan örneklerdendir.²²

Antik çağdan bu yana ilimlerin sınıflandırılmasındaki anlayış iki temel amaca matuftur. Bunlardan biri disiplinlerarası konu, metot ve gaye bağıntısını açıklamaktır. Bir diğeri ise eğitim-öğretim etkinliği çerçevesinde, pedagojik ve didaktik yöntemler dikkate alınarak ilimlerin öğrenilmesindeki sıralamanın tespitidir. İlimlerin sınıflandırılmasında en etkili ve en yaygın model, Aristo'nun oluşturduğu sistemdir. Fârâbî'nin ilimler sınıflandırma sistemi de kısmen Aristo'nun modeliyle örtüşmektedir. Ancak bu model örtüşmesi, benzerinin tekrarı şeklinde olmayıp Aristo tasnifinin ana çerçevesi dikkate alınarak oluşturulmuştur. Son tahlilde Fârâbî'nin yapmış olduğu ilimler sınıflamasının kısmen de olsa İslam bilim kültürünün kodlarını içermesi yönüyle bir özgünlük taşıdığını söyleyebiliriz.²³

2. Fârâbî'nin Yöntembilim Tartışması

Fârâbî, öncelikli olarak ilimleri beş kategoriye ayırır. Tasnif şöyledir; 1- Dil İlmî. 2- Mantık İlmî. 3- Matematik İlimleri. 4- Tabiat İlmî ve İlâhiyat İlmî. 5- Medenî İlimler (Siyaset İlmî, Fıkıh İlmî ve Kelam İlmî).²⁴ Daha sonra ilim ve sanatları taşıdıkları değer açısından da sınıflandırmaya tabi tutar. Ona göre bir ilmin veya sanatın değeri; a- konusunun değerli ve önemli (şerefli) olması b- kullandığı delillerin kesin sonuç vermesi c- pratikte büyük yarar sağlaması şeklinde üç kriter üzerinden yapılmalıdır. Filozofumuz bu bağlamda yıldızlar bilimini (ilmü'n-nucüm) birinciye, geometriyi ikinciye, dinî ilimleri de üçüncüye örnek gösterir. O, konusunun değerli olması, delillerin

²⁰ Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l- medeniyye el-mülakkab bi-mebâdii'l-mevcûdât*, thk. Fevzi Metrî Neccâr (Beyrut: Matbaatu'l-Katolikiyye, 1964), 72, 74; a.mlf., *Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzla*, 118, 134-135; a.mlf., "Erdemli Şehir Halkının Görüşleri", 140, 149-150; Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu", 153-154.

²¹ Yaşar Aydınlı, *Fârâbî* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008) 47.

²² Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu", 145-147.

²³ Aydınlı, *Fârâbî*, 48.

²⁴ Fârâbî, *İhsâü'l-Ulûm*, 8; krş. a.mlf., *İlimlerin Sayımı*, 54.

kesin sonuç vermesi ve pratikte fayda sağlaması şeklindeki bu üç farklı kriterin tek bir ilim dalında da bulunabileceğini belirtir. Bu ilmin de metafizik olduğunu söyler.²⁵

Fârâbî, yıldızlar bilimini (İlmu'n-nücüm) nazarî felsefenin bir alt disiplini olan matematik/teâ'limi bilimler başlığı altında ele alır. Yıldızlar bilimi kavramının iki ilim için ortak kullanıldığını belirtir. Bunlardan biri; a) Yıldızlardan çıkarılan hükümler ilmi (İlmu ahkâmî'n-nücüm). Bu ilim astroloji olarak isimlendirilir. Yıldızların gelecekte olacak olaylar ile şu andaki insanî birtakım durumlara işaret etmesini inceleyen bir sanattır. Bu sanat daha çok rüya tabiri, falcılık ve geleceğe dair olacak şeyleri haber verme konusunda yetenek kazandıran bir uğraş olarak tanımlanmıştır. b) Talimî yıldızlar ilmi (İlmu'n-nücümü't-teâ'limî). Bu ilim ise astronomi olarak isimlendirilir. Bu ilim gök cisimlerinin şekillerini, hareket türlerini, kozmik konumlarını, kütle ve ağırlık hesaplamalarını, yer küreyi, iklimler ve bunlarla ilişkili olarak yeryüzü şekillerini kendine konu edinir. Dolayısıyla Fârâbî konusu bakımından değerli olan, öğrenilmesi ve öğretilmesi teşvik edilen bilimin Talimî yıldızlar ilmi (İlmu'n-nücümü't-teâ'limî) olduğunu belirterek²⁶ bilimsel anlayışla uyumlu olmayan ve tezat teşkil eden Astroloji sanatının geçersiz kabul edilen önerme ve çıkarımlarından uzak durulmasını tembihler.²⁷

Fârâbî'nin astronomi ilmini matematik ilmiyle ilişkilendirmesi aslında İskenderiye okulunun etkisi olarak değerlendirilebilir. O, bu tutumuyla aynı zamanda Aristoteles ve Batlamyus arasında bir yerde kendini konumlandırmıştır. Nitekim bilimler sınıflandırmasında Astronomi ilminin matematiksel olduğu fikri geniş ölçüde Aristoteles anlayışını yansıtır. Öte taraftan astronominin yöntemsel anlamda gözlem ve matematiğe dayalı yönünün ön plana çıkmasında ise Batlamyus'un etkisini görmek mümkündür. Dolayısıyla Fârâbî'nin bu konudaki yaklaşımı ikisinin sentezi gibi durmaktadır.²⁸

Fârâbî astronomi ilmini diğer kozmolojik disiplinlerden tamamen ayırma konusunda, kendinden sonra gelen İbn Sînâ (öl. 428/1037), Nasîrüddîn et-Tûsî (öl. 672/1274) ve diğer bazı filozofların yaptığı şekliyle kesin ve belirgin bir ayırma gitmemiştir. Ancak bütün bunlarla beraber o, astronomi ve astroloji arasındaki çelişikliğe binaen terminolojik ayrımı, bu iki disiplinin konu ve epistemolojik kriterler bakımından farklılıklarına istinaden de kavramsal ayrımı başarıyla gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz.²⁹ Fârâbî'nin terminoloji ve konu farklılığına dayalı olacak şekilde bu iki disiplini ayırma işlemi yukarıda da ifade ettiğimiz gibi daha sonraki dönemlerde yapılan ayırım kadar belirgin olmamıştır. Onun, daha çok yaşadığı dönemin bu konudaki

²⁵ Fârâbî, "Ahkâmü'n-nücüm", 48; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 184.

²⁶ Fârâbî, *İhsâu'l-ülüm*, 57-58; Kozmoloji ve disiplinler arası ilişkiler bağlamında Astronomi bilimi ile Astroloji sanatı arasındaki ayırım üzerine yapılan değerlendirme için bk. Damien Janos, "I-Farabi on the Method of Astronomy." *Early Science and Medicine* 15/3 (2010), 240-243.

²⁷ Damien Janos, *Method, Structure, and Development in Al-Farabi's Cosmology* (Leiden; Boston: Brill, 2012), 50.

²⁸ Bu konuda geniş bilgi için bk. Janos, "Al-Farabi on the Method of Astronomy.", 248; a.mlf., *Method, Structure, and Development in Al-Farabi's Cosmology*

²⁹ Janos, "Al-Farabi on the Method of Astronomy.", 241-242;

yaygın anlayışını yansıttığını söyleyebiliriz. Zira o dönemde her iki disiplin, yıldızlar bilimi (ilmun'n-nücûm) başlığı altında tek ve entegre bir disiplin şeklinde ifade edilmekteydi.³⁰

Fârâbî "*İhsâu'l-ulûm*" adlı eserinin girişinde bilimlere ilişkin tümel ilkelerin bilinmesinin önemine işaret eder. Bu ilkeler bilinmediğinde bilimler arasında bir mukayese yapma şansımızın olamayacağını belirtir. Dolayısıyla hangi bilimin, ilkeleri bakımından daha üstün, teorik ve pratik amaçlılık bakımından daha faydalı, kullandığı metod bakımından daha açık ve dayandığı öncüller bakımından daha sağlam olduğu ancak bilimlere ilişkin bu tümel ilkelerin bilinmesiyle mümkün olabileceğini ifade eder.³¹

Fârâbî her bilimin dayandığı ilkeler, gereği gibi bilinmediğinde kişi bilimsel ilgisi nedeniyle araştırmaya yöneldiği bilimi tek yönlü ele almak zorunda kalacaktır. Kişinin bu sığ perspektifle o bilime ilişkin ulaştığı sonuçlar onu bu konuda iyimser bir tavra sürükleyecektir. Dolayısıyla ilgilendiği bilimin konu, kapsam ve amaç yönüyle tek ve en mükemmel olduğunu zannedecektir.³²

Fârâbî yine benzer şekilde kişiyi bu konuda hataya sevk eden diğer yanıltıcıların da var olduğunu belirterek onları şu şekilde sıralar; kişinin doğasında bulunan kusur ve eksiklik, o bilime ilişkin kendi bilgileriyle çelişen diğer bilgilerin analiz ve uzlaşısını yapamamak, o bilimi kuran ve benimseyen kitlenin ahlâkî erdemlerle temayüz etmeleri, ilgilendiği bilimi benimseyen insanların nicelik olarak çok olması, bir bilimin yalnızca pratik ve yaygın faydasına göre değerlendirilmesi.³³

Fârâbî bilimsel araştırmanın sonuçlarının güvenilirliği ve geçerliliği açısından kişinin yetkinleşmemiş tabiatını da önemli bir eksiklik olarak görür. Zira kişinin doğasında bulunan kusur ve eksiklik ilgilendiği bilimin mahiyetini gerçek boyutlarıyla anlamada bir engel teşkil edecektir. Dolayısıyla yetkinlik döngüsünü tamamlamamış kişinin söz konusu bilime vukufiyetini mümkün görmemiştir. Kişinin bilim ve sanatlara olan zihnî yatkınlığının ve istidadının da bu konuda belirleyici faktörler olarak kabul edildiğine dikkat çekmiştir.³⁴

Yukarıdaki tespitler çerçevesinde bilim dallarına ilişkin tümel ilkelerin bilinmesinde ve kısmen de olsa bilimsel formasyon anlamında kişisel yetersizliğin izalesinde Fârâbî'nin önerisinin daha bir anlam ve önem kazandığını belirtmek gerekir. Zira burada bize önerdiği şey aynı zamanda onun yöntem bilim anlayışının dayanağını da oluşturmaktadır. Çünkü onun önerisi olan disiplin aklı yetimizi dengede tutan, çıkarımlarımızı tutarlı kılan ve yanlış yapılması mümkün olan tüm akledilirler (ma'kûl) konusunda kişiyi doğru yola ve hakikate yönelten ilkeler bütünü olan mantık sanatından başkası değildir.³⁵

³⁰ Janos, *Method, Structure, and Development in Al-Farabi's Cosmology*, 45-46; Erken dönem İslam toplumlarında Astroloji ilmine genel bir bakış için bk. Seyfettin Kaya, Ortaçağ Arap-İslam Devletlerinde İlm-i Nücum ve Müneccimlik, *History Studies* 11/6 (Aralık 2019).

³¹ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 16; krş. a.mlf., *İlimlerin Sayımı*, 55.

³² Fârâbî, "Aḥkâmü'n-nücûm", 48; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 184.

³³ Fârâbî, "Aḥkâmü'n-nücûm", 48-49; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 185.

³⁴ Arnaldez "Fârâbî'nin Erdemli Şehri ve Ümmet (Umma)", çev. Kenan Gürsoy, 127.

³⁵ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 27; krş. a.mlf., *İlimlerin Sayımı*, 67.

Fârâbî mantık sanatının felsefeye ve bilime uygulanışını önemser. O, mantık sanatını yalnızca formel bir disiplin olarak değerlendirmez. Mantık sanatının bilginin içeriği ve değeriyle de ilişkili olduğu gerçeğine dikkat çeker.³⁶ Bilimlerin dayandığı kendi ilkelerinde kesin bilginin elde edilmesinin ancak mantıkla mümkün olabileceğini belirtir. İnsanı iyi olana ulaştıran teorik ve pratik (nazarî ve amelî) ilimlerle bilinmesi hedeflenen tüm ilke ve konular hakkında da kesin ve doğru bilginin yine mantıkla mümkün olabileceğini ifade eder. Zira o, mantık sanatını akıl yoluyla bilinenleri (ma'kûl) idrak eden bir yeti (kuvve) olarak tanımlar. İnsandaki bu yeti olmaksızın ilim ve sanatları kavramanın mümkün olmayacağını belirterek insanda sadır olan fiillerin güzel ve çirkin şeklindeki temyizinin de yine bu yetiyle mümkün olduğuna dikkat çeker.³⁷

Fârâbî, genel anlamda bilgiyi tasavvur (kavram) ve tasdik (yargı) olarak iki ana kategoriye ayırmaktadır. Aynı şekilde bilim metodolojisi açısından da tasavvur ve tasdik konularına değinen Fârâbî, herhangi bir bilimde yetkinleşmenin ancak tasdikle mümkün olabileceğini belirtir. Tasavvura gelince o daha çok her bilimden belirli bir sınırlılıkla ve yeterli olabilecek miktarda bilgi sahibi olmamıza imkân sağlar. Bilimlerle ilgili yeteri oranda bilgi sahibi olabilmek için zihinsel etkinlikleri çeşitlendirmenin önemine vurguda bulunur. Tasavvur formlarından yalnızca herhangi birini kullanmanın disiplinlerarası geçişkenliğe engel teşkil edeceği gibi disiplinlerarası iş birliğini de azaltacaktır. Bundan dolayı her bilimin anlaşılmasında farklı tasavvurî yönelimlerin olduğunu belirterek bunlardan imkân ölçüsünde istifade etmemiz gerektiğine dikkat çeker. Fârâbî araştırılacak konuda asıl olanın kesin gerçeğin (hakka'l-yakîn) elde edilmesidir. Zira bir şey hakkındaki bilgimizin tam kesin bir tasdikle mümkün olabileceğini belirtir.³⁸

Fârâbî'ye göre bir ifadenin veya düşüncenin doğru ve geçerli kabul edilebilmesinin olmazsa olmaz şartı o sözün veya düşüncenin gerçeğe uygunluğudur.³⁹ Zira ona göre tasdik, hakkında yargıda bulunduğumuz şeyin ontolojik gerçekliğinin zihinde inandırıldığı şekilde olduğuna olan tam inançtır. Doğru ise yargıda bulunduğumuz şeyin ontolojik gerçekliğiyle, zihnî gerçekliğinin birbirleriyle olan ontolojik uygunluğudur.⁴⁰ Ancak her şeyde tam kesin bir tasdike ulaşmanın her zaman mümkün olmayacağını ifade eder. Zira araştırmalarımızda özellikle kıyası uygulamada tercih ettiğimiz sanata göre araştırma konusuna ilişkin kısmen kesinlik kısmen de zan ve sübjektif türü değerlendirmelere ulaşabiliriz.⁴¹ Bu durumda elimizdeki tam olmayan tasdik ile de yetinmekle birlikte tam kesinliğe ulaşmak için de çabamızı sürdürmemiz gerekir.⁴²

³⁶ Kutluer, *Felsefi Gök Kubbemiz*, 56.

³⁷ Fârâbî, "et-Tavti'atu fi'l-mantık", *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, çev. Mübahat Türker-Küyel (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 29.

³⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 49.

³⁹ Fârâbî, *Eflâatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, 152.

⁴⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 1.

⁴¹ Fârâbî, *Taḥṣilü's-sa'âde*, 27.

⁴² Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 49.

Fârâbî, kesin bilgiye ulaşma konusunda bir başka engel olarak kişinin bir bilim hakkında kendi bilgileriyle çelişen diğer bilgilerin analizini yapmaktan ve uzlaşısını sağlamaktan uzak olmasını gösterir. O konudaki bilgisini merkeze alan kişi mantık formasyonu yönüyle yetersiz olduğundan farklı ve çelişik gibi görülen sonuçlar üzerinde doğru ve geçerli bir muhakeme yapamaz.⁴³ Nitekim bir bilim veya sanatta geçerli olan ve kendilerinden zorunlu kesin bilginin hâsıl olduğu öncüllere dayanan ilkelere bilinmemesi bu anlamda önemli bir eksiklik. Ancak bazen bu ilkeler bilinmiş olsa da konunun anlaşılmasında yeterli olmayabilir. Çünkü bu ilkelerin tam manasıyla kavranması hususu bazen kişiyi zorlayabilir. Böylece bu ilkeleri, cedelin öncüllerinden olan meşhur öncüllerden ayıramaz. Böyle bir durumda Fârâbî bu kesin öncüller anlaşılınca kadar ve zihin bu öncüller arasındaki mantıksal ayrımı yapma yetisine ulaşınca kadar kişi kendisinde tasdik veya tasavvurun gerçekleştiği bu meşhur öncülleri geçici olarak kullanabileceğini belirtir.⁴⁴

Fârâbî bir şey hakkında iyimserlik veya araştırmada ihmal göstermenin de gerçeğe ulaşmada engel olduğunu ifade ederek konuyu metodolojik olarak araştırmanın önemine dikkat çeker. Zira konunun çok yönlü ve sistematik araştırılması, yine konunun tez- anti tez şeklinde diyalektik bir tarzda ele alınması ve ulaşılan sonuçlar üzerinde ittifak edilmesinin o bilginin güvenilirliğini arttıran etkenler olarak kabul edildiğini belirtir.⁴⁵ Bundan dolayı bilimselliğin temel kriterlerinden biri olan nedenlerin bilgisinin ancak mantıksal yöntemlerden burhan ile elde edebileceğini ifade eder.⁴⁶ Dolayısıyla birçok insanın kesin kanita dayalı gerçek bilimlerde deneyimden ve eğitimden yoksun olmalarından ötürü örneğin astronomi gibi bilimlerin konu ve problemleri de onlara anlaşılmaz ve karışık gelir.⁴⁷

Fârâbî kişinin algısını yönlendiren ve genelde yanıltıcı olan nicele ilişkin değerlendirmelere de dikkat çeker. Bir bilim etrafında kümelenen insan sayısındaki çokluğun o bilimin diğer bilimlerden daha değerli olduğu şeklinde yanlış bir anlayışa kapı aralayacağını belirtir.⁴⁸ O, görüş birliği olmaksızın insanların bir düşünce etrafında bilinçsizce öbekleşmelerini yanıltıcı bir yaklaşım olarak değerlendirir. Kişinin niceliği niteliğe tercih etmedeki zaafına dikkat çekerek yanlış bir düşünce üzerinde çok sayıda insanın fikir birliği yapmasının o yanlış düşünceyi doğru kılmayacağını söyleyerek bu konuda dikkatli davranılmasını tembihler.⁴⁹

Filozofumuz, ilimlerin öğrenilmesinde pratik amaçların da bir neden olabileceğini belirtir. O, insanın bilgisine konu olabilecek bazı nesne ve olayların mahiyetinin ancak araştırma ve öğretim yoluyla elde edilebileceğini söyler. Araştırma ve öğretim teknikleriyle bilinmesi muhtemel olan şeyler, önceden hakkında doğrudan bilgi sahibi olmadığımız şeylerdir. Çünkü bunlar önsel (apriori) bilgiyle bilinebilir şeyler

⁴³ Fârâbî, "Aḥkâmü'n-nücûm", 48; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 185.

⁴⁴ Fârâbî, Kitâbu'l-Burhân, 59.

⁴⁵ Fârâbî, Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması, 153.

⁴⁶ Fârâbî, Kitâbu'l-Burhân, 7; a.mlf., "Aḥkâmü'n-nücûm", 49; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 185.

⁴⁷ Fârâbî, "Aḥkâmü'n-nücûm", 55; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 188.

⁴⁸ Fârâbî, "Aḥkâmü'n-nücûm", 49; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 185.

⁴⁹ Fârâbî, "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", 153.

değillerdir. Ancak önsel bilgilerle bilinen ilk öncülleri kullanarak bu öncüllere dayalı olarak aklî çıkarım ve öğrenim yoluyla onlar hakkında bilgi elde edilebilir. Dolayısıyla bunlar araştırmanın konusu olduğundan aynı zamanda felsefenin de bir problemi olarak değerlendirilirler.⁵⁰

Fârâbî'ye göre felsefe, bilim, teknoloji, sanat ve ahlak gibi en yüksek nazarî/ruhî etkinliklerin icrasına imkân veren en temel ve en üstün insanî nitelik akıldır. İnsan akledilebilirleri ancak bu yeti sayesinde idrak edebilir. Nitekim o birçok eserinde bu mükemmel yetinin ihtişamı karşısında “Akıllı veren Tanrı'ya hamdolsun” şeklinde şükrünü ifade ederek akıl konusuna vermiş olduğu önemi vurgulamıştır.⁵¹ Ona göre düşünme yetisinin işlevselliği teorik ve amelî akıl olmak üzere ikiye ayrılır. Teorik akıl, teorik bilimlerin öğrenimini mümkün kılar ve bu alandaki kesin bilgiyi araştırır. Amelî akıl ise hâlihazır ve geleceğe yönelik dünyevi işlerin tedbir ve tasarrufunda kullandığımız ve bizi bu konuda başarılı kılan bir yeti şeklinde kabul edilir.⁵²

Fârâbî, bir ilmin epistemik değerinin takdir edilmesinin önemli olduğunu belirterek bu konuda iki temel hata yapıldığını ifade eder. Bunlardan biri; gerçeğin olduğundan farklı yansıtılması bir diğeri ise değerlendirmede aşırılığa kaçılmasıdır.⁵³ O, bir bilim dalının değerlendirilmesinde bu tür hatalara düşmenin birtakım sebepleri olduğunu söyler. Bu konuda öncelikli olarak felsefe tahsili yapmadan önce bilinmesi gerekenlerin sistematik bir şekilde öğrenilmesinin önemine dikkat çeker.

Sistem ve metot filozofu olarak kabul edilen Fârâbî felsefe öğreniminde hazzır bulunuşluk düzeyinin önemine işaret eder. Felsefî bilginin kümülatif niteliğinden dolayı belirli bir sistematikle öğrenilmesini önemser. Felsefe öğrenimine başlamadan önce bilinmesi gereken konuları büyük bir titizlikle izah etmeye çalışır. O bu konuda öncelikli olarak temel felsefî ilgilerinden biri olan ahlakî ön plana çıkararak filozofların ahlakî arınmaya çok önem verdiklerini ifade eder. Ahlakî arınmadan sonra işaret ettiği bir diğer basamak ise geometri ve mantığı içeren burhan ilminin öğrenilmesidir. Bu aşamada önce geometrik ispat şekillerinin bilinmesine salık verir. Daha sonra da mantık ilminin öğrenilmesinin elzem olduğunu belirtir. O'na göre burhan ilmi zihin gücünü geliştirir ve zihni hatadan ve yanlış çıkarımlardan korur. Filozofumuzun burada geometri ilmini öne çıkarması bir anlamda Eflatuncu ilgisinin bir sonucu olarak da anlaşılabilir.⁵⁴

2.1. Astronomi ve Astroloji'nin Ayrımında Bir Yöntem Olarak Kullanılan Kavramlar; Burhan, Tümevarım ve Örneklem

Fârâbî, özellikle nazarî düşüncede yetkin olmayan kişilerin zanna dayalı olarak yanlış birtakım felsefî ve mantıksal çıkarımlarda bulunabileceğini belirtir.⁵⁵ Bilmeyi,

⁵⁰ Fârâbî, *Tahşilü's-sa'ade*, 26.

⁵¹ Aydınlı, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu”, 163; Topdemir, “Mu'allim-i Sâni”, 45-46.

⁵² Aydınlı, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu”, 164; Arnaldez “Fârâbî'nin Erdemli Şehri ve Ümmet (Umma)”, çev. Kenan Gürsoy, 126.

⁵³ Fârâbî, “Ahkâmü'n-nücûm”, 48; krş. a.mlf., “Astroloji Hakkında”, 184.

⁵⁴ Fârâbî, “Felsefe Öğreniminde Önce Bilinmesi Gereken Konular”, 113.

⁵⁵ Fârâbî, “Ahkâmü'n-nücûm”, 49; krş. a.mlf., “Astroloji Hakkında”, 185.

tümeli bilmek şeklinde açıklayarak tümel olmadan bilginin meydana gelemeyeceğine işaret eder.⁵⁶ Dolayısıyla nazarî yetkinliğe ulaşamayan zihin, kendileriyle şeyleri bildiğimiz aracı konumunda olan tümellerle tikelleri karıştırabilir. Bu iki kavramın karıştırılmasının birtakım mantıksal ve epistemik yanlışlıklara kapı aralayacağına işaret eder. Yine benzer şekilde kesin zorunlu öncüllere dayalı olmayan çıkarımların genel geçer bir doğru olarak kabul edilmesine de itiraz eder. Nitekim tikel (cüz'i) olay ve nesnelere üzerinden yapılan araştırma ve gözlemden hareketle tümel (küllî) bir yargıya ulaşmanın yanıltıcı olacağını ifade eder. Örneğin “Her taş suya batır” şeklindeki bir yargı yanıltıcı olabilir. Zira bazı taşlar batmayabilir. Yine aynı şekilde gözleme dayalı olarak “Her bitki ateşte yanar” yargısı yanıltıcı olabilir. Zira bazı bitkiler yanmayabilir.⁵⁷ Fârâbî bir akıl yürütme şekli olan tümevarımdan elde edilen tümel yargının zorunlu kesin bir bilgi niteliği taşımadığını belirtir. Yine benzer şekilde elde edilen sonucun ilineklere kapsayan bir yargı olduğundan genel bir yargı niteliği taşıyamayacağını ifade eder.⁵⁸ Nitekim astrologların birtakım gökcisimlerine ilişkin elde ettikleri tikel yargıyı tümel bir yargıymış gibi değerlendirdiklerini belirterek bu konuda yanlış çıkarımlara ulaştıklarını belirtir.⁵⁹

Fârâbî'nin yukarıda zikrettiği bir bilim alanında araştırmacıyı hataya sevk eden yanlışlıkların bir diğer olumsuz sonucu ise kişinin zorunlu kesin kanıt olmayı yani burhan olmayı burhanmış gibi kabule yönelmesidir. O'na göre bir şey hakkındaki bilgimizin sistemli, tutarlı ve geçerli olabilmesi için belirli bir sıralamayı gözetmemiz gerekir. Zira bir şeyin sebebine ilişkin bilgimizden önce zorunlu olarak o şeyin varlığına ilişkin bir bilginin olmasının gerekli olduğunu belirtir. Dolayısıyla bir şeyin varlığına ve sebebine ilişkin zorunlu kesin bilginin beraberce bulunduğu bilgi kümesi en tercih edilen ve kesinlik içeren bilgi olarak kabul edilir. Zorunlu kesinlikli öncüllerle kurulan önermeler bizatihi hem varlığın hem de sebebin bilgisini veren kıyaslardır. Bu tür kıyaslar burhan diye adlandırılır. Her burhan, kendisinden elde edilen bilginin sebebi kabul edilir. Mutlak burhan ise bi'l-araz olmayıp bizatihi bir şeyin hem varlığını hem de varlık sebebini veren kesin kıyastır.⁶⁰

Fârâbî kesin bilgi veren ilk düşünürlerin mutlak tasavvurunda duyu ve zihnin beraberce epistemik bir işlevsellik ortaya koyduklarını söyler. Bu iki idrak gücünün ilişkisi, epistemik doğaları gereği hem apriori hem de tecrübeye dayalı ilk düşünülürler için de geçerlidir. O, bu epistemolojik ilişkinin mahiyeti bazı insanları yanıltarak ilk düşünürlerin kaynağının duyular olduğu vehmine götürdüğünü ifade eder.⁶¹ Bununla ilişkili olarak vasıtalı dedüksiyon olarak nitelediğimiz akıl yürütme formlarından biri olan kıyasın ilk dördünün terimlere, diğer dördünün ise önermelere ait oldu-

⁵⁶ Durusoy, *Mantiğa Giriş*, 37.

⁵⁷ Fârâbî, Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması, 154.

⁵⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 6; Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindi ve Fârâbî* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019) 123; Durusoy, *Mantiğa Giriş*, 53.

⁵⁹ Fârâbî, “Aḥkâmü'n-nücum”, 49; krş. a.mlf., “Astroloji Hakkında”, 185.

⁶⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 7.

⁶¹ Aydın, Fârâbî, 62

ğunu bilmek gerekir. Zira kıyasın bütün formlarıyla ilgili kurallar bilinmediğinde sonuç vermeyen kıyas formları sonuç veren kıyasmış gibi kabul edebilir. Yine ilkelerinin kanıtlanmasına gerek duyulmayan, kesin öncüllerden oluşan ve kesin bilgi veren burhan ile diğer kıyas formlarından olan cedel ve safсата karıştırılarak kanıt olmayana kanıtmış gibi sunmakta söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla astroloji ilminin zorunlu öncüllere dayalı olarak kesin zorunlu yargılara ulaşmasının bu anlamda mümkün olmayacağını belirtir. Yine benzer şekilde kesin zorunlu sonuçların elde edilmesi için hem kıyas formlarının hem de kıyasın uygulandığı sanatların ilkelerinin bilinmesinin önemine işaret eder.⁶²

Fârâbî bir bilimde veya sanatta dört öğretim ilkesi bulunduğunu belirtir. Bunlardan biri kesin ilkeler diğer üçü ise vaz' edilmiş asıllar olarak kabul edilir. Bir bilimde talep edilecek ve elde edilecek şey ancak kesin ilkeler olarak isimlendirilen kabulü zorunlu öncüllerin bilinmesiyle mümkündür. Bu kesin ilkeleri duyan kişi bunları zorunlu olarak kabul eder. Çünkü bu zorunluluk dışarıdan oluşan bir zorunluluk değildir. Aksine kişi bu ilkeleri kendi nefsinde sahip olduğu apriori bilgi ve bu bilginin sağladığı tasdik nedeniyle bilir. Kabulü zorunlu tümel öncüller hem tümelin hem de tikelin bilgisini bize sağlar. Ancak bazen bu bilinmediğinden yalnızca tümelin bilgisini verdiği zannedilir. Bundan dolayı bazı insanlar bu yönüyle kabulü zorunlu tümel öncülleri kullanmaktan kaçınırlar. Nitekim kişi bütün sanatlarla uğraşmadığından bu ilkeleri yalnızca kendi uğraşı alanı olan sanatta kullanıldığı yönüyle değerlendirir. Dolayısıyla bu konudaki eksik bilgisi kişiyi yanıltmış olur.⁶³

Fârâbî, genel bir kural olmamakla birlikte benzerlerin sebeplerinin de benzer olduğunu belirtir. Zira benzer iki şeyden birinin sebebi, aynı zamanda diğerinin de sebebidir. Burada akıl yürütme yöntemlerinden biri olan örnekleme (temsîl) kullanır.⁶⁴ Bu çıkarım yöntemini, iki şey veya iki olay arasındaki benzerliğe dayanarak birisi hakkında verilen bir hükmü diğeri hakkında da vermek şeklinde tanımlayabiliriz.⁶⁵ Aslında örnekleme şâhitle gâibe istidlâl yani görülen ve bilinen benzerliklerden, görünmeyen ve bilinmeyen benzerlikleri ortaya çıkartmak şeklinde de ifade edilebilir. Örnekleme ile yapılan bir akıl yürütmede hem dedüksiyon hem de tümevarım bulunduğunu söyleyebiliriz. Bilimlerdeki konuların incelenmesinde kullandığımız örnekleme metodunda bazen ilinekler yani geçici ve eksik benzerlikler bizim için yeterli bir hareket noktası oluşturabilirler. Ancak örnekleme kesinlik ve zorunluluk gerektirmediğinden çıkarılan sonuç daima olası bir nitelikte kabul edilir. Fârâbî iki şey arasındaki benzeşmenin bazen nitelik ve yön bakımından farklı olabileceğini belirtir. Böyle bir durumda iki benzer şeyin

⁶² Fârâbî, "Ahkâmü'n-nücüm", 49; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 185.

⁶³ Fârâbî, Kitâbu'l-Burhân, 61.

⁶⁴ Fârâbî, "Ahkâmü'n-nücüm", 49; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 185.

⁶⁵ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 198-199.

ortak bir illete sahip olduğunu söylememiz güçtür. Benzerlik bazen dolaylı şekilde arazın benzeşmesiyle bazen de doğrudan cevherin benzeşmesiyle olur.⁶⁶ Akıl yürütme formlarından biri olan örnekleme, tabiat bilimlerinde oldukça yaygın şekilde kullanıldığını söyleyebiliriz. Örnekleme deneyden çok gözleme dayalı metodolojiyle yol aldığından astronomi ve astroloji gibi bilimlerde bir yöntem olarak sıkça kullanılır.⁶⁷

Fârâbî, akıl yürütme biçimlerinden biri olan tümenden gelimin kıyas formunun da örneklemeye benzer yönünün bulunduğunu belirtir. Nitekim zihinde oluşan kıyasın da benzer şekilde iki şeyin karşılaştırılmasıyla meydana geldiğini ifade eder. Zorunlu kesin bilginin kıyasla elde edilebileceğini belirtir. Bu kesin bilgilerin de ya bizzat veya arzı olarak iki şekilde oluştuğunu söyler.⁶⁸

Fârâbî astronomi bilimiyle uğraşan bilim insanlarının da beyan ettiği üzere; gökcisimleri tabiatları gereği dışarıdan olabilecek herhangi bir etki ve oluşu kabule uygun bir konumda değildirler. Dolayısıyla gökcisimlerinin bizatihi yapılarında herhangi bir farklılık ve değişiklik bulunmaz. O, durum bu minval üzere iken astroloji sanatıyla uğraşan astrologların, bazı gökcisimlerinin uğura, bazısının uğursuzluğa neden olduğu yargısına nasıl ulaştıklarını sorgular. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi benzerlerin sebepleri benzer olduğundan iki şey arasındaki benzerliğe dayanarak birisi hakkında verilen bir yargı diğeri için de geçerlidir. Dolayısıyla benzerlere ilişkin ilke gereği benzer özlere sahip gökcisimlerinin ya hepsinin uğura ya da hepsinin uğursuzluğa neden olması gerekir. Yok, eğer uğur veya uğursuzluk onların özleri itibarıyla değil de ilineklere olan renkleri ve farklı hareketleri sebebiyle oluşuyorsa, kıyas mantığı açısından Fârâbî bunu da doğru bulmaz.⁶⁹ Zira arazların benzeşmesi –insanın yürümesi ile atın yürümesi- örneğinde olduğu gibi bî'l-araz kıyasın her zaman geçerli sonuç veremeyeceğini ifade eder. Çünkü Fârâbî bir şeyin herhangi bir niteliğinin bir başka şeyin niteliğiyle benzerlik göstermesi, tüm o şeylerin özü ve mahiyeti itibarıyla de diğer şeye benzemesini gerektirmeyeceğine dikkat çeker. Bilakis bu şeyler arasındaki benzerlik fiil yani etki bakımından olmuş olsa dahi bu durumun yine değişmeyeceğini ifade eder. Renk, durum ve benzeri ilineklere sebep-sonuç sistematiğinde etkin ve başat rollerinin bulunamayacağını belirterek bu anlamda ilineklere delaletinin kesin bir yargıyı gösteremeyeceğini söyler. Dolayısıyla astrologların iddia ettiği gibi kan renginde olan Mars (Merih) ve benzeri yıldızların doğuşu savaşın ve kan dökülmesinin bir işareti sayılması gerekseydi, yeryüzünde kırmızı renkli her cisim

⁶⁶ Fârâbî, "Aḥkâmü'n-nücûm", 49; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 185; Geniş bilgi için bk. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı -İlk Dönem Sünni Kelâm Örneği-* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 201-215; Fârâbî, "Kitâbu'l-Kıyâsi's Sagîr", *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, çev. Mübahat Türker-Küyel (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 112-115.

⁶⁷ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 201.

⁶⁸ Fârâbî, "Aḥkâmü'n-nücûm", 49-50; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 185.

⁶⁹ Fârâbî, "Aḥkâmü'n-nücûm", 61; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 190.

de savaşın işareti saymak gerekirdi. Çünkü bu durum hem benzerlerin sebepleri benzer olur ilkesi açısından hem de sebebin sebepliye olan fiziksel ve mekânsal yakınlığın ortaya çıkardığı etkinin sonuçları açısından daha uygundur.⁷⁰

Fârâbî yine benzer şekilde Koç burcuyla başlayan ve Balık burcuyla son bulan burç döngüsüne ilişkin astrologların yapmış oldukları yorumları eleştirir. Çünkü astrologların, burç kuşağındaki yıldızların şekilsel olarak baş, boyun, omuz ve ayak gibi organlara işaret sayıldığını kabul ettiklerini ifade eder. Sabit yıldızlar feleğinde bulunan yıldızların bu şekilde değerlendirilmesini de ancak aklî yetisi zayıf olan kişilerin yapabileceğini belirtir. Zira bu göksel fenomene dikkatli bakıldığında Balık burcuyla Koç burcunun sonda bittiği görülecektir. Yani baş ile ayak birleşmiştir. Ancak insan ve hayvanlarda ise baş ile ayak birbirinden hep uzak ve ayrıdır. Nitekim hayvan vücudundaki organlar doğrusal, burçların konumu ise daireseldir. Dolayısıyla burada olay ve nesnelar arasında herhangi bir benzerlik bağlantısı bulunmadığından doğrusal olanla dairesel olan arasında herhangi bir ilişki de kurulamaz.⁷¹

Fârâbî ortak isimlerin (müşterek isim) de bazen yanlış çıkarımlara yol açtığını söyleyerek müşterek ismin iki anlamı olduğunu belirtir. Bunlardan biri; birçok şeyde ortak olan herhangi bir nitelik zikredilmeksizin tüm bu şeyler için vaz' edilmiş isimdir. Bir diğeri ise; her birinin farklı tanımını olan tüm bu şeyler için koyulmuş isimdir.⁷² Nitekim yalnızca ortak isim taşımaları dışında benzerlik göstermeyen iki şeyden biri için verilen yargının diğeri için de geçerli olabileceği şeklinde yanlışla düşüldüğünü belirtir. Zira birçok şey hakkında doğru olmayan hüküm bir diğer şey için doğru olabilmektedir. Fârâbî astroloji (ahkâmü'n-nücûmiyye) sanatının da buna benzer bir yanlışlıkla değerlendirildiğini ifade ederek astroloji (ahkâmü'n-nücûmiyye) kavramının farklı mahiyetlere sahip üç farklı yaklaşım için ortak kullanıldığına dikkat çeker; a) hesaplama ve ölçme (mekâdiriyât) gibi kesin sonuç verenler için kullanılır. b) niteliğe etki eden ve çoğunlukla gerçekleşen mümkün olaylara dair kullanılır. c) tahmin, iyimserlik ve beklentiye ilişkin olaylar için kullanılır. Ancak tüm bunlar mâhiyetleri itibariyle farklı olup sadece isimde ortaktırlar.⁷³

2.2. Yöntem Olarak Tecrübî Bilginin İmkânı ve Astroloji

Fârâbî duyusallara ilişkin yapmış olduğumuz akıl yürütme formlarından biri olan tecrübenin her şartta aynı sonuçlar doğurmadığını belirtir. Dolayısıyla tecrübenin ancak çoğunlukla gerçekleşen mümkün olaylar üzerinde yapıldığında bize mantıksal bir yarar sağlayacağını ifade eder. Nitekim nadir vuku bulan veya gerçekleşme

⁷⁰ Fârâbî, "Ahkâmü'n-nücûm", 61-62; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 191.

⁷¹ Fârâbî, "Ahkâmü'n-nücûm", 62; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 191; Burçların insanlara etkileri konusunda geniş bilgi için bk. Davut Ağbal, "Kur'an'da Burçlar Mahiyeti ve İnsana Etkisi Bağlamında", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Aralık 2012)

⁷² Fârâbî, "Peri Hermeneias", *Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı*, çev. Mübahat Türker-Küyel (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990), 79.

⁷³ Fârâbî, "Ahkâmü'n-nücûm", 54; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 187.

ihhtimali eşit olan olaylar üzerinde yapılan tecrübelerin bize hedeflediğimiz yararı sağlamayacağını söyler. Yine zorunluluk ve imkânsızlık konularında da tecrübe kullanılmaz. Nadir ve gerçekleşme ihtimali eşit olan her mümkün olayda ise kararlılığı (hazm) kullanmanın daha isabetli bir yaklaşım olacağına dikkat çeker.⁷⁴

Fârâbî metafiziğinde tecrübeye dayalı öncüller, zorunlu bir kesinlikle bilinen öncüller grubuna dâhildir. Tecrübeyle elde ettiğimiz bu tümel öncüller, onların du-yularımıza konu olan tikellerinden duyumsadığımız bilgiye dayanır. Burada aklın tikelden tümele geçişi söz konusudur. Çünkü Fârâbî tecrübeye dayalı kesin bilginin dayandığı tümel öncüllerin dış dünyadaki varlığının duyulur nitelikte olduğunu belirtir. Bundan dolayı tecrübeyi, tümel öncüllerin altına giren yani onların kaplamındaki duyumsadığımız tikellerinin isteyerek araştırılması şeklinde tanımlar. Tecrübeye kesin öncüllerden elde edilen yargının, altında bulunan tüm tikelleri kapsaması gerekir.⁷⁵

Tecrübeye zorunlu kesin bilginin elde edilmesi, tümel öncüllerin yüklemine elde edildiği tikellerinin bütününde veya çoğunda olup olmadığının araştırmasına dayanır.⁷⁶ Ancak buradaki araştırma tikellerin tek tek duyumsanması şeklinde değildir. Çünkü duyularımız sınırlı sayıdaki var olanları duyumsar. Bundan dolayı nesnel gerçekliğe ilişkin bu zihinsel soyutlama akla, nesne ve olguların mahiyetini kavrama imkânı sağlar. Böylece tikel anlam belirginleşir. Dolayısıyla nefis incelediği duyulurlara ilişkin tümel bir yargıya ulaştıktan sonra hem incelediği hem de incelemediği tikeller hakkında genel bir yargıya ulaşmış olur.⁷⁷

Fârâbî tecrübe ile akıl yürütme formlarından biri olan tümevarım arasında bir benzerliğin olduğunu belirtir. Ancak tümevarımdan elde edilen kesin bilgi, tecrübeden elde edilen bilgidir. Zira tümevarımdan elde edilen kesin bilgi, tümel yargı hakkında zorunlu kesin bir bilgi niteliği taşımaz. Tümevarım ancak tümel bir öncülü doğrulamak için kullanılır. Bir akıl yürütme formu olarak tümevarımda, tecrübeye olduğu gibi nesne ve olguların mahiyetine intikal söz konusu değildir. Bundan dolayı tümevarımla elde edilen tümel yargı, cevhere ait olmayıp ilineklere kapsayan bir yargı olduğu gibi genel bir yargı niteliği de taşımaz.⁷⁸

Tecrübe ile elde edilen ilkelerin bir başka sanattan elde edilmesinin mümkün olabileceğini belirten Fârâbî bu durumun apriori ilkeler için söz konusu olamayacağına dikkat çeker. Kişinin bir sanatta tecrübeyle elde ettiği ve tümel yargıyı doğrulayıcı kesin zorunlu öncüllerin aynı zamanda bir başka ilmin de ilkeleri olabilir. Tecrübelerin uygulanabilir olduğu her bilimde (sınâ'a) tecrübeyle elde edilen bilgi için üç farklı konum söz konusudur; a) tecrübeyle elde edilen bilgi bu bilim içindeki başka bir

⁷⁴ Fârâbî, "Aḥkâmü'n-nücûm", 52; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 186.

⁷⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 6; Durusoy, *Mantıça Giriş*, 59; Fârâbî, "Risâle fi me'ânî'l-akl"/Aklın Anlamları, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 129-130; Janos, "Al-Farabi on the Method of Astronomy", 249.

⁷⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 6.

⁷⁷ Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 123.

⁷⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 6; Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 123; Durusoy, *Mantıça Giriş*, 53; Janos, "Al-Farabi on the Method of Astronomy", 251.

şeyin bilgisi için kullanılmaksızın yalnızca deneyin verdiği bilgiyle yetinilir. b) tecrübeyle elde edilen bilgi bu bilim içindeki bir başka şeyin bilgisini elde etmek için kullanılır. c) bu bilgi bu bilim içerisinde olan bir başka şeyin bilgisini elde etmek için ya kullanılır veya kullanılmaz.⁷⁹

Tecrübeyle elde edilen bilgiyi tecrübe edilen bilimde kullanmakla yetinmeyip bu bilgiyi bir başka bilgiyi elde etmek üzere kullanan bilime örnek olarak astronomi bilimi (İlmu'n-nücûmî't-teâ'limî) verilebilir. Tecrübeyle elde edilen bilgiyle yetinip başka bir şeyin bilgisi için kullanmayan bilime gelince astroloji (ahkâmü'n-nücûm) ve diğer birçok uygulamalı bilimler zikredilebilir. Çünkü uygulamalı bilimlerin birçoğu tecrübeyle artar ve tecrübe ettiği şeyle o sanata ait başka bir şeyin bilgisini çıkarsamaz. Fârâbî, tecrübenin verdiği bilgiyle yetinip onunla yetkinleşen uygulamalı bilimler içerdikleri konulara ilişkin olarak yalnızca bu konuların varlık bilgisini bize verir. Ancak bu konulara ilişkin nedensellik bilgisi veremezler. Bundan dolayı astronomi bilimi nedensellik bilgisi verirken astroloji ilmi yalnızca o bilimin varlık bilgisini bize verir.⁸⁰

3. Nedensellik İlkesi Açısından Astroloji Sanatı

Fârâbî mevcutlar arasında determinist bir nedensellik bağıntısının var olduğunu söyler. Bu ilişkiyi Aristoteles'in dört neden teorisiyle açıklamaya çalışır. Aristoteles'e göre bilmek bir şeyi madde, suret, fail, gaye nedenleriyle kavramaktır. Cisimsel ve akli mevcutların farklı ontik doğaya sahip olmalarından dolayı bunlardaki nedensellik işleyişinin de farklı olduğunu belirtir. O'na göre nedensellik tüm mevcudu kuşatan metafizik bir ilkedir. Bundan dolayı nedensellik akli bir zorunlulukla kavranan ve varlığa yüklem olacak bir niteliğe sahiptir. Nedenselliğin zorunlu bir şekilde idraki aslında nesnelere ilişkin tecrübî kavrayışımıza dayanır. Zira bu tecrübî idrak, zihnimizde mevcuda ilişkin zorunlu bir nedenselliğin bilgisini bize sağlar.⁸¹

Nedensellik ilkesinin en temel karakteristik niteliği sebep ile sebepli arasındaki zorunlu bağıntıdır. Bu zorunluluk her olay ve olgunun arkasındaki temel metafiziksel ilkenin dayandığı esası da oluşturmaktadır. Bu metafiziksel ilke zorunlu olarak bizim "Her hadisenin bir sebebi vardır" şeklindeki tek biçimli, tümel (külli) bir önermeyi doğru kabul etmeye sevk eder. Zira bu insan zihninin sebep olgusuna olan doğal yatkınlığını da ifade eder. Bu yaklaşım aynı zamanda nedenselliğin evrensel karakterine de bir atıftır. Zira hiçbir şeyin sebepsiz meydana gelemeyeceği ilkesi bir yönüyle zihni bir bağıntıyı ifade eder. Diğer yönüyle de ontolojik gerçekliği izahta objektif bir ilke olarak kabul edilir.⁸²

Fârâbî nedenselliğin cari olduğu fizik âlemde tek taraflı fiil ve etkinin yalnız başına bir sonuç üretemeyeceğine dikkat çeker. Bundan dolayı nedenselliğin işleyebilmesi için failin etkiye, edilginin (münfa'il) de bu etkiyi kabule hazır olması gerekir.

⁷⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 47; Durusoy, *Mantiğa Giriş*, 140.

⁸⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 47; Durusoy, *Mantiğa Giriş*, 140.

⁸¹ Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 138-139.

⁸² İlhan Kutluer, İlliyyet, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV, 2000), 22/120.

Örneğin yakıcı olan ateşin tek başına var olması yanma olayı için yeterli bir sebep değildir. Çünkü yanıcı madde yoksa yanma olayı gerçekleşmez. Etkinin tesir yoğunluğu ve edilginin yatkınlığı ne kadar yüksek olursa fiil en mükemmel düzeyde gerçekleşir.⁸³ Nitekim Fârâbî Güneş ışığıyla yıldızların ışığı birleştiğinde bunların tek başına yapacakları etkiden daha farklı ve güçlü bir etki yapacaklarını söyler. Bu etkinin birden fazla parametreye bağlı olduğunu belirtir. Zira ışığın sahip olduğu birtakım nitel ve nicel özellikler ile o cismin mekân kütle ve tabii yapısına bağlı olarak etkinin değişeceğini söyler. Ancak edilginin etkiye karşı tabii direnci, etkinin engellenmesi veya yetersiz olması gibi durumların sebep-sonuç arasındaki bağıntının zorunluluğunu geçici olarak ortadan kaldırdığını ifade eder.⁸⁴

Fârâbî nesnelere sahip olduğu fiil ve etkinin mutlak anlamda değişmez bir zorunluluk içermediğini belirtir. Ateşte yakıcılık, suda yaşlılık ve karda soğukluk gibi etkiler değişmeyen ve süreklilik içeren katı bir determinist ilkeyle zorunlu olarak oluşmazlar. Tabiatdaki varlıkların etkileri çoğunlukla gerçekleşen mümkün olaylar (el-mümkin ale'l-ekser) şeklinde izah edilir. Bunlar duyu ve akli idrakimize konu olan yani bir tür gözleme dayalı olaylardır. Nitekim coğrafi konum olarak Güneş'in ışınları herhangi bir bölgeye vurduğunda ısınmaya engel bir şey yoksa o bölgenin ısınmaması mümkün değildir. Bu tür astronomik olaylar çoğu defa gerçekleşen mümkün olaylar türündendir.⁸⁵

Mevcutların duyumsanması onların bir doğanın gereği olduğu anlamına gelir. Bir doğaya sahip duyumsananlarda ortaya çıkan ontolojik durumlar tesadüfle açıklanamaz. Nedensellik ilkesi gereği ontolojik ilişkiler sistemi bizzat o şeyin veya başka bir şeyin doğasının sonucu olmak zorundadır. Bundan dolayı o şeyde ortaya çıkan eser veya durum hakkındaki yargımız da zorunlu kesinlikte olmalıdır. Eser veya durum hakkındaki zorunlu kesin bilgi de ancak bahse konu olan sonuçların kaynaklandığı doğanın bilinmesine bağlıdır. Aristoteles'in ifadesiyle "bilmek bir şeyi nedeni ile bilmek" olduğundan sonuçların sebepleri kavranmıyorsa o konudaki bilgimiz tesadüfi bir bilgi olarak nitelenir. Zira bir şeyin varlığı ve sebebi hakkında kesin bilgi elde ettiğimizde o şeyin nedenini kavradığımızı ifade ederiz.⁸⁶

Fârâbî nedensellik bağlamında nesnel dünyada gerçekleşen olay ve olguları iki kısma ayırır. Bunlardan biri sebebi bilenen olaylar bir diğeri ise sebebi bilinmeyen olaylardır. Nedensellik ilkesindeki işleyişi çözümlenen her olay sebebi bilenen şeklinde kabul edilir. Dolayısıyla o, akıl ve duyularımızla bu nedensellik bağıntısını anlaşılır kılarak izah edebileceğimizi ifade eder. Örneğin bir ısı olayında ısının nedeni nes-

⁸³ Fârâbî, "Aḥkâmü'n-nücûm", 52-53; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 187; İlhan Kutluer, *Determinizm, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV, 1994), 9/217.

⁸⁴ Fârâbî, "Aḥkâmü'n-nücûm", 56-57; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 188.

⁸⁵ Fârâbî, "Aḥkâmü'n-nücûm", 52; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 186; Janos, *Method, Structure, and Development in Al-Farabi's Cosmology*, 49.

⁸⁶ Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 140; Özlem Yılmaz, "Dört Neden Kuramının Günümüz Biyolojisi Açısından Önemi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 16, (Güz, 2013), 223.

nel bir kaynak olarak gösterilebiliyorsa biz bu ısı olayının nedenini bilmiş oluruz. Nitekim ayaltı âlemde nedensellik bağıntısı üzerinden gerçekleşen ve sebebi bilinen her olayı bilmek, ilkelerini tespit etmek ve bu olay üzerinde bilimsel araştırma yapma imkânına sahip olduğumuzu belirtir. Çünkü bu olayların sebebi göksel cisimlerdir.⁸⁷ O, ayaltı âlemdeki madde-suret gerekliliğini ve bu gerekliliğin ortaya çıkardığı sonlu ve değişim geçiren formların tikel akıllarla anlaşılır kılınmasını göksel tümel akılların sonuncusu olan faal aklın etkenliğiyle izah eder. Bundan dolayı nedensellik öngörülebilir, kozmik bir sistem içerisinde gerçekleşen, yasaya uygun olan ve yasayla açıklanan olaylar dizini şeklinde gerçekleşir.⁸⁸

Fârâbî ay altı âlemdeki oluş ve bozuluşun göksel cisimlerin dairesel hareketleriyle belirlendiğini ifade eder. O'nun bu yaklaşımı basit bir fiziki determinizm olarak tanımlanabilir. Tabiatdaki değişim ve dönüşümün fiziksel temel ilkesi ısı derecesindeki değişiklikler olarak ifade edilmiştir. Ancak Fârâbî bu oluş-bozuluş döngüsünün izahında gök cisimlerinin hız ve konumları, cisimlerin etkilenen tabiatları, bu tabiatların kendi aralarındaki etkileşimi, zaman ve çevre faktörleri gibi başka parametrelerin de bulunduğunu belirtir. Bu saydığımız parametrelerle beraber birtakım tabii ve hâricî unsurları da hesaba katarak tabiata ilişkin gelecekte olabilecek değişikliklerin ilmi bir öngörüyle ortaya konulmasının mümkün olabileceğini söyler. Gözlem ve deneye dayalı tecrübî bilgimiz arttıkça bilgimiz, ihtimalî bilgiden kesinlik ifade eden bilgiye doğru evrilir. Fârâbî'nin bu yaklaşımı günümüz bilim felsefesinde kabul gören “prediksiyon” yani bilimsel tahmin kavramıyla örtüşmektedir. O, nedensellik ilişkisinde fizikî determinizme bağlanmıştır. Zira astrolojik karakterli zan ve tahmine dayalı bir determinizm anlayışını reddederek bir yönüyle daha rasyonel olan astronomi ilmiyle temellendirilmiş bir nedenselliği kabul etmiştir.⁸⁹

Fârâbî astroloji sanatının doğası gereği kesin ve zorunlu bir yargı içermediğini belirtir. Nitekim bu bilimde derinleşen bir kişinin tüm astrolojik gözlem ve incelemelerine rağmen elde ettiği veriler doğrultusunda geleceğe ilişkin mümkün olaylar hakkında kesin bir yargıda bulunamadığını söyler. Zira gelecekte gerçekleşecek olaylar hakkında astroloji sanatının ilkelerinden istifade ederek ortaya koyduğu bütün kanıtlara rağmen ikna edici ve kesin olan bir yargıya varamaz.⁹⁰

Astrologlara göre Ay ve diğer yıldızlar astroloji sanatının ilkelerince yeryüzünde çeşitli olayların meydana geleceğini göstermektedir. Çünkü gökcisimleri hem nitelikleriyle hem de basit, değerli ve bozuluştan uzak olmaları sebebiyle yerdeki cisimlere etki edebilmektedir. Bu sebeple onların, doğuş ve batışlarıyla, birbirlerine kavuşum (ittisâl) ve geri dönüşleriyle (insirâf) etkide buldukları sanılmıştır. Fârâbî Ay'ın, kavuşum (ictimâ') zamanında ışığının en az olduğu bir konumda bulunduğunu

⁸⁷ Fârâbî, “Ahkâmü'n-nücûm”, 50; krş. a.mlf., “Astroloji Hakkında”, 185.

⁸⁸ Alfred L. Ivry, “Fârâbî ve İbn-i Sînâ'nın Metafizikindeki Yeni-Platoncu Öğelerin Değerlendirilmesi”, çev. Ahmet Cevizci, *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî, ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990), 164.

⁸⁹ Kutluer, “Determinizm”, 9/216.

⁹⁰ Fârâbî, “Ahkâmü'n-nücûm”, 65; krş. a.mlf., “Astroloji Hakkında”, 192.

söyler. Şayet Ay bu konumda iken birtakım olaylar gerçekleşecekse astrologlar bu olayları niçin bize çok spesifik olarak gösteremezler. Fârâbî aslında onların da Ay'ın ışığında bir değişme, artma ve eksilme olmadığını bildiklerini ifade eder. Zira gerek Ay ışığındaki farklılık gerekse Ay'ın şeklindeki farklılıklar bizatihi Ay'ın kendi mahiyetinden kaynaklanan bir durum değildir. Aksine Güneş'in ayı farklı şekillerde aydınlatmasından kaynaklanan bir durum olup değişen sadece bizim görüşümüzdür. O halde Ay'da değişim yoksa bizim bakış açımıza göre oluşan Ay'ın değişik konumlarının olaylar üzerinde etkili olması da mümkün değildir.⁹¹

Benzer şekilde Fârâbî Güneş tutulması ile bir devlet adamının ölmesi olayı arasında da nedensellik ilişkisi kurulmasını kabul edilemez bulur. Bu iki olay arasındaki bağıntının sonuç açısından doğru bir yargı içermediğini belirtir. Çünkü şartlar bu şekilde tahakkuk ettiğinde her zaman benzer sonuçlarla karşılaşmadığımızı söyler. Nitekim bulut, Güneş ışığının yeryüzüne ulaşmasına engel olduğunda bu astrolojik nedenselliğe göre bir hükümdarın ölmesi veya yeryüzünde önemli bir olayın meydana gelmesi gerekir. Ancak aklımız ve tecrübemizle bunun böyle olmadığını biliyoruz.⁹² Ancak Fârâbî gök cisimleri arasındaki kozmik bağıntılarda meydana gelen birtakım değişikliklerin ve dairesel hareketlerin dünyadaki varlıklar üzerine yalnızca kozmik bir etki yaptığını belirtir. Özellikle sabit yıldızların, burçlar kuşağındaki izafi yer değiştirmelerinin de benzer birtakım etkilere sebep olduğuna dikkat çeker.⁹³ Nitekim olması muhtemel olan bu kozmik etki sebebiyle astrologların nesnellikten uzak bir şekilde yıldızları uğurlu ve uğursuz kabul etmelerinin gerçeklikle bağdaşmadığını söyler. Zira ittifakla kabul edildiği üzere burçlara ilişkin derece, açı, etki yine noksanlık, yetkinlik gibi nitelikler tabî olmayıp sadece bizim onlara yüklemiş (bi'l vaz') olduğumuz birtakım sayısal ve durumsal değerlerden ibarettir. Aksi halde onlarda herhangi bir değişim ve doğal farklılık yoktur.⁹⁴

Fârâbî'nin Astroloji eleştirisi temelde göksel nedenselliğin reddine dayanmaz. O, Aristo fiziğinin temel öncüllerine dayanarak duyumsanan ay altı âleminin gözleme dayalı doğrulanabilir bir gerçekliğe sahip olduğu yaklaşımını ön planda tutmaya çalışır. Fârâbî gök cisimlerinden Güneş ve yıldızların özleri itibarıyla (bizatihi) sıcak, soğuk, yaş ve kuru gibi etkilere sahip olmadığını belirtir. Astrologların bu tür nitelik ve etkiye sahip olmayan bu göksel cisimler hakkındaki yargılarını tamamen gerçek dışı kabul eder. Nitekim o, göksel cisimlere soğukluk ve ısı gibi fiziksel özelliklerin atfedilmesini, gezegen, yıldız ve burçları insanlığı yaklaşan olaylara karşı uyarıcı semboller olarak değerlendirilip ay altı âlemde siyasi bir olayın göstergesi şeklinde kabul edilmesini ve tüm göksel etkilerin her zaman ve zorunlu olarak meydana geldiği yaklaşı-

⁹¹ Fârâbî, "Aḥkâmü'n-nücûm", 63-64; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 190-192.

⁹² Fârâbî, "Aḥkâmü'n-nücûm", 60-61; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 190.

⁹³ Yves Marquet, "Fârâbî'de İniş Ve Yükseliş: İkiye Ayrılan Bir Bağlantı Zinciri", çev. Kenan Gürsoy *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî, ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990), 208.

⁹⁴ Fârâbî, "Aḥkâmü'n-nücûm", 60-61; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 190.

mını tutarlı ve geçerli ilkeler olarak kabul etmez. Burhana ve tecrübî bilgiye dayanmayan birtakım çıkarımların mantıksal izahının yapılamayacağını söyler. Örneğin Merkür yıldızının ikbal sahiplerine delil sayıldığını söyleyen astrologlar, bu yıldız Güneş'e yaklaştığında, niçin bu olayı hükümdara yakın olmanın işareti değil de uğursuzluk sayıldığını nedensellik bağıntısı üzerinden izah edemediklerine dikkat çeker.⁹⁵ Dolayısıyla Astrolojinin tesadüfî olayları yorumlamadaki bu yaklaşımı geçersiz kabul edilir. Çünkü yetersiz bir ampirik temele dayandığı gibi aynı zamanda kusurlu analogik bir akıl yürütme de söz konusudur.⁹⁶

Fârâbî, ayaltı âlemdaki tüm olay ve olguların bütünüyle sebebini bilme imkânımızın olmadığını belirtir. Zira nedensellik bağıntısı kuramadığımız veya cari olan nedenselliği kesin öncüllere dayalı olarak çözümleyemediğimiz bu türden olayların mevcudiyetinde şüphe yoktur. Bu tür olayları doğuran nedenlere ilişkin bilgisizliğimiz ve öngörüsüzlüğümüz söz konusudur. Her ne kadar nedensellik metafizik bir ilke olarak cari olmuş olsa da bu zorunlu ilkenin her hâlükârda çözümlenip bilinebileceği anlamına gelmez. Bundan dolayı tabiatta gerçekleşen bazı olayların sebebini bilme imkânımız yoktur. Zira iki olay arasındaki bağıntı rastlantısal olduğundan bu bağıntıyı akileştirerek anlaşılır kılmak da mümkün değildir. Örneğin tabiat olaylarından biri olan Güneş'in doğuşu ve batışı ile bir insanın ölümü veya yaşaması arasındaki bağıntıyı bilme imkânımız yoktur. Ancak bunu bir rastlantı olarak yorumlayabiliriz. Burada rastlantı olgusu, yalnızca olasılıklara bağlı olduğu varsayılan olayın bağıl nedeni konumundadır.⁹⁷

Fârâbî burada "ittifakî" kavramını mutlak bir tesadüf anlamında kullanmamıştır. Zira İttifakî kavramı "tevafuk" kelimesiyle aynı kökten geldiğinden anlam yönüyle tesadüften farklıdır. Etimolojik açıdan tevafuk kavramı birbirine denk gelme, âhenk ve uyum içinde olma gibi anlamlara gelmektedir. O'nun ittifak kavramını rastlantı kelimesinin mürâdifi şeklinde kullanmasının birtakım nedenleri olabilir. Bu nedenlerden biri kendi metafizik düşüncesi açısından önemli gördüğü nedenselliğin bu bağlamda işlevsizliğini aşmak için teleoloji öğretiyi kullandığını söyleyebiliriz. Filozofumuzun âlem tasavvurunda kör bir rastlantıya yer yoktur. Bundan dolayı o rastlantıyı, tabiatı sebebi bilinemeyen ancak ne nedensiz ve ne de gagesiz hiçbir olay veya olgunun olmadığını ifade etmek için kullanır.⁹⁸ Daha doğrusu onun rastlantı kavramına yüklemiş olduğu anlam "o şeyin bizzat kendisinden kaynaklanan belirli bir sebebinin olmaması şeklindedir". Bunu da o şeyin kendisinden kaynaklanan bir sebebin yokluğu şeklinde anlamamak gerekir. Zira burada işaret edilen bizim bilginin sebebin bilgisine ulaşamamasıdır. Yani bizim o şey hakkındaki bilginin tesadüfî bir bilgi olduğunu ifade eder.⁹⁹

⁹⁵ Fârâbî, "Ahkâmü'n-nücûm", 63; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 192; Janos, *Method, Structure, and Development in Al-Farabi's Cosmology*, 50.

⁹⁶ Janos, *Method, Structure, and Development in Al-Farabi's Cosmology*, 49

⁹⁷ Fârâbî, "Ahkâmü'n-nücûm", 50; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 185.

⁹⁸ Bu konuda geniş bilgi için bk. İsmail Erdoğan, "Aristoteles ve Fârâbî'nin Felsefesinde Rastlantı'nın Yeri", *Felsefe Dünyası* 42 (2/2005), 77.

⁹⁹ Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 140; Janos, *Method, Structure, and Development in Al-Farabi's Cosmology*, 49.

Fârâbî, teleolojik yorumun kendisine açmış olduğu metafizik alan içerisinde Aristocu gâiyyet teorisine bağlanmıştır. Nitekim Aristo tabiatta cari olan sebep-sonuç arasındaki zorunluluk ile çok sık gerçekleşmeyen rastlantıların mevcudiyeti, tabiatta bir gayenin bulunmadığını göstermeyeceğini söyler. Dört sebep teorisinde yer alan gâî sebep var oluşun metafizik izahında tamamlayıcı kozmik bir ilke olarak kabul edilir.¹⁰⁰

Fârâbî alemdeki kompleks ilişkiler ağına dikkat çekerek tüm bu işlerin bir zorunluluk ve gereklilik içerisinde meydana gelmediğini ifade eder. Zira âlemde sayısız bağıntılar ile insanın halleri arasındaki ilişkiyi her zaman nedensellik ilkesi üzerinden anlaşılır kılma şansımızın olmadığını belirtir. Dolayısıyla bu bağıntılar rastlantıya dayalı olaylar şeklinde değerlendirilmiştir. Fârâbî özellikle astrologların rastlantısal bağıntılar üzerinden olayları birbirleriyle kıyaslayarak birtakım zorunlu kesin olmayan yargılara vardıklarını belirtir.¹⁰¹

Fârâbî, geleceğe dair astroloji ilminin verileri üzerinden hayatı determine etmenin yaratacağı ahlakî, dinî ve toplumsal sorunlara dikkat çeker. Gerçeği yansıtmayan bu bilgilerle hayata yön vermenin yaratacağı sıkıntılara işaret eder. Kaldı ki sebebi bilinmeyen olay ve olguları nedensellik ilkesinin katı determinist bakış açısıyla yorumlamamaya çalışır. Bundan dolayı ittîfaki kavramını kullanmayı tercih etmiştir. O'nun bu konuyu ahlak ve siyaset felsefesiyle ilişkilendirerek felsefe-din ilişkisi bağlamında değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Fârâbî duyuların idrakine konu olan tüm olay, olgu ve nesnelerin her daim yakın ve uzak sebeplerini bilmenin hikmete uygun olamayacağını belirtir. Bundan dolayı nedensellik ilkesini, zorunluluk ilkesiyle beraber katı bir yoruma tabi tutmanın sakıncasına işaret eder.¹⁰²

Fârâbî insan hayatında itidali ifade eden ve hikmete uygun olan yaşam tarzının korku ve ümit (havf ve recâ) arasında olması gerektiğine inanır. Sonucu nedensellik ve zorunluluk ilkesiyle önceden belirlenen ve insan tarafından bilinen bir hayatın fitrata uygun olamayacağını belirtir. Erdemli birey ve erdemli toplum düşüncesini metafiziğinin ayrılmaz bir parçası kılan filozofumuz için bu kabul edilir bir yaşam olmaz. Zira korku ve ümidin olmadığı bir ortamda tüm yatay ve dikey davranış ilişkileri bozulmaya yüz tutacaktır. Bundan dolayı tüm sosyal ve beşerî ilişkiler alt üst olacak, toplumsal norm ve kurallar işlevsizleştirilmiş bir hale dönüşecektir. Kamu düzeni bozulacaktır. İyilikten sarfi nazar eden, kulluk bilinci zaafa uğramış bireyler yığınyıla karşı karşıya kalacaktır. Fârâbî bugünden belli olan yarının tüm beşerî motivasyonları tüketeceğini dolayısıyla da yarından ümidi ve beklentisi olmayan amaçsız ve umutsuz insan yığınlarının oluşmasına yol açacaktır.¹⁰³

Fârâbî nedenleri yakın ve uzak şeklinde iki kısma ayırır. Genelde tecrübî bilgiyle tespit edilebilen, aklî olarak anlaşılan ve rasyonel bir şekilde açıklanabilen nedenler

¹⁰⁰ İlhan Kutluer, *Gâiyyet, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV, 1996), 13/293.

¹⁰¹ Fârâbî, "Aḥkâmü'n-nücüm", 58-59; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 189.

¹⁰² Erdoğan, "Aristoteles ve Fârâbî'nin Felsefesinde Rastlantı'nın Yeri", 77-78.

¹⁰³ Fârâbî, "Aḥkâmü'n-nücüm", 50-51; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 186.

yakın neden olarak tanımlanırlar. Örneğin Güneş ışınlarıyla havanın ısınması olayında olduğu gibi. Uzak nedenlere gelince bazen bunlar da anlaşılır ve bilebilirler. Örneğin belirli bir zaman diliminde bir bölgeye sıkça yağmurun yağması ve yağışa bağlı olarak o bölgenin bitki örtüsünün gür olması ve hayvancılığa uygun olması ve o bölge insanın hayvancılık yaparak zengin olması gibi. Ancak bazen bu uzak nedenlerin bilinmesi ve tespiti mümkün olmayabilir. Fârâbî nedensellik sistemi içerisinde oldukça uzak bir sebebin çok kolayca bilinmesinin zorluğuna işaret eder. Bundan dolayı duyusal ve aklî idrake konu olmayan ancak bir ilke olarak sistemde yerini alan uzak sebep, rastlantı anlamını da tazammun eden “mümkün meçhul” olarak isimlendirilmiştir. Örneğin Güneş’in ısıyla nemli bölgelerde buharlaşma meydana gelir. Buhar yükselerek bulutları meydana getirir. Bulutlardan da yağmur oluşur. Yağmurun yağmasıyla havadaki zararlı gaz ve kimyasallar yağış alan bölgeyi etkileyerek o bölgedeki insanların ölümüne sebebiyet verir. Daha sonra başka insanlar bu ölen insanların geriye bıraktıkları mallara konarak zengin olurlar. Kurguladığımız bu doğal döngüyü bilmeyen kişi, insanların zengin olmalarını ya kehanete dayalı bir hesapla veya cisim ve araz arası ilişkilerle açıklamaya çalışırlar. Zira betimlediğimiz bu olayda da olduğu gibi nedensellik sistemi içerisinde oldukça karışık ve uzun bir sebep-sonuç zincirinin tüm halkalarını görmek veya kopuk gibi görünenleri bir olayın bütünsel kurgusu içerisinde yerli yerine oturtmak bazen mümkün olmayabilir.¹⁰⁴

Fârâbî geleceğe ilişkin mümkün önermelerin bizatihi meçhul olduğunu belirtir. Bu önermelerdeki yargılar ontolojik gerçeklik kazanmadan yani varlığa çıkmadan bilgimize konu olamayacağını söyler. Dolayısıyla Astroloji ilminin geleceğe dair mümkün önermelerin sonuçlarına ilişkin vermiş olduğu yargı geçersizdir.¹⁰⁵ Fârâbî bu konudaki temel yanlışın “mümkün” kavramı ile “meçhul” kavramının aynı anlam bağlamında kullanılması olduğunu belirtir. Zira her mümkünün meçhul olmasının, her meçhulün de mümkün olmasını gerektirmeyeceğini ifade eder. Nitekim bir önermenin bilgimize konu olması veya olmaması bağlamında zorunlu önermeler de mümkün kabul edilebilmektedir. Dolayısıyla meçhulün mümkün kategorisine dâhil edilmesi iki tür mümkün ortaya çıkarmıştır. Özü itibarıyla mümkün ve bilmeyene nispetle mümkün. Fârâbî mümkününe ilişkin bu iki farklı yönün iyi anlaşılmadığında bir takım yanlışlık ve zihni kargaşaya sebebiyet vereceğini söyler. Nitekim bundan dolayı bazı insanların mümkün ile meçhulü ayırt edemediklerini ve dolayısıyla mümkünün mahiyetini kavrayamadıklarını ifade eder.¹⁰⁶

Fârâbî metafizik bir ilke olan nedensellik konusunda tecrübesiz bazı insanların bulunduğunu belirtir. Bu tecrübesiz kişilerin bilmeyene nispetle mümkün ve meçhul olayların sebeplerini araştırmak ve incelemek suretiyle bunların bilgisine ulaştıklarında bir tür iyimserliğe kapıldıklarını söyler. Bu kuruntu sebebiyle özü itibarıyla yani

¹⁰⁴ Fârâbî, “Ahkâmü'n-nücûm”, 57-58; krş. a.mlf., “Astroloji Hakkında”, 189.

¹⁰⁵ M.Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 91.

¹⁰⁶ Fârâbî, “Ahkâmü'n-nücûm”, 53; krş. a.mlf., “Astroloji Hakkında”, 187.

bizâtihî mümkün ve meçhul olan her şeyi bileceklerini zannederler. Zira onlar bu mümkünün sebebini anlayamadıkları için onu bilemediklerini sanmışlardır. Ancak özü itibariyle mümkün olan şeyin bilgisine ulaşmak, varlığı veya yokluğu hakkında kesin bir yargıda bulunmak mümkün değildir.¹⁰⁷

İnsan eylemleriyle ilgili tüm astrolojik tahminlerin bu kategoriye girdiğini söyleyebiliriz. Aynı zamanda yukarıdaki değerlendirme Fârâbî'nin bu türden olayların nedenlerinin niçin kesin olarak bilinemeyeceğine dair düşüncesinin izahını da içermektedir. Dolayısıyla zorunlu olmayan ve sıklıkla da gerçekleşmeyen bu tür tesadüfî olaylar için, insanlar sadece nedenleri hakkında spekülasyon yapabilir ve hayali benzerlikler kurabilir. Zaten Fârâbî'ye göre Astroloji'ye ilişkin kötü imajın oluşmasında etken olan nedenlerden birinin spekülâtif sonuçlara dayanması bir diğerinin ise gerçekliğe uygun olmayan benzetme yöntemine dayalı tutarsız ve geçersiz çıkarımlarda bulunmasıdır.¹⁰⁸

Fârâbî ontolojik müsâvât ilkesini göz önünde bulundurarak mümkün iki eşitten birinin diğerinden daha üstün olamayacağını belirtir. Dolayısıyla eşit ve denk olan iki şey arasında hiçbir şekilde kıyasın uygulanamayacağını ifade eder. Çünkü kıyas doğası gereği, ya olumlu veya olumsuz yalnız bir tek sonuç verir. Herhangi bir kıyas işlemi zıt iki sonuç veriyorsa o kıyas bilgi sağlamaz. Zira bir şeyin sadece var olup olmadığı konusunda bilgi edinmek için kıyasa gerek duyulur. Kıyas gerçekleştikten sonra artık zihin iki karşıta (olumlu ve olumsuz) birlikte meyletmez. Çünkü her şeyden evvel insan kendi zihniyle bir şeyin varlığı ve yokluğu konusunda bir bilgiye sahiptir. Ancak ikisinden birini belirleyememektedir. Eğer herhangi bir fikir veya ifade karşıt önermelerden birini olumlayıp ötekini olumlamıyorsa o saçma ve geçersizdir.¹⁰⁹

Fârâbî'nin varlık modalitelerinden bilfiil mümkün kavramını genel kullanım açısından hem bilfiil hem de kuvve halinde bulunan zorunluluk formlarının karşılığı şeklinde kullanmadığını söyleyebiliriz. Çünkü bilfiil olma yönüyle bir şeyin zorunluluğundan bahsedebilmemiz için öncelikli olarak onun mümkün olabilmesinin mantıksal bir gereklilik olduğunu bilmemiz gerekir. Bundan dolayı zorunlu formların her biri aynı zamanda mümkün olarak da kabul edilebilir. Bütün bunlarla beraber onun dikkat çekmiş olduğu bir başka mümkün daha vardır. Bu mümkün, bilfiil zorunlunun karşılığı şeklinde değerlendirilir. Gelecekte olması ve olmaması mümkün olan ve kuvve halinde bulunan şeyleri ifade eder. Mümkünün bu formu en genel olduğundan zorunlu ve zorunlu olmayanların hepsini kapsar.¹¹⁰

Sonuç

Astronominin astrolojiyle olan ilişkisinin mahiyetine dair farklı anlayışların olduğunu belirtmek gerekir. Zira bu konudaki tutum ve yaklaşımların tarih boyunca

¹⁰⁷ Fârâbî, "Aḥkâmü'n-nücûm", 53-54; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 187; Kaya, *Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, 91.

¹⁰⁸ Janos, *Method, Structure, and Development in Al-Farabi's Cosmology*, 49.

¹⁰⁹ Fârâbî, "Aḥkâmü'n-nücûm", 51-52; krş. a.mlf., "Astroloji Hakkında", 186.

¹¹⁰ Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li kitâbi Aristûtâlis fi'l-ibâre*, nşr. W. Kutsch-S. Marrow (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 164; a.mlf., "Peri Hermeneias", 61; Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 219.

kültürden kültüre önemli ölçüde değişiklik gösterdiğini söyleyebiliriz. Nitekim erken dönem İslam düşüncesinde bu iki disiplin her zaman net bir şekilde ayırt edilmemiştir. Ancak genel bir yaklaşım olarak astronomi ile astroloji arasındaki temel epistemolojik ayrımın farkına vurguda bulunulduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla bu bağlamda astronomiyi astrolojiden ayırmaya ve astrolojinin geçerli ve geçersiz kısımlarını tespitte yönelik çalışmalar da yapıldığını burada söylememiz gerekir.

Çalışmamız kapsamında değerlendirdiğimiz “*Ahkâmü'n-nücüm*” adlı risalenin Fârâbî'nin bilimsel araştırma yöntemlerine giriş mahiyetindedir. Fârâbî burada mantık sanatını genel felsefî düşüncesiyle uyumlu olacak şekilde araştırma yönteminde en belirleyici ölçüt olarak kullanmıştır. O, mantık sanatının bazı ilkelerinin yöntem-bilim bağlamında nasıl kullanılacağını uygulamalı olarak göstermek suretiyle bilginin her şeyden önce bir mantık meselesi olduğuna dikkat çekmiştir. Zira bir araştırmada konuya ilişkin kesin zorunlu doğru yargılara ulaşmanın ancak mantık ve felsefî bilgiyle mümkün olabileceğini bizlere tekrar hatırlatmıştır.

Bu temel ilkeler ışığında astroloji sanatının ulaştığı sonuçların kesin zorunlu yargılardan uzak olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü bu bilimde elde edilen yargılar ne burhanla ne de tecrübeyle sabit değildir. Fârâbî akla dayalı, metodik ve mantıksal bir zeminde astronomi ilminin temel yasalarının bilgisine ulaşmayı hedeflerken astroloji sanatının da tutarsızlığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Yukarıdaki değerlendirmelerden mündemiç Fârâbî'ye göre astroloji sanatı daha spekülâtif bir yaklaşım içermektedir. Dolayısıyla özünde bütünüyle genel-geçer kabul edilebilir bir bilimsel nitelik taşıdığını söylemenin zor görüldüğünü belirtir. Ancak bu sanatın spekülâtif çıkarımlardan uzak, felsefî bir bakış açısıyla gök cisimlerinin yer küre üzerindeki fiziksel etkilerine dair sonuçlarına kısmî de olsa bir önem atfedilebilir.

Fârâbî zan, tahmin ve iyimserlik şeklinde değerlendirdiği bu sanata kişilerin ilgi duymasının sebeplerini şu şekilde açıklar; bazıları için tutku derecesinde bir hobi uğraşısı olması, bazıları için bir kazanç temin etme kapısı olarak görülmesi, bazıları için ise merak uyandırıcı konuları ihtiva etmesidir. Ancak astrolojiye olan ilginin sebebini indirgemeci bir yaklaşımla bu üç nedene bağlayarak izah etmek resmin bütününi görmemize engel teşkil edecektir. Zira tarihte astroloji ilmini bir devlet politikası olarak destekleyen örnekler de mevcuttur. Özellikle bu konuda Abbasileri zikredebiliriz. Abbasiler döneminde yaşamış ve halifeler tarafından önemsenmiş astrologlardan bazıları şunlardır; Ebû Sehl b. Nevbaht, Mâşâallah b. Eserî el-Basrî (öl. 200/815), Mûsâ b. Şâkir, Ömer b. el-Ferruhân et-Taberî (öl. 200/815 [?]), Yahyâ b. Ebû Mansûr el-Müneccim el-Fârisî (öl. 215/830'dan sonra), Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî (öl. 252/866 [?]), Sâbit b. Kurre (öl. 288/901), Ebû Ma'ser el-Belhî (öl. 272/886). Yine ayrıca Endülüslü Emevilerde tanınmış astrologlarda mevcuttu. İbn İshâk, İbn Ebû el-Ricâl el-Kayravânî ve Mesleme b. Ahmed el-Farazî el-Mecrîti (öl. 398/1007) gibi isimleri zikredebiliriz.

Son bir not olarak Farabî'nin “*Ahkâmü'n-nücüm*” risalesi farklı konular bağlamında ve farklı disiplinler açısından da değerlendirilebilecek bir niteliğe sahip olduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla bu eserin makale düzeyinde ilimler sayımı, kozmoloji ve bilim tarihi bağlamında doğrudan veya mukayeseli bir yöntemle çalışılabilecek bir nitelikte olduğunu da söylememiz gerekir.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar / Author

Ahmet Pirinç

Kaynakça

- Açıkgöç, Alparslan. *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.
- Ağbal, Davut. "Kur'ân'da Burçlar Mahiyeti ve İnsana Etkisi Bağlamında". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Aralık 2012), 249-276.
- Arnaldez, Roger. "Fârâbî'nin Erdemli Şehri ve Ümmet (Umma)". *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*. 1/ 118-138. çev. Kenan Gürsoy. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000966
- Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya. 145-181. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlalın Mantıki Yapısı -İlk Dönem Sünni Kelâm Örneği-*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001. <https://doi.org/10.18505/cuifd.48040>
- Durusoy, Ali. *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2009.
- Erdoğan, İsmail. "Aristoteles ve Fârâbî'nin Felsefesinde Rastlantı'nın Yeri". *Felsefe Dünyası* 42 (2/2005), 65-85.
- Fârâbî. "et-Tavti'atu fi'l-mantık". *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*. çev. Mübahat Türker-Küyel. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990. <https://doi.org/10.1163/157005859x00172>
- Fârâbî. "Kitâbu'l-Kıyâsi's Sagîr". *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*. çev. Mübahat Türker-Küyel. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990. <https://doi.org/10.1163/157005859x00172>
- Fârâbî. "Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis/Eflâtûn ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması". *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. çev. Mahmut Kaya. 151-181. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Fârâbî. "Makâle fi ma yasihhu ve mâ lâ yasihhu min ahkâmî'n-nücûm/Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler". *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. çev. Mahmut Kaya. 183-192. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Fârâbî. "Peri Hermeneias". *Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı*. çev. Mübahat Türker-Küyel. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990. https://doi.org/10.1501/felsbol_0000000033
- Fârâbî. "Risâle fi me'ânî'l-akl'/Aklın Anlamları, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007)

- Fârâbî. “Risâle fimâ yenbağî en yukaddeme kable te'allümi'l-felsefe/Felsefe Öğreniminde Önce Bilinmesi Gereken Konular”. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. çev. Mahmut Kaya. 109-116. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Fârâbî. *İhsâü'l-Ulûm / İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Fârâbî. *İhsâü'l-Ulûm*. nşr. Ali Bû Müllhem. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1996.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Burhân*. çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Mûsîka'l-Kebîr*. thk. Ğattâs Abdülmelik Haşebe-Mahmud Ahmed el-Hıfñî, (Kahire: 1967)
- Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-* medeniyye el-mülakkab bi-mebâdii'l-mevcûdât. thk. Fevzi Metrî Neccâr (Beyrut: Matbaatu'l-Katulikiyye, 1964)
- Fârâbî. *Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1968)
- Fârâbî. “Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla/Erdemli Şehir Halkının Görüşleri”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007)
- Fârâbî. Makâle Ebi Nasr fi mâ yasihhu ve mâ lâ yaşıhhu min ahkâmî'n-nücüm. *Risâletân felsefiyyetân*. nşr. Cafer Âl-i Yâsîn. Beyrut: Dâru'l- Menâhil, 1987.
- Fârâbî. Makalat el-Reff'a fi Usûl-i İlm el-Tabîi/Tabiat ilminin Kökleri Hakkında Yüksek makaleler, çev. Necati Lugal – Aydın Sayılı, Belleten, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1951), c. XV, Sayı: 57.
- Fârâbî. *Şerhu'l-Fârâbî li kitâbi Aristûtâlîs fi'l-ibâre*. nşr. W. Kutsch-S. Marrow. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Fârâbî. *Taḥşîlû's-sa'âde*. haz. Ali Bû Müllhem. Beyrut Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995.
- Janos, Damien. “Al-Farabi on the Method of Astronomy.” *Early Science and Medicine* 15/3 (2010), 237-265. <https://doi.org/10.1163/157338210x493941>
- Janos, Damien. *Method, Structure, and Development in Al-Farabi's Cosmology*. Leiden.Boston: Brill, 2012.
- Kaya, M.Cüneyt. *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011. <https://doi.org/10.12658/human.society.2.3.d0036>
- Kaya, Seyfettin. Orta çağ Arap-İslam Devletlerinde İlm-i Nücüm ve Müneccimlik, *History Studies* 11/6 (Aralık 2019), 2311-2324. <https://doi.org/10.9737/hist.2019.813>
- Kutluer, İlhan. “Determinizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/215-220. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Kutluer, İlhan. *Felsefi Gök Kubbe*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Kutluer, İlhan. “Gâiyyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/292-295. Ankara: TDV, 1996.
- Kutluer, İlhan. “İlliyyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/120-121. Ankara: TDV, 2000.
- L. Ivry, Alfred. “Fârâbî ve İbn-i Sînâ'nın Metafizikindeki Yeni-Platoncu Öğelerin Değerlendirilmesi”. *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî, ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*. çev. Ahmet Cevizci. 1/162-174. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000966
- Marquet, Yves. “Fârâbî'de İniş ve Yükseliş: İkiye Ayrılan Bir Bağlantı Zinciri”. *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî, ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*. çev. Kenan Gürsoy. 1/203-211. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000966
- Sayılı, Aydın. “IX., X. ve XI. Asırlar ve İslâm Dünyası Uygarlığında Önemli Katkısı Olan Kalburüstü Bazı Düşünürler ve Bilim Adamları”. *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî, ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* 1/ 11-22. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000966

- Topdemir, Hüseyin Gazi. "Fârâbî'nin Yapıtları". *Fârâbî*. haz. Hüseyin Gazi Topdemir. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. "Mu'allim-i Sâni". *Fârâbî*. haz. Hüseyin Gazi Topdemir. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019
- Yılmaz, Özlem. "Dört Neden Kuramının Günümüz Biyolojisi Açısından Önemi". *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 16 (Güz 2013), 221-230.

Gelenbevi'nin *İsaguci Şerhi* İsimli Eseri Üzerine 'Delâlet ve Tanım Konuları Bağlamında' Bir İnceleme

Hülya Altunya

Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi (ROR ID: 05hez5t42)
İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Suleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Logic
Isparta/TURKEY
hulyaaltunya@sdu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2115-5207

A Study of al-Galanbawī's Work Titled Commentary on *al-İsāghūjī* in the Context of Signification and Definition Issues

Abstract

Ismail al-Galanbawī (1730-1791) is known for his works in the fields of logic, al-munazara (Islamic disputation theory), mathematics, astronomy, tasawwuf (mysticism) and theology. al-Galanbawī, who followed the tradition of al-Fārābī -Avicenna which is a continuation of logic of Aristotle (322 B.C.), compiled a work on logic in the last period of the Ottomans. His work titled *Burhān* is considered to be the last compiled work written in logic in the Ottoman scientific world. In addition, he wrote a commentary text on *İsāghūjī* by Athīr al-Dīn al-Abharī (d. 1265), although he has other logical studies. There are many commentaries and hawashī (margin notes) on *İsāghūjī* text, which has a remarkable position in the history of Islamic logic. The advantage of *İsāghūjī* as a text of logic, regarding the texts in other branches of science, is its delineating a formal issue with a clear style. However, it is an ever changing historical need to revise its style simply because its potential readers are not the same in a different historical context. Islamic logicians wrote these commentaries in accordance with the level of understanding of the students in their own period. Here, al-Galanbawī aims to explain the incomprehensible issues in this treatise for the students of his period with the commentary on *İsāghūjī*. Even if we can witness similar contents in the texts after written 13th century, al-Galanbawī's commentary attracts attention in terms of its delineating different viewpoints with some analysis. In the introductory section of his text, al-Galanbawī establishes the close relation between logic and linguistic and religious disciplines. From this perspective, it puts a logical emphasis on the idea that a student of religious sciences cannot get a deep insight into religious sciences, like tafsīr (science of Qur'ānic commentary), kalām (theology), without learning logic. He discusses dialectically some theological problems with taking kalām tradition into consideration. His chief aim is to demonstrate that logic is a basic method for all Islamic sciences. Then al-Galanbawī posits some meaning and definition of logic. In this level, he employs the term *cihat*

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism
Gelis/Received: 11 Haziran/June 2020 | **Kabul/Accepted:** 01 Eylül/September 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020
Atf/Cite as: Hülya Altunya, "Gelenbevi'nin *İsaguci Şerhi* İsimli Eseri Üzerine 'Delâlet ve Tanım Konuları Bağlamında' Bir İnceleme = A Study of al-Galanbawī's Work Titled Commentary on *al-İsāghūjī* in the Context of Signification and Definition Issues", *Eskiyeni* 41 (Eylül/September 2020), 571-598. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.751289>
Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

al-wahda (jihat al-wahda) which was used by Mollā Fanārī before him. It is understood that this term indicates his the unity in the theory of existence to the theory of knowledge and his mystical tendency in this issue.

The logician, who called science of logic as '*ilm al-mizān (science of measurement)*', tries to highlight the applicable dimension of logic in its commentary. Since logic is the tool of religious sciences and therefore logic has a big duty to ensure the robustness and accuracy of all kinds of evidence. For this, while commentary on *Isāghūjī* has been explaining the rules of the science of logic together with logical explanations, at the same time, it investigates the meaning of the most of words from linguistic and grammatical perspectives. In this article, the introduction section of Galanbawī's commentary on *Isāghūjī*, and the subjects of signification (*dalālā*) and definition in its conceptualizations (*tasawwurāt*) section are examined in terms of logical and linguistic. al-Galanbawī discusses in detail the matter of literal and non-literal aspects of signification, which was discussed by classical Muslim logicians. Each of this distinction has subdivisions such as natural (*tabi'i*), rational (*'akli*), and conventional (*waz'i*). Logicians focus mostly on literal conventional signification (*lafzi waz'i*). As from Avicenna, this literal conventional signification is considered *mutabaqat (correspondence)*, *tazammun (consequence)*, *iltizām (concomitance)*. al-Galanbawī discusses these three elements in detail by displaying different perspectives in conflict and a possible solution for them. He passes his views on many disputed definitions and gives some responses to them. Thus he attempts to re-establish the discipline of logic in terms of Islamic disciplines with the aim of demonstrating that logic is a basic method. In addition, logicians who have influence on Ottoman logic, such as Mollā Fanārī and Dāwūd al-Qārisī, will be evaluated together with their the commentaries on *Isāghūjī*. Moreover, it will be tried to determine his place, importance and contributions by this work in Islamic logic tradition.

Keywords

Logic, al-Galanbawī, *Isāghūjī*, Signification, Definition

Gelenbevi'nin *İsağuci Şerhi* İsimli Eseri Üzerine Bir İnceleme -Delâlet ve Tanım Konuları Bağlamında-

Öz

İsmail Gelenbevi (1730-1790) mantık, münazara, matematik, astronomi, tasavvuf ve kelâm alanlarındaki eserleriyle tanınır. Aristoteles (MÖ. öl. 322) mantığının devamı olarak Fârâbî-İbn Sina geleneğine bağlı kalan Gelenbevi, Osmanlıların son döneminde mantık ilminde telif eseri bulunan bir mantıkçıdır. Onun *Burhan* isimli eseri, Osmanlı ilim dünyasında mantık ilminde yazılan son telif eserler arasında sayılır. Ayrıca onun başka mantık eserleri bulunmakla birlikte Esirüddîn el-Ebherî'nin (öl. 1265) *İsağuci* isimli eserine yazdığı bir şerhi mevcuttur. İslâm mantık tarihinde dikkate değer bir konuma sahip olan *İsağuci* isimli bu risale üzerine çok sayıda şerh ve haşiye bulunmaktadır. Mantık metni olarak *İsağuci*'nin diğer ilimlerdeki eserlere göre avantajı, biçimsel bir konuyu açık bir dille anlatmasıdır. Ancak yine de bu biçimsel metnin, her dönemdeki muhataplarının anlama düzeyine uygun hale getirilmesine ihtiyaç hissedilmektedir. İslâm mantıkçıları bu şerhleri, kendi dönemindeki öğrencilerin anlayış düzeyine uygun olarak yazmışlardır. İşte Gelenbevi de *İsağuci* şerhiyle, döneminin öğrencileri için bu risaledeki anlaşılmayan hususları açıklamayı amaçlamıştır. Her ne kadar 13. yüzyıl sonrasındaki mantık eserlerinde benzer türde içeriklere rastlansa da Gelenbevi'nin şerhi, kendi dönemine kadar gelen görüş farklılıklarını ele alıp incelemesi açısından dikkat çekmektedir. Eserin girişinde Gelenbevi, hem mantık ilmiyle dilbilgisi ve dîni ilimler arasındaki bağı sıkı bir şekilde kurmakta

hem de dînî ilimler öğrencisine mantık öğrenmeden tefsir, kelâm gibi ilimleri tam olarak öğrenmesinin mümkün olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Ayrıca o, ihtilafî kelâm meseleleri kelâmcıları referans vererek cedelî bir tarzda konuları tartışmaktadır. Böylece o, dînî ilimlerin öğretiminden önce bu ilimler için yöntem olarak mantığın bilinmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. *İsâgûcî* şerhinin mukaddimesinde mantık-dînî ilimler ilişkisi tesis edildikten sonra *mantık* kelimesinin anlamının tahliline ve tanımına geçilir. Burada Gelenbevî mantığın tanımlanması konusunda Molla Fenarî'yi takip ederek *cihet-i vahde* ifadesini kullanarak onun yöntemiyle tanım yapmaktadır. Böylece onun, varlık nazariyesindeki birliği bilgi teorisine de yansıtığı ve yine bu konudaki tasavvufî eğilimini ima ettiği anlaşılmaktadır.

Mantık ilmini *ilm-i mizan* yani ölçü ilmi olarak adlandıran mantıkçı şerhinde, mantığın tatbikî yönünü öne çıkartmaya çalışır. Çünkü mantık, dînî ilimlerin aracıdır ve bu nedenle her türlü delillendirmenin sağlamlığı ve kesinliğinin sağlanması için mantığa büyük bir görev düşmektedir. Bunun için o mantık ilminin kurallarını izah ederken mantıksal açıklamalarla birlikte dilbilimsel olarak da çoğu kelimenin ne anlama geldiğini ve bunun gramatik konumunu araştırır. Bu makalede Gelenbevî'nin *İsâgûcî* şerhinin *mukaddime* ve *tasavvurât* bölümünde yer alan delâlet ve tanım konuları mantıksal ve dilbilimsel bakımdan incelenecektir. Gelenbevî, İslâm mantıkçılarına göre delâletin sözlü yani lafzî olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılmasını ayrıntılı bir şekilde inceler. Bunlardan her birinin tabîî, aklî ve vaz'î olarak üç türü vardır. Mantıkçılar bunlardan lafzî vaz'î olan delâlet biçimiyle ilgilenirler. Lafzî vaz'î delâlet ise İbn Sina'yla birlikte mutabakat, tazammun ve iltizam olarak ele alınır. Gelenbevî her üç delâlet biçimini ayrıntılı olarak anlatır. Bu delâlet biçimleriyle ilgili farklı görüşleri anlatarak ihtilafı çözer. Yine o, tanım konusunda dönemine kadar gelen tüm çatışmaları birer birer tahlil etmekte ve onlara cevap vermektedir. Böylece bir klasik eser olan *İsâgûcî*'yi dînî ilimlerden istifade ederek yeniden kurgulamakta ve ona *dînî ilimlerin yöntemi* denilecek bir yapı kazandırmaya çalışmaktadır. Bu makalede onun bu eseri Molla Fenarî (öl. 1431) ve Davûd el-Karsî (öl. 1756) gibi Osmanlı mantığında etkisi olan mantıkçıların *İsâgûcî* şerhleriyle birlikte değerlendirilecektir. Ayrıca onun bu eseriyle İslâm mantık geleneğindeki yeri, önemi ve katkıları belirlenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Mantık, Gelenbevî, İsâgûcî, Delâlet, Tanım

Giriş

Klasik metinler gelenekselleşerek yüzyıllardan yüzyıllara miras olarak aktarılırken şerh edilmek ve yorumlanmak suretiyle canlılıklarını sürdürürler. İslâm ilim geleneğinin metin tarihinde bazı eserler yorumlanmadan olduğu gibi korunarak ölü biçimde geçmişten bugüne nakledilirken bazıları da yorumlar ve şerhlerle canlılıklarını koruyarak gelirler. İslâm mantık geleneğinde yazıldığı dönemden günümüze değin şerh, haşiye, talik vb. açıklama ve yorumlama teknikleriyle canlı kalabilen en meşhur mantık metni Esîrüddîn el-Ebherî'nin *İsâgûcî* isimli risalesidir.¹ Bu risale mantık öğrenmeye başlayacaklar için hazırlanan ve klasik

¹ Geniş bilgi için bk. Ferruh Özpilavcı, *İsâgûcî ve Şerhi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017). Kanada McGill Üniversitesi İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nün 'Klasik Sonrası İslâm Felsefesi Veritabanı (The Post-Classical Islamic Philosophy Database Infrastructure (PIPDI))' başlıklı projede Ebherî'nin *İsâgûcî* isimli eserine 35 şerh ve 42 haşiye yazıldığı tespit edilmiştir. *İsâgûcî* diğer mantık eserleriyle karşılaştırıldığında üzerine en fazla şerh ve haşiye yazılan risaledir. Bu çalışmaya göre Gelenbevî'nin *İsâgûcî* şerhinden önce 14 şerh

mantığın tüm konularını örnekleriyle birlikte öz bir biçimde anlatan nadide bir eserdir.² Mantık metni olarak *İşagûcî*'nin diğer ilimlerdeki eserlere göre avantajı, biçimsel bir konuyu açık bir dille anlatmasıdır. Ancak yine de bu biçimsel metnin, her dönemdeki muhataplarının anlama düzeyine uygun hale getirilmesine ihtiyaç hissedilmektedir.

Bu makalede Osmanlılarda döneminin en önde gelen ilim insanlarından olan İsmail Gelenbevî'ye ait *İşagûcî* şerhinin mukaddimesiyle tasavvurât bölümünde yer alan delâlet ve tanım konularını mantıksal ve dilsel bakımdan incelemeye çalışacağız. Bunun için ilk olarak Gelenbevî'nin bu esere ait şerhinin mukaddimesinde, mantığı tanımladıktan sonra tefsir ve kelâm gibi dînî ilimlerin meseleleriyle mantığı ilişkilendirmesini ele alacağız. İkinci olarak onun delâlet ve tanım konularındaki görüşlerini, özellikle Osmanlı mantığının kurucusu sayılan Molla Fenârî ve yaklaşık olarak Gelenbevî ile aynı dönemde yaşayan Davûd el-Karsî'nin bu konudaki yaklaşımları bağlamında tahlil edeceğiz. Ayrıca kendi dönemindeki mantık ilminin öğretimiyle ilgili olarak yaşanan problemlere çözüm getirebilme amacını güden Gelenbevî'nin bu şerhinin, dînî ilimlerin aracı olarak mantık ilmine katkıları üzerinde duracağız. Böylece mantık ilminin klasiği sayılan *İşagûcî*'nin şerhler ve haşiyeler vasıtasıyla dînî ilimlerden de istifade edilerek yeniden kurgulanarak *dînî ilimlerin aracı* olarak kullanılmasını incelemeye çalışacağız.

1. Osmanlı Medrese Eğitiminde *İşagûcî* Risalesi ve Şerhlerinin Yeri

Osmanlı medrese eğitiminde gerek dilbilimlerinin düşünce eğitimiyle birlikte yapılması gerekse de dînî ilimlerin sağlam bir zemine dayanmasını sağlamak amacıyla mantık ilmine özel bir önem verilmesi sayesinde genellikle pedagojik amaçlı olmak üzere çok sayıda mantık kitabı mevcuttur. Dînî ilimlerin şüpheden uzak ve güçlü bir yapıda inşa edilmesi hedeflendiğinden mantık kitaplarındaki konu anlatımlarında ve örneklendirmelerde bu ilimlerden istifade edilir. Öte yandan bu eserlerde mantık ilminin öğretimine yapılan itirazların ortadan kaldırılması amaçlandığından mantığın, dînî ilimlere zarar vermekten ziyade onları muhkem hale getirdiğine delil olarak dînî referanslarla konular anlatılır. İşte İslâm mantık geleneğinde kendisine en fazla müracaat edilen eserlerden biri olarak Ebherî'nin *İşagûcî* isimli risalesine bu amaçlar gözetilerek neredeyse her yüzyılda çok sayıda şerhin yazıldığını görüyoruz. Bunun nedenlerinden biri, kesin ispatın biricik yolu olarak görülen kıyasın ve onunla ilişkili konuların anlatıldığı *İşagûcî*'nin Osmanlı medrese mantık müfredatında yer alan başlangıç eseri olmasıdır. Bu yüzden mantık hocalarının medrese derslerinde okutulmak

ve onun eserinden sonra 20 şerh yazılmıştır. Gelenbevî'den sonraki şerhlerden olan Mağnisavî'nin *Muğni't-tullab*'i üzerine 3 haşiyeye bulunmaktadır. Diğer haşiyeler ise Gelenbevî'den önceki şarihlerin şerhlerine aittir. Erişim 13.05.2020 <https://islamsci.mcgill.ca/RASI/docs/pipdi.htm#dd2>

² *İşagûcî* üzerine yapılmış çalışmalarla ilgili geniş bilgi için bk. Kamil Kömürçü, "Mantık Tarihinde İşagoci Geleneği", *Bilimname* 36 (2018/2), 45-62; Abdulkuddüs Bingöl, "Türk-İslam Kültür Dünyasında İşagoci", *Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 15 (1986), 349-356.

üzere kendi *İsâgûcî* şerhlerini yazma amaçları, en başta metnin anlaşılmayan kısımlarını çözümlenmek olmakla birlikte mantık konularına farklı ve derinlikli yaklaşımlarını şerhlerde ve haşiyelerde açıklayarak bu alandaki bilgilerinin öğrencilerine taşımaktır.

İsâgûcî üzerine tespit edilebilen ilk şerh Hüsâmeddîn el-Kâtî (öl. 1359)'nindir.³ Kâtî'den sonra ise Osmanlıların ilk şeyhülislâmı olan ve mantıkta tahlilî düşünceye yatkınlığıyla birlikte keşfi düşüncede vahdet-i vücûda yönelen Molla Fenârî'nin *Fevâidu'l-Fenâriyye*'si⁴ gelir. Her iki şerh de medresenin temel ders kitapları arasında yer alır.⁵ Bu iki eserden sonra çok sayıda şerh yazılsa da bunlar arasında Molla Fenârî'nin *Fevâid*'i önemli bir yere sahiptir ve neredeyse her dönem bu şerhe haşiyeler yazılarak devamlı surette güncellenen bir mantık metin geleneği oluşmuştur. Hatta Molla Fenârî'nin bu şerhine yazılan ve *Kul Ahmed* diye bilinen haşiye üzerine yazılan altı haşiyeyi bir araya getiren Yenişehirli Veliyyüddîn b. Mustafa Cârullah Efendi (öl. 1738), kendisi de bir haşiye yazarak medrese öğrencileri için *es-Seb'u's-Seyyâreti'n-Nûriyye alâ Hâşiyeti'l-Fevâidi'l-Fenâriyye li İsâgûcî fi'l-Mantık* ismiyle bir eser hazırlamıştır.⁶ Dolayısıyla Molla Fenârî'ye ait bu şerh, haşiyeleriyle birlikte Osmanlı medrese öğretiminde öğrenciye biçimsel düşünmenin kazandırılmasında önemli bir görev üstlenmiştir.

Osmanlılarda 18. yüzyıla gelindiğinde Molla Fenârî'nin *İsâgûcî* şerhinden etkilenecek şekilde birlikte farklı teknikler ve görüşlerle kendi şerhlerini yazan iki mantıkçıyla karşılaşmaktayız. Burada dikkat çeken husus, onların şerhlerinde takip ettikleri yöntemin ve açıklamaların yanı sıra vahdet-i vücûd nazariyesine yaklaşımlarıdır. Zira mantıkçı Davûd el-Karsî *İsâgûcî şerhinde* vahdet-i vücûd nazariyesini eleştirirken⁷

³ Kömürçü, "Mantık Tarihinde İsâgocî Geleneği", 52.

⁴ Geniş bilgi için bk. Mehmet Yalar, "Molla Fenârî'nin *İsâgûcî* Şerhi ve Şark Medrese Geleneğindeki Yeri", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu*, ed. Tefik Yücedoğru vd. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009), 556-577.

⁵ Erzurumlu İbrahim Hakkı (öl. 1194/1780) medrese ders müfredatını anlattığı *Tertibu'l-Ulûm* adlı manzum eserinde, Ebherî'nin *İsâgûcî* siyle birlikte okutulan mantık eserleri hakkında bilgi verir. Şükran Fazlıoğlu, "Ta'lim ile İrşad Arasında Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi* 18 (2005), 148. "Yedinci bâbı mantık degül mi/İlm-i hikemden bil mantık akdem/İsâgocî bul hıfz it mukaddem/Andan Hüsâm Katî görürsin/Anunla Muhyiddîn'de yörürsin/Oku Fenârî, Kul Ahmet işit/Bil Veleddiyye âdâb ile git/Şemsiyye oku hem Kutbi mantık/Davud u Seyyid bil ol müdekkik/Tehzib'i hıfz it oku Celâl'i/Mîr ile bulsun mantık kemali/Mantıkla oku Tecvîd-i manzum/Bil Şâtîbî hem Bur'ıyye ma'lûm/Şerh-i Halebî bul bil mesial/Oku Vikâye ol ana mail."

⁶ M. Ali Aynî, "Türk Mantıkçıları", sad. Naim Şahin, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (2005), 350. Cârullah Efendi'nin bu eseri *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Kul Ahmed ale'l-Fevâidi'l-Fenâriyye ve Hâşiye 'alâ Kul Ahmed 'ale'l-Fenârî* gibi adlarla da kaydedilmiştir. Eseri oluşturan altı haşiye şunlardır: Abdurrahim Şirvânî, Hafız el-İmâdî, Abdurrahman el-Kürdî, Meşhur Şehirlizade, Muhammed el-Tarsûsî ve Kara Halil. Mustafa Cârullah Efendi, *es-Seb'u's-Seyyâreti'n-Nûriyye alâ Hâşiyeti'l-Fevâidi'l-Fenâriyye li İsâgûcî fi'l-Mantık*, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 1369, varak numarası: 3a; Tahsin Özcan, "Veliyyüddîn Cârullah" Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/38-40.

⁷ Karsî'nin vahdet-i vücûd anlayışına muhalefet ettiğini mantık kaidelerine verdiği örneklerden anlıyoruz. Sözelimi o, safsata ve müşâğabe tarzı öncüllere örnek olarak bu anlayışı savunanların (vücûdiyyûn) fikirlerini verir: "Ona göre mesela 'Allah'tan başka hiçbir şeyin hakikati yoktur.' sözü, ehl-i hakkın 'Allah'tan başka hiçbir şeyin bizzat vacib olan bir hakikati yoktur.' sözüne benzerdir. Yine 'Allah'tan başka hiçbir şeyin varlığı yoktur; hatta her mevcut aslında ma'dûmdur ancak varlık görüntüleridir (mazharlarıdır)' sözü, en yüksek keramet mertebelerine ulaşmış müteşerri' sufilerin şu sözüne benzerdir; 'Hiçbir

mantıkçı ve matematikçi İsmail Gelenbevi bu nazariyenin savunucusu olmuştur.⁸ Açıkçası dînî ilimlerin yöntemi olarak mantığın öğretimi için hazırlanan *İsagûcî* şerhlerinde, aslında dine bakışı belirleyen iki düşünme biçiminin şerhlere yansıyan tarafları çok belirgin olmamakla birlikte tespit edilebilir. Onların gerek varlık anlayışına dair ifadelerinde gerekse de mantık kurallarına dair verilen örneklerde bu konudaki yaklaşımlarının izleri görülmektedir. Bu şerhlerin hem mantık ilminin öğretimini kolaylaştıracak ve kendisini sevdirecek hususların öne çıkartılarak öğrencilerin ilgisini çekecek şekilde hem de dînî eğilimlerine belli ölçülerde hizmet edecek şekilde yazıldığını söyleyebiliriz.

İşte bilim ve felsefenin giriş kapısı olarak matematik ve mantık gibi aklî ve tahlilî ilimlerle birlikte tasavvuf gibi keşfi bir ilmin yanı sıra siyer, tefsir gibi diğer dînî ilimlerde de mütehasıs olan Gelenbevi'ye⁹ ait *İsagûcî* şerhi, dilbilgisi ve dînî ilimlerden izahlar getirilerek örnekler verilmek suretiyle telif edilmiştir.¹⁰ Her ne kadar 13. yüzyıl sonrasındaki mantık eserlerinde benzer türde içeriklere rastlansa da Gelenbevi'nin şerhi, kendi dönemine kadar gelen görüş farklılıklarını ele alıp incelemesi açısından dikkat çekmektedir. Onun, geleneğe uyarak ilm-i mizan olarak adlandırdığı mantık ilminin bu temel kitabında, diğer şerhlerden daha geniş olarak mantıktaki ihtilaflı meselelere çözüm aradığını görmekteyiz. Sözelimi o, İbn Sina (öl. 1037), Katibî Kazvinî (öl. 1276), Seyyid Şerif Cürçânî (öl. 1414), Sadeddin et-Teftazanî (öl. 1390) ve Molla Fenârî gibi mantıkçıların görüşleri arasındaki ihtilafları açıklayıp bunlar içerisinden kendi tercihini yapmaktadır. Öte yandan Gelenbevi'nin ilk eserlerinden biri

şeyin varlığı yoktur; yani ârîfin nazarında ve mülahazasında vâkıada değil, sadece Allah'ın varlığı vardır.' Bu sözü de onlar, mülahazada istiğraktan ve O'ndan başkasından hatta kendi nefisinden ve zarurî ihtiyaçlarından bile gayubetleri nedeniyle söylerler." Ferruh Özpilavcı, "Dâvûd-u Karsî'nin Şerh-u İsagûcî Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/3 (2017), 2044.

⁸ Geniş bilgi için bk. Rifat Okudan, "18. Yüzyıl Osmanlı Kelâmcı ve Mantıkçısı İsmail Gelenbevi'nin Varlık Nazariyesi (Vahdet-i Vücûd Savunması)", *Tasavvuf: İlmî Akademik ve Araştırma Dergisi* 9/23 (2009), 241-255.

⁹ Gelenbevi hakkında geniş bilgi için bk. Abdülkuddüs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993); Ebü'l-Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1033-1049; Şerafettin Gölcük-Metin Yurdagüç, "Gelenbevi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/552-555; Muhammed Zahid el-Kevserî, "Gelenbevi İsmail Efendi", çev. Musa Alak, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2005), 137-154; İsmail Latif Hacinebioğlu, "Gelenbevi'nin Mantık Bilimine Katkıları", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, ed. İsmail Hakkı Göksoy vd. (Isparta: SDÜİF Yayınları, 2007), 503-512.

¹⁰ Sözelimi *İsagûcî*'nin Hüsam el-Kâtî tarafından yazılan şerhine Muhyiddîn et-Tâlîşî'nin yazdığı haşiyesinde hamd ve şükür kelimeleri oldukça geniş biçimde açıklanır. Ancak bu açıklamalar daha çok mantıksal ve varlık kavramına yapılan izahlar şeklindedir. Özellikle mevcûd, vacibu'l-vücûd, illet, tam illet, vacib, mümkün ve adem gibi terimlerle konunun izahı yapılır. Oysaki Gelenbevi kelâmcılara isim olarak atıfta bulunarak konuyu kelâmî meselelerle ilişkilendirerek ele alır. Muhyiddîn et-Tâlîşî, Erişim Tarihi: 14 Temmuz 2020, <https://al-mostafa.info/data/arabic/depot3/gap.php?file=m002300.pdf> 1-14 arası varlıklar. Gelenbevi, *İsagûcî Şerhi*, 21-32. Ayrıca Zekeriyya el-Ensârî eş-Şafîî (öl. 1520)'nin *el-Muttala' Şerhi'l-İsagûcî* adlı eserine bakıldığında ise yaklaşık bir sayfada genel olarak besmele açıklanarak hamd ve tevfik gibi terimlerin -özellikle Gelenbevi'nin izahları karşısında- kısaca ele alındığını görürüz. Zekeriyya el-Ensârî eş-Şafîî, *el-Muttala' Şerhi'l-İsagûcî* (Bulak: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1282), 2-3.

olan *İsâgûcî* şerhinde, daha sonraki eserlerinde terk ettiği görüşlerine de rastlanmaktadır.¹¹ Gelenbevî'nin konuların ele alınışı ve özgünlük bakımından diğer mantık eserlerine göre farklı bir konuma sahip olan *Burhan*¹² isimli eserinden önce *İsâgûcî* şerhini yazmış olmasının bu risalenin, asıl mantık metni için hazırlık konumunda olduğunu ifade edebiliriz. Bu şerh Sultan Abdülaziz Han (1861-1876) döneminde 1275 ve 1283 (1867/1868) tarihlerinde iki defa basılmıştır.¹³ Eserin iki kez basılmış olması 19. yüzyılda medresenin mantık ders kitabı olarak bu şerhe önem verdiğini göstermektedir.

2. Mantık İlimine Giriş Olarak Risalenin Mukaddimesi

İslâm ilim geleneğinde klasik eserlerin giriş kısmı Allah'a hamd ile başlar. Bu geleneğin bir devamı olarak Gelenbevî, Ebherî'nin risalesinin girişindeki hamd ifadesini açıklamaya girişmeden önce böyle bir şerh yazma imkânı verdiği için kendisi de Allah'a hamd eder. Bununla ilgili ifadelerinde o, mantık risalesinin içeriğine uygun olarak mantıksal terimleri ve tanımlamalara yer verir. Açıkçası Gelenbevî *cins* olarak *canlıdan tür* olarak *insanı tahsis eden ve tasavvur veya tasdik* yoluyla bilinenden (malûm) bilinmeyişi (meçhûl) elde etme imkânını veren Allah'a hamd ederek eserini yazmaya başlar. Böylece daha eserin girişinde mantıksal olarak insanın, bilginin ve mantığın tanımı yapılarak bu yüce konumu insana bahşeden Allah övülür. Hamdelemin devamındaki salvelede ise kesin kanıt (*hüccet*) ve apaçık *burhan* olan Hz. Muhammed (SAV)'e, ailesine ve ashabına selam gönderilir. Burada mantık ilminin temel konularına atıfla Allah'a hamd ve peygamberine salat edilerek duada bulunmaktadır. Beş tûmelle yapılan ve hadd-i tam denilen tam özsel tanımla insanın tanımı yapılmakla adeta onun diğer canlılara göre Allah katındaki üstün konumu ima edilmektedir. Buna ilave olarak mantığın iki temel bölümü olan tasavvur ve tasdiğin bilginin ortaya çıkarılmasındaki rolüne değinilmektedir. Ayrıca mantığın asıl konusu olan kanıtlamaya ve apaçık *burhanî* kanıtlara dikkat çekilmektedir.¹⁴ Dolayısıyla eserin daha en başındaki durumun mantığın terimleri ve meseleleriyle ifade edilmesi, mantığın, dînî ilimlerin yönemi haline getirilmesinin amaçlandığı anlaşılmaktadır.

Gelenbevî girişteki duasını tamamladıktan sonra *İsâgûcî* şerhinin yazılış amacını açıklar. Yine çoğu şârihte rastlandığı üzere o da, *İsâgûcî*'nin müzakereleri esnasında

¹¹ Örneğin Gelenbevî önermenin konu, yüklem, bağ ve hükümden oluşan dört unsurunun bulunduğuyla ilgili görüşünü daha sonra terk etmiştir. Onun, Kutbuddin er-Razî ve Teftazanî'den aldığı bu görüş diğer eserlerinde yer almaz. Khaled el-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, Schwabe Verlag Basel, 2019, 228.

¹² *Burhan* Gelenbevî'nin mantık ilmindeki diğer eserlerine göre daha fazla meşhur olmuş eseridir. Ancak bu makalede onun *İsâgûcî* şerhini diğer şerhlerle kıyaslayarak mantık tarihindeki yerini ve önemini tespit etmeye çalışacağımız için onun *Burhan*'daki görüşlerine yer vermeyeceğiz.

¹³ Gölcük-Yurdağür, "Gelenbevî", 552-555. Abdümnâfi İffet Efendi, *Tercüme-i Burhân-ı Gelenbevî*, haz. İbrahim Çapak v.dğr. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019).

¹⁴ Ebu'l-Feth İsmail b. Mustafa Gelenbevî, *Gelenbevî fi İlmî'l-Mantık ala Metn-i İsâgûcî*, thk. Câdullah Bessâm Salih (Amman: Dâru'n-Nûr, 2016), 21. Gelenbevî'nin bu eseri dipnotta *İsâgûcî Şerhi* şeklinde gösterilecektir.

arkadaşlarının kendisinden, risalede geçen *lafızları* ve onun yapısındaki kapalılıkları tahlil etmek ve *mânâsındaki* kapalılıkları açıklamak üzere bir şerh yazmasını talep ettiklerini dile getirir. Benzer şekilde Molla Fenârî arkadaşlarından böyle bir talep aldığı için şerhini yazdığını açıklarken buna karşılık Davûd el-Karsî *İşagûcî* şerhlerinin ayrıntılara boğulduğu ve çok uzatıldığı için öğrencilerin konuları anlayamadığı gerekçesiyle öz ve açık bir şerh yazdığını söylemektedir.¹⁵ Daha sonra Gelenbevî Ebherî'nin risalesinde giriş olarak yer alan besmeleyi, Allah'a hamdi ve Hz. Peygamber'e ve ailesine salât ve selâmı oldukça tafsilatlı bir biçimde şerh etmeye başlar. Diğer şerhlerde bu kısım genellikle kısaca açıklanırken Gelenbevî, daha geniş ve dînî ilimlerin meseleleriyle ilişkilendiren bir giriş yazar. Burada besmeleyle birlikte dua ifadeleri, lügat, sarf, nahiv, beyan, meânî, mantık ve kelâm gibi ilim dallarının meselelerinden söz edilerek şerh edilmekte ve ele alınan meselelerle ilgili farklı tartışma konuları açılarak bunlarla ilgili bilgiler verildikten sonra kendi tercihi açıklanmaktadır. Onun *İşagûcî* şerhinin mukaddimesinde, hem içeriğinde dînî ilimlerin meselelerine yer verilmesi hem de genişliği bakımından dînî ilimleri öğrenen öğrenciye mantık ilminin önemi ve değeriyle ilgili bir mesaj verme çabasından kaynaklanmış olabilir.

Bu bağlamda Gelenbevî'nin *İşagûcî* şerhinin girişinde besmelenin geniş bir tefsirinin yapılmasını, İslâm metin geleneğinin bir âdeti olarak besmeleyle başlanmayan her işin sonuç vermeyeceğini ifade eden hadîs-i şerîfle¹⁶ ilişkilendirebiliriz. Açıkçası özellikle tasavvufî düşünceye sahip ilim adamları tarafından¹⁷ risalelerin girişinde besmele çeşitli açılardan izah edilir. Ayrıca Gelenbevî'nin hem akfî ilimlerde hem de dînî ilimlerdeki hocalarının besmeleyle ilgili risalelerinin bulunmasının kendisini bu konuda etkilemiş olma ihtimali yüksektir.¹⁸ Hatta kendisinin mantık hocası Hâdimî (öl. 1762)'nin bu konudaki risalesinde, mantıksal terimlere başvurarak besmeleyi tefsir etmesi, onun da böyle bir besmele tefsiri yazmasının nedenleri arasında olabilir. Örneğin Hâdimî besmelenin ifade edildiği cümlelerin tümel önerme/kaziyye-i külliye olduğundan bahseder. Çünkü Allah'ın bütün isim ve sıfatları bu önermede kastedilmektedir. Allah ismi özel isim olarak O'nun bütün isimlerini içine almaktadır. Yine ona göre besmele, ismin ne anlama geldiğini ifade eden lafzî tarifdir.¹⁹ Gelenbevî'nin

¹⁵ Gelenbevî, *İşagûcî Şerhi*, 21; Molla Fenârî, *el-Fevâidu'l-Fenâriyye* (İstanbul: Haşemî Yayınevi, 2012), 11-12. Molla Fenârî'nin bu eseri dipnotta *İşagûcî Şerhi* şeklinde gösterilecektir. Ferruh Özpıllavcı, "Davûd-ı Karsî'nin Şerh-u İşagûcî Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi", 2046. Davûd el-Karsî'nin bu risalesi dipnotta *İşagûcî Şerhi* şeklinde gösterilecektir.

¹⁶ "Besmele ile başlamayan her iş, köksüzdür." İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlül-İlbâs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/109.

¹⁷ Geniş bilgi için bk. Süleyman Gür, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2018), 405-477.

¹⁸ Gelenbevî'nin iki hocası da *Besmele Risalesi* yazmıştır. Muhammed b. Yusuf el-Antalî (Ayaklı Kütüphane) (öl. 1797)'nin *Besmele Risâlesi'l-İrabü'l-Besmele* ve Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî'nin *Risâletü'l-Besmele* adlı eserleri bulunmaktadır. Süleyman Gür, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü", 439, 450.

¹⁹ Ali Can, "Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risâletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/14 (2012), 41-42.

besmele üzerine tafsilatlı açıklamalara yönelmesi, hocalarının bu konudaki hassasiyetiyle ilişkilendirilebilir.

Besmelenin şerhinde ilk olarak Gelenbevî bu cümlelerin, *teyemmün* açısından İsm-i Âzâm, *teberrük* açısından Allah'ın bol nimetlerini hatırlama ve Hz. Peygamber'in emrine uyma anlamlarına geldiğini ifade eder. Dilbiliminde *bâ harfi*, istiâne yani yardım dileme/sığınma anlamındadır. Meânî ilmi açısından besmeleye, *bâ harfinin* taalluku hazfedilmiş ve sona bırakılmış olarak her konumda (makamda) ona uygun olan fiil takdir edilebilir. *Allah'ın ismi* ifadesinin başındaki *bâ harfine* tasnif anlamı verilirse; "Bu risaleyi Allah'ın ismiyle tasnif ediyorum yani yazıyorum." anlamına gelir. Eğer bu harfe *okuma* anlamı verilirse, "Allah'ın ismiyle bu risaleyi okumaya başlıyorum." demektir.²⁰ Görüldüğü üzere besmelenin tefsiri yapılırken eserin müellifi kadar okuru unutulmamakta ve mantık risalesine besmeleyle başlamanın önemine işaret edilmektedir.

Bu noktada başka bir husus ise Gelenbevî'ye göre risalenin başında Allah'a hamd edilmesi hem O'nun verdiği nimetlere hamd hem de bu eserin yazılmasına güç yetirebildiği için O'na hamd anlamındadır. Şârihe göre hamd ve şükür kelimeleri arasında anlam farklılığı bulunduğundan şükür yerine hamd denilmiştir. Hamd, nimete veya onun dışındaki şeylere güzel bir seçim yapılarak dille övgü (*sena*) anlamındadır. Şükür ise nimetlendirme sebebiyle nimet verene tazimden haber veren fiildir. Buna göre iki fiil arasında kaplam bakımından *eksik girişimlilik (umum husus min vech)* ilişkisi vardır.²¹ Daha sonra Gelenbevî *hamd* kelimesine ve ondan sonra Allah isminin getirilmiş olmasına, bu konudaki ihtilafı görüşleri dile getirerek dilsel ve kelâmî izahlarda bulunur.

Mantık kitabının girişinde Gelenbevî'nin geniş olarak izah ettiği diğer bir ifade ise O'nun *tevfikiyle*'dir. Burada Ebu'l-Hasan Eş'arî (öl. 935-36), İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 1085), Celâleddîn ed-Devvânî (öl. 1502) gibi kelâmcıların görüşlerine referansla *kudret* ve *istitaa* terimleri kelâmî tartışma konusu yapılır.²² Buna ilave olarak Allah'a hamd ve Peygamber'e selâmla ilgili olarak önemli görülen diğer kelimeler de âyet ve hadisler referans verilerek açıklanır. Kelâmî görüş farklılıklarından kaynaklanan çatışmalardaki terimler ve cümleler dilsel olarak tahlil edilir.²³ Oysaki Molla Fenârî hamdele-salve kısmını oldukça kısa açıklamalarla geçerken Davud el-Karsî *hidâyet* terimini Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelâmcılarının görüşleri çerçevesinde ele almakla yetinmektedir.²⁴ Adeta mantık ilmini kelâm ilminin meseleleriyle ilişkilendiren bu giriş, ölçü ilmi olarak mantığın kelâm ilminin metodu olmasının gerekliliğini göstermektedir.

Gelenbevî sonrası *İsagûcî* şârihlerinden Mahmud Hasan b. el-Mağnisavî (öl. 1807)'nin de -muhtemelen onun etkisinde kalarak- eserin mukaddimesini dînî ilim-

²⁰ Gelenbevî, *İsagûcî Şerhi*, 22.

²¹ Gelenbevî, *İsagûcî Şerhi*, 24-25.

²² Gelenbevî, *İsagûcî Şerhi*, 25-27.

²³ Bu çalışmada Gelenbevî'nin *İsagûcî* şerhinin mukaddimesinde genişçe ele aldığı kelâmî meselelere yer verilmeyecektir. Gelenbevî, *İsagûcî Şerhi*, 22-30.

²⁴ Molla Fenârî, *İsagûcî Şerhi*, 11-12; Dâvûd el-Karsî, *İsagûcî Şerhi*, 2047-2048.

lerle ilişkilendirerek genişlettiğini görmekteyiz. Basmelenin tefsirinden kelâmî meselelerdeki görüş ayrılıklarına kadar bir takım konular mukaddimede ele alınmaktadır.²⁵ Aslında Gelenbevî, kendisinden önce Gazâlî (öl. 1111)'nin özellikle fıkıh usûlü alanındaki çalışması *Mustasfa*'da gerekliliğini ifade ettiği ve *Mi'yâru'l-İlim* isimli mantık eserinde ise uygulamasını yaptığı mantık ve dînî ilimler arasındaki ilişkiyi daha da güçlendirmektedir. Şu halde o, hem mantık ilmiyle dilbilgisi ve dînî ilimler arasındaki bağı daha en baştan sıkı bir şekilde kurmakta hem de dînî ilimler öğrencisine mantık öğrenmeden tefsir, kelâm gibi ilimleri tam olarak öğrenmesinin mümkün olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Böylece o, dînî ilimlerin öğretiminden önce bu ilimler için yöntem olarak mantığın bilinmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

İsağucî şerhinin mukaddimesinde mantık-dînî ilimler ilişkisi tesis edildikten sonra *mantık* kelimesinin anlamının tahliline ve tanımına geçilir. Mantık ilmini Gazâlî gibi *mizan ilmi* olarak ifade eden Gelenbevî, ilk olarak bu adla ister batınî nutuk (içsel konuşma yani düşünme) isterse de zahirî nutuk (dışsal konuşma) kastedilmiş olsun bu sanatla/fenle insanın her açıdan güçlenerek mükemmelleştiğini dile getirir. İkinci olarak ise o, bu fennin ilimlere nispet edilmesini tıpkı mizanın hissî ölçülere nispet edilmesine benzetir.²⁶ Onun bu tanımlamalarından hareketle mantık ilminin, kendisi için öğrenilmekten ziyade bütün ilimler için -özellikle de dînî ilimler için- alet ve araç olarak kabul ettiği anlamına gelir. Gelenbevî'nin bu yaklaşımının izlerini aslında İbn Sina'nın *Urcûze fi'l-Mantık* adlı manzûm eserinde görmekteyiz. Burada mantık ilminin Allah'ı ve O'nun yarattığı aklın eserlerini tanımada, bunları tasavvur etmede ve duyular âlemini kavramada tek alet olduğu ifade edilir. Bütün ilimler eğer mantık ilminin kurallarına uyarlarsa gelişebilirler.²⁷ Böylece mantık ilminin Allah'ı bilme ve tanımada alet ilmi olarak kullanımının ilk işaretinin İbn Sina'ya ait olduğu söylenebilir. Aynı düşünce geleneğinin takipçisi olarak Gelenbevî'nin mantığın ilim mi sanat mı veya alet mi ya da giriş mi olduğu hususunda, mantığın ölçüt ilmi olduğu kadar sanat/fen ve yine alet ilmi olduğu kadar ilimler arasında vasita olduğu görüşünü savunmuş olduğunu anlaşılmaktadır.

Mantık ilminin tanımına gelince Gelenbevî, Molla Fenârî gibi *cihet-i vahde* üzere tanımın yapılması gerektiğini ifade eder. Zira her ilmin problemleri çok fazla olduğundan onun özsel (zâtî) ve ilintisel (arazî) özellikleri gözetilerek tanımlanmalıdır. Dolayısıyla mantık ilmi konusuna ve amacına göre şöyle tanımlanır: Birincisinde özsel (zâtî) olarak konusu bakımından mantık, bilinmeyenlere geçerli (sıhhatli) bir tarzda ulaşmak için tasavvurların ve tasdiklerin hallerini araştıran ilimdir. İkincisinde ilintisel (arazî) yönüyle mantık amacı bakımından, kurallarına uyulduğunda düşünmede (tefkîr) zihni hatadan koruyan kanûnî alettir veya zihni hata etmekten

²⁵ Mahmud Hasan el-Mağnisavî, *Muğni't-Tullab* (Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2009), 47-57.

²⁶ Gelenbevî, *İsağucî Şerhi*, 31.

²⁷ İbrahim Özkılıç, "İbn Sina'nın el-Urcûze fi'l-Mantık Risalesi (Sunum ve Metin)", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (2007), 133-134.

koruyan melekedir.²⁸ Molla Fenârî'nin *cihet-i vahde* tabirini kullanmadan Davûd el-Karsî, bir ilmi öğrenmeye başlayan kişinin ilk olarak onun tarifini, konusunu ve amacını bilmesi gerektiğini izah eder. Buna göre mantık kelimesi masdardır ve sözlükte nutuk, akıl ve taakkul anlamlarına gelir. Onun ıstilahî anlamı ise mütekaddimîn mantıkçılara göre ilk makûllere tatbik edilen ikinci makûllerin hallerine dair ilimdir. Müteahhirîn mantıkçılara göre mantık, fikir ve nazara uygulandığında zihni hatadan koruyan kanunların ilmidir.²⁹ *Cihet-i vahde* ifadesini kullanmadan mantığın tanımını ve amacını açıklayan bir başka mantıkçı, el-Mağnisavî, onun zihnin düşünmede hata etmekten korumasına ve konusunun tasavvurât ve tasdikât olmasına kısaca değinir.³⁰ Şu halde Gelenbevî müteahhirîn mantıkçılara uyararak mantığın konusunu tespit etmektedir.

Ebherî mantığa giriş kitabında basit-mürekkeb ayırımını esas alan tasavvurlar ve tasdikler şeklindeki ikili bölümlemeyi yapan İbn Sina'yı takip etmekle hem mantık ilminin yapısı hem de öğrenme kolaylığı açısından bir geleneğin gelişerek devam etmesine yol açar. Aynı geleneğin bir parçası olarak Gelenbevî, *Burhan*'da bu şekilde bir bölümleme yapmamakla birlikte *İsâgûcî*'nin yapısına uygun olarak tasavvurlar ve tasdikler şeklindeki bölümlemeyi gerekçelendirir. Buna göre tasdikler, tasavvurlar üzerine şarta bağlı olarak dayandığından (mütevakkıf) tasavvurât tasdikâttan önce gelir.³¹ Başka bir ifadeyle tasdikler, tasavvurların varlığına dayandığından tasavvurların önce anlatılması gerekir. Molla Fenârî mantığın tasavvurlar ve tasdikler şeklinde iki tarafının ve bu iki tarafın da temel ilkeleri ve maksatlarından oluşan *kısımlarının* olduğunu söyler. Ona göre bu şekilde bablara bölümleme, ilim öğrenmeye başlayacak öğrencinin öğrenmesini kolaylaştırmak amacıyla zorunlulukla yapılır.³² Karsî'ye göre tasavvurlar konusu tabiatı, zamanı ve rütbesi bakımından tasdiklerden önce ele alınmayı gerektirir.³³ Burada Ebherî'yi takip eden her iki mantıkçı, bölümlerin her birinin temel ilkeleri (mebadî) ve amaçları (mekasîd) olduğundan söz eder. Tasavvurların temel ilkesi, beş tümel; amacı ise tanımdır (el-kavlu'ş-şârih). İkinci bölüm olan tasdiklerin temel ilkesi, önermeler ve hükümler; amacı ise kıyastır. Ayrıca mantığın maddesi ve sureti bulunur. Onun sureti, biçime dair yukarıdaki kısımlardır. Onun maddesi ise burhan, cedel, hitabet, şiir ve mugalatadan oluşan beş sanattır. Buna göre mantık dokuz kısımdan (baktan) teşekkül eder.³⁴ Burada son olarak her üç mantıkçı da *İsâgûcî*

²⁸ Gelenbevî, *İsâgûcî Şerhi*, 8. Mantıkçılara göre kanun, tikellerin kurallarının kendisinden elde edildiği tümel kurallara denilir. Abdülkuddüs Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı* (İstanbul: MEB Yay., 1993), 17.

²⁹ Molla Fenârî, *İsâgûcî Şerhi*, 11-12; Dâvûd el-Karsî, *İsâgûcî Şerhi*, 2049.

³⁰ Mağnisavî, *Muğni't-Tullab*, 59-61.

³¹ Gelenbevî, *İsâgûcî Şerhi*, 34.

³² Molla Fenârî, *İsâgûcî Şerhi*, 15-16.

³³ Molla Fenârî, *İsâgûcî Şerhi*, 11-12; Dâvûd el-Karsî, *İsâgûcî Şerhi*, 2049.

³⁴ Gelenbevî, *İsâgûcî Şerhi*, 34; Molla Fenârî, *İsâgûcî Şerhi*, 14-15. İslâm mantık geleneğinden önce Rodos'lu Andronicus (MÖ. 1. yüzyıl) ve Ammonius Saccas (öl. 242)'la birlikte mantık kitapları Aristoteles'in *Organon* adı verilen altı kitabına yine onun Retorik ve Poetika'sının ilavesiyle ve bunların başına da *İsâgûcî*'nin getirilmesiyle dokuz eser okutulmaya başlandı. Kindî (öl. 866) ve Fârâbî *İsâgûcî*'yi bu gruptan çıkartarak ayrı incelediler. Ancak İbn Sina Helenistik geleneğe uyarak *eş-Şifa*'da mantık kitaplarını tekrar dokuz

isminin Yunancadan geldiğini ve beş tümeli kasdetmek üzere risaleye böyle bir ismin verildiğini anlatırlar. Buna ilave olarak Gelenbevi *beş yapraklı güle* benzetilerek beş tümel için böyle bir adın verildiğini savunurken Davûd el-Karsî, *ben, sen ve burada* ifadelerinin biraraya getirilmesiyle bu ismin oluşturulduğunu ve daha sonra bunun, beş tümeli ilk defa açıklayan hakîm için özel isim (alem) olarak kullanıldığını öne sürer.³⁵ Böylece mantık ilmine giriş olarak mantığın tanımı, konusu ve bölümlerinin tanıtımı tamamlandıktan sonra mantık kurallarının anlatımına başlamadan önce lafız (söz) ve anlam arasındaki bağın delâlet teorisiyle ilişkilendirilerek açıklanması gerekmektedir.

3. Delâlet Teorisi Yahut Söz-Anlam İlişkisine Dair Kurallar

İslâm mantık tarihini başlatan Fârâbî-İbn Sina geleneğinde mantık ilmine dair külliyatta Aristoteles'in *Organon* adı verilen eserlerine yazılan şerhler önemli bir yer tutar. Bu eserler içerisinde onun *Kategoriler* kitabına yazılan şerhlerde, varlığın zihinde kavranması ve dilde ifade edilmesine yönelik görüşler anlatılır. Muallim-i Sâni diye anılan Fârâbî, Aristoteles'in *Kategoriler* kitabını şerh etmeye başlamadan önce *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*'ı yazarak mantık öğrencisini gerek lafızların anlamlarının bilinmesi gerekse de dil ve düşünce arasında uygunluğun sağlanarak dilin doğru kullanıma hazır hale getirilmesini hedefler.³⁶ Daha sonra Fârâbî mantık ilminde kullanılan lafızların anlamlarını izah ederek kategorilerin anlatımına geçer.³⁷ İbn Sina ise *el-Medhal*'de yani mantık ilmine giriş risalesinde, mantıkçının lafızlarla doğrudan ilgilenmesi gerekmediğinden ve sadece iletişim ve konuşmanın dilde meydana gelmesi bakımından lafızlarla ilgilenmenin zorunluluğundan söz eder. Burada o, lafız ve anlam ilişkisini inceleyen mantıkçının bunu *vaz/adlandırma* bakımından yapmasının daha *güzel bir iş* (kendisinin ifadesiyle *ahsenü amel*) olacağına işaret eder.³⁸ Sonraki döneminde ise İbn Sina *el-İşarat*'ın mantık kısmının girişinde, lafzın anlama delâletini inceleyerek³⁹ mantık konularının anlatımına geçer. Ne var ki kategoriler konusuna *Kategoriler*'de değinen İbn Sina, *el-İşarat*'ta bu konudan

kitap olarak ele almıştır. İsmail Köz, "İslâm Mantık Külliyatının Teşekkülü", *Felsefe Dünyası*, 30/2 (1999), 99; İbrahim Emiroğlu- Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 160.

³⁵ Gelenbevi, *İşagücü Şerhi*, 35; Molla Fenârî, *İşagücü Şerhi*, 16; Davûd el-Karsî, *İşagücü Şerhi*, 2049. *İşagücü* kelimesinin anlamlarıyla ilgili olarak geniş bilgi için bk. Özpılavcı, *İşagücü ve Şerhi*, 73.

³⁶ Fârâbî, *Risaletu't-Tenbih alâ Sebili's-Saade*, tah. Sehban Halifat (Amman: el-Camiati'l-Ürdüniyye, 1987), 136-237; agm., *Mutluluk Yoluna Yönlendirme*, çev. Yaşar Aydın, *Mantığa Giriş Risaleleri* içinde (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 146.

³⁷ Fârâbî *Mantıkta Kullanılan Lafızlar* isimli eserine şöyle başlar: "Delâlet eden lafızların bir kısmı isim, bir kısmı Arap dilbilimcilerinin fiiller olarak adlandırdığı kelimeler, bir kısmı da mürekkep olanlardır." Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 16.

³⁸ İbn Sina, *Mantığa Giriş (Medhal)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 16-17.

³⁹ Lafzın mânâyâ delalet yolları mutabakat, tazammun ve iltizam olarak İbn Sina tarafından ilk defa açıklanır. İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 4.

söz etmez.⁴⁰ İşte İbn Sina ekolünden gelen Ebherî de bu *güzel işi* devam ettirerek mantık ilmine giriş olarak yazdığı risalesinin ilk konusunu, lafızların delâletine ayırmakla birlikte kategoriler konusuna yer vermez. Böylece İbn Sina'dan sonra gelen ve onun etkisinde kalan Ebherî gibi mantıkçılar kategoriler teorisinin yerine delâlet teorisinden ve *zâtî, arazî, küllî, cüz'î vb.* lafızların açıklanmasının ardından beş tûmelin anlatımına geçerler.

Mantık ilminde dil ve düşünce arasındaki ilişkinin kesin ve apaçık bir biçimde delillendirilmesi konusuna başlamadan önce şârih olarak Gelenbevî, anlamın lafza önceliğine temas eder. Çünkü mantıkçının asıl konusu bizzat kasd ile belirlenen anlamlardır. Lafızlar ise ilintisel bakımdan anlamlara bağlıdır. Ne var ki anlamların önemine rağmen lafızların öne alınması âdet haline getirilerek mantık kitaplarında delâlet konusu anlatılır. Bunun nedeni lafzın delâleti itibarıyla anlama önceliği bulunmasındandır.⁴¹ Gelenbevî'nin kendisinden etkilendiği Molla Fenârî lafzın delâletinin anlam konusundan önce anlatılmasının zorunluluğunu öne sürer. Her ne kadar lafızlar dilbilgisinin konusu olsa da lafzın delâleti itibarıyla anlam üzerine kurulu olmasından onun öncelikle incelenmesini zorunlu kılar. Karsî de lafızların va'z yoluyla anlamlara delâlet etmesi bakımından risalenin girişinde bulunmasını gerekli görür.⁴² Böylece Ebherî'nin anlam yerine lafzı öne almasının nedeni açıklığa kavuşmakta ve esasen anlam üzerine kurulu tasavvurlar konusuna başlamadan önce lafızların delâletlerinden bahsedilerek mantığın temeli sağlam bir zemin üzerine inşa edilmektedir.

Bu durumda lafız ile anlam arasındaki delâlet bağının kurulmasında Ebherî, İbn Sina'yı takip ederek mutabakat, tazammun ve iltizam yollarından biriyle olması gerekliliği üzerinde durur. Daha açık bir ifadeyle bir lafzın bir anlama delâleti kesin olarak bilinmediği sürece lafzın anlamlı olduğu söylenemez. Ebherî'nin *anamlı lafzın delâleti* ifadesinin şerhinde Gelenbevî, lafız, delâlet ve va'z terimlerinin sözlük ve ıstılah anlamlarını ve anlamlı lafzın ne demek olduğunu izah eder. Buna göre kendisi *anlaşıldığında* başka bir şeyin *anlaşılır* kılınmasına delâlet denilir. Aslında bu tanımda geçen *anlaşılmak* kelimesi Gelenbevî'den önce Fahreddin er-Razî (öl. 1206), Hüsameddin el-Kâtî, Molla Fenârî ve Karsî'de *bilinmek* şeklindedir. Şu halde bu mantıkçılar tarafından delâlet, bir şeyin bilinmesiyle başka bir şeyin bilinmesinin veya bir şeyin zannedilmesinden diğer bir şeyin zannedilmesinin lazım gelmesi olarak tanımlanır.⁴³ Bu tanıma ilave olarak Gelenbevî'ye göre delâlet eden aracılığıyla delâlet edilenin meydana gelmesinde *devamlılık* anlamı vardır. Zira bu ikisi arasında bir bağla gereklilik (lüzûm) ilişkisi bulunur.⁴⁴

⁴⁰ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 4.

⁴¹ Gelenbevî, *İsagüci Şerhi*, 35-36.

⁴² Molla Fenârî, *İsagüci Şerhi*, 16; Davûd el-Karsî, *İsagüci Şerhi*, 2049.

⁴³ Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, 19-20; Hüsameddin Hasan el-Kâtî, *Şerhu Metni'l-İsagüci fi'l-Mantık* (Beyrut: Dâru'l-Küttübî'l-İlmiyye, 2016), 10-11.

⁴⁴ Gelenbevî, *İsagüci Şerhi*, 36; Molla Fenârî, *İsagüci Şerhi*, 16-17; Davûd el-Karsî, *İsagüci Şerhi*, 2049.

Ebherî'nin *İsâgüci* risalesinde bulunmamakla birlikte Molla Fenârî, Muhyiddîn el-Tâlişî (öl. 1480) ve Karsî gibi mantıkçıların şerhlerinde, delâletin lafza göre sınıflandırılması meselesine Gelenbevî de şerhinde değinir. Delâlet sözlü yani lafzî olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Bunlardan her birinin tabîi, aklî ve vaz'î olarak üç türü vardır. Mantıkçılar bunlardan *lafzî vaz'î* olan delâlet biçimiyle ilgilenirler.⁴⁵ Çünkü bir anlama delâlet etmek üzere konulan lafızlar mantığın konusudur. Va'z yoluyla lafzî delâlet şahsî veya nev'î olabilir. Karsî'ye göre de va'z yoluyla lafzî delâlet, mevdûu maddî olursa şahsîdir ve mevdûu nev'î olursa müfred veya terkibîdir. Öte yandan va'z yoluyla delâlette lafzın kendisi için vaz edildiği anlam (mevdû leh), küllî veya cüz'î mefhûm –bu cüz'î ancak tek başına kendinde düşünülen (melhûz)- olursa genel (ammî) ve delâlette lafzın kendisi için va'z edildiği anlam (mevdû leh), aynıyla tek başına kendinde düşünülen mefhûm olursa özel (hass)'dir. Gelenbevî de Karsî gibi muhakkik âlimlerin görüşünü yani mecazî anlamların va'z yoluyla delâletini kabul eder. Buna ilave olarak Karsî, mecazî delâletin umûm anlamı ifade ederek va'z yoluyla delâlet edebileceğini ve hatta bunun, mutabakat delâleti sayılması gerektiğini söyler. Örneğin *aslan* lafzı, *canlı hayvan* anlamına mutabakat yoluyla delâlet ederken, mecazî anlamda kullanıldığında herkes tarafından *cesur adam* anlamı genel olarak anlaşıldığından yine mutabakat yoluyla delâlet söz konusudur.⁴⁶ Dolayısıyla va'z yoluyla delâlette sadece hakikî anlam değil, mecazî anlamdan da söz etmek mümkündür.

İbn Sina'yla birlikte mantık kitaplarında va'z yoluyla delâlet mutabakat, tazammun ve iltizam olarak ele alınır. Bunlardan ilki mutabakattır ve bu, delâlet değeri bakımından en güçlü olanıdır. Gelenbevî takipçisi olduğu Molla Fenârî gibi mutabakat yoluyla delâleti, lafızla anlam arasında tam bir örtüşme yani *tam* olarak upuygunluk olarak tanımlar. Örneğin *insan lafzının düşünen/konuşan canlıya delâlet etmesi*'nde gösteren ve gösterilen arasında *tam* bir mutabakat vardır. Bu noktada Davûd el-Karsî insan lafzının nâtik canlıya delâletinin onun aklî hakikatinin insan lafzının manası olduğuna işaret eder. Çünkü bu, mefhûmun ferdlerini gösteren takribî bir aklî hakikattir.⁴⁷ İkinci olarak tazammun, lafzın vaz edildiği mânânın -varsa- cüz'üne delâlet etmesidir. Nokta, Vacib Teâlâ gibi parçası olmayan basit varlıklar için kullanılan lafızlarda tazammunî delâlet gerçekleşmez. Örneğin *insan lafzının düşünen-konuşan canlıya delâletinde* iki lafızdan sadece birine delâleti böyledir.⁴⁸ Bu noktada Dâvûd el-Karsî tazammunî delâlette, mefhûm akılda varolduğu için anlamın (mevdû leh) cüz'ünün olamayacağından tazammunî delâletin de olamayacağını iddia eder. Ona göre Molla Fenârî'nin Vacib Teâlâ ve nokta gibi basitlerde olduğu üzere mevdû leh'in cüz'ü yoksa tazammunun olmayacağına dair sözü geçersizdir. Zira hem kelâmcılar hem de filo-

⁴⁵ Molla Fenârî, *İsâgüci Şerhi*, 16-17; Ferruh Özpilavcı, *İsâgüci ve Şerhi*, 79-80; Gelenbevî, *İsâgüci Şerhi*, 36.

⁴⁶ Gelenbevî, *İsâgüci Şerhi*, 37; Davûd el-Karsî, *İsâgüci Şerhi*, 2050.

⁴⁷ Davûd el-Karsî, *İsâgüci Şerhi*, 2050.

⁴⁸ Gelenbevî, *İsâgüci Şerhi*, 37.

zoflar Vacib Teâlâ için, mümkün varlıklar hakkında söylenen basit ve bileşik ifadelelerini kullanmazlar.⁴⁹ Oysaki İbn Sina tazammunî delâlette anlamı, mutabakat yoluyla delâlet edilen anlamın bir parçası olmasıyla ilişkindirerek tanımlar. Örneğin üçgenin şekle tazammunî olarak delâleti, üçgenin şeklin adı olmasından değil, üçgenin, cüz'ü şekil olan anlamın ismi olmasındandır.⁵⁰

Delâlet biçimlerinden üçüncüsü olan iltizamî delâleti Gelenbevî, Molla Fenârî ve Davûd el-Karsî ihtilaflı görüşlere yer vererek incelerler. Bu meselede Gelenbevî'nin açıklamaları Molla Fenârî'nin görüşünün geliştirilmiş halidir. İltizamî delâlet, va'z edilenin (mâ vüdia leh) zihinde gerektirdiğinin yani lafzın müsemmasının gereği olan anlamdır. Örneğin insan lafzının ilme ve yazı yazma sanatına kabiliyetli olması zihinde gerektirilen bir delâlettir. Mülazemet dilde, bir şeyden bir şeyi ayırmaya (in-fikâka) engel olma ve istilahta ise bir şeyin diğeri için gerektiren olması demektir. Burada ilk şey; *gerektiren/melzûm*, ikincisi; *gereken/lâzım* ve bu ikisi arasındaki nisbet ise *mülazemet*, *lüzum* ve *telâzüm* olarak adlandırılır. Mülazemetin lafızlarda olması için lafzın gösterdiği varlığın dış dünyadaki bulunuşu kastedilerek *hariçte* sözüyle kayıt altına alınır. Böyle olduğunda yani sadece dış dünyadaki varlık kastedilerek mülazemet olursa, buna *hariçî mülazemet* adı verilir. Örneğin üç lafzının *teklîk* anlamını gerektirmesi gibi. Eğer delâletin *zihinde* varlığı kabul edilirse buna, *zihnî delâlet* denilir.⁵¹ Bu noktada Molla Fenârî, Davûd el-Karsî ve Gelenbevî -Ebherî gibi- bu ikisinden muteber olanının zihnî iltizam olduğunu kabul eder. Şayet hariçî mülazemet muteber olsaydı, iltizamî delâletin zihinle birlikte dış dünyada tahakkuku gerekirdi ancak böyle olmadığından geçerli olan zihnî iltizâmdır. Diğer taraftan Gelenbevî'ye göre lâzım, melekeye izafe edilebilir. Bu durumda melzûm ile lâzımın hariçteki varlığı, yoklukta (madûmda) tahakkukundan hariçî telâzüm olmaz. Örneğin cehil iltizamî olarak ilme delâlet eder. Çünkü cehil, ilmin yokluğuna (ademu'l-ilim) delâlet eden ibaredir. Hariçte cehil ve ilim arasında ayrıklık (muane) vardır. Dolayısıyla cehil lafzı, iltizamî olarak ilim lafzına delâlet eder.⁵² Şu halde Molla Fenârî, Davûd el-Karsî ve Gelenbevî'ye göre lafızla anlamı arasında iltizamî delâlet zihnî olarak gerçekleşir.

Bundan sonra Gelenbevî iltizamî delâlete yapılan itirazları ele alır. Bunlardan ilki; *ilim* ve *ademu'l-ilim* arasında iltizamî değil tazammunî delâletin bulunduğuna ilişkin iddiadır. *Cehil ademu'l-ilim ibaresinin ve ilim, ademu'l-ilim mefhûmunun parçası olursa, bunların aralarında iltizamî delâlet değil, tazammunî delâlet vardır.* Bu itiraza Gelenbevî şöyle cevap verir: Muzafta ifade edilen *adem*, ilim lafzının başına getirildiğinde (*ademu'l-ilim*) cehil anlamına delâlet eden lafız va'z edilir. İlim lafzı ise kendisinde va'z

⁴⁹ Davûd el-Karsî, *İsâgûcî Şerhi*, 2050.

⁵⁰ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 4.

⁵¹ Gelenbevî, *İsâgûcî Şerhi*, 38; Molla Fenârî, *İsâgûcî Şerhi*, 19-24. Burada Gelenbevî'nin hariçî mülazemet için "üç'ün ferdiyeti"ni örnek vermesi, zihnî lüzümü benzemektedir. Her ne kadar mahiyet bakımından üçün teklîği zihnî lüzüm olsa da bu, hariçteki varlıkla birlikte kullanıldığında hakikî lüzümdür. Üç sayısı hariçte ferd olarak bulunmaz. Zihinde ve hariçte üç ve ferdiyet arasında infikâk mümkün değildir.

⁵² Gelenbevî, *İsâgûcî Şerhi*, 38; Davûd el-Karsî, *İsâgûcî Şerhi*, 2050.

edilene izafet bakımından dâhil olsa bile (*ademu'l-ilm*) o, kendisinde va'z edilen anlamdan hariçtir. Daha açık bir ifadeyle *cehil* kelimesinin anlamı olan *ademu'l-ilm* izafetle türetilen kelimedir ve bunların aralarında va'z farklılığı olduğundan iltizâmî delâlet vardır. Ayrıca Seyyid Şerif el-Cürçânî izafet ilişkisinde muzaf olarak *muzafun zatı* alındığında *muzafun ileyh* ve izafetin her ikisinin de muzaftan hariç olduğu görülmektedir. Ancak lafız, *muzaf* olarak alındığında *izafete* dâhildir ve *muzafun ileyh* hariçtir.⁵³ Şu halde ilimle *cehil* arasındaki iltizâmî delâlet, parça-bütün ilişkisi değil, meke-yokluk (*ademu'l-ilm*) ilişkisine dayanan izafetle delillendirilir.

Delâlet konusundaki ikinci itiraz, iltizâmî delâlete verilen örnekle ilgilidir. Çoğunlukla insan lafızı tasavvur edildiğinde ilme ve yazı yazmaya kabiliyetli olma anlamını gerektirmeyebilir. Bu durumda iki lafız arasında لازمî ilişki nasıl ortaya çıkar? Burada öncelikle Molla Fenârî'nin bu soruya verdiği cevaba değinebiliriz. İnsan lafızıyla yazı yazmaya kabiliyetli olma anlamı arasında genel manada açık bir lüzûm (lüzum-u beyyin) vardır. İltizamın tarifinde özel manada açık lüzûm söz konusudur. Özelin gerçekleşmesi için genelin gerçekleşmesi zorunlu şarttır. Buna göre özeli şart koşmak geneli şart koşmak demektir. Böylece tarifte özel şart ifade edildiğinde genel şart kendiliğinden ifade edilmiş olur ki, bu da iltizâmî delâlete verilen örnekte bir kusur olmadığı anlamına gelir.⁵⁴ Buna ilave olarak Gelenbevi iltizâmî delâletin örneğiyle ilgili bu itiraza şöyle karşılık verir: "*Farz etme temsil için yeterlidir. Burada lüzûm farz etme üzerine mebnîdir.*"⁵⁵ Böylece iltizâmî delâlette, insanın yazı yazmaya kabiliyetli olmasıyla ilgili örneğe yapılan tüm itirazlara cevap verilmektedir.

Bu konudaki üçüncü itiraz Davûd el-Karsî ve Gelenbevi'ye göre her üç delâletin tariflerinde, diğer ikisiyle çelişkinin olabileceğine dairdir. Tümel kavram için müşterek anlamda lafız va'z edildiğinde çelişkinin ortaya çıkacağı iddia edilmektedir. Tıpkı *müşterek* lafız olarak şemsin tasavvur edilmesi böyledir. Bu itiraza Karsî ve Gelenbevi, müşterek lafızların *bakımından* (*haysiyyet*) kaydıyla anlamlandırılmaları nedeniyle çelişkinin olmayacağı karşılığını verirler. Nitekim ıstılahî tariflerde zikredilsin veya zikredilmesin muteber olan, *bakımından* kaydıyla ifade edilmesidir.⁵⁶ Daha açık bir ifadeyle tümel kavramlarda olduğu gibi farklı varlık tarzlarında olmasına rağmen aynı lafız va'z edilmesinde bir çelişki olmadığı gibi delâlet tariflerinde de aynı lafız kullanılmakla birlikte farklı anlamlara delâlet etmesinde bir çelişki ortaya çıkmaz. Zaten bu üç çeşit delâlet arasında girişimlilik vardır. Mutabakat delâletinin olduğu her lafızda, tazammunî delâlet olmaz ama tazammunî delâletin olduğu her lafızda, mutabıkî delâlet olur. Ne var ki iltizâmî delâletle mutabıkî delâlet arasındaki girişimlilik

⁵³ Gelenbevi, *İsağucî Şerhi*, 38. Seyyid Şerif Cürçânî iltizâmî delâlet ve zihni lüzûm konusunu *Haşiye alâ Levâmii'l-Esrâr* isimli eserinde geniş biçimde ele alır. Seyyid Şerif Cürçânî, *Haşiye alâ Levâmii'l-Esrâr*, (İstanbul: 1303), 90-101.

⁵⁴ Molla Fenârî, *İsağucî Şerhi*, 23-24.

⁵⁵ Gelenbevi, *İsağucî Şerhi*, 39.

⁵⁶ Gelenbevi, *İsağucî Şerhi*, 39-40; Davûd el-Karsî, *İsağucî Şerhi*, 2051.

ihtilafıdır. Mutabikî delâletin olduğu lafızda, iltizamî delâlet gerekmez. Aksine iltizamî delâlet kesinlikle mutabakatı gerektirir ancak tazammunu gerektirmez. Sadece tazammunî delâletin olduğu lafızda, gerektirilen başka bir delâlet yoktur. Burada va'z edilen anlam zihne taalluk eden anlamı gerektirir.⁵⁷ O halde lafızların delâletinde mutlaka her üç delâlet türünün kullanılabilceği söylenemez. Lafzî delâlet kavramların mahiyetlerini ifade eden tanım teorisi açısından önem arz etmektedir.

4. Tasavvurât'ın Maksudları Yahud Tanım Teorisi

İslâm mantık geleneğinde tasavvurun amacı tanıma ulaşmak olarak belirlendiğinden mantık ilminin konularının tasnifinde tanım, *Tasavvurât* bölümüne dâhil edilir. Başka bir ifadeyle mantık ilminin ilk bölümü olan *Tasavvurât*'ın ikinci kısmında, *Mekasidu't-Tasavvurât* başlığı altında tanımla ilgili meseleler ele alınır. Esasında şeylere ait kavramların zihinde tam olarak tasavvuru, bunların hadd-i tam denilen tam özsel tanımlarının yapılmasıyla olur. Dış dünyadaki varlığın temel iki nedeni olan madde ve formun zihindeki karşılığı cins ve fasıldır. Tanımın yakın cins ve yakın fasıla yapılmasıyla dış dünyadaki varlıkların tam olarak zihinde kavranması mümkündür.⁵⁸ Bu yüzden Ebherî'nin *İsagûcî* risalesinde *Tasavvurât*'ın *Maksudları* yani tanım konusu, açıklayıcı söz anlamındaki *el-Kavlü's-Şârih* başlığıyla kavramlar bölümünün sonunda yer alır.

Burada öncelikle müteahhirîn mantıkçılara göre tanımın mürekkebe bir söz olması nedeniyle lafızların müfred ve müellef veya mürekkebe olarak ikiye ayrılmasına değinebiliriz. Gelenbevî'ye göre, -Ebherî'de olduğu gibi- yapıları bakımından anlamlı lafızlara, parçası bir anlamı göstermeyenlere müfred ve aksine ise müellef veya mürekkebe denilir. Ayrıca parçası bir anlamı gösterdiği halde özel isim olarak tek bir şeyi gösteren lafızlar da müfred sayılır. Örneğin *insan* ve özel isim olan *Abdüşşems* lafızları müfreddir ve *taş atan* lafzında olduğu gibi parçaları lafzın tamamının delâlet ettiği anlamı gösterenler ise müelleftir. Molla Fenârî gibi Gelenbevî'ye göre de Ebherî'nin risalesinde önce müfredi sonra müellefi anlatmasının sebebi; lafız ve anlam olarak müfredin müellefin bir parçası (cüz'ü) olmasındandır. Dolayısıyla parça (cüz') tabiat bakımından bütünden (küll'den) önce gelir. Bununla birlikte asıl kastedilen şey, bölümlenme yani taksim olduğundan müfredin önceliği vardır. Oysaki tarif tabii olurken taksim zat itibarıyla mefhûm yani anlam ile değil ferdlerine itibar edilmesiyedir.⁵⁹ Şu halde lafızların müfred ve müellef veya mürekkebe olarak bölümlenmesi bakımından müfred önce gelir ve bu, hem lafzın yapısı hem de bu yapının gösterdiği anlamla ilişkilidir. Ayrıca mürekkebe söz tam ve nâkıs olarak iki çeşittir. Eksiksiz bir anlam ifade edip dinleyeni susturacak şekilde olan cümlelere yani haberiyye ve inşaiyye yapıdaki bileşik sözlere *tam söz* denilir. Buna karşılık tamlama olarak gelen bileşik yapılar ise

⁵⁷ Gelenbevî, *İsagûcî Şerhi*, 10.

⁵⁸ Hasan Ayık, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 206.

⁵⁹ Gelenbevî, *İsagûcî Şerhi*, 12; Molla Fenârî, *İsagûcî Şerhi*, 25.

*nakıs söz'dür.*⁶⁰ Şu halde tanımın mürekkeb söz olarak ifade edilmesi, onun bileşik bir yapıda olmasındandır.

Mürekkeb söz olarak tanım Ebherî'den önce Fârâbî mantığında *el-kavlu's-şârih* şeklinde ifade edilir. Daha sonra İbn Sina ve diğer İslâm mantıkçıları tarafından kavramı açıklayan söz anlamında *el-kavlu's-şârih* ifadesi kullanılır. Ayrıca hadd ve resim konusu anlatılırken *el-kavlu's-şârih*'le birlikte *tarif* kelimesine de yer verilir.⁶¹ İbn Sina'nın mantığa giriş risalesi olan manzûm eseri *el-Urcûze*'de tanım (hadd-resim) konusu, eserin en sonunda ve burhan sanatına ek olan kısımda incelenir. Burada ilim, şeyin mahiyetini açıklayan tasavvur ve şeyden haber veren tasdik olarak ikiye ayrılır. Tasdik kıyas yoluyla ve tasavvur ise hadd ve resim şeklindeki tanımlamayla.⁶² Benzer şekilde ilk *İsagûcî* şârihi olan Hüsameddin el-Kâtî'ye göre ilim, *el-kavlu's-şârih* ve *hüccet* olmak üzere iki kısımdan oluşur. Bir hükmün itibarı bulunmadan kendisinde tasavvurî neticeye ulaştıran söze *el-kavlu's-şârih* denilir. Ayrıca *el-kavlu's-şârih* hadd ve resim şeklindeki tarife göre daha geneldir.⁶³ Tanıma *el-kavlu's-şârih* denilmesi, terkibî bir ifade olduğu için *kavl* ve tanımlanan kavramın mahiyetini açıkladığı için ise *şârih* olmasındandır.⁶⁴ Şu halde Fârâbî'yle birlikte kavramları açıklayan bileşik söz olarak tanım, hem ilmi oluşturan bir parça hem de kavramların dildeki varlığını belirli bir biçimde ifade eden sözsel yapıdır.

Ebherî tanım teorisinde doğrudan hadd ve resim yoluyla yapılan tanımdan söz ederken şârihler Molla Fenârî ve Gelenbevi *el-kavlu's-şârih*'in tarif edici (muarrif) ve tarifle eş anlamlı oluşuna işaret ederek tanımın tanımı üzerinde geniş biçimde dururlar. Gelenbevi *el-kavlu's-şârih* yani *açıklayıcı bileşik söz* anlamındaki tanımı, nazar ve kesb yoluyla şeyin tasavvurunu veya bir şeyin kendisi dışındaki şeylerden ayırt edilmesini (temyîzini) sağlayan bileşik söz şeklinde tanımlar. Tanımda "nazar ve kesb" ifadelerinin bulunması, akıl yürütmeye bilinmeyip apaçık olarak bilinenleri tanımın dışında bırakmak içindir. Başka bir ifadeyle açık gerekliliğe yani lâzım-ı beyyine nispetle melzûm kesbî olarak bilinmediğinden tanımın tanımında yer almaz.⁶⁵ Buna göre bedihî olarak bilinenler tanıma dâhil değildir. Örneğin dört sayısı tasavvur edildiğinde çift sayı olduğu kesb yoluyla değil, bedihî olarak bilinir. Zira çift sayı olma, apaçık gerekliliktir (lâzım-ı beyyindir). Dolayısıyla tanımın bedihî değil, akıl yürütme sonucu elde edilmesi zorunludur.

⁶⁰ Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, 23.

⁶¹ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 26, 54; Abdülkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 71-77.

⁶² İbn Sina, *el-Urcûze*, 153. İbn Sina *el-kavlu's-şârih* ifadesini şu şekilde kullanır: "Açıklanmak istenen kavramı veren şeye açıklayıcı söz (*el-kavlu's-şârih*) denile gelmiştir. Bunun bir kısmı tanım (*hadd*) ve bir kısmı belirtme (*resm*) ve benzeridir." İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 3. Bu eserinde İbn Sina, tanım (hadd-resim) konusunu anlatırken *kavl-i şârih*'in dışında *tarif* kelimesini de kullanır. İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 16-20.

⁶³ Kâtî, *İsagûcî Şerhi*, 34.

⁶⁴ Mağnisavi, *Muğni't-Tullab*, 121; Gelenbevi, *İsagûcî Şerhi*, 63.

⁶⁵ Gelenbevi, *İsagûcî Şerhi*, 63.

Mütekaddimîn mantıkçılardan olan İbn Sina'ya göre tanım, şeyin mahiyetine delâlet eden sözdür (kavl). Konusuna göre tanımın tanımı bilinenlerden bilinmeyenin elde edilerek şeyin kurucu unsurlarını (mukavvim) bütünüyle toplayan yani cinsinden ve faslından ibaret olan sözdür ki ona hadd denilir. Amacı bakımından tanımın tanımı ise şeyin mahiyetini olduğu gibi ifade eden anlamın tasavvur edilmesini sağlayan sözdür.⁶⁶ Müteahhirîn mantıkçılar olarak Molla Fenârî, Davûd el-Karsî ve Gelenbevî nazar ve kesb yoluyla bir şeyin tasavvurundan başka bir şeyin tasavvuruna ulaştırılan veya bir şeyin kendisi dışındaki şeylerden ayırt edilmesini (temyizini) sağlayan söze tanım demektedirler. Ayrıca amacına göre tanımın tanımı ise şeylerin olduğu haliyle künhünün tasavvur edilmesini sağlayan sözdür.⁶⁷ Genel olarak tanımın tanımında nazar ve kesb yoluyla elde edilmesi, mahiyetin tasavvuru ve söz olmasına dair unsurlar üzerinde uzlaşıldığı ortaya çıkmaktadır.

Bununla birlikte Gelenbevî tanımın tanımlanmasıyla ilgili ihtilafli olan meseleleri ele alır. İhtilafli meselelerden birisi, tanımlayan ile tanımlanan arasında doğruluk (sıdk) ve kaplam (şümûl) bakımından ne tür bir ilişki olduğuna dair mütekaddimîn ve müteahhirîn mantıkçılar arasındaki görüş ayrılığıdır. Mütekaddimîn mantıkçılara göre tanımlayan, bir şeyin tasavvurunu elde etmek için tanımlananın tasavvur edilmesine sebep olandır. Tanımlayan künhüyle tasavvur edilir olması bakımından tanımlanandan *daha geneldir* (eammm) veya kendisi dışındaki şeylerin tamamından veya bazısından *bir yönüyle* ayrılandır. Ona göre Seyyid Şerîf Cürçânî müteahhirîn mantıkçıların tanımlayanın tanımlanana doğrulukta eşit (müsavât) olmasına itibar ettiklerini ifade eder. Tanımlayanın tanımlanana *daha genel* (eammm) ve *daha özel* (ehass) olması asla uygun değildir. Tanımda muteber olan, şeyin tasavvuruna ulaştırmasıdır. Bu, ister künhüne ulaştırırsın isterse de bir yönüyle olsun eşittir. Yine ister bir yönüyle kendisi dışındakilerin tamamından isterse de bir kısmından ayırt edilmesinin tasavvuru olsun eşitlik gerekir. Çünkü bir şeyin kendisi dışındaki şeylerden ayırt edilmeden tasavvur edilen şey olması mümkün değildir. Tümelden ayırt edilmeye gelince o, zorunlu değildir.⁶⁸ Gelenbevî müteahhirîn mantıkçılara göre tanımın, şeyin künhüyle tasavvurunun kesb edilmesi gibi olduğu görüşünü savunduklarını nakleder. Böylece tasavvur -ister tümelden isterse de tikelden temyîz edilsin eşittir- *bir yönüyle* kesbî olur. Bu durumda şeyin *bir yönüyle* tasavvuru, zaten daha genel veya daha özel olandır. Yani tasavvur kesbî olduğuna göre ancak bu ikisinden biriyle kesb edilir ve tanım için her ikisi de uygundur. Müteahhirîn mantıkçılar kendisiyle ortak özellik taşıyanların bir kısmından ayırt etmeyi ifade eden tasavvuru kabul etmediler. Onlara göre eşitlik şarttır ve tanımın geçerliliğinde daha genel ve daha özel olma şartı çıkarılır. Son olarak tanımlayan ile tanımlanan arasında *ayrıklık* (mübâyin) ilişkisinden söz edilemez. Zira bu iki taraf arasında daha genellik ve daha özellik bakımından bir ilişki

⁶⁶ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 16.

⁶⁷ Molla Fenârî, *İsagüci Şerhi*, 36; Davûd el-Karsî, *İsagüci Şerhi*, 2044; Gelenbevî, *İsagüci Şerhi*, 63.

⁶⁸ Gelenbevî, *İsagüci Şerhi*, 64. Geniş bilgi için bz. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: TYEKB, 2015), 1/388-396.

mevcut değildir.⁶⁹ Şu halde müteahhirîn mantıkçılar tanımlayanın tanımlanana eşitliğini savunduklarında, şeyin künhüyle tasavvur edilmesi veya diğer şeylerden temyiz edilmesi *bir yönüyle* genellik ve özelliği kendiliğinden içermektedir.

Tanımın tanımında devr ve teselsülün bulunduğu dair itirazlara Ebherî değinmemiş olsa da, müteahhirîn mantıkçılar bu itiraza cevap verirler. *İsağucî*'nin ilk şârihi olan Kâtî, vücudun varlığı vücudun kendisi olduğu gibi tanımın tanımlanana kendisi olduğundan tanımda teselsülün gerekmediği görüşündedir.⁷⁰ Kâtî'nin bu cevabının uygun olmadığını öne süren Molla Fenârî'ye göre tanımda, tanımla, tanımlanan aynı şey olamaz. Bunun yerine Molla Fenârî ve onun takipçisi Gelenbevi tanımın tanımında teselsülün olamayacağını farklı yollarla ispatlarlar. İlk olarak tanımlayanda yer alan parçalar (cüz'ler) açıktır (bedîhî) ve başka bir tanımlayana gerek yoktur. İkinci olarak tasavvur edilen şey bilinen olduğundan başka bir tanımlayana ihtiyaç yoktur. Üçüncü olarak teselsül itibârî olan şeylerdedir ve itibarın kesilmesiyle teselsül kesilir. Dördüncü olarak tanımlananı tanımlayan, tanımlananın kendisi olduğu için teselsül vardır denilemez. Çünkü tanımlanan tanımlayanın kendisi değil, ferdlere bir ferddir.⁷¹ Buna ilave olarak Molla Fenârî tanımda *devr* iddialarına da cevap verir. Tanımın nazarla elde edilmesi ve tanımlayanda bir şeylerin sıralanması yani tertibinin olması, tanımda *devr*'in olamayacağını gösterir. Zira tanımlayanda, bir şeyde bir şeyin sabit olarak tasavvurunun bulunması gerekir. Başka bir ifadeyle tanım nazar yoluyla kesb edildiği ve bileşik bir söz olduğu için kendisinde devr ortaya çıkmaz.⁷² Kısacası her iki şârih tanımın tanımında devr ve teselsülün gerekmemesini bileşik bir söz olarak nazar yoluyla tanımlayanın kesb edilmesine bağlamaktadır.

Gelinen bu noktada Ebherî'nin *açıklayıcı* söz olarak ifade ettiği dört tanım çeşidini Molla Fenârî ve Gelenbevi de, hadd-i tam, hadd-i nakıs, resm-i tam ve resm-i nakıs olarak dört ayrı tarzda incelerler. Tanım şeylerin künhüne zatî olarak tümüyle delâlet ederse, tam özsel tanım (hadd-i tam) ve şeylerin künhüne zatî olarak bir kısmına delâlet ederse eksik özsel tanım (hadd-i nakıs) denilir. Bu yüzden tam tanım, cins-i karîb ve fasl-ı karîbten oluşan yani şeylerin künhüne zatîlerin tamamıyla

⁶⁹ Gelenbevi, *İsağucî Şerhi*, 64-65. Seyyid Şerîf Cürçânî tanımda eşitlikle ilgili olarak mütekaddimîn ve müteahhirîn arasındaki görüş farklılığını şöyle anlatır: "Bil ki, doğrulukta eşitlik, müteahhirînin düşüncesidir, çünkü bu takdirde tarif edilenin bütün fertlerinin, kendileri dışındakilerin tamamından ayrışacağı ve onlardan hiçbirinin başkalarıyla karışmayacağı şekilde tam ayrışma meydana gelmektedir. Mütekaddimîn ise şöyle demiştir: Resmin bir kısmı, tam olup resmedilen şeyi kendisi dışındakilerin tamamından ayırıştırır; bir kısmı ise eksik olup resmedilen şeyi, kendisi dışındakilerin bir kısmından ayırıştırır. Onlar şunu belirtmiştir: Eşitlik, resmin yetkinliğinin şartıdır ve eşitliğin amacı, resmin, resmedilene dâhil olmayı içermemesi ve dâhil olanı da dışlamamasıdır. Onlar, daha genel ve daha özelle resim yapılmasını mümkün görmüşlerdir." Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 388. Bu çalışmada tanımla ilgili tartışmaları tahlil etmek yerine Gelenbevi'nin *İsağucî* şerhinde meseleyi ele alış şekli amaçlanmıştır. Tanımla ilgili tartışmalar hakkında geniş bilgi için bz. Mehmet Özturan, *İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam tanım, Kendisiyle Tanım mıdır?* Nazariyat, 4/3 (Ekim 2018), 83-114; Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*.

⁷⁰ Kâtî, *İsağucî Şerhi*, 34.

⁷¹ Gelenbevi, *İsağucî Şerhi*, 63; Molla Fenârî, *İsağucî Şerhi*, 39-40.

⁷² Molla Fenârî, *İsağucî Şerhi*, 33-34.

delâlet eden bileşik sözdür. Bu tanımlama şekline hadd adının verilme nedeni, ağyari men ettiği içindir. Zaten hadd sözlükte men etme anlamındadır. Tam denilmesinin nedeni ise zatî özellikleri tamamıyla kapsamındadır. Hadd-i nakıs ise cins-i baid ve fasl-ı karibten terki edilen sözdür. Onun nakıs olmasının nedeni ise zatîlerdeki eksikliğindedir.⁷³ Burada Molla Fenârî ve Gelenbevî, Ebherî'nin tanım çeşitleri ve bunların yapılarıyla ilgili görüşlerini nakletmektedirler.

Bu tanım çeşitlerinin izahından sonra *İsagûcî* şerhlerinde, onun bileşik bir söz olmasının zorunlu olup olmadığı tartışılır. Ebherî tanımın bileşik söz olduğunu kabul ederek onu resim yoluyla tanımlar. Mütekaddimîn mantıkçılar tanımın *çoğunlukla* bileşik söz olduğunu savunurken müteahhirîn mantıkçılar tanımın *daima* bileşik söz olduğunu kabul ederler. Molla Fenârî bu konuda müteahhirîn mantıkçıların görüşüne katılır.⁷⁴ Davûd el-Karsî ise çoğunluğun (cumhurun) görüşüne uyan Ebherî'nin tanımını bileşik söz olduğunu kabul etse de muhakkiklerin dediği gibi kendisinin de sadece fasl-ı karîble tanım yapılabileceğini savunur. Örneğin "İnsan nâtıktır." şeklinde tanım yapıldığında "İnsan nutuk sahibi bir cevherdir veya cisimdir." anlamı kastedilir. Bu tanım eksik tanım olarak kabul edilebileceği gibi "İnsan nutuk sahibi bir şeydir." anlamına gelebilir. Burada "şey olmaklık/şeyiyyet" ilintisellik olduğundan bu tanım hadd sayılmaz denilmektedir. Aslında bu söz, "İnsan nutuk sahibidir." anlamındadır.⁷⁵ O halde Davud el-Karsî gibi mantıkçılara göre, tanımlayanın zatî nitelikleri ifade edip etmemesine göre tanımın bileşik olup olmamasına dair zorunluluğun ortaya çıkartılması gerekir.

Gelenbevî tanımın bileşik bir söz olup olmadığıyla ilgili ihtilafları tarafların görüşlerini açıklayarak ele alır. Buradaki problem, sadece fasıl veya sadece hassayla tanımın yapılıp yapılamayacağıyla ilgilidir. Mantıkçılardan bazıları ferdleri içine alarak her tanımın câmî olmasını ve ağyara da manî olmasını sağladığından tanımda müfred olmanın uygun olmadığını savunmuşlardır. Ancak bir kısım mantıkçılar ise tanımdan maksad ya tümel olarak veya bir kısmıyla zatîleri bilmek olduğundan ya da kendisi dışındakilerin tamamını veya bir kısmını temyîz etmek olduğundan müfred olarak tanım yapılmasının caiz olduğunu öne sürmüşlerdir. Ancak tanımda faslın bulunması her iki taraf için de gereklidir. Hassayla yapılan tanım ise ilki yani tanımın bileşik olması gerektiğini savunanlar için uygun olmamakla birlikte bu, ikinci taraf için uygundur. Ebherî birinci görüşü yani tanımın bileşik söz oluşunu tercih eder ve sadece fasilla veya sadece hassayla tanım yapılmasını reddeder.⁷⁶ Zira tanımın ferdlerini camî olabilmesi için cinsin de tanıma dâhil edilmesine ihtiyaç vardır.

Bu ihtilafta Gelenbevî öncelikle *İsagûcî* şârihi olarak Molla Fenârî'nin fasilla ve hassayla tanımlama meselesine dair görüşlerinden söz eder. Molla Fenârî, Ebherî'nin sadece nâtık olma yani fasilla tanımdan söz etmediğini ifade ederek başlar. Ona göre

⁷³ Gelenbevî, *İsagûcî Şerhi*, 65; Molla Fenârî, *İsagûcî Şerhi*, 41.

⁷⁴ Molla Fenârî, *İsagûcî Şerhi*, 35; Gelenbevî, *İsagûcî Şerhi*, 63.

⁷⁵ Davûd el-Karsî, *İsagûcî Şerhi*, 2054-2055.

⁷⁶ Gelenbevî, *İsagûcî Şerhi*, 66.

bazı mantıkçılar *nâtık* faslının bileşik bir anlam taşıdığını savunurlar. Mantık ilminde itibar anlama olduğuna göre sadece fasılla tanım yapılabilir. Eğer *nâtıklık* kendisinde *nâtikiyyet* olan *cisim* veya *cevher* anlamında olursa buna, hadd-i nakıs şeklindeki tanım denilir. Yine eğer *nâtikiyyet* nutuk sahibi olan *şey* anlamında olursa veya benzer bir şey olursa, bu defa hadd olmayıp bilakis o, resim şeklindeki tanım kabul edilir. Zira *şey'iyet* ilintiseldir ve böylece tanımda *gülme* anlamında *gülme canlı* kastedilirse, tanım, resm-i tam olur. Eğer tanımda *gülme şey* için olursa resm-i nâkis olur. Buna göre bazı mantıkçıların sadece fasılla veya hassayla tanım yapılabilmesiyle ilgili görüşlerini Molla Fenarî, Ebherî gibi- doğru bulmaz. Bu yüzden sadece fasılla açıklanan tanım nefyedilir. Sözelimi hadd-i nâkista sadece *nâtiktir* denilmesi doğru değildir. Bu şekilde olursa tanımda ayırt eden bir fasıl bulunmadığından söz açıklayıcı olmayacaktır. Buna göre tam tanımda sadece *nâtık* olma yani fasıl yeterli değildir. Aksine cinsle birlikte fasıl veya cinsle birlikte araz-ı âmm olmalıdır. *Gülen* olmanın ifade edilmesi de sadece hassayla değildir. Aksine cinsle birlikte *hassa* veya araz-ı âmmlardır.⁷⁷

Gelenbevî resm-i tam konusunda yine Molla Fenarî'yi takip ederek tanımı, bir şeyin yakın cinsi ve *hassa-i lâzimesinden* terki eden Ebherî'nin *hassayı*, *hassa-i lâzime* şeklinde kayıtlandırmasını doğru bulmaktadır. Çünkü *hassa*, tanımlayanda bulunan cinsten en özel nitelikte türün yani tanımlananın ayırt edilmesi içindir. Müteahhirîn mantıkçılar *hassa-i lâzimeyle* resm-i tam yapmanın caiz olduğu hususunda ittifak ederler. Örneğin insanın tanımında *gülme canlı* denilmesi resm-i tamdır. Gelenbevî'ye göre bu örnekte *hariç lâzım*, şey için onun iz'idir. Sözelimi evin resmi (*resmu'd-dâr*) yani onun izi (*eseri*) ve alameti olduğu için bu tanım türü resim diye adlandırılır. Bu tanıma tam denilmesinin nedeni ise hadd-i tama benzemesinden, cins-i karibi kaplamasına almasından ve tanımlananın mahiyetiyle özel bir niteliği kayıtlandırmasındandır.⁷⁸ Gelenbevî resm-i nakısın tanımında Molla Fenarî'nin görüşünü kabul eder. Resm-i nakıs; tek bir hakikatte şeyin tamamına has kılınan ilintisellerden terki edilen sözdür. Örneğin insan için iki ayakları üzerinde yürüten şeklinde tanım yapılır. Burada dört ayakla yürüten tanımın dışında bırakılır. Aynı şekilde tırnakları geniş ifadesiyle yassı tırnaklılar, teni açık ifadesiyle derisi kıllarla kaplı olanlar, boynu dik ifadesiyle boynu eğri olanlar, tab'î olarak *gülme* ifadesiyle onun dışındaki *gülmelerin* tamamı dışarıda bırakılır.⁷⁹ Böylece ilintisel tam tanımda müteahhirîn mantıkçılar tarafından *hassa lâzım* ile kayıtlanmakta ve ilintisel eksik tanımda ise genel ilintiler sayılarak mahiyetin bilinmesi daha belirgin kılınmaya çalışılmaktadır.

Tanımda kayıtların sınırlı kalmasıyla ilgili itirazlara ise Gelenbevî, bu kayıtların bir kısmının söylenip bir kısmının söylenmediğinde söylenmeyen kısma ihtiyacın ol-

⁷⁷ Gelenbevî, *İsağucî Şerhi*, 66; Molla Fenarî, *İsağucî Şerhi*, 41-42. Sadece fasılla tanım yapma görüşünü Karsî savunur ve ona göre Ebherî bu meselede cumhurun görüşünü tercih etmiştir. Sözelimi "İnsan *nâtiktir*." sözü, "İnsan nutuk sahibi bir zattır." anlamına gelir. Karsî, *İsağucî Şerhi*, 2055.

⁷⁸ Gelenbevî, *İsağucî Şerhi*, 67; Molla Fenarî, *İsağucî Şerhi*, 42.

⁷⁹ Gelenbevî, *İsağucî Şerhi*, 67; Molla Fenarî, *İsağucî Şerhi*, 42.

madığı cevabını verir. Molla Fenarî de arazların birbirine ihtiyaç duymadığını ve bunların birbirlerine ihtiyaç duymamalarının bağlayıcı olmadığını söyler. Resm-i nakısta genel arazları saymak temsil içindir. Gelenbevî de amacın tüm arazları saymak değil, arazlarla ilgili bazı örnekler vermek olduğu görüşüne katılır. Zaten tanımlamadan amaç mahiyetlerin keşfedilmesidir. Burada ihtirâzî kayıtların olması tabiidir. Bu yüzden mahiyetlerin keşfini arttırmak için kayıtlar arttırılabilir ve böylece konuyla ilgili bilgi güçlendirilir. Ancak bu kayıtların hepsinin ifade edilmesine gerek yoktur. Esasında tanımdan maksat, ya zatîler üzerine bilgi edinme veya tanımlananın kendisi dışındakilerin tamamından temyîzi ifade etmedir. Ne var ki araz-ı âmm ile yapılan tanımda her iki amaç da gerçekleşmez. Tanımlayanın araz-ı âmm'dan oluşması yani bütünüün parçası olması tanımın itibar derecesini düşürür ama onu geçersiz yapmaz.⁸⁰ Dolayısıyla Molla Fenarî ve Gelenbevî'ye göre resm-i nakısta tüm arazların kayıt altına alınması gerekmemektedir.

Bu noktada Gelenbevî'nin aktardığına göre Seyyid Şerif Cürcanî resm-i nakısta temyizın sadece araz-ı âmm'la yapılmasına itiraz eder. Ona göre tanımdaki her kaydın, sadece ya temyîz ya da zatî üzerine bilgi edinmek için olduğu kabul edilemez aksine kayıtların artması, mahiyet için izahın artması ve onunla ilgili bilginin elde edilmesini kolaylaştırma anlamına gelir. Bunun için de arazlar çoğaltılarak birlikte ifade edilebilir. Çoğunlukla araz-ı âam olarak va'z edilen şeyler, cinslerin mevzûsudur. Daha açık bir ifadeyle bunlar da zatîler üzerine bilgi edinmeyi ifade eder.⁸¹ Yine Gelenbevî'nin naklettiğine göre Sadeddîn et-Teftazanî (öl. 1390), şeyin temyîzinin kendisi dışındakilerin tamamından veya bir kısmından temyîzi olduğu görüşündedir. Burada araz-ı âmm'la yapılan temyîz ikinci temyîzdir yani ikinci dereceden temyîzdir. Dolayısıyla tanımlarda itibar olduğuna göre araz-ı âmm ile de temyîz mümkündür. Yine şey üzerine bilgi edinme, araz-ı âmmın ifade edilmesi yoluyla olabilir. Şeyler üzerine bilgi edinme, zatîlerle ilgili bilgi edinme değilse, şeyin kendisinin tasavvuru birbirinden farklı açılardan olabilir. Bu açılardan bazısı bazısından daha tam anlam ifade edebilir. Buna göre resm-i nakıs, araz-ı âmm ve hassadan terki edilebilir. Zira bu tür tanımlar sadece hassayla yapılan tanımdan daha güçlüdür. Ancak tanım fasıldan terki edilirse hadd-i nakıs olur. Bu ise araz-ı âmm ve fasılla yapılan tanımdan daha tamdır.⁸² Şu halde Seyyid Şerif Cürcânî ve Teftazânî, resim

⁸⁰ Gelenbevî, *İsagüci Şerhi*, 67; Molla Fenarî, *İsagüci Şerhi*, 43.

⁸¹ Seyyid Şerif Cürcanî bu konu hakkında şöyle söyler: “Yakın cins ve yakın fasıldan bileşik ise tam tanımdır, hâssa ve yakın cinsten bileşik ise tam resimdir; aksi halde eksiktir ve ister tek başına fasılla isterse uzak cinsle veya genel arazın tanımı alınabileceğini düşünenlere göre genel arazla birlikte fasılla yapılsın eksik tanımdır ve ister tek başına hâssa ile isterse uzak cins veya genel arazın resimde kullanılabilceğini düşünenlere genel arazla birlikte hâssa ile yapılsın eksik resimdir.” Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 390.

⁸² Gelenbevî, *İsagüci Şerhi*, 68. Bu konuyla ilgili olarak et-Teftazanî şöyle söyler: “Yakın fasılla (fasl-ı karib) yapılan tanım, tanım (hadd); hâssa ile yapılan tanım ise betimdir (resm). Eğer yakın fasıl veya hâssa, yakın cins ile birlikte olursa tam tanımdır. Fâsil ve hâssadan biri yakın cinsle birlikte olmazsa eksik tanımdır. Tanımda genel araza itibar etmemişlerdir. Eksik tanım ve betimde lafzî tanımda olduğu gibi -ki lafzî tanım, lafzın delalet ettiği şeyin açıklanması amaçlanana tanımdır- tanımın tanımlanandan daha genel olması uygun görüşmüştür.” Mehmet Zahit Tiryaki, “Sa'deddin Taftazânî'nin Tehzîbu'l-mantık Adlı Eseri”, 1, *Divan*, 2012, 142.

yoluyla yapılan tanımda araz-ı âmm ve hassanın birlikte zikredilmesinde sakınca görmezler.

Tanım çeşitleri ve yapısıyla ilgili farklı görüşleri biraraya getiren Gelenbevi, en son bu konudaki kendi tercihini açıklar. Hadd-i tam; cins-i karib ve fasl-ı karibten ter-kib edilir. Hadd-i nakıs; sadece fasilla veya fasıl ve cins-i baidle veya fasl-ı baid ve cins-i baidle birlikte veya hassa ve cins-i baidle birlikte veya araz-ı âmm ve cins-i baidle birlikte yapılır. Resm-i tam; cins-i karib ve hassayla birlikte yapılır. Resm-i nakıs; sa-dece hassayla veya hassa ve cins-i baidle birlikte veya fasl-ı baid ve cins-i baidle bir-likte veya araz-ı âmm ve cins-i baidle birlikte yapılır.⁸³ Böylece Gelenbevi Ebherî'den farklı olarak üç tanım türünde yani hadd-i tam, hadd-i nakıs ve resm-i nakısta farklı ter-kibleri kabul etmektedir. Ayrıca o, Molla Fenarî, Seyyid Şerif Cürçânî ve Teftazanî gibi araz-ı âmm ile temyîzin olduğunu ve böyle yapılan tanımın geçerliliğini savunur.

Tanım hakkındaki görüşlerini güçlendirmek üzere Gelenbevi, mahiyetle ilgili olarak ontolojik ve dilsel meseleleri içeren ek bilgilere bu bölümün sonunda yer verir. Ona göre mahiyet ya itibarî akılda kesin nazarla birlikte dışarıda sübutu ve tahakkuku olanıdır ya da böyle olmayandır. Bunlardan ilki olan hakikî mahiyet, ayanda mevcut-tur ve nefsi'l-emrde sabittir. Hakikî mahiyet bileşik olduğunda parçaların bazısının bazısına ihtiyaç duyması gerekir. İkincisi ise itibarî mahiyettir ve itibarî akla göre var olanıdır. Bu, vaz' edicinin çok sayıda itibarda bulunması gibidir ki o, bazı durumlarda bazısına ihtiyaç olmadan onun karşısına lafzını koyar. Sözelimi *ma hüve* sorusunun cevabında hakikatleri muhtelif çok şeye söylenen tümelin karşısına vaz edilen *cins* adı böyledir. *Ma hüve* sorusunun cevabında hakikatleri ittifak eden çok şey üzerine söy-lenilen tümelin karşısına konulan *tür* adı da böyledir. Bu itibarî mahiyetlerin tamam-ının bileşik olması zorunlu değildir. Aksine onlardan bazısı hakikî mahiyetlerde ol-duğu gibi basit olabilir. Ayrıca itibarî mahiyetler değil, itibarî durumlar denilmesi doğrudur.⁸⁴ Böylece Gelenbevi *İsağucî* şerhlerinde pek rastlanmayan bir şekilde tanım teorisinde tanımlanan ve tanımlayanın daha iyi anlaşılması için mahiyet konusunu varlık ve dil açısından tahlil etmektedir.

Gelenbevi kavramların dildeki karşılığı olan adlarla mahiyet arasındaki ilişkiyi tanımın doğru yapılabilmesi bakımından izah etmektedir. Buna göre vaz' edici yani ad koyucu şeyin karşısına onun adını vaz' eder. Vaz' edilen ad ya hakikî mahiyeti gös-terir veya göstermez. İlki yani hakikî mahiyet olduğunda ya bu şeyin hakikatinin *ken-disiyle* ilişkilidir veya hakikatinin *varlığıyla* ilişkilidir. Bu konuda farklı değerlendirmeler vardır. Hakikî mahiyetin tarifi adın adlandırılan varlık için hakikî mahiyet olması bakımından yapılır. Hakikî tarif zatîlerin tamamı veya bir kısmıyla zihinde mahiyetin tasavvur edilmesini ifade eder. Böylece hakikî hadd-i tam veya hadd-i nakıs olur. Ya-hut arazîlerle veya onlardan ter-kib edilenlerle hakikî resm-i tam veya resm-i nakıs olur. Yine de zatîler ve arazîler üzerine bilgi edinmek ve onları ayırt etmek zor bir

⁸³ Gelenbevi, *İsağucî Şerhi*, 68-69; Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, 39-40.

⁸⁴ Gelenbevi, *İsağucî Şerhi*, 69-70.

İştir.⁸⁵ Bu yüzden şeylerle adları arasındaki ilişkinin mümkün olduğunca tam olarak tayin edilmesi gerekir ki, şeylerin tanımı tam anlamıyla yapılabilir.

Ebherî'nin *İsagûcî*'sinde ve Molla Fenarî'nin şerhinde yer verilmemekle birlikte diğer şerhlerde kısaca ele alınan bir başka konu, ismî veya adsal tanımdır. Hakikî tanımdan sonra Gelenbevî ismî tanım üzerinde durmaktadır. İsmi va'z edenin ismin anlamının tanımını, ismi şeyin karşısına va'z etmesiyle ilişkilidir. Va'z edilen şey, onun karşısındaki meşhur bir lafızla açıklanarak ifade edilir. Örneğin gazanfer arslan demek olduğunu söylemek gibi. Yahud icmalî olarak ismin delâlet ettiği şeyleri ayrıntılı olarak kapsayan lafızla olur. Örneğin cins, tümel olarak söylenen sözdür gibi. Karsî de lafzın anlamını künhüyle veya bir yönüyle açıklayan söze ismî tanım demektedir. Gelenbevî ismî tanımla, zatîler ve arazîler üzerine bilgi edinmenin kolaylaştığı ve onların birbirlerinden ayırt edilmesindeki zorluğun kalktığı görüşündedir. Zira şeyin konusunda (mevzuda) kendisine (mahiyetine) dâhil olanın zatî ve ondan hariç olanın arazîliğini tespit etmek kolay bir iş değildir. Diğer taraftan madûmların tarifi ancak ismî tanımla olabilir. Çünkü madûmların hakikati yoktur. Aksine onlar mefhûmlardır yani anlamlardır. Mevcûdatın tanımı ise ismî veya hakikî olarak yapılabilir. Zira onların mefhûmlarıyla birlikte hakikatleri de vardır.⁸⁶ O halde hakikati olmayan yani sadece mefhûm olarak bulunanların ismî tanımı yapılabilir.

Tanım teorisinde son olarak Gelenbevî Arap dilcilerinin ve usulcülerin tanımlayan anlamında *haddi* kullandıklarına dikkat çeker. Ancak çoğu kişi ıstılah farklılığından dolayı bu konuda hata eder. Ayrıca tanımın doğru yapılabilmesi için bir takım kurallara uyulması zorunludur. Bir şeyin tanımında, tanımlananla tanımlayan arasında eşitliğin olması, kendisiyle bilindiği şeyle tanımlanması (devr), müşterek ve mecazî lafızların tanımında kullanılmamasına dikkat edilmelidir. Her ne kadar son kaideyi ehl-i makul zorunlu görselerse de, edebiyatçılar ve usulcüler bunların tanımda kullanımını caiz sayarlar. Eğer anlamı tayin edecek bir karineyle bunlar tanımda kullanılırsa daha uygun olur ancak yine de maksaddan uzaklaşmamak için bu tür kullanımlardan kaçınmak gerekir.⁸⁷ Aslında *Burhan*'da tanım hatalarını daha ayrıntılı olarak ele alan Gelenbevî, *İsagûcî*'de bulunmayan bu konuyu şerhinde kısaca değinerek geçmektedir.

⁸⁵ Gelenbevî, *İsagûcî Şerhi*, 70.

⁸⁶ Gelenbevî, *İsagûcî Şerhi*, 71; Karsî, *İsagûcî Şerhi*, 2054. Açıkçası bu noktada Gelenbevî'nin Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili bir tanımlamanın yapıp yapılamayacağıyla ilgili tartışmayı açması beklenirdi. Ancak o, kelâmî ve mantıksal olan bu konuya değinmemeyi tercih etmektedir. Burada kendisinin mantık hocası Hâdimî'nin bu konudaki görüşünü aktaracağız. Hâdimî Allah'ın zat ve sıfatlarını ifade eden bir tanım yapmanın zorluğunu dile getirir. Zira ilahî kudreti tanımlamak için kendisine mahiyet ve cins izafe edilmelidir. Yine özsöz tanımlama Allah hakkında cins ve fasıldan söz etmeyi gerektireceğinden bu da mümkün değildir. Oysaki besmele lafzında yer alan Allah lafzı, O'nun tüm sıfatlarını kapsayan bir isim olduğundan Kendisinin *lafzî tarifinin* yapılması uygundur. Allah ismi, belirli bir mânâyâ *delâlet* etmekte ve ilâhî kudreti kasdetmektedir. Allah hakkında kendiliğinden Vacibu'l-Vücûd olduğunu ifade etmek ise yaratıcı ve âlemdeki her şeyin tasarrufuna sahip varlık olarak Allah-u Teâlâ'nın kendi varlığının dışında başka bir varlığa bağlanamayacağına mantıksal dille yani önermesel dille ifadesidir. Can, "Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risaletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu", 41-42.

⁸⁷ Gelenbevî, *İsagûcî Şerhi*, 70-71.

Sonuç Yerine

Sonuç olarak Gelenbevî İslâm mantık geleneğinin bir devamı olarak Ebherî'nin *İsağûcî* isimli eserine her ne kadar pedagojik amaçlarla şerh yazmış olsa da kendisinden önceki şârihlerden farklı olarak konuları daha ayrıntılı ve dilsel ve dinsel tahlillerle ele almaktadır. Öncelikle eserin mukaddimesinde yer alan besmele-hamdele-salvele kısmı oldukça uzun tutularak âyetlerin tefsiri ve hadislerin açıklamaları yapılmaktadır. Burada ihtilaflı kelâmî meseleler kelâmcılar referans verilerek cedelf bir tarzda konular tartışılmaktadır. Böylece hem mantığın mizan ilmi olarak dînî ilimlerin âleti yani yöntemi oluşu uygulamalı bir biçimde gösterilmekte hem de öğrencinin dînî ilimlerden olmayan mantığın gereksizliğine dair önyargıları bertaraf edilmektedir. Her ne kadar bu makalenin araştırma konusuna dâhil olmasa da onun döneminde (18. yüzyıl) mantığın veya aklî ilimlerin faydasız bir uğraş olduğuna dair görüşlerin tekrar yaygınlık kazanmaya başlamış olmasının⁸⁸ *İsağûcî şerhinin* mukaddimesinde mantığın dînî ilimlerle ilişkisinin bu boyutta kurulmaya çalışılmasıyla bağlantılı olduğu kanaatindeyiz. Diğer taraftan Gelenbevî mantığın tanımlanması konusunda Molla Fenârî'yi takip ederek *cihet-i vahde* ifadesini kullanarak onun yöntemiyle tanım yapmaktadır. Böylece onun, varlık nazariyesindeki birliği bilgi teorisine de yansıttığı ve yine bu konudaki tasavvufî eğilimini ima ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca mantığın ilk bölümü olan tasavvurlarda Gelenbevî, delâletle ilgili meselelerden başlayarak devamlı surette ihtilafları çözmeye çalışmaktadır. Sözgelimi lafızların delâleti konusunda mütekaddimîn ve müteahhirîn mantıkçıların özellikle iltizamî delâletle ilgili farklı görüşlerini soru-cevap şeklinde ele almaktadır. Yine o, tanım konusunda dönemine kadar gelen tüm çatışmaları birer birer tahlil etmekte ve onlara cevap vermektedir. Öte yandan kendisi müteahhirîn mantıkçılardan olmakla ve Molla Fenârî'yi de pek çok konuda takip etmekle birlikte ihtilaflı meselelerde her zaman aynı tarafta yer almamaktadır. Muhtemelen Gelenbevî âdâbu'l-bahs ve'l-münazara üzerine çalışan ve bu konuda eseri bulunan bir müellif olarak *İsağûcî şerhinde*, münazara âdâbını belli ölçülerde uygulamaya çalışarak mantık öğrencilerine bu konuda örnek bir metin sunmaktadır. Gelenbevî *İsağûcî*'yi şerh ederken, kendi dönemindeki mantık ilminin öğretimiyle ilgili olarak yaşanan problemlere çözüm getirebilmek amacıyla onun, dînî ilimlere araç olma görevini dikkate almaktadır. Böylece bir klasik eser olan *İsağûcî*'yi dînî ilimlerden istifade ederek yeniden kurgulamakta ve ona *dînî ilimlerin yöntemi* denilecek bir yapı kazandırmaya çalışmaktadır.

⁸⁸ Kâtip Çelebi, *İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, sad. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1990), 38-39.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar / Author

Hülya Altunya

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Ayık, Hasan. *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Aynî, M. Ali. "Türk Mantıkçıları". sad. Naim Şahin. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (2005), 343-354.
- Bingöl, Abdulkuddüs. *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Bingöl, Abdulkuddüs. *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "Türk-İslam Kültür Dünyasında İsağöji". *Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 15 (1986), 349-356.
- Can, Ali. "Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risaletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2012), 1-73.
- Emiroğlu, İbrahim-Altunya, Hülya. *Örnekleleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- el-Ensârî, Zekerîyya eş-Şafîî. *el-Muttala' Şerhi'l-İsâğöcî*. Bulak: Dâru't-Tibâati'l-Âmire. 1282,
- Fârâbî. *Risaletü't-Tenbîh alâ Sebîlî's-Saade*. tah. Sehban Halifat. Amman: el-Camiatü'l-Ürdüniyye. 1987.
- Fârâbî. *Mutluluk Yoluna Yönlendirme*. çev. Yaşar Aydın. *Mantiğa Giriş Risaleleri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Fârâbî. *Kitabu'l-Burhan*. çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Fazlıoğlu, Şükran, "Ta'lim ile İrşad Arasında Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı". *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi* 18/1 (2005), 115-173.
- Gölcük, Şerafettin-Yurdagür, Metin. "Gelenbevi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/552-555. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Gür, Süleyman. "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2018), 405-477. <http://dx.doi.org/10.16947/fsmia.502293>.
- Hacinebioğlu, İsmail Latif. "Gelenbevi'nin Mantık Bilimine Katkıları". *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*. ed. İsmail Hakkı Göksoy vd. 503-512. Isparta: SDÜİF Yayınları Bilimsel Toplantılar Serisi. 2007.
- İbn Sina. *Mantiğa Giriş (Medhal)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sina. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- el-Kâtî, Hüsameddin. *Şerhu Metni'l-İsâğöcî fi'l-Mantık*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Kâtîp Çelebi. *İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*. sad. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul: Marifet Yayınları 1990.
- el-Kevserî, Muhammed Zahid. "Gelenbevi İsmail Efendi". çev. Musa Alak, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2005), 137-154.

- Kömürçü, Kamil. "Mantık Tarihinde İşagoci Geleneği". *Bilimname* 36/2 (2018), 45-62. <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.435356>.
- Köz, İsmail. "İslâm Mantık Külliyyatının Teşekkülü". *Felsefe Dünyası*. 30/2 (1999), 91-112.
- Mağnisavî, Mahmud Hasan. *Muğni't-Tullab*. Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2009.
- Mardin, Ebü'l-Ulâ. *Huzur Dersleri*. 3 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Molla Fenârî. *el-Fevâidü'l-Fenâriyye*. İstanbul: Haşemî Yayınevi, 2012.
- Mustafa Cârullah Efendi, es-*Seb'û's-Seyyâreti'n-Nûriyye alâ Hâşiyeti'l-Fevâidi'l-Fenâriyye li İşâgûcî fi'l-Mantık*, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 1369, varak numarası: 3a.
- Okudan, Rifat. "18. Yüzyıl Osmanlı Kelâmcı ve Mantıkçısı İsmail Gelenbevi'nin Varlık Nazariyesi (Vahdet-i Vücûd Savunması)". *Tasavvuf: İlmî Akademik ve Araştırma Dergisi* 9/23 (2009), 241-255.
- Özcan, Tahsin. "Velîyüddîn Cârullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/38-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özkılıç, İbrahim. "İbn Sina'nın el-Urcûze fi'l-Mantık Risalesi (Sunum ve Metin)". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (2007). 127-156.
- Özpilavcı, Ferruh. "Dâvûd-u Karsî'nin Şerh-u İşâgûcî Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/3 (2017), 2009-2068. <https://doi.org/10.18505/cuid.338952>.
- Özpilavcı, Ferruh. *İşâgûcî ve Şerhi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Özturan, Mehmet. "İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam tanım, Kendisiyle Tanım mıdır?" *Nazarîyat* 4/3 (Ekim 2018), 83-114. [dx.doi.org/10.12658/Nazarîyat.4.3.M0062](https://doi.org/10.12658/Nazarîyat.4.3.M0062)
- el-Rouayheb, Khaled. *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*. Schwabe Verlag Basel, 2019.
- Seyyid Şerîf Cürçânî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 cilt. İstanbul: TYEKB, 2015.
- Tiryaki, Mehmet Zahit. "Sa'deddin Taftazânî'nin Tehzîbu'l-mantık Adlı Eseri". *Divan*, 17/32 (2012), 129-167.
- Yalar, Mehmet. "Molla Fenârî'nin İşâgûcî Şerhi ve Şark Medrese Geleneğindeki Yeri", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu*. ed. Tevfik Yücedoğru. 556-577. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009. <https://islamsci.mcgill.ca/RASI/docs/pipdi.htm#dd2> Erişim 13.05.2020.

Ergenlerde Dinin Hayatın Anlamına Olan Etkisi Üzerine Bir Araştırma ***Yasin Kuruçay**

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı (ROR ID: 00jga9g46)
Atatürk Anadolu Lisesi
PhD., Ministry of National Education, Atatürk Anadolu High School
Bursa/Turkey
yasinrehber@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-1795-704X

A Research on the Effect of Religion on the Meaning of Life in Adolescents**Abstract**

Almost everyone emphasizes that we live in an age of crisis. The deepest symptoms of the crisis are also observed in adolescents. It is an important task to analyze the crises experienced correctly and to put forward possible solutions to live in a better world. To fulfil this task, it is necessary to analyze our age and the conditions affecting it properly.

Young people/adolescents make up about a third of the world's population. Adolescence is a bridge between our yesterday and our tomorrow, the point where our past and our future connect. Adolescence is the peak of efforts to give meaning to life. In adolescence, many problems such as alienation, suicide, unhappiness and insecurity are based on a sense of meaninglessness. Finding a real meaning for life is the main feature of adolescence. Adolescence is the process of forming an identity. The identity formed in this period affects the whole life. In this process, adolescents begin to question their culture, social values, beliefs and legal rules. The purpose of this question is to reach the basic values and a basic source of meaning that will make life positive. The thought of questioning the life of adolescents and their efforts for a better and happier life are the most important indicators of the search for meaning.

The content of the concept of meaning is difficult to determine, but there is no other concept to replace meaning. Meaning is about whether life is worth living or not, living humanely, living for supreme purposes. Understanding means that to grasp the essence of something in it and to be aware of the things what it is related to. Understanding something is finding something from ourselves and discovering ourselves outside of ourselves. The Meaning of Life refers to having a life goal that enables people to make sense of their lives. People who reach meaning can develop their potential, find solutions to their problems, and establish healthy relationships with others. In this way, they maintain their lives in integrity.

* Bu çalışma 13.11.2019 tarihinde tamamladığımız “Ergenlerde Dindarlık ve Hayatın Anlamı Arasındaki Çok Yönlü İlişki Üzerine Bir Araştırma” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır/This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “A Research on the Multi-Directional Relationship Between Religiousness and the Life Meaning in Adolescents”, Since the ethics committee decision was not mandatory at the time the thesis was prepared, ethical statement wasn't taken. (Ph.D. Dissertation, Uludağ University, Bursa/Turkey, 2019).

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Gelis/Received: 09 Mayıs/May 2020 | **Kabul/Accepted:** 02 Eylül/September 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020

Atıf/Cite as: Yasin Kuruçay, “Ergenlerde Dinin Hayatın Anlamına Olan Etkisi Üzerine Bir Araştırma = A Research on the Effect of Religion on the Meaning of Life in Adolescents”, *Eskiyeni* 41 (Eylül/September 2020), 599-622.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.734877>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Religion is a phenomenon that prevents meaninglessness, adds meaning to life, helps all dimensions of life and existence, and it is very important for adolescences. Religious principles and religious values provide alternatives that will make life meaningful and happy for adolescents. Because meaning is the most basic fact of life and religion is the most basic fact of meaning. Life has individual and social goals in the meaning map of religion. Religiosity is a personality trait that gives purpose to life, provides a perspective that will make the problems experienced meaningful, and allows coping with shocking life events. Research has shown that there is a positive relationship between religiosity and well-being, psychological health, happiness and meaningful life.

Our research focuses on the contributions of religion on search for meaning and leading a meaningful life in adolescents. In this research, it has been proven that the opinions of the adolescents participating in the interview about meaning and meaninglessness were compatible with previous researches and other research results in the literature. The research was based on the grounded theory approach of qualitative research methods. In this context, half-structured interview with 28 adolescence, aged between 18 and 24, reached by purposive sampling method was carried out. UNESCO which is United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization and Turkey Statistical Institute TÜİK make research on youth. Both institutions define the age of 16-25 as adolescence or youth. In this research, taking into account the data of two institutions, the age range of 18-24 has been centred. Many scientific studies related to adolescence take this age range into account.

Content analysis and descriptive analysis were carried out in the study. The NVivo 12 programme is utilized for analyzing the data. The findings was discussed based on the relevant literature and recommendations were made for further studies.

Almost no research studies are investigating the relationship between meaning, adolescence and religiosity in the field of both psychology and psychology of religion in Turkey. This situation shows the importance of our study. It is possible to use the results of this study to develop main policies in the social, cultural and educational field regarding adolescents.

Keywords

Psychology of Religion, Religiosity, Adolescence, Meaning, Search for Meaning, Religion

Ergenlerde Dinin Hayatın Anlamına Olan Etkisi Üzerine Bir Araştırma

Öz

Hemen herkes krizler çağında yaşadığımızı dair derin vurgular yapmaktadır. Krizin en derin belirtileri de ergenler üzerinde gözlemlenmektedir. Yaşanan krizleri doğru tahlil etmek ve olası çözüm önerilerini ortaya koymak daha iyi bir dünyada yaşamak adına önemli bir görevdir. Bu görevi yerine getirmenin şartı da çağımızı ve ona rengini veren koşulları sağlıklı bir şekilde analiz etmek ile mümkündür.

Dünya nüfusunun yaklaşık üçte birini gençler/ergenler oluşturmaktadır. Ergenlik dönümü ile yarınımız arasında bir köprü, geçmişimizle geleceğimizin bağ kurduğu noktadır. Ergenlik dönemi hayata anlam verme çabalarının zirveye çıktığı dönemdir. Bu dönemde yaşanan yabancılaşma, intihar, mutsuzluk ve güvensizlik gibi pek çok sorunun kaynağında anlamsızlık duygusu vardır.

Hayatta gerçek bir anlam bulmak ergenlik döneminin en temel özelliğidir. Ergenlik kimliğin oluşma sürecidir. Bu dönemde oluşan kimlik tüm hayatı etkilemektedir. Bu süreçte ergenler içinde buldukları kültürü, toplumsal değerleri, sahip oldukları inançları ve yasal kuralları sorgulamaya başlar. Bu sorgulamanın amacı hayatı olumlu hale getirecek temel değerlere ve

temel bir anlam kaynağına ulaşmaktır. Ergenlerdeki hayatı sorgulama düşüncesi, daha iyiye ve daha mutlu bir hayata doğru yaptıkları çabalar anlam arayışının en önemli göstergeleridir.

Anlam kavramının içeriğini anlamak ve tanımlamak zordur. Buna karşın onun verdiği anlamı kapsayan başka bir kelime de yoktur. Anlam kavramı, Abdulkerim Bahadır'ın yerinde ifadesiyle, hayatın yaşamaya değer olup olmadığıyla, insanca yaşamayla, yüce amaçlar için yaşamakla ilgilidir. Bir şeyi anlamak o şeyin özünü, ilişkili olduğu diğer varlıkları ve o şeyin ait olduğu bütünlüğü kavramak anlamına gelir. Anlama faaliyeti anlaşılacak şeyde kendi hayatımızdan, duygu ve düşüncelerimizden birşeyler bulmayı ifade eder. Varlığımızın, bizim dışımızdaki varlıklar ile olan ilişkisini ve anlamını keşfetmeyi ifade eder. Hayatın anlamı insanların "ne için?" yaşadığını gösteren, hayatının anlamlı ve değerli olmasını sağlayan hedeflere sahip olmasıyla ilişkilidir. Çünkü insanlar anlamlı bir hayata ulaştıklarında potansiyellerini geliştirebilir, karşı karşıya kaldığı problemlere çözümler üretebilirler. Diğer insanlarla ve varlıkla doğru bir ilişki kurabilirler. Böylece yaşam bütünlüklerini korumuş olurlar.

Din anlamsızlığı önleyen, hayata anlam katan, tüm yaşam kalitesi ve varoluş boyutlarına yardım eden bir olgudur ve bu gençler için çok önemlidir. Dini ilkeler ve dini değerler ergenler için, hayatı anlamlı ve mutlu kılacak alternatifler ortaya koyar. Çünkü anlam hayatın, din de anlamın en temel ögesidir. Dinin anlam haritasında yaşamın bireysel ve toplumsal amaçları vardır. Dindarlık; hayata amaç veren, yaşanan sorunları anlamlı kılacak bir bakış açısı sağlayan, sarsıcı yaşam olayları ile başa çıkmayı sağlayan bir kişilik özelliğidir. Yapılan araştırmalar şunu göstermiştir: Dindarlık ile iyi oluş, psikolojik sağlık, mutluluk ve anlamlı bir hayat arasında pozitif bir ilişki vardır.

Araştırmamız ergenlerde dinin anlam arayışına ve anlamlı bir hayat sürmeye katkılarını konu edinmektedir. Araştırmada mülakata katılan ergenlerin anlam ve anlamsızlık ile ilgili görüşlerinin literatürdeki tanımlar ve birçok araştırma sonucu ile uyumlu olduğu görülmüştür. Araştırma nitel araştırma yöntemlerinden kuram oluşturma yaklaşımına dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda amaçlı örnekleme yöntemi ile ulaşılan, yaşları 18 ile 24 arasında değişen 28 kişiyle yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü olan Unesco ve Türkiye İstatistik Kurumu TÜİK gençlik üzerine araştırmalar yapmaktadır. Her iki kurum 16-25 yaş arası ergenlik ya da gençlik dönemi olarak tanımlamaktadır. Bu araştırma da iki kurumun verilerini dikkate alarak 18-24 yaş aralığını merkeze almıştır. Ergenlik dönemiyle ilgili birçok bilimsel araştırma bu yaş aralığını dikkate almaktadır. Araştırmada içerik analizi ve betimsel analiz yapılmıştır. Verilerin analizinde NVivo 12 programından faydalanılmıştır. Bulgular ilgili literatüre dayalı olarak tartışılmış ve ileri çalışmalar için önerilerde bulunulmuştur.

Türkiye'de gerek psikoloji gerekse din psikolojisi alanında anlam, ergenlik ve dindarlık ilişkisini araştıran çalışmalar neredeyse yok denecek kadar azdır. Bu durum çalışmamızın önemini göstermektedir. Bu çalışmanın sonuçlarını ergenlerle ilgili sosyal, kültürel ve eğitsel alanda ana politikalar geliştirmek için kullanmak mümkündür.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Dindarlık, Ergenlik, Anlam, Anlam Arayışı, Din

Giriş

Bu çalışma ergenlik dönemi özelliklerini, ergenlerin çağımızda karşı karşıya kaldığı problemleri ve bu problemlerin neden olduğu sonuçları ve dinin/dindarlığın, ergenlerin bu sorunlarla başa çıkmalarına ne ölçüde katkı sağladığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Günümüz medeniyetinin ergenler için ahlaki, felsefi ve psikolojik açlığa neden olması psikologlar için sarsıcı bir durumdur. Refah toplumunda birçok genç, anlamlı ve değerli bir hayat tarzından gittikçe uzaklaşmaktadır.¹

Anlam ve din hayatın temel iki ögesidir. Din hem hayata anlam katma hem de anlamsızlığa bağlı sorunların ortaya çıkmasına engel olma açısından gençlere destek olabilir. İslam dini de hayatı, dünya-ahiret dengesiyle açıklayarak her türlü soru ve sorunu ilahi bir plan doğrultusunda anlamlandırır. Dinin hayata anlam katan ilkeleri bu sorunları ve zorlukları insanların dini-kişisel gelişimleri açısından faydalı olabilecek bir bağlamda ele alarak ergenlere anlamlı bir hayatın kapılarını açar. Dini başa çıkma stratejileri ergenlerin yaşadıkları sorunlara dair bilişsel açıklamalar yaparak, duygusal ve davranışsal önerilerde bulunarak ve pratik öneriler getirerek çözüm önerileri sunar.

Dünyada din ve dindarlık ile ilgili deneysel araştırmalar yıllar geçtikçe yaygınlaşmaktadır. Akademik araştırma motorlarından Jstor sitesine dindarlık kavramıyla ilgili olarak, religiosity ve piety yazdığımızda toplamda 180 bin araştırma sonucu, din-religion kavramını yazdığımızda da yaklaşık 1,3 milyon sonuç çıkmaktadır. Google akademik sitesinde ise en az iki kat fazla sonuç çıkmaktadır.² Pek çok bilim adamına göre psikoloji ve bilim, pozitivist bilim anlayışının göz ardı ettiği konuları da incelemelidir. Maslow bilimin, din ve değerler alanını içine alarak yeniden şekillenmesi gerektiğini ifade eder.³

Türkiye’de din psikoloji çalışmalarında ergenlik dönemiyle ilgili olarak, hem anlam hem de din kavramını birlikte ele alan ve bu iki kavramın birbiriyle ilişkisini araştıran çalışmalar yok denecek kadar azdır.⁴ Bu durum çalışmamızın önemini göstermektedir. Araştırmanın temel problemi, “*Ergenlerde dinin ve dindarlığın anlamlı bir hayat sürmeye katkısı nedir?*” dir.

1. Ergenlik Döneminde Dini Hayat ve Anlam Arayışı

Ergen kavramı Latince “büyümek, olgunlaşmak” anlamında kullanılan “adulthood” kelimesiyle aynı anlamı taşır. Ergenlik “biyolojik gelişim hızı ve sürekli bir gelişme evresi” olarak ifade edilir.⁵ Köknel ve Yavuzer gibi bilimadamları,

¹ Abraham Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, çev. H. Koray Sönmez (İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 1996), 31.

² 09.03.2020 tarihinde yapılan araştırma sonuçlarına göre yazılmıştır. Arama butonlarına “Religion, religiosity, piety ve religiosity” kavramları yazılarak araştırma yapılmıştır.

³ Abraham Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, 18.

⁴ Özlem Kızıllırmak, *Genç Yetişkinlerde Yaşamda Anlamın Maneviyat ve Kişilik Özellikleri Açısından İncelenmesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Zeliha Çamur, *Yaşamda Anlam ve Dindarlık İlişkisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Cüneyd Aydın, *İnsanın Anlam Arayışı ile Yeni Çağ İnanışları Arasındaki İlişki* (Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

⁵ Laurence Steinberg, *Ergenlik*, çev. Figen Çok (İstanbul: İmge Kitapevi, 2007), 21.

ergenlik döneminin 12-21 yaş aralığı olduğunu ifade etmişlerdir.⁶ Unesco ergenlik dönemini 15-25 yaşları arası olarak belirtmiştir.⁷ TÜİK gençlik araştırmalarını yaparken 16-24 yaş arası kitleyi araştırmaktadır.⁸ Gerek gelişim psikologlarının görüşleri gerekse ulusal ve uluslararası kurumların araştırmaları dikkate alınarak bu araştırmada 16-24 yaş arası ergenlerle çalışılmıştır.

Ergenlik döneminde zihinsel gelişmeye paralel olarak dini şuur da gelişmeye başlar.⁹ Ergenlik dönemi hem dini arayışların ve ilgilerin büyük ölçüde arttığı hem de dinin hükümlerine, ilkelerine ve kurallarına karşı sorgulayıcı bakış açısının yoğunlaştığı bir dönemdir. Ergenler genellikle yaradılışına uygun olarak Allah'a, dini duygulara ve dinin anlam kaynaklarına yönelim gösterirler.¹⁰ Bu dönemin sonunda gençler, aileden aldıkları inançları devam ettirir ya bu inançları bireysel olarak yeniden yapılandırır ya da nadiren de olsa dini reddetme eğilimi gösterirler.¹¹

Ergenlik dönemindeki kimlik oluşturma süreci, aynı zamanda bu dönemde sıklıkla yaşanan anlamsızlıklarla başa çıkma sürecini, anlamı arama ve koruma çabalarını da içinde barındırır. Bu açıdan bakıldığında ergenlik, "anlam arayışının ve mutlu olma arzusunun en üst düzeyde olduğu dönemdir."¹² Bu dönemde din, ergenlerin kimlik gelişimine birçok açıdan olumlu katkılar sağlar. Hökeleki'nin ifadesiyle "Din insanlarda psikolojik bir koruma ve destekleme görevi gören, kişinin benliğiyle ve toplumla uyumunu kolaylaştıran, kişiye olumlu ve iyimser bir kişilik oluşturmada destek olan bir ögedir."¹³

Ergenlik döneminde ortaya çıkan imani şüphe ve tereddütlere karşı dinin ortaya koyduğu teorik açıklama ve anlamlandırmalar gençler üzerinde etkili olmaktadır.¹⁴ Dinin kavramsal çerçeveleri ergenlere bazı değerler sunar, aynı değerler ve uygulamalar etrafında birleşen bir topluluk içinde olma ve bu topluluğa katılma imkânı verir. Böylece ergenler yaşadığı sosyolojik atmosferde bireysel varlığının bir anlamı ve değeri olduğunu kavrar ve toplum içindeki statüsünü belirleyebilir.¹⁵ Din ile insan kişiliği arasında sıkı bir ilişki vardır. Bilim ve din, insanın karmaşık kişiliğini anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır.¹⁶ "Din kişiliğin kapasitelerinden

⁶ Özcan Köknel, *Cumhuriyet Gençliği ve Sorunları* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1981), 34; Haluk Yavuzer, *Gençleri Anlamak* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), 264.

⁷ Bk. Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999).

⁸ Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), *İstatistiklerle Gençlik 2016* <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=24648> (04.01.2018)

⁹ Hayati Hökeleki, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013); Antoine Vergote, "Çocuk ve Din", çev. Erdoğan Fırat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 315-329.

¹⁰ Hökeleki, *Din Psikolojisi*, 269.

¹¹ Hökeleki, *Din Psikolojisi*, 271-272.

¹² Dennis Prager, *Mutluluk Ciddi Bir Sorundur*, çev. Orhan Tuncay (İstanbul: Alkım Yayınevi, 1998), 125.

¹³ Hayati Hökeleki, *Din Psikolojisi*, 285.

¹⁴ Hayati Hökeleki, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), 15.

¹⁵ Bk. M. Naci Kula, *Gençlik Döneminde Kimlik ve Din* (İstanbul: Ayışığı Yayıncılık, 2001).

¹⁶ Michal Strženeč, "Dindarlık ve Bilişsel Süreçler", çev. Abdulvahid Sezen, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 274.

güç alırken; kişilik, dinin insan ruhunda alacağı biçimi belirlemekte ve kişiye has davranış tarzlarının oluşmasında etkili olmaktadır.”¹⁷

Dinin kurallarını bir şekilde dikkate alan kişiler, dikkate alma dereceleri farklı da olsa dindarlık kavramı içerisinde değerlendirilebilmektedir. Kişisel yaşamında ve sosyal yaşantısında dinin kurallarını benimseyen ve bunlara uymaya gayret eden kişiye dindar denilir.¹⁸ “Dindarlık, bireyin öznel dinsel inanç ve pratik algıları sonucunda benliği ve kişiliğiyle bütünleşmiş karmaşık bir psiko-sosyo-teolojik olgudur.”¹⁹ Vergote’a göre dindarlık, varoluşun kaynağı olarak Tanrı’yı görmek ve O’nu iyilik yapmayı seven bir güç ya da kudret olarak kabul etmektir.²⁰

2. Dinin Hayatın Anlamına Etkisi

İnsanlara yeryüzü cenneti vadeden modern Batı uygarlığı, yaşanan kimlik krizi ve toplumsal bunalımları çözemediği gibi birçok sorunun da tetikleyicisi olarak görülmektedir.²¹ Sürekli tüketim, lüks ve eğlenceye yönelmek ergenlerin kendi benliğine dönmesi için ona boş vakit bırakmamakta, hayatın anlamını unutturmakta ve özgürlüğünü maddi dünyanın ayakları altına almaktadır.²² Amaca ulaşmada grupsal, toplumsal ve ilahi desteği göz ardı ederek tüm planlamayı, uygulamayı ve sonuçları değiştirmeyi bireylerin sorumluluğuna yükleyen Batılı “yeterlilik” algılayışı, ergenleri hedefe ulaştırmamakta ve yalnızlaştırmaktadır. Hayat; kültürel, ekonomik, sosyal, siyasal, psikolojik çok boyutlu bir süreçtir. Bu süreçte sayısız kişi ve kurumun hayata ve gençlere dair planları, kurguları, hedefleri ve tuzakları vardır. Hayatın çok boyutlu işleyişine ve her türlü sorununa karşı kendini tek başına yeterli görmek, gençlerde yanılmasına neden olmaktadır. Sorunlarla tek başına başa çıkamamak ve hayatın bütüncül işleyişini tam olarak kavrayamamak gençlerin içe dönmelerine ve umutsuzluğa kapılmalarına neden olmaktadır. Bu da “anlam(sızlık)” sorununa neden olmaktadır.²³ Günümüzde sınırsız özgürlüğe kavuşan ergenler her türlü bilgiye ve veriye ulaşma, istediği yerlere gitme, bağımsız hareket edebilme gibi araçlara sahiptir ama kalıcı anlamlara ve amaçlara sahip değildir.²⁴ Anlam kavramı ilk kez İlkçağ düşünürü Herakleitos’un (İ.Ö. 540-475) logos kavramıyla kullanılmıştır. Antik Yunan’da logos kavramı; anlam, söz, ölçü ve oran gibi anlamlarda kullanılmaktadır.²⁵ Bununla birlikte anlam kavramını doğrudan yaşam ile ilgili olarak kullanan ilk düşünür Sokrates’tir.

¹⁷ İbrahim Gürses, *Dindarlık ve Kişilik* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 32.

¹⁸ Vecdi Bilgin, “Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003), 195.

¹⁹ Mustafa Koç, “Dindarlık İle Benlik Saygısı Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 476.

²⁰ Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1999), 88.

²¹ Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: Hece Yayınevi, 2005), 37-53.

²² Ziyaeddin Serdar, *Postmodernizm ve Öteki* (İstanbul: Söylem Yayınları, 2001), 40-42.

²³ Charles Richard Snyder vd. “Hopeful Choices: A School Counselor’s Guide To Hope Theory”. *Professional School Counseling*, 5/5 (2002), 298-307.

²⁴ Viktor E Frankl, *Duyulmayan Anlam Çiğliği*, çev. Selçuk Budak (Ankara: Öteki Yayınevi, 1999), 129.

²⁵ Walter Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur (İstanbul: Sosyal Yayınevi, 1994), 57.

Sokrates hayatın anlamını bilgece yaşamada, kendini tanımada ve kendini bilmede bulmaktadır.²⁶ “Anlam hayatın yaşamaya değer olup olmadığıyla, insanca yaşamayla, yüce amaçlar için yaşamakla ilgilidir.”²⁷ İnsanlar karşı karşıya kaldıkları problemleri anlamalarını sağlayacak bütüncül bir anlam sistemine ihtiyaç duyarlar. Anlam Baumeister’e göre psikolojinin ana konusudur. O’nun ifade ettiği şekliyle “dünyada her şey için kullanılabilen en iyi araçtır.”²⁸ Çünkü anlam kavramı; hedef, inanç, iyi oluş, tatmin olma, varoluşun özü ve hayatın amacı gibi pek çok psikolojik yapıyı içinde barındırır.²⁹

İnsanın en belirgin özelliği sürekli bir anlam arayışı içinde olmasıdır.³⁰ İlk insandan günümüze kadarki tüm insani çabalar anlam arayışının yansımasıdır.³¹ Anlam arayışı logoterapi ekolünün anahtar kavramlarından biridir. Logoterapi ekolüne göre insan, anlam ötesi bir varoluşa yönelik güçlü bir arzu taşır. Anlam ötesi varoluşa ait olan bu duygu aynı zamanda dini inancı da ifade eder. Aşkın bir varoluşa yönelmede, sosyal çevrenin etkisi ve kişisel yatkınlıklar etkili olsa da, bu yönelimin temel sebebi insan doğasında varolan manevi-dini yönelimlerdir.³² İnsan anlam-üstü ya da anlam-ötesi bir varlığa yani hayata anlam veren Tanrı’ya ve kutsala yönelim gösteren bir özelliğe sahiptir. Anlam-ötesi insan hayatının en son, en öz ve en bütüncül anlamını ifade eder. İnsan bu anlamı tam olarak kavrayamaz. Bu gerilimin çözümü inanç ile mümkündür.³³ İnanç insanın yaradılış-varoluş gereğini açıklayarak, hayatı tüm boyutlarıyla anlamlandırarak, zorluk ve sıkıntıların anlamını ve sonuçlarını açıklayarak bu gerilimlerin çözümüne katkı sağlar.

Ergenler hayatına anlam katacak, hayatını değerli kılacak bir amaç ararlar.³⁴ Ergenlerin iç dünyalarına ve hayat tecrübelerine baktığımızda aslında anlam arayışının ve anlam oluşturma çabalarının olmadığı neredeyse hiçbir davranış ve varoluş olmadığını görürüz.

Hayat anlamı salt soyut ve teorik bir ilke değildir, günlük hayatımızın içindedir. Hayatın anlamı, insanların hayatını anlamlandırmasını sağlayan bir misyona, amaca veya kapsayıcı bir yaşam hedefine sahip olma derecesini ifade eder.³⁵ Hayatın anlamı

²⁶ Sokrates, *Sokrates’in Savunması*, çev. Teoman Aktürel (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004), 13-14.

²⁷ Abdülkerim Bahadır, *Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-sosyal Faktörler ve Din* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), II.

²⁸ Roy F. Baumeister-Michael J. MacKenzie, “Meaning in Life: Nature, Needs, and Myths”, in *Meaning in Positive and Existential Psychology* (ed.), Batthyany A.-P. Russo Netzer (New York: Springer Press, 1991), 357-358.

²⁹ Crystal L. Park, “Din ve Anlam”, çev. İlker Yenen *Din ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları* içinde, (ed.), Raymond F. Paloutzan-Crystal L. Park (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013), 29.

³⁰ Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı*, 25.

³¹ Bahadır, *Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-sosyal Faktörler ve Din*, 1999, I.

³² Abdülkerim Bahadır, “Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-sosyal Faktörler ve Din”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (2000), 194.

³³ Bahadır, *Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-sosyal Faktörler ve Din*, (1999), 20.

³⁴ Yılmaz Özakpınar, *İnsan, İnanan Bir Varlık* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1999), 41.

³⁵ Michael F. Steger, “Making Meaning in Life”, *Psychological Inquiry* 23(4) (2012), 381-385.

bulduğunda kişiliği geliştirecek olan anahtar elde edilmiş olur.³⁶ Hayatın anlamı ya da yaşamda anlam kavramı günümüzde daha çok Pozitif Psikolojinin içerisinde ele alınmaktadır.³⁷ Hayatın anlamı psikologlar tarafından mutluluk,³⁸ iyi oluş³⁹ ve umut⁴⁰ gibi kavramlar ile ilişkilendirilmiştir. Hayatın anlamı pozitif duygular ile olumlu bir ilişki, negatif duygular ile olumsuz bir ilişki gösterir.⁴¹ Anlam duygusuna sahip olan insanlar; hayatın bir amacı olduğunu düşünerek, bu amacı gerçekleştirecek bir çaba içerisinde olarak, yaşamlarını adayabilecekleri hedeflere sahip olarak yaşarlar.⁴²

Din hayatın temel konularındaki anlamları ortaya koyarak insanlara ışık olabilir.⁴³ Din insanın nasıl yaşaması gerektiği ile ilgili ilkeleri ortaya koyarak ve hayat olaylarını yorumlayarak,⁴⁴ akıl ile ulaşılabilen alanları açıklayarak, insana bu hayatla son bulmayacak değerleri ve ilkeleri göstererek sonsuz bir anlam sağlar ve ölümün ardındaki dünyayı aydınlatır.⁴⁵

Din psikolojisi alanında yaptığı önemli çalışmalarla bilinen Fowler'a göre "iman, bir kişinin paylaşılan anlam ve gaye arka planına karşı diğer başkalarıyla kendisini ilişkili olarak görme tarzıdır".⁴⁶ Fowler'a göre iman anlam ile doğrudan ilişkilidir ve insan anlam peşinde koşan tek varlıktır.⁴⁷ İman hayatın bilişsel, duyuşsal ve davranışsal yönlerini kuşatan bir anlamlandırma sürecidir. Din, tüm hayat felsefelerinin en kapsamlı olanıdır.⁴⁸ Pargament, dini "kutsalla ilişkili tarzda tezahür eden anlam arayışı" olarak tanımlar.⁴⁹ Pargament'e göre insanlar yaşadıkları sürece anlam arayışı içerisinde oldukları ve insanlar dinin dışındaki anlam kaynaklarına da ulaşırlar. Ancak bu

³⁶ Alfred Adler, *Yaşamın Anlam ve Amacı*, çev. Kamuran Şipal (İstanbul: Say Yayınevi, 1998), 23-26.

³⁷ Martin, E. P. Seligman - M. Csikszentmihalyi, "Positive Psychology: An Introduction", *American Psychologist*, 55 (2000), 5-14.

³⁸ Chamberlain, Kerry and Sheryl Zika, "Religiosity, Life Meaning and Wellbeing: Some Relationships in a Sample of Women", *Journal for the Scientific Study of Religion* 27/3 (Sep.1988), 411-420.

³⁹ Emine Zehra Bilge, *Liseli Gençlerde İç ve Dış Güdümlü Dindarlık ve İyilik Algıları* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

⁴⁰ Feldman - Snyder, 2002; Joshua Hicks - Laura A King, "Meaning In Life And Seeing The Big Picture: Positive Affect and Global Focus", *Cognition and Emotion* 21/7 (November 2007), 1577-1584.

⁴¹ Martin, E. P. Seligman - M. Csikszentmihalyi, "Positive Psychology: An Introduction", 5.

⁴² İrvin, D. Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Zeliha İyidoğan Babayigit (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 1999), 658-660.

⁴³ Bk. Hans Küng - Karl Josef Kuschel, *Evrensel Bir Ahlâka Doğru*, çev. Nevzat Y. Aşıkoğlu vd. (Ankara: Gün Yayıncılık, 1995).

⁴⁴ Leon Mckenzie "The purposes and scope of adult religious education". In *Handbook of Adult Religious Education*, Ed. N. T. Foltz. *Birmingham: AL. Religious Education Press* (1986), 7-23.

⁴⁵ Lev N. Tolstoy, *İtiraflarım*, çev. K. Aytac (İstanbul: Furkan Yayınevi, 1997).

⁴⁶ James, W. Fowler, *Stages of Faith, The Psychology of Human Development and Quest for Meaning* (San Francisco: Harper and Row, 1981), 4.

⁴⁷ Abdulvahid Sezen, "Günümüz İnsanın Anlamsızlık Sorunu Bağlamında Frankl ve Fowler'da Bireyin Anlam Arayışı", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 7/14 (Eylül 2009), 195.

⁴⁸ Gordon, W. Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur (Ankara: Elis Yayınevi, 2004), 94-97.

⁴⁹ Kenneth, I. Pargament, "The Psychology of Religion and Spirituality? Yes Or No". *The International Journal for The Psychology of Religion* 9/1 (1999), 3-16.; Pargament, Kenneth, I. - H. G. Koenig - L. Perez, "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of The RCOPE". *Journal of Clinical Psychology* 56(4) (2000), 519-543.

anlam kaynaklarından hiçbiri dinin sağladığı etkililikte değildir.⁵⁰ Dini inançlar ve yüksek anlam duygusu arasında sıkı bir ilişki vardır.⁵¹ Sorunlar ve gerilimlerle dolu olan bu dünyada, dünya ötesi bir anlam kaynağı olmadan kişiler ruhsal ve ahlaki özerklikleri için sağlıklı bir dayanak bulamazlar. İnsan psikolojisiyle ilgilenen hemen herkes dinin sadece tarihsel ve toplumsal değil aynı zamanda kişisel bir olgu olduğunu mutlaka göz önüne almak zorundadır.⁵²

Ergenlerin bu dünyanın zorluklarına karşı koruyan içsel ve manevi bir tecrübeye ihtiyaçları vardır. Din açıklanması zor olaylara karşı dünyayı daha doğal ve normal olarak görmesini sağlayacak entelektüel bir temel oluşturmaktadır.⁵³ Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan öğrencilerden oluşan grupla yapılan bir çalışmada, yüksek dindarlık ile hayatın anlamı arasında olumlu ilişki bulunmuştur.⁵⁴

İslam inancı inananların kişiliklerine etki etmektedir. İslam'daki iman esasları insan kişiliğinin temel taşlarıdır. Bu esaslar insanın duygularını, düşüncelerini, inanışlarını ve davranışlarını etkileyerek, insanın hayat felsefesini ve dünya görüşünü oluştururlar. İslam'a göre Allah'ın varlığı hayatın önemli bir anlamı ve amacı olduğunun işaretidir. Çünkü Allah hiçbir şeyi boş ve amaçsız yaratmamıştır (Kıyamet, 75/36). Allah her şeyi ve tabii ki insanı bir amaç için yaratmıştır. Bu amaç birçok alt amacı içinde barındırır. Ancak en üst amaç kulluk ve ilahi rızaya ermektir (Zariyat, 51/56). Allah'ın olduğu bir dünyada acının da, kederin de, sevincin de, mutluluğun da bir karşılığı ve anlamı vardır (Ali İmran, 3/191). Bu anlama sahip olmak hayatın olumlu ve olumsuz durumları karşısında gevşeklik ve umutsuzluk göstermemeye neden olabilir. Tevhit inancı varlığı ve hayatı Allah'ın bir amaç için yarattığı düşünceyle insana varlıkla ilgili bütünlük duygusu verir ve onu anlamsızlıktan kurtarır (Selçuk, 1998: 187). Dünya hayatının imtihan oluşu (Bakara, 2/155, Ali İmran, 3/186, En'am, 6/165), ahiretin varlığı (Bakara, 2/28) ve Allah'ın sonsuz kudret ve adalet sahibi (Enbiya, 21/47) oluşu kişinin bütüncül bir düşünce dünyasına ve anlam haritasına sahip olmasını sağlar.

Araştırmalar insanların din, Tanrı ve kutsal ile olan bağlılıklarının, hayat amaçlarıyla, anlamlı bir hayat sürmeleriyle ve toplumsal ilişkileriyle ilgili olduğunu ortaya çıkarmıştır.⁵⁵ ABD'de 2000'den fazla insana dindar olmalarının sebepleri sorulduğunda en çok "din hayatımıza anlam veriyor" yanıtı alınmıştır.⁵⁶

⁵⁰ Kenneth, I. Pargament "God Help Me: Toward a Theoretical Framework of Coping for the Psychology of Religion", *Research in the Social Scientific Study of Religion*, 2 (1980), 204-205. Akt. Bahadır, 2011:150.

⁵¹ Ferdi Kırac, *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı ve Psikolojik Sağlık* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 98; D. Soderstrom- E. Wright "Religion Orientation and Meaning in Life". *Journal of Clinical Psychology* 33 (1977), 65-68.

⁵² Carl G. Jung, *Keşfedilmemiş Benlik* (İstanbul: Barış İlhan Yayınevi, 2013), 57-67.

⁵³ Prager, *Mutluluk Ciddi Bir Sorundur*, 24.

⁵⁴ Murat Yıldız, *İnsanların Ölüm Karsısındaki Tutumları Hakkında Yapılan Araştırmaların Değerlendirilmesi* (İzmir: 9 Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 35.

⁵⁵ Kenneth, I. Pargament, "The Psychology of Religion and Spirituality? Yes Or No", 4.

⁵⁶ Hülya Güven, *Depresyon ve Dindarlık İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 58.

Pargament ve çalışma grubu 586 kişi üzerinde yaptıkları bir araştırmada, dini inançların bazı olayları anlama ve bunlarla başa çıkmada bu süreçlere etki ettiğini ortaya koymuşlardır.⁵⁷

Din bilişsel kontrol ve öfkenin sağaltılması için uygun önerilerde bulunmaktadır.⁵⁸ İslam inancındaki öfke anında ölüm ve ahireti düşünme tavsiyesi bilişsel kontrol için, susmak, hemen cevap vermemek, sabretmek, Allah'a sığınmak, abdest almak şeklindeki tavsiyeler davranışsal beceriler açısından son derece önemli görülmektedir.⁵⁹ Aşkın bir güce sığınma, merhameti ve adaleti ondan talep etme yaşanan sıkıntılarının ve öfkenin azalmasında ve yok olmasında önemli bir katkı sağlayabilir.⁶⁰

3. Araştırmanın Yöntemi

Bilim adamları 20. yüzyılın ortalarından itibaren nitel araştırma yöntemlerine doğru bir değişim ortaya çıktığını ifade etmektedirler. Nicel araştırma yöntemlerinin olayların ve problemlerin ölçülemeyen yönlerini, kültürel yaşantıların birey ve toplum hayatına etkilerini göz ardı etmesi, bazı olayları bütüncül ve doğru olarak açıklayamaması gibi nedenlerle insanların olaylarla ilgili görüşleri, gözlemleri ve analizlerinin de araştırmalara dâhil edilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.⁶¹ Bu süreç nitel araştırma yöntemlerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.⁶² İnsanı, insanların olayları yorumlayışını ve insanların iç dünyasını anlamak için, insan faktörünün ön plana çıktığı yöntemler kullanma ihtiyacı nitel araştırmalarının ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır.⁶³

Ergenler gelişim özellikleri sebebiyle de anlam arayışlarını birçok alanda sürdürmektedirler. İçinde buldukları kültürel ve dini hayat yaşamlarını etkilemektedir. Bu araştırma nitel çalışmalarda kullanılan "kuram oluşturma" modeline dayanmaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinde kullanılan yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılmıştır.

Nitel araştırmalarda daha az veriyle daha derinlemesine çalışma yapmak konunun daha detaylı anlaşılmasını sağlar.⁶⁴ Bu araştırma 28 kişilik bir ergen grubu ile yapılmıştır. Türkiye'de TÜİK yaptığı araştırmalarda 16-24 yaş arası gençlik dönemi

⁵⁷ Kenneth, I. Pargament vd., "God Help Me (I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events", *American Journal of Community Psychology* 18/6 (1990), 813. akt. Talip Küçükcan - Ali Köse, *Doğal Âfetler ve Din (Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme)* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 71.

⁵⁸ Osman Özkan, *Öfke Kontrolü ve Dindarlık İlişkisi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

⁵⁹ Hüseyin Yeğin, "Öfke Duygusu ve Dini Açıdan Baş Edebilme Yolları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 253.

⁶⁰ Sema Eryücel, *Yaşam Olayları ve Olumlu Dini Başa Çıkma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 260-265.

⁶¹ Fatma Nevra Seggie - Yasemin Bayyurt, *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 14; Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 14.

⁶² Elif Kuş, *Nicel- Nitel Araştırma Teknikleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2003), 105.

⁶³ Seggie - Bayyurt, *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları*, 12.

⁶⁴ Seggie - Bayyurt, *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları*, 2.

olarak referans almaktadır.⁶⁵ Bu nedenle araştırmamızda bu zaman dilimi içerisine giren ergenlerle çalışmayı tercih ettik. Çalışma grubundaki ergenler kendilerini dindar görmekle birlikte farklı yaşam biçimlerine, dünya görüşlerine ve dini yaşantılara sahiptirler.

Ergenlerle mülakat yapılırken amaçlı örnekleme metodu kullanılmıştır. Amaçlı örnekleme metodu örnekleme seçilen kişilerin ya da objelerin, araştırmacının amacına en uygun yanıtı verebilecek kişilerin seçilmesini ifade etmektedir.⁶⁶ Amaçlı örnekleme metodu, çalışılan alanda derinlemesine bilgi ve veri toplamaya ve verilerin açıklanmasına uygun bir metottür.⁶⁷ Nitel yöntemlerde önemli olan örneklemin konuya uygun olmasıdır. Nitel yöntemlerde örneklem grubunun belli bir sayı sınırı yoktur. Örneklem grubunun, bütünü temsil edecek en küçük sayıda alınması esastır.⁶⁸

Nitel araştırmalarda çalışma grubunun farklı demografik özellikler taşıması, farklı özelliklere sahip olması araştırmayı zenginleştiren bir durumdur.⁶⁹ Bu nedenle araştırmamızda farklı cinsiyetten, farklı dindarlık anlayışına, farklı sosyal gruplara ve farklı sosyo-kültürel özelliklere sahip ergenlerle görüşmeye özen gösterilmiştir. Araştırma örnekleminin demografik özelliklerine ilişkin bulgular Tablo 1'de aktarılmıştır.

Tablo 1: Mülakat Grubunun Demografik Özellikleri
Değişken N

Değişken	N	
Cinsiyet	Kız	14
	Erkek	14
Eğitim durumu	Lise	12 (6 kız, 6 erkek)
	Üniversite	16 (8 kız, 8 erkek)
STK Mensubiyeti	Var	18
	Yok	10
Toplam	28	

Araştırmada diğer birçok araştırmada olduğu gibi cinsiyet değişkeni temel değişken olarak tespit edilmiş, hem lise hem de üniversite öğrencileri tespit edilirken kız ve erkek sayılarının eşit olmasına özen gösterilmiştir. Eğitim durumu değişkeninde konunun özelliğine uygun olarak daha çok üniversiteli öğrencilerle görüşme yapılmıştır. Mülakat sürecinde ergenlerin verdikleri cevaplardan bir STK ya da cemaate mensup olup olmadıkları tespit edilmiştir. Bazı konularda STK/cemaat mensubu

⁶⁵ TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu, Erişim 05 Şubat 2020. http://www.tuik.gov.tr/Pre-Tablo.do?alt_id=1059#.

⁶⁶ Aysel Aziz, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem ve Teknikleri* (İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014), 55.

⁶⁷ Seggie - Bayyurt, *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları*, 28.

⁶⁸ Aziz, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem ve Teknikleri*, 56.

⁶⁹ Seggie - Bayyurt, *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları*, 16.

olup olmamanın cevaplara etki ettiği tespit edildiği için ayrı bir değişken olarak ele alınmıştır.

Ergenlerde dindarlığın ve dinin anlam arayışına ve anlamsızlığa bağlı sorunlara etkisini ortaya koyan araştırmaların son derece az olması nedeniyle bu araştırmada Kuram Oluşturma Yaklaşımı kullanılmıştır. Bu yaklaşımın amaçlarından biri de yeni kavramsal çerçevelere ulaşmak ve kuramlar geliştirmektir.⁷⁰ Bu sayede literatüre özgün ve önemli bir katkı sağlamak söz konusu olacaktır.

Araştırmada veriler içerik analizine tabii tutulmuştur. İçerik analizi bir metin grubu içerisindeki kelimeleri, kavramları, duygu ve düşüncelerin ifade edilmiş şekillerini anlamayı ve anlamlandırmayı ifade eder.⁷¹

Bu araştırmada nitel veri analiz programlarından NVivo 12 programı kullanılmıştır. Bu program araştırma verilerinin saklanması, düzenlenmesinde ve kodlamalara ulaşmada önemli katkılar sağlamaktadır.

4. Bulgular ve Değerlendirme: Dindar Ergenlerin Hayatın Anlamı Hakkındaki Düşünceleri

4.1. Hayatın Anlamının Ne Olduğu

Anlama ulaşan kişiler kendi potansiyellerini geliştirir, sorunlarına çözüm bulabilir ve diğerleri ile sağlıklı ilişkiler kurabilirler. Bu sayede yaşamlarını bütünlük içerisinde idame ettirirler.⁷² Yukarıda “Dinin Hayatın Anlamına Etkisi” başlığında konuyla ilgili literatür ayrıntılı olarak paylaşılmış ve tartışılmıştır. Ergenlere “Hayatın anlamı ya da anlamlı bir hayat sizin için ne anlama gelir? Hayatı anlamlı kılan etkenler nelerdir? Örnek vererek açıklayabilir misiniz?” ve “Dini inancınızın hayatınızın anlamına bir etkisi var mıdır? Kendi tecrübeleriniz ışığında 1-2 örnekle açıklayabilir misiniz?” soruları sorulmuştur. Dini değerlerin hayata anlam katmada oldukça etkili olduğu anlaşılmıştır. Mülakata katılan ergenlerin sorulara verdikleri cevaplar sıklığına göre aşağıdaki temaları ortaya çıkarmıştır:

Tablo 2: Hayatın Anlamı Nedir?

Temalar	(n)	(f)
Dine uygun yaşantı (Bireysel dindarlık)	17	20
Dini değerler için mücadele etme (Toplumsal dindarlık)	6	6

4.1.1. Dine Uygun Yaşantı (Bireysel Dindarlık)

Anlam dünyaya ve hayata bütüncül bir bakış açısı kazandıran ve varlık bütünlüğünü sağlayan en önemli kaynaktır.⁷³ Çalışmamıza katılan ergenler de gerek bireysel olarak ibadet etmeye ve iyi bir Müslüman olmaya çalışma açısından gerekse dinin

⁷⁰ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 85.

⁷¹ Seggie - Bayyurt, *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları*, 42-54.

⁷² Bahadır, *Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-sosyal Faktörler ve Din*, 226-230.

⁷³ Leon Mckenzie, “The purposes and scope of adult religious education”, 7-23.

ideallerini gerçekleştirme ve yaygınlaştırma açısından dinin yaşamlarına anlam kattığını ifade etmişlerdir.

Liseli bir kız olan KL_1 “İnsanın hayatının anlamı dediği şey insanın merkezindedir. İnsanın fitratının dışına çıkmayıp eeee (duruyor) toparlayamadım. Geriliyor insan bu soruyu düşününce. Bizim merkezimizde Allah olması gerekir. Yani eee dünyada olma, burada olmak çok güzel bir şey ... Bir meslek sahibi olmak, doktor olmak hayatın anlamı değildir. Çünkü biz doktor olmayı kendimiz istediğimiz için değil, Allah yolunda nasıl daha iyi hizmet edebiliriz diye düşünmeliyiz. Eğer ben doktor olarak Allah yoluna hizmet edebiliysem doktor olurum. Eğer benim resmim iyiye resim çizerek Allah yoluna hizmet edebilirim. Ya da ilahiyat okuyarak ya da psikoloji okuyup insanlarla ilgilenerek. İnsanların uğraş alanı neyse ona göre yaşama. İnsan hayatının merkezine Allah'ı oturtursa eğer, hani hayatının anlamı dediği kişiyi yaşamının merkezine oturtur ya onun gibi. Kimisi eşine der hayatının anlamı, kimisi annesine, kimisi babasına der. Yani kişinin hayatının merkezinde Allah olmalı bence” ifadelerini kullanmıştır. Üniversiteli başka bir erkek katılımcı EÜ_6, dini değerlerin yaşamına anlam kattığını, mesleki ve ailevi hedeflerini de dini değerlere uygun yaşamak amacıyla oluşturduğunu “Hayata bakışım genel itibariyle İslami bir çerçeve içerisinde. Bir nevi İslam benim hayatıma anlam katıyor. Mesela ben Müslüman olmasam, namaz kılmamam, dini önemsemesem, Allah'ın varlığı olmasa çok boş yaşayacağım. Ben bunun farkında oluyorum.” şeklinde ifade etmiştir. Üniveristeli erkek öğrenci EÜ_1 “Hayatın anlamı dediğimde canlı durup, diri durmayı anlıyorum. Ama bizim anladığımız anlamda hangi kaynaktan beslenerek hayatımızın anlamını oluşturmamız gerektiğini düşündüğünüzde hayatın anlamının en iyi Kur'an-ı Kerim'den yola çıkarak oluşturulabileceğini görebiliyoruz. Ben şöyle tanımlıyorum: En çok Kur'an'ın anlamını kim bulduysa hayatın anlamını en çok o kişi bulmuştur.” ifadesini kullanmıştır. Benzer ifadeleri 17 öğrenci 20 kez kullanmıştır.

4.1.2. Dini Değerler İçin Mücadele Etme (Toplumsal Dindarlık)

Bazı katılımcılar dini sadece bireysel ibadetler ve vicdani bir sorumluluk olarak görmemekte, dini değerlerin insan ve toplum hayatında yaygınlaşmasının önemine vurgu yapmaktadırlar. Katılımcılar yeryüzündeki kötülüklerle dini referanslar merkeze alınarak mücadele edilmedikçe daha iyi bir dünyanın mümkün olamayacağını, gençlerin boş işlerle ya da dünyevi hedefler ile çok uğraştıklarını, insanın gerek mesleği ile gerekse sahip olduğu diğer olanaklar ile dini ilkeleri diğer insanlara tebliğ etmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu ifadeler “dini değerler için mücadele etme” teması altında ele alınmıştır. Dini bu şekilde gören anlayışlar farklı toplumlarda ve farklı dini topluluklarda da bulunmaktadır. Bazı kişilerin sorulara verdikleri cevaplar aşağıdadır:

Üniversiteli kız öğrenci KL_2 hayatın anlamının insanlara dini değerlerin anlatılması olduğunu şu şekilde ifade etmiştir. “Anamlı hayat öncelikle bir şeye bağlı olunan bir hayattır. Benim hayatımın merkezinde Allah inancının olması gibi. Tabii ki Müslüman olan insanlar da var ama herkes hayatına tam olarak yansıtıma çalışmıyor. Burada bir ayrıma gidecek olursak benim için, inandığım değerlere göre yaşamak ve bu değerleri yaşatmak için çabalamak benim için anlamlı bir hayattır. Çünkü iyi insan olduğun zaman hani tamam ne

olacak sonra diyorsun ama başkalarının da iyi olması için uğraşmak bitmeyen bir süreç. Ben şu an bir okula staja gidiyorum. Öğrenciler birçok yanlımın içine girmişler. Yalan söylüyorlar, sevgili muhabbeti yapıyorlar falan. Bu çocuklara doğruları anlattığım zaman şöyle düşünüyorlar. Bu dünyada benim iyi anlamda yaptığım şeyler var. İnsanlara faydalı olabiliyorum. Böyle olunca da kendimin Allah nezdinde daha değerli olduğumu hissediyorum belki de.” Üniversiteli kız öğrenci KÜ_3, anlamlı bir hayatın ancak Allah inancının ve Allah’ın koyduğu hedeflerin yaygınlaşması ile mümkün olacağını vurgulamıştır: “Hayatın anlamı Allah’ın varlığına olan inancım, Allah’ın bizden istediği şeyleri yapıyor olmak, dertli olmak belki de. Mücadele edebiliyor olmak, koşturuyor olmak, insanları önemsemek. Bir yerlerde birileri ölüyorken sessizce oturmak değil.” Mimarlık bölümü öğrencisi EÜ_3 “İnsanın dünyaya fırlatılıp atıldığını düşünmüyorum. İnsanın bu dünyada varoluşunun bir amacı olduğunu, düşünüyorum ve bu amaç doğrultusunda hareket etmesi gerektiği kanısındayım. Temel olarak bu anlamı anlamlandırmaya çalışıyorum. İnsan Allah’ın bu dünyaya gönderdiği halifesidir ve insanın bundan dolayı bir takım görev ve sorumlulukları vardır. Bu görev ve sorumluluklar insanı anlamlı ve değerli kılıyor. Böylece hayatını anlamlı kılabileceğini düşünüyorum.” demiştir.

4.2. Anlamlı Hayat Yaşayan Kişilerin Özellikleri

Katılımcıların anlamlı hayat ile ilgili düşüncelerini hangi tür pratiklerle özdeş gördüklerini anlamak amacıyla “Çevrenizde anlamlı bir hayat yaşayan bir kişi (yaşı fark etmez) var mıdır? Varsa o kişinin anlamlı bir hayat yaşadığını nereden/nasıl çıkarıyorsunuz? Bu kişi hangi özelliklere sahip? Açıklar mısınız?” ve “Hayatınızda model aldığınız bir kişi var mıdır? Bu kişi hangi özelliklere sahip? Açıklar mısınız?” sorusu sorulmuştur. Mülakata katılan ergenlerin anlamlı hayat yaşayan örneklerle ilişkin verdikleri cevaplar Tablo 3’te aktarılmıştır:

Tablo 3: Anlamlı Hayat Yaşayan Örnekler

Kategoriler ve Temalar	(n)	(f)
Yaşayan örnekler		
- Dini gruplardaki örnekler	21	32
- Ailedeki örnekler	10	12
- Sosyal çevreden örnekler	8	9
Tarihsel Karakterler		
- Hz Muhammed	8	8
- Farklı örnekleri (Peygamberler, âlimler, şehitler vb.) birleştirme	20	22
Yaşayan ideal bir model yok	6	6

Gençler değer verdiği, hayranlık duyduğu kişilerle özdeşim kurar ve onların davranışlarını benimser (Yörükoğlu, 2000: 102-105).

Tablodan da anlaşılacağı üzere anlamlı hayat yaşayan örneklerle 21 öğrenci 32 kez dini gruplarından örnekler vermiştir. Aynı zamanda 28 öğrenci peygamberler, âlimler ve şehitler gibi dindar kişilerin anlamlı yaşadığını ifade etmiştir. Temayla ilgili bazı ifadeler aşağıdadır:

“Hayatımı anlamlı kılmada bana en çok etkili olan şeyi şu an içinde bulunduğum vakıf ya da arkadaşlarım sağlıyor. Geçen yıl yaşadığım sıkıntıyı benim gibi düşünen kaygılarımızın ortak olduğunu düşündüğüm E... abla ile görüşerek çözmeye çalıştım. Bu yıl da yine oda arkadaşım S.... ile bu tür konuları konuşuyorum. Bana çok iyi geliyor, beni rahatlatıyor.” (KÜ_2)

“İçinde bulunduğum cemaat açısından düşünenecek olursak evet anlamlı bir hayat yaşıyorlar. İnsanların sorunlarını dert etme, bir mücadele içerisine girme, bir takım sorumlulukları alma fikri onlarda var. Cemaatim ve ister istemez mesleğim gereği içerisinde koşturduğum hastane ortamı arasında çok ciddi fark var. Az önce de anlamsız bir hayat yaşıyorlar derken daha çok hastane ortamındaki arkadaşlarımı kastetmiştim. Dindarlık algımın değiştiğini düşünüyorum. Sizin “Bilgi değil bilinç güçtür.” ifadeniz vardı. Bu benim için çok anlamlı.” (KÜ_3)

“Anlamlı yaşamaya çalışan kişiler elbette var. Dernek camiasına baktığımda, değerli hocalarımıza baktığımda, onların hayatı, yaptıkları anlamlı şeyler geliyor aklıma.” (KÜ_5)

“Kendi çevremde ve mensup olduğum cemaatte kimse kendisini merkeze almıyor, hep başkasını düşünme sorumluluğu var. Bu bir erdemdir. Bundan dolayı anlamlı olduğunu düşünüyorum. Benim içinde bulunduğum çevrede fedakârlık ya da diğerkâmlık olduğunu düşünüyorum. Tabii sorunlar olsa da herkes aynı olmasa da içinde bulunduğum cemaatteki gençlerin topluma göre daha anlamlı bir hayat sürdürdüklerini düşünüyorum. Örneğin herkesin bir sorumluluk alanı var. Herkes yetkin olduğu alana göre bir sorumluluk alıyor.” (EÜ_4)

Verilen cevaplar ergenlerin dinin, pratikte anlamlı hayat yaşamaya olan olumlu etkisini göstermesi açısından anlamlıdır.

Katılımcıların anlamlı yaşayan kişiler ile ilgili olarak verdikleri cevapların bazıları doğrudan dini değerler ile ilgilidir. Bu cevaplar “Dindar kişilik özellikleri” olarak temalaştırılmıştır. Diğer cevaplar ise kişilerin bireysel ve sosyal özellikleri ile ilgilidir. Bu cevaplar da “Bireysel kişilik özellikleri” olarak temalaştırılmıştır. Katılımcı ergenler anlamlı hayat yaşadığına inandıkları kişilerle ilgili olarak 40 kez dindar kişilik özelliklerini, 5 kez de bireysel kişilik özelliklerini ifade etmişlerdir. Cevaplardan elde edilen bulgular Tablo 4’te aktarılmıştır.

Tablo 4: Anlamlı Hayat Yaşayan Kişilerin Özellikleri

Temalar	(n) kişi	(f) sayı
Dindar kişilik özellikleri		
- Dini değerleri yaymak için mücadele etmeleri	16	23
- Dine uygun, erdemli bir hayat yaşamaları	11	12
- Evrensel bir bilinç ve farkındalığa sahip olmaları	5	5
Bireysel kişilik özellikleri	4	5

Dini yaşam ve dindarlık hayatın sadece sınırlı bir alanında geçerli olan, sadece içsel vicdani duygularla ilgili olan bir duygu değildir. Dindarlık hayatın tüm alanlarını kuşatan bir duygudur. Bu nedenle dindarlık insan için hayatın anlamını ilgilendiren anahtar kavramlardan biridir. Frankl'e göre dindarlar daha derin bir sorumluluk bilincine ve daha derin bir Tanrı tecrübesine sahip oldukları için daha güçlü bir anlamlılığa sahiptirler.⁷⁴

Katılımcıların dindar kişilik özellikleri olarak en sık vurguladığı nokta anlamlı yaşayan kişilerin *dini değerlerin yaygınlaşması için fedakârlık yapmaları* ve gayret göstermeleridir. Üniversiteli erkek öğrenci EÜ_1 katıldığı STK'daki gençlerin diğer insanlara ulaşmak için yaptıkları faaliyetleri ve Hz. Muhammed'in mücadelecî yönünü şöyle ifade etmektedir: *"Bu insanlar kendi dışındaki insanların sorunları ile ilgileniyorlar, dünyevi çıkarların peşinde koşan insanların sorunlarıyla ilgileniyorlar, bunlar için çaba veriyorlar, mücadele ediyorlar, araştırıyorlar ve sorguluyorlar. Programlar yapıyorlar, dergi çıkarıyorlar, internet sitesi idare ediyorlar. İşte zamanlarını feda ediyorlar, gerekirse paralarını feda ediyorlar, canla başla Allah yolunda gayret ediyorlar. Böyle anlamlı gördüğüm çok insan var Allah'a şükürler olsun. Ayrıca Hz. Muhammed'in hayatını okuduğum zaman mücadelesinden, gayretinden hep çok etkilenirim. Onun sadece merhametli, sevgi dolu değil de savaşçı ve mücadele ruhu da beni çok etkiliyor. Çünkü bize daha çok eksik gösteriliyor Hz. Muhammed. İşte hoşgörü peygamberi diyorlar sadece böyle değil de zulme karşı boyun eğmeyen, zalime karşı mücadele eden, Allah rızası için yaşamaya çalışan biri olması beni en çok etkileyen yönlerinden biri."* Üniversiteli kız öğrenci, cemaat çevresindeki arkadaşlarının ve hocalarının Allah rızası için yaşadıklarını ve diğer insanların da anlamlı bir hayat yaşaması için mücadele ettiklerini ifade etmiştir. *"Bu insanların hayatta iyinin ve kötünün farkında olduklarını, hayatın bir mücadele olduğunu, imtihanın olduğunu fark ettiklerini ve bunun için çabaladıklarını görüyorum. Ve bu anlamda da Allah'ın rızasına göre yaşamaya çalıştıklarını, ortaya bir şey koyduklarını görüyorum. Bir kere insanlarla uğraşmıyor olmaları, insanların gönüllerine dokunmaya çalışmaları, başkalarının da anlamlı bir hayat yaşaması için çalışmaları, dertlerinin olması, uykusuz gecelerinin olması, kitap yazıyor, yazı yazıyor olmaları bunu gösteriyor. Gerçekten yazdıkları yazılardan çok etkilendiğim insanlar var. Bazılarının bir şey demesine de gerek yok, o ortamda bulunmaları bile yetiyor bana."* (KÜ_3).

Dindar kişilik özellikleri temasında öne çıkan diğer tema, anlamlı hayat yaşayan kişilerin *"Dine uygun, erdemli bir yaşam sürmeleri"* dir. Katılımcılar bu temada dini duygulara sahip olmayı, dini konularda fedakârlık yapmayı, hem ahiretini hem de bireysel geleceğini birlikte yürütebilmeyi, çabaların sonucunu Allah'tan ummanın önemini anlamlı bir hayatın öğeleri olarak dile getirmişlerdir. Bazı katılımcı ifadeleri aşağıdadır:

"Ama etrafımda böyle insanların var olduğunu düşünüyorum ve bu insanların neden anlamlı bir hayat yaşadıklarını düşünmemin sebebi de şey. Biraz daha, şöyle diyeyim fedakârlıkları. Yani mesela bazıları kendi okulu var, işi gücü var ama mesela gidiyor liselerdeki öğrencilerle falan etkinlikler yapıyorlar. Mesela bu benim

⁷⁴ Abdülkerim Bahadır, "Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-sosyal Faktörler ve Din", 216.

için büyük bir fedakârlık. Ya da mesela kermeslerde mesela çok görüyorum, çok fedakârlık yapan insanları görüyorum, kadınları görüyorum mesela.” (KÜ_8)
“Hem mesleğini yapıyor hem de dini açıdan en güzelini yaşıyor. Onun hakkında hiç kimse kötü bir şey söylemez. Dini açıdan da tam bir insan olduğunu düşünüyorum. Hem mesleği elinde hem de inancını yaşıyor. Herkes de onu çok iyi bir insan olarak biliyor. Bence böyle bir hayat çok anlamlı bir hayat. Onu asla isyan ederken görmedik.” (KL_3)

Katılımcıların öne çıkardığı diğer bir tema, dinin hayata ve dünyaya dair entelektüel çerçevesinin önemini vurgulamaları olmuşlardır. “Evrensel bir bilinç ve farkındalığa sahip olmaları” olarak adlandırılan bu temada ergenler, dini düşüncenin derinliğine ve üstünlüğüne vurgu yapmışlardır. Bir cemaat/STK mensubu olduğunu ifade eden üniversiteli erkek katılımcı EÜ_1, bulunduğu cemaatin temel özelliğinin hayata ve olaylara sorgulayıcı ve eleştirel bir bakış ile yaklaşmak olduğunu ifade etmiştir: “*Bulduğum cemaatte her şey sorgulanabiliyor, daha çok eleştirel düşünmeye yönelik var ki bugün en çok ihtiyaç duyduğumuz şey eleştirel düşünmedir. Bulduğum cemaatin eksikliği de olabilir tabii ama tutarlı olmaya çalıştıkları ve hayatı sorguladıkları için daha anlamlı bir hayat yaşadıklarını düşünüyorum gençlerin. Buradan diğer cemaatleri küçümsediğim kötülediğim çıkarılmamalı tabii. Daha önce farklı cemaatlerin sohbetlerinde de buldum ama hiç bu şekilde böyle bir bakış açısı, bu şekilde bir eleştirel düşünceye şahit olmadım. Siyasi bir akıl ya da tüm dünyayı okuma gibi şeyler görmedim. Bir yapı evrenselliğini kaybettiği zaman hiçbir işe yaramıyor. Kendi köyüne kapanıyor yani.”*

4.3. Toplumdaki Gençlerin Yaşantısının Anlamlılık Düzeyi Hakkındaki Düşünceleri

Ergenlerin içinde yaşadıkları ve benliklerini inşa ettikleri toplum ve gençler hakkındaki düşüncelerini anlamak amacıyla “*Arkadaş çevreniz anlamlı bir hayat mı, anlamsız bir hayat mı yaşıyorlar? Nedenini açıklar mısınız?*” ve “*Etrafınızda boş bir hayat yaşayan kişiler var mıdır? Boş hayat yaşadıkları sonucuna nasıl ulaşıyorsunuz?*” soruları sorulmuştur. Mülakata katılan ergenlerin cevaplarından elde edilen temalar sıklığına göre şu şekilde oluşmuştur:

Tablo 5: Toplumdaki Gençlerin Yaşantısının Anlamlılık Düzeyi Hakkındaki Düşünceleri

	Temalar	(n)	(f)
Hayatlarının Anlamsız Olduğu			
Sebepler	Bireysel bir yaşam sürmeleri	22	23
	Kariyer ve meslek odaklı olmaları	10	11
	Dini ve değerleri önemsememeleri	10	10
Anlamlı bir hayat yaşadıkları		1	1

4.3.1. Hayatlarının Anlamsız Olduğu

Toplumdaki gençlerin hayatlarının anlamsız olduğunu belirten katılımcıların en sık ifade ettikleri tema “bireysel bir yaşam sürmeleri” olmuştur. Bu temada gençlerin faydasız, geçici ve boş işler ile ilgilendikleri, sadece eğlenme amaçlı yaşadıkları,

derslerini ve parayı çok fazla önemsedikleri, sosyal medya ve sosyal ortam bağımlısı oldukları sıklıkla dile getirilmiştir. Modern hayatın temel dinamikleri olan hedonizme, konformizme ve maceraya değer veren kişilerde anlam duygusunun düşük olduğu görülmüştür.⁷⁵ Ekonomik gelişmişlik, konfor ve olanaklara sahip olma ergenlere daha anlamlı bir hayat sağlamadığı gibi anlam duygusunun azalmasına da neden olmuştur.⁷⁶ Liseli erkek katılımcı “*Yani hocam bi kere şu zamanki gençlikte bi umursamazlık, tamamen laubali bir yaşam var. Bayağı takılıyolar yani ben de bir genç olarak yaşlılardan fazla gençleri eleştiriyorum. Karı kızla takılıyor, muhabbetler seviyesiz, dünyalık olmuş hayatları, İslami kaygıları asla yok. Şahsen ben onlardan farklı olarak biriyle oturup konuştuğum zaman kim olursa olsun kız veya erkek olsun, oturuyorsam konuşuyorsak İslami konularda konuşmamız lazım, gerekli değerli konular konuşmamız lazım, boş konuşmamam lazım. Boşa harcayacak vaktim olduğunu düşünmüyorum. Gençler zamanı boşa harcıyor, boş muhabbetlerle vakitlerini çar çur ediyor. Şu an dünyada yaşıyorsak, dünyanın öbür tarafında olan, ezilen insanların sorunları için neler yapmamız gerekir, kişilerin dertleri ve kendi dertlerimiz üzerine konuşmamız lazım ama genelde gençlerde gördüğüm ve bundan dolayı da bi çok gençle anlaşmamamın sebebi bu boş lakayt seviyesiz tavırlardır.*” (EL_1) demiştir. Üniversiteli erkek katılımcı EÜ_1 ergenlerin yaşadıkları boşluğu ve farkındalık eksikliğini “*Gençlerin anlamlı bir hayat yaşayıp yaşamadıklarına gelince ben gençlerin bir hayat yaşayıp yaşamadıklarını ya da anlamlı bir hayatları olup olmadıklarının farkında olup olmadıkları konusunda ciddi anlamda şüphelerim var.*” ifadesiyle görüşlerini belirtmiştir.

Kariyer ve meslek odaklı olmak katılımcılara göre gençlerin anlamsız bir hayat yaşadıklarının ikinci önemli göstergesidir. Bu temada ergenler parayı çok önemsenmenin, kariyeri hayatın merkezi olarak görmenin, daha üst amaçlara sahip olamamanın anlamsız bir hayatın göstergesi olduğunu ifade etmişlerdir. Üniversiteli kız öğrenci KÜ_3 “*Gençlere baktığımda anlamsız bir hayat yaşadıklarını düşünüyorum. Mesela sadece doktor olmak ya da para kazanıyor olmak onlar için yeterli olabiliyor. Ya da ev iş arasında gidip gelmeleri, tek bir sayfa kitap okumuyor olmaları, herhangi bir zihinsel sürece girmiyor olmaları, çevrelerindeki insanları düşünmüyor ve önemsemiyor olmaları... Mesela doktor olmak örnek bir profil gibi görünebiliyor ama hastalarını bile sahiplenemeyebiliyorlar.*” ifadesini kullanmıştır.

Ergenlerin anlamsız bir yaşam sürdüklerine ilişkin bir diğer tema “ergenlerin dini ve değerleri önemsememeleri” olarak karşımıza çıkmıştır. Katılımcılar dini, hayatlarına anlam katan bir değer olarak gördükleri için toplumdaki gençlerin bu değerlerden ve dini inançtan uzak olmalarını anlamsız yaşadıklarının işareti olarak gördüklerini ifade etmişlerdir. Üniversite öğrencisi EÜ_2 “*Ama diğer türlü Müslüman bir toplumda yaşıyorsun ve Müslümanların insana getirdiği bir şeyler var. Buna rağmen bu değerleri aykırı bir hayat yaşıyorsun. İşte böyle bir hayat anlamsız bir hayat oluyor.*” ifadesini kullanmıştır. 11. sınıf öğrencisi erkek bir katılımcı arkadaş çevresinin anlamlı

⁷⁵ James, E Crandall - Roger, D Rasmussen, “Purpose in Life As Related To Specific Values”, *Journal of Clinical Psychology* 31/3 (1975), 483-485.

⁷⁶ Kırac, *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı ve Psikolojik Sağlık*, 131.

hayat yaşadığını ifade etmiştir. Bu öğrenci toplumdaki gençlerin anlamlı hayat yaşaması ile ilgili cümle kurmamıştır.

Sonuç ve Öneriler

Bu araştırma dinin ergenlerin anlam arayışlarına ve anlamlı bir hayat yaşamalarına etkilerinin neler olduğunu ortaya koymayı amaçlamıştır. Dinin ergenler üzerindeki etkisini inceleyen çalışmalar olmadan ergen davranışlarını bütünlük içerisinde ve sağlıklı bir şekilde anlamak mümkün olmayacaktır. Anlam arayışı da bu açıdan Pozitif Psikolojinin temel çalışma alanlarından biridir.

Ergenlerin hayata bütüncül bir şekilde bakmalarını sağlayacak, varoluşlarını anlamlandıracak temel bir anlam ve değerler sistemine ihtiyacı vardır. Tillich'in de ifade ettiği gibi gençler "bütün anlamlara anlam veren anlam"ı kaybetmiştir. Dini değerler ergenler için iyi bir anlam sistemi alternatifi olabilir. Anlam arayışı fitri bir süreçtir. O halde anlama ulaşmak, fitrata ve yaradılışa uygun bir yaşam sürmekle mümkündür.

Ergenlerin çoğu inançlarının kişiliklerinde önemli olduğunu belirtmiştir. Bazı ergenler kendilerini dini inançlarını yaşamaya çalıştıklarını ifade eden kavramlarla tanımlamışlardır. Bireysel dindarlık olarak tanımlanabilecek bu yaklaşıma karşın, bazı ergenler kendilerini dini değerleri yüceltmek misyonu ile tanımlamışlardır. Bu tanımlama ile katılımcılar dinin toplumsal, kültürel ve siyasal hayatla ilgili idealleri olduğunu belirtmişlerdir. Bu şekilde tanımlayanların çoğu üniversite öğrencileridir. Daha çok lise öğrencisi olan bazı katılımcılar anlam arayışı içerisinde olduklarını ifade etmişlerdir. Bu sonuç ergenlik döneminin kimlik bulma dönemi olduğu ile ilgili literatür ile örtüşmektedir.

Katılımcıların büyük çoğunluğu hayatın anlamını dini değerler ve idealler ile ilişkilendirmiştir. Bulgular dinin hayata anlam kattığını gösteren araştırma sonuçları ile paraleldir. Bazı ergenler hayatın anlamını iyi bir aileye sahip olmak olarak ifade etmişlerdir. Bu sonuç ergenlik döneminde ailenin koruyucu ve destekleyici sonuçlarını göstermesi açısından önemlidir. Çoğunluğu lise öğrencisi olan bir grup öğrenci, insanlık ve ülkesi için faydalı bir birey olmayı hayatın anlamı olarak görmüşlerdir. Bireysel bir yaşam sürmeyi, salt kişisel hedefleri için uğraşmayı hayatın anlamı olarak gören bir katılımcı olmamıştır. Sonuç dindarlığın gençleri benmerkezcilikten kurtardığını işaret etmesi açısından önemlidir.

Mülakat katılan ergenlerin biri hariç tümü gençlerin çoğunluğunun anlamsız bir hayat yaşadığını ifade etmiştir. Bir katılımcı bu konuda ifadede bulunmamıştır. Gençlerin bireysel, eğlence merkezli bir yaşam sürmeleri, kariyer ve meslek odaklı olmaları, dini ve değerleri önemsememeleri anlamsız yaşadıklarının belirtileri olarak yorumlanmıştır. Ergenler anlamlı hayat yaşayan özellikleri olarak en çok dindar kişilik özelliklerini saymışlardır. Buna göre dini değerleri yaygınlaştırmak için çaba göstermek anlamlı bir hayatın en önemli işareti olarak ifade edilmiştir. Bununla birlikte ibadetleri yerine getirmek, dini ve ahlaki kurallara uygun yaşamak ta anlamlı hayatın belirtileri olarak yorumlanmıştır.

Katılımcıların yarısından fazlası cemaat, dernek vb. bir STK'ya mensup olduğunu ifade etmiştir. Bu kişiler anlamlı hayat yaşayan kişiler olarak en çok dini gruplarından örnekler vermişlerdir. Dini grupların hayatın anlamını bulmada ve anlamsızlık yaşamamada ergenlere katkı sağladığı anlaşılmıştır.

Kur'an-ı Kerim "Onlar inanan ve Allah'ı anmakla gönülleri huzur bulan kimselerdir. İyi bilin ki gönüller, ancak Allah'ı anmakla huzur bulur" (Râ'd, 13/28) ayeti ile bunalım, depresyon, kaygı ve anlamsızlık yaşayan gençliğe mutlu ve anlamlı bir hayatın ilahi ilkelere ile mümkün olduğunu söylemiştir. Psikoloji ruhun sağlığıyla, din ruhun kurtuluşuyla ilgilenir. Sağlıksız bir ruhla kurtuluşa erilemeyeceği gibi, kurtuluşa götürmeyen bir sağlıklılık ta anlamsız olmaktadır. O halde din ve psikoloji ele ele verip gençliği huzur, mutluluk ve anlam dolu bir hayata ulaştırabilirler.

Öneriler

Araştırmanın gençlerde dinin hayatın anlamına olumlu katkılar sağladığı, anlam arayışı içerisinde olan gençlere alternatif bir anlam sistemi sunabileceği ve anlamsızlığa bağlı sorunlara karşı koruyucu olduğu görülmüştür. Bu sonuçlar ışığında aşağıdaki önerilerde bulunmak mümkündür.

Gençlik dönemini olumlu bir bakış açısıyla ele alan araştırma ve çalışmaların artması faydalı olacaktır.

Eğitim sisteminin sınavlar merkezli yürümesinin ve kariyer odaklı, bireysel yaşam tarzının gençleri olumsuz etkilediği anlaşılmaktadır. Kimlik gelişimi dönemindeki gençlerin sağlıklı bir hayat felsefesi oluşturmalarında dini duygu ve değerlerin katkılarından yararlanılabilir. Özellikle ortaöğretim sisteminde bu bakış açısını sağlayacak dersler, projeler ve eğitim içerikleri belirlenebilir. Anlam, anlam arayışı ve hayatın anlamı ile ilgili konulara eğitim öğretim müfredatında disiplinlerarası bir yaklaşım ile daha çok yer ayrılabilir.

Dinin ve dindarlığın hayatın anlamına olan etkisi ile ilgili psiko-eğitim programları oluşturulabilir.

Eğitim öğretim süreçlerinde kazanımların belirlenmesinde dini ve ahlaki gelişim ile ilgili kazanımların müfredatta yok denecek kadar az olduğu görülmüştür. Eğitim politikaları belirlenirken dinin gençlere olan katkılarından faydalanılabilir.

Bazı yaşantıların gençlik döneminde dini şüphe ve tereddütlere neden olduğu bilinmektedir. Bu konularla ilgili Milli Eğitim, Gençlik ve Spor, Çalışma ve Aile Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı gibi kurumların konuyu çok boyutlu olarak, eşgüdümlü bir şekilde ele alması anlamlı yaşayan bir gençlik kitlesinin ortaya çıkması için faydalı olacaktır.

Aile hayatının öneminin birçok tema ve alt temada ön plana çıktığı görülmüştür. Ülkemizdeki artan boşanma ve azalan evlenme oranları gençlerin evlilik hayatından endişe duymalarına neden olmaktadır. Aile değerlerinin ve aile yapısının korunmasına yönelik sosyal, kültürel, sanatsal ve ekonomik çalışmaların yapılması önem taşımaktadır.

Dinin; gençlerin mutluluğuna, güven duygusuna, umutlu olmasına ve değerlere dayalı erdemli bir hayat sürmesine olan katkılarıyla ilgili nicel ve nitel araştırmaların yapılması literatüre katkı sağlayabilir. Böylece daha geniş ve çok yönlü sonuçlar elde etmek ve sonuçları genellemek mümkün olacaktır.

İslam inancının Türkiye toplumundaki gençlere olan çok boyutlu etkilerini ve katkılarını ortaya koymak amacıyla yeni ölçme ve değerlendirme araçları geliştirilebilir.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/*It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*

Yazar / Author

Yasin Kuruçay

Kaynakça

- Adler, Alfred. *Yaşamın Anlam ve Amacı*. çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Say Yayınevi, 1998.
- Allport, Gordon W. *Birey ve Dini*. çev. Bilal Sambur. Ankara: Elis Yayınevi, 2004.
- Aziz, Aysel. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 8. Baskı, 2014.
- Bahadır, Abdülkerim. *Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-sosyal Faktörler ve Din*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999. <https://doi.org/10.17218/hitsosbil.369391>
- Bahadır, Abdülkerim. "Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-sosyal Faktörler ve Din". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (2000), 85-126. <https://doi.org/10.29029/busbed.581022>
- Baier, Kurt. *The Meaning of Life*. ed. E. D. Klemke-Steven Cahn. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Baumeister, Roy F-Michael J. MacKenzie, "Meaning in Life: Nature, Needs, and Myths". in *Meaning in Positive and Existential Psychology*. (ed.), Batthyany A.-P. Russo Netzer. New York: Springer Press, 1991, 25-37. doi: 10.1007/978-1-4939-0308-5_2
- Bilge, Emine Zehra. *Liseli Gençlerde İç ve Dış Güdümlü Dindarlık ve İyilik Algıları*. Eskişehir: Osmangazi Üniveritesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013. <https://doi.org/10.17494/ogusbd.763650>
- Bilgin, Vecdi. "Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003), 193-214.
- Chamberlain, Kerry - Sheryl Zika. "Religiosity, Life Meaning and Wellbeing: Some Relationships in a Sample of Women". *Journal for The Scientific Study of Religion* 27/3 (Sep.1988), 411-420. <https://doi.org/10.2307/1387379>

- Crandall, James, E. - Rasmussen, Roger, D. "Purpose in life as related to specific values". *Journal of Clinical Psychology* 31 (1975), 483-485.
- Eryücel, Sema. *Yaşam Olayları ve Olumlu Dini Başa Çıkma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013. <https://doi.org/10.9775/kausbed.2018.042>
- Fowler, James, W. *Stages of Faith, The Psychology of Human Development and Quest for Meaning*. San Francisco, Harper and Row, 1981.
- Frankl, Viktor E. "The Feeling Of Meaninglessness: A Challenge to Psychotherapy". *Journal of Psychoanalysis* 32 (1972), 85-89.
- Frankl, Viktor E. *Duyulmayan Anlam Çiğliği*. çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.
- Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. İstanbul: Okuyan Us Yayınevi, 2016.
- Frankl, Victor E. "What is meant by meaning". *Journal of Existentialism* 7/25 (1966), 21-28.
- Guenon, Rene. *Modern Dünyanın Bunalımı*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: Hece Yayınevi 2005.
- Gürses, İbrahim. *Dindarlık ve Kişilik*. Bursa: Emin Yayınevi, 2010.
- Güven, Hülya. *Depresyon ve Dindarlık İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Hicks, Joshua - Laura A King. "Meaning in life and seeing the big picture: Positive affect and global focus". *Cognition and Emotion* 21/7 (November 2007), 1577-1584. <https://doi.org/10.1080/02699930701347304>
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları 2013.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2012.
- Hökelekli, Hayati. *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Hökelekli, Hayati. "Ergenlik Çağı Davranışlarına Din Eğitiminin Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 35-51.
- Jung, Carl G. *Keşfedilmemiş Benlik*. İstanbul: Barış İlhan Yayınevi 2013.
- Kıraç, Ferdi. *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı ve Psikolojik Sağlık*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Kızırlırmak, Özlem. *Genç Yetişkinlerde Yaşamda Anlamın Maneviyat ve Kişilik Özellikleri Açısından İncelenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015. <https://doi.org/10.30520/tjsosci.571198>
- Koç, Mustafa. "Dindarlık İle Benlik Saygısı Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 473-493. <https://doi.org/10.34085/buifd.611302>
- Köknel, Özcan. *Cumhuriyet Gençliği ve Sorunları*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1981.
- Kranz, Walter. *Antik Felsefe*. çev. Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınevi, 1994.
- Kula, M. Naci. *Gençlik Döneminde Kimlik ve Din*. İstanbul: Ayışığı Yayıncılık, 2001.
- Kuruçay, Yasin. *Varoluşçu Felsefede Angst Kavramı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Kuş, Elif. *Nitel- Nitel Araştırma Teknikleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2003.
- Küçükcan, Talip - Ali Köse. *Doğal Afetler ve Din (Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme)*. 2000, İstanbul: TDV Yayınları, Akt. Güven, 2008.
- Küng, Hans - K. J. Kuschel. *Evrensel Bir Ahlâka Doğru*. çev. N. Y. Aşıkoğlu vd. 1995.
- Küng, Hans - Karl Josef Kuschel. *Evrensel Bir Ahlâka Doğru*. çev. Nevzat Y. Aşıkoğlu vd. Ankara: Gün Yayıncılık, 1995.
- Maslow, Abraham. *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*. çev. H. Koray Sönmez. Kuraldışı Yayınevi, 1996.

- Mckenzie, Leon. "The purposes and scope of adult religious education". In Handbook of Adult Religious Education, Ed. N. T. Foltz. *Birmingham: AL. Religious Education Press*. 1986, 7-23. <https://doi.org/10.1017/s0360966900024555>
- Özakpınar, Yılmaz. *İnsan, İnanan Bir Varlık*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999.
- Özkan, Osman. *Öfke Kontrolü ve Dindarlık İlişkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Park Crystal L. "Din ve Anlam". çev. İlker Yenen. *Din ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları* içinde, derleyen. Raymond F. Paloutzan-Crystal L. Park, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.
- Pargament, Kenneth, I. "God Help Me: Toward a Theoretical Framework of Coping for the Psychology of Religion". *Research in the Social Scientific Study of Religion*. 2 (1980), 204-205, Akt. Bahadır, 2011:150. doi: 10.1007/BF00938065, <https://doi.org/10.1037/e584032009-002>
- Pargament, Kenneth, I. "The Psychology of Religion and Spirituality? Yes Or No". *The International Journal for The Psychology of Religion* 9/1 (1999), 3-16. doi: 10.1207/s15327582ijpr0901_2
- Pargament, Kenneth, I. - H. G. Koenig vd. "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of The RCOPE". *Journal of Clinical Psychology* 56/4 (2000), 519-543.
- Pargament, Kenneth, I. - C. L. Park. "In Times of Stress: The Religion- Coping Connection". Edt. B.Spilk and D. N. McIntosh, *The Psychology of Religion içinde*, USA, Colorado: Westview Press, 1997. doi: 10.4324/9780429495915-4
- Prager, Dennis. *Mutluluk Ciddi Bir Sorundur*. çev. Orhan Tuncay. İstanbul: Alkım Yayınevi, 1998.
- Seggie Fatma Nevra - Yasemin Bayyurt. *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Seligman, Martin - E. P. M. Csikszentmihalyi. "Positive Psychology: An Introduction". *American Psychologist*, 55, (2000), 5-14. doi: 10.1037/0003-066X.55.1.5
- Serdar, Ziyauddin. *Postmodernizm ve Öteki*. İstanbul: Söylem Yayınları 2001.
- Sezen, Abdulvahid. "Günümüz insanının Anlamsızlık Sorunu Bağlamında Frankl ve Fowler'da Bireyin Anlam Arayışı". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 7/14 (Eylül 2009), 189-201.
- Snyder, Charles Richard - D. B. Feldman vd. "Hopeful Choices: A School Counselor's Guide To Hope Theory". *Professional School Counseling*, 5 (5), (2002), 298-307.
- Soderstrom, D. - Wright, E. "Religion Orientation and Meaning in Life". *Journal of Clinical Psychology* 33 (1977), 65-68. [https://doi.org/10.1002/1097-4679\(197701\)33:1+<65::AID-JCLP2270330113>3.0.CO;2-0](https://doi.org/10.1002/1097-4679(197701)33:1+<65::AID-JCLP2270330113>3.0.CO;2-0)
- Sokrates. *Sokrates'in Savunması*. çev. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004.
- Steger, Michael F. "Making Meaning in Life". *Psychological Inquiry*, 23(4), (2012), 381-385.
- Steinberg, Laurence. *Ergenlik*. çev. Figen Çok. İstanbul: İmge Kitabevi, 2007.
- Strženeć, Michal. "Dindarlık ve Bilişsel Süreçler". çev. Abdulvahid Sezen. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 273 -286.
- Tolstoy, Lev. N. *İtirafımlarım*. çev. K. Aytaç. İstanbul: Furkan Yayınevi, 1997.
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. *İstatistiklerle Gençlik 2016*. (04 Ocak 2018). <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=24648>
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. *Boşanma Oranları*. (05 Şubat 2020). http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1059#
- Vergote, Antoine. "Çocuk ve Din". çev. Erdoğan Fırat. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 315-329. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000281
- Vergote, Antoine. *Din, İnanç ve İnançsızlık*. çev. Veysel Uysal. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1999. <https://doi.org/10.15370/muifd.66055>

- Yalom, İrvin, D. *Varoluşçu Psikoterapi*. çev. Zeliha İyidoğan Babayigit, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 1999.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1999.
- Yeğın Hüseyin. “Öfke Duygusu ve Dini Açıdan Baş Edebilme Yolları”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 235-258.
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.
- Yıldız, Murat. *İnsanların Ölüm Karsısındaki Tutumları Hakkında Yapılan Araştırmaların Değerlendirilmesi*. İzmir: 9 Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Yörükoğlu, Atalay. *Gençlik Çağı, Ruh Sağlığı ve Ruhsal Sorunları*. İstanbul: Özgür Yayınları, 2000.

4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Mahremiyet Eğitimi ve Önemi (Nitel Bir Analiz)

Ramazan Diler

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi (ROR ID: 01rpe9k96)

İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Assist. Prof. Dr., Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and

Religious Sciences, Tokat/Turkey

ramazan.diler@gop.edu.tr ORCID: 0000-0002-8659-0018

Privacy Education and Its Importance According to Preschool Qur'an Course Instructors (A Qualitative Analysis)

Abstract

The Qur'an course is one of the major non-formal education institutions in our country. The primary goals of this institution is to teach the Qur'an and basic religious knowledge to its participants. This institution has expanded its working area in time in accordance with its mission. As a pilot application, Qur'an courses started to accept students in order to provide religious education to pre-school children as of the 2013-2014 academic year. The current Qur'an course teachers undertook the education of children in this period. The courses that accept students in this way are known as Quran courses for ages 4-6. Based on the needs of the children, it is known that different activities take place in the context of values education in the Qur'an courses of ages 4-6. Recently, it has been observed that privacy training is also included in the courses for reasons such as frequent child abuse. However, the privacy education applied in the Quran courses is not directly expressed in the curriculum of the Qur'an course of 4-6 years of age. It can be said that privacy education is a religious, moral and culturally healthy sexual identity development education. Nevertheless, privacy education takes care and protection of the child's own privacy; it is a comprehensive education that includes respecting someone else's private spaces. The aim of this education is to raise children as a healthy individual from an early age. These practices and informations, which aim to make children gain positive qualities and to be sensitive to some negativities, should be considered important.

It is worth exploring what the contribution of privacy education is to the child's upbringing as a healthy individual. Examining the opinions of the instructors about privacy education is considered important for the curriculum development studies. Therefore, the science of religious education should investigate the competencies of the Qur'an course instructors in privacy education. This discipline should investigate teachers' thoughts about privacy; accordingly, they need to analyze and evaluate what kind of privacy education they have developed. In addition, the opinions of the Qur'an course instructors aged 4-6 about the importance of privacy education should be revealed and analyzed. Scientific investigation of these dimensions is thought to

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 09 Mayıs/May 2020 | **Kabul/Accepted:** 02 Eylül/July 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020

Atf/Cite as: Ramazan Diler, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Mahremiyet Eğitimi ve Önemi (Nitel Bir Analiz) = Privacy Education and Its Importance According to Preschool Qur'an Course Instructors (A Qualitative Analysis)", Eskişiyeni 41 (Eylül/September 2020), 623-652. <https://doi.org/10.37697/eskişiyeni.734877>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

make important contributions to curriculum developers and parents, especially those carrying out educational activities in the Qur'an courses. In this study, it was aimed to investigate the knowledge and attitudes of the Qur'an course instructors of 4-6 years of age as an example of a situation in the preschool period about privacy education. Understanding the thoughts of the teachers who carry out studies in an important area and guide learning about privacy education makes the study important. To the other teachers and employees who work in the preschool, especially the instructors of the Qur'an courses of 4-6 years of age of working with this experiment; it is thought that it will provide important contributions to parents, academicians working on privacy education, curriculum developers.

Qualitative research model was preferred in this study. The case study design, one of the qualitative research designs, was chosen for the study. Case study is defined as "an empirical research method that works within a real life framework of a current phenomenon and examines the situations in many ways, systematically and in depth". The sample in the study was determined by the typical case sampling method, which is one of the purposeful sampling methods. Typical case sampling means "selecting individuals who are likely to behave like others". Interview was deemed appropriate as a data collection tool in this study. Interview is one of the most common data collection methods used in research in social sciences. Consequently, interviewing is a very effective method of obtaining information about individuals' experiences, attitudes, opinions, complaints, feelings and beliefs. In the 2019-2020 academic year, 10 Qur'an Course instructors were interviewed in the center of Tokat province. Data obtained through study tools were analyzed with content analysis method. Content analysis is defined as "a systematic, repeatable technique in which some words of a text are summarized with smaller content categories with coding based on certain rules".

Some of the results obtained from the study are as follows; According to the Qur'an course instructors of 4-6 years of age, the concept of privacy has a wide content that can be associated with almost all of the personality, morality, adaptation, religion, society, education, family, school and behaviors in these institutions. There is no common understanding among the Quran course instructors regarding the definition of privacy education. Qur'an course instructors of 4-6 years of age think that there is a relationship between sexual education and privacy education, but privacy education is more comprehensive and more appropriate to meet needs. Instructors thought that privacy education should be directly related to morality and adaptability. In some opinions, it was suggested that training in morality or adaptability might be sufficient for the child's sense of privacy. The tutorials mostly associated privacy education in some way with moral education. This shows that privacy education is understood as a comprehensive moral education. According to the teachers, privacy education is an education that children should definitely take. It was seen that the teachers were in full agreement on this subject. According to the instructors, this education can make a significant contribution to the child, such as knowing and respecting himself and others. Depending on this study, the following suggestions are included; New, different field studies with the theme of privacy education can be carried out for instructors and teachers working in all other institutions, especially pre-school education institutions. This study demonstrated the need for privacy education in pre-service training programs. Therefore, it can be suggested that teachers and instructors working in all levels and institutions of early childhood education should be provided with a planned and scheduled privacy training and included in this education.

Keywords

Religious Education, Moral Education, Privacy Education, 4-6 Age Qur'an Course, Qur'an Course Instructor

4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Mahremiyet Eğitimi ve Önemi (Nitel Bir Analiz)

Öz

Kur'an kursu ülkemizdeki önemli yaygın eğitim kurumlarından. Bu kurumun öncelikli amacı katılımcılarına Kur'an ve temel dini bilgileri öğretmektir. Bu kurum varlık misyonuna uygun olarak çalışma alanını zamanla genişletmiştir. Kur'an kursları, bir pilot uygulama olarak, 2013-2014 öğretim yılından itibaren okul öncesi çocuklarına da din eğitimi vermek amacıyla öğrenci kabul etmeye başlamıştır. Bu dönemdeki çocukların eğitimini mevcut Kur'an kursu öğretmenleri üstlenmiştir. Bu şekilde öğrenci kabul eden kurslar "4-6 yaş Kur'an kursları" olarak tanınmaktadır. Çocukların ihtiyaçlarından hareketle, 4-6 yaş Kur'an kurslarında değerler eğitimi bağlamında farklı etkinliklere yer verildiği bilinmektedir. Son dönemlerde, sıkça rastlanan çocuk istismarı gibi nedenlerle kurslarda mahremiyet eğitimine de yer verildiği görülmektedir. Ancak Kur'an kurslarında uygulanmakta olan mahremiyet eğitimi, 4-6 yaş Kur'an kursu öğretim programında doğrudan ifade edilmemiştir. Mahremiyet eğitimi çocuğun dini, ahlaki ve kültürel açıdan sağlıklı bir cinsel kimlik geliştirme eğitimidir, denilebilir. Bununla birlikte mahremiyet eğitimi çocuğun kendi özelini önemseme, koruma; başkasının özeline saygı duymayı içeren geniş kapsamlı bir eğitimidir. Bu eğitimin amacı çocukların erken yaşlardan itibaren sağlıklı bir birey olarak yetişmeleridir. Çocukların olumlu nitelikler kazanmaları, bazı olumsuzluklara karşı duyarlı olmalarını amaçlayan bu uygulama ve bilgilendirmeler önemli görülmelidir.

Çocukların sağlıklı bir birey olarak yetişmelerinde mahremiyet eğitiminin katkısının ne olduğu araştırılmaya değerdir. Mahremiyet eğitimine ilişkin öğretici görüşlerinin incelenmesi, öğretim programlarının geliştirilmesi açısından önemli görülmektedir. Bundan dolayı din eğitimi biliminin Kur'an kursu öğretmenlerinin mahremiyet eğitimi konusundaki yeterliklerini araştırması gerekir. Bu disiplinin, öğretmenlerin mahremiyet hakkındaki düşüncelerinin neler olduğunu; buna bağlı olarak onların nasıl bir mahremiyet eğitimi tanımını geliştirdiklerini analiz edip değerlendirmesi gerekir. Ayrıca 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenlerinin mahremiyet eğitiminin önemi hakkındaki düşüncelerinin de ortaya konulup analiz edilmesi gerekmektedir. Bu boyutların bilimsel açıdan araştırılmasının Kur'an kurslarında eğitim faaliyeti yürütenler başta olmak üzere, program geliştiricilere ve velilere önemli katkılar sağlayacağı düşünülmektedir. Bu çalışmada okul öncesi dönemin bir durum örneği olarak 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenlerinin mahremiyet eğitimi hakkındaki bilgi ve tutumlarının neliğinin araştırılması amaçlanmıştır. Önemli bir alanda çalışma yürüten, öğrenmeyi kılavuzlayan öğretmenlerin mahremiyet eğitimi konusundaki düşüncelerini anlamak, çalışmayı önemli kılmaktadır. Bu nedenle çalışmanın, 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenleri başta olmak üzere, okul öncesinde görev yapan diğer öğretmen ve çalışanlara; ebeveynlere, spesifik anlamda mahremiyet eğitimi konusunu çalışan akademisyenlere, program geliştiricilere önemli katkılar sunacağı düşünülmektedir.

Bu çalışmada nitel araştırma modeli tercih edilmiştir. Çalışma için nitel araştırma desenlerinden biri olan durum çalışması/örnek olay deseni seçilmiştir. Durum çalışması, 'güncel bir olguyu kendi gerçek yaşam çerçevesi içinde çalışan ve durumları çok yönlü, sistemli ve derinlemesine inceleyen görgül bir araştırma yöntemi' olarak tanımlanmaktadır. Araştırmada örneklem, amaçlı örnekleme yöntemlerinden biri olan tipik durum örnekleme yöntemi ile belirlenmiştir. Tipik durum örnekleme "diğerleri gibi davranma olasılığı yüksek olan bireylerin seçilmesi" anlamına gelmektedir. Bu çalışmada veri toplama aracı olarak görüşme/mülakat uygun görülmüştür. Görüşme, sosyal bilimler alanında yapılan araştırmalarda kullanılan en yaygın

veri toplama yöntemlerinden birisidir. Binaenaleyh, görüşme bireylerin deneyimlerine, tutumlarına, görüşlerine, şikayetlerine, duygularına ve inançlarına ilişkin bilgi elde etmede oldukça etkili bir yöntemdir. 2019-2020 eğitim öğretim yılında Tokat il merkezinde öğretim faaliyeti yürüten 10 Kur'an Kursu öğreticisi ile mülakat yapılmıştır. Çalışma araçları vasıtasıyla elde edilen veriler analiz edilmiştir. Verilerin çözümlenmesinde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizi, 'belirli kurallara dayalı kodlamalarla bir metnin bazı sözcüklerinin daha küçük içerik kategoriler ile özetlendiği sistematik, yinelenebilir bir teknik' olarak tanımlanmaktadır.

Çalışmadan elde edilen bazı sonuçlar şu şekildedir; 4-6 yaş Kur'an kursu öğreticilerine göre mahremiyet kavramı başta insan kişiliği olmak üzere, ahlak, adap, din, toplum, eğitim, aile, okul ve bu kurumlardaki davranışların neredeyse tamamıyla ilişkilendirilebilen geniş bir içeriğe sahiptir. Kur'an kursu öğreticileri arasında mahremiyet eğitiminin tanımına ilişkin ortak bir anlayış görülmemiştir. 4-6 yaş Kur'an kursu öğreticileri cinsel eğitim ile mahremiyet eğitimi arasında bir ilişki olduğunu ancak mahremiyet eğitiminin daha geniş kapsamlı ve ihtiyaç karşılamaya daha uygun olduğunu düşünmektedirler. Öğreticiler mahremiyet eğitiminin doğrudan ahlak ve adap ile ilişkilendirilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Bazı görüşlerde ise ahlak veya adap eğitimi yapmanın çocuğun mahremiyet algısı için yeterli olabileceği ileri sürülmüştür. Öğreticiler çoğunlukla mahremiyet eğitimi ahlak eğitimiyle bir şekilde ilişkilendirmişlerdir. Bu da mahremiyet eğitiminin geniş kapsamlı bir ahlak eğitimi olarak anlaşıldığını göstermektedir. Öğreticilere göre mahremiyet eğitimi, çocukların mutlaka alması gereken bir eğitimidir. Öğreticilerin bu konuda tam bir fikir birliği içerisinde oldukları görülmüştür. Öğreticilere göre bu eğitim, çocuğa kendisini ve başkalarını tanımak ve onlara saygı duymak gibi önemli katkılar sağlayabilir. Bu çalışmaya bağlı olarak şu önerilere yer verilmiştir; başta okul öncesi eğitim kurumları olmak üzere diğer tüm kurumlarda görev yapmakta olan öğretmen ve öğreticilere dönük, mahremiyet eğitimi temalı yeni, farklı alan çalışmaları yapılabilir. Bu çalışma hizmet öncesi eğitim programlarında mahremiyet eğitimine duyulan ihtiyacı göstermiştir. Bundan dolayı erken çocukluk eğitiminin her kademe ve kurumunda çalışan öğretmen ve öğreticilere planlı ve programlı bir mahremiyet eğitimi verilmesi, bu eğitimin öğretim programlarına dâhil edilmesi önerilebilir.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Ahlak Eğitimi, Mahremiyet Eğitimi, 4-6 Yaş Kur'an Kursu, Kur'an Kursu Öğreticisi

Giriş: Metodolojik Çerçeve

Kur'an kursu önemli bir yaygın din eğitimi kurumudur. Bu kurumun temel amacı Kur'an ve temel dini bilgileri öğretmektir. Bu kurum varlık misyonuna uygun olarak çalışma alanını genişletti.¹ Kur'an kursları, bir pilot uygulama olarak, 2013-2014 öğretim yılından itibaren okul öncesi çocuklarına da din eğitimi vermek amacıyla öğrenci kabul etmeye başladı. Bu kurslarda çeşitli eğitimler verilmektedir. Son dönemlerde artan çocuk istismarları gibi nedenlerle kurslarda mahremiyet eğitimine de yer verildiği görülmektedir.

Problem

Okul öncesi diğer tüm eğitim kurumları gibi okul öncesi dönemde hizmet vermeyi amaçlayan 4-6 yaş Kur'an kursları da çocuğun beden, zihin ve dini gelişimi ve din

¹ Mehmet Korkmaz, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Sorunları", ed. Mustafa Köylü, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları* (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 319-368.

eğitimiyle de ilgilenmek durumundadırlar. Bu kurumlarda çocuğun temel ihtiyaçlarına uygun bir program ve metotlar uygulandığı sürece, bireyin her yönden gelişimi mümkündür.² Okul öncesi dönemdeki çocukların yarının iyi, becerikli, mutlu insanı olmaları bağlamında söz konusu kurslarda bazı programlar uygulanmaktadır. Bunlar arasında mahremiyet eğitimi de vardır. Son dönemde artan çocuk istismarı vb. haberler başta olmak üzere başka faktörler göz önüne alınarak okul öncesi kurumlarda, ilgili programlarda yer verilmemesine rağmen, mahremiyet eğitimi konusunda çeşitli etkinliklere yer verildiği bilinmektedir. Amaç çocukların erken yaşlardan itibaren sağlıklı bir birey olarak yetişmeleridir. Çocukların olumlu nitelikler kazanmaları, bazı olumsuzluklara karşı duyarlı olmalarını amaçlayan bu uygulama ve bilgilendirmelerin önemli olduğu düşünülmektedir. Çocuk, evde öğrenmeye başladığı dil, din, ahlak, öz bakım becerileri, cinsiyet rolleri gibi özelliklerini, bunlarla ilgili öğrenmelerini okul veya Kur'an kurslarında geliştirmek durumundadır.

Çocukların sağlıklı bir birey olarak yetişmelerinde mahremiyet eğitiminin katkısının ne olduğu araştırmaya değerdir. Mahremiyet eğitimi çocuğun dini, ahlaki ve kültürel açıdan sağlıklı bir cinsel kimlik geliştirme eğitimidir, denilebilir. Bununla birlikte mahremiyet eğitimi çocuğun kendi özelini önemseme, koruma; başkasının öze-line saygı duymayı içeren bir geniş kapsamlı bir eğitimidir. Bu eğitimin Kur'an kurslarında nasıl yer aldığı, hangi etkinliklere yer verildiği önemli görülmektedir. Özellikle bu kurumlarda görev yapan, öğretmen, öğretici, yardımcı abla, sınıf annesi vb. sıfatlarla çalışan veya yer alan şahsiyetlerin mahremiyet ile ilgili tutum ve becerilerinin ne olduğunun anlaşılması önemli görülmelidir. Çünkü onlar çocuk ile önemli bir zaman dilimi geçirmekte ve ciddi etkileşim süreçleri yaşamaktadırlar.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (DİB) 4-6 yaş Kur'an kursu projesi kapsamında ihdas edilen kurumların beraberinde bazı sorunlar getirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Kur'an kursu öğretmenlerinin okul öncesi öğrencilerine dönük bazı tecrübeleri olmuştur. Bu minvalde DİB'in Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) ile yaptığı protokol gereği okul öncesi eğitim kurumlarında Kur'an kursu öğretmenleri görevlendirilmiştir. Öğrencilerin dini gelişimlerine katkıda bulunmak üzere görevlendirilen Kur'an kursu öğretmenlerinin bu bağlamda aldıkları hizmet öncesi eğitimde bazı sorunların olduğu görülmektedir.³ Her eğitim kurum ve kademesinde sorunlar ortaya çıkabilir. Bundan dolayı sorunlar gerekçe gösterilerek çocukların din eğitimi ihtiyacı görmezlikten gelinmemelidir. Ancak okul öncesi çocukların din eğitimi ihtiyacını karşılamaya dönük proje çalışmalarının, uygulamalarının problemlerini tespit etmek, eksikliklerini gidermek, sorunlarını çözmek için bilimsel çabalar sarf etmek gerekiyor.

DİB'in 4-6 yaş Kur'an kursu projesi öğretmenler için de cesaret gerektiren çalışmalardır. Araştırma kapsamında olmayan bazı görüşmelerde bu kurumlardaki bazı öğretmenler çekinerek fakat sorumluluk yüklenerek bu işe gönüllü katıldıklarını; buna karşılık

² Mustafa Tavukçuoğlu, "Okulöncesi Çocuğunun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002), 61.

³ Tecelli Karasu, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi: Muş İli Örneği", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/51 (Haziran 2019), 483-484.

bazı arkadaşlarının bu işten kaçındıklarını ifade etmişlerdir. Bu kaçınmada, öğreticilerin öğrenciyi tanıma, öğretimi ona göre planlama ve değerlendirme yeterliklerinin etkisi olduğu düşünülmektedir. Bazı öğreticilerin 4-6 yaş Kur'an kursu projesinden niçin kaçındıkları ayrıca bir çalışmanın konusu yapılabilir. Bununla birlikte 4-6 yaş Kur'an kursu öğreticilerinin yeterlik algılarını daha detaylı araştırmak gerekir. Bu tür araştırmaların⁴ alanı yakından tanımaya ve onu kontrol etmeye olumlu katkılar yapacağı söylenebilir. Çünkü çocukların öğrenme yaşantılarına ilişkin düzenli ve sürekli olarak veri toplanması, eğitim sürecine dâhil olan paydaş unsurların değerlendirilmesi, öğretime ilişkin doğru kararlar verilmesi için gereklidir.⁵ Aksi takdirde yüksek beklentilerle başlayan bu tür uygulamaların yeterince incelenmemesinin okul öncesi din eğitimi çalışmalarına zarar verebilme ihtimali de vardır. Bu nedenle, sürece dâhil olan tarafların konuyla ilgili değerlendirmeleri uzun vadeli planlamalar ve uygulamalar yapmaya ve daha sağlıklı sonuçlar almaya katkıda bulunabilir⁶ 4-6 yaş Kur'an kursu eğitimi, din eğitimcilerinin yakından takip etmesi gereken yeni bir uygulamadır. Bu nedenle söz konusu çalışmaların başarıya ulaşması, gerçekleştirilen uygulamalar hakkında bilgi edinmek ve bunları değerlendirmekle mümkündür.⁷

4-6 yaş Kur'an kursu projesi yeni bir uygulama sayılır. 2013-2014 eğitim öğretim yılında ilk kez uygulamaya konulan 4-6 yaş Kur'an kursu öğretim programında toplumdaki gelen talepler doğrultusunda "değerler eğitimi" esas alan bir yaklaşım benimsendiği ifade edilmektedir.⁸ Konuyla ilgili ifade şöyledir; "söz konusu programla; çocukların kendi seviyelerinde sevgi, saygı, yardımlaşma, iyilik, adalet, sorumluluk, doğruluk ve sabır gibi İslam dininin temel değerlerini insan hayatına anlam kazandıran unsurlardan biri olarak fark etmeleri yanında dinimizin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'i ses ve şekil olarak kendi seviyelerinde tanımaları hedeflenmektedir."⁹ Ayrıca, 4-6 yaş Kur'an kursu Öğretim Programının tamamı incelendiğinde, ilgili programda açıkça bir mahremiyet eğitimi kavramının geçmediği görülmektedir. Ancak 4-6 yaş Kur'an kursu öğreticileri "değerler eğitimi" bağlamında mahremiyet eğitimi uygulamalarına yer vermektedirler. Bu durumun bir örneğinin diğer okul öncesi programlarında da yaşandığı ileri sürülmektedir.¹⁰

⁴ İlgili bazı çalışmalar için Bk. Muhammed Ali Yazıbaşı, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtivac ve Beklentileri Kırıkkale Örneği". *Dini Araştırmalar* 23/57 (Haziran 2020); Mehmet Korkmaz, *4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Din Eğitimi (Sorunlar ve Çözümler Önerileri)* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019); Salih Aybey, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (Aralık 2019).

⁵ Tunceli - Zembat. "Erken Çocukluk Döneminde Gelişimin Değerlendirilmesi ve Önemi". 1.

⁶ Avseğül Gün. "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği". *Amasva Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Deraisi* 7 (Aralık 2016). 61.

⁷ Gün. "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", 37.

⁸ *Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)*, (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 5.

⁹ *Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)*, 6.

¹⁰ Kardeş - Güney Karaman, "Okul öncesi öğretmenlerinin Çocuğun Cinsel Eğitimine İlişkin Görüşleri", 1557.

Bu çalışmada 4-6 yaş Kur'an kurslarında uygulanmakta olan ancak ilgili programda doğrudan ifade edilmeyen mahremiyet eğitimi araştırma konusu yapılmıştır. Böylece Kur'an kursu öğretmenlerinin mahremiyet eğitimi konusundaki yeterliklerinin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Öğreticilerinin mahremiyet eğitimi konusundaki bilgileri, uygulamaları, bu eğitimin önemi konusundaki düşünceleri önemli görülmektedir. Nitekim onların bu alandaki bilgi ve becerileri, çocukların gelişimine doğrudan etkide bulunmaktadır. Bununla birlikte nitelikli bir mahremiyet eğitimi ile çocuklara yönelik ihmal ve istismar olaylarının azalması da mümkün olabilir.

Mahremiyet eğitiminin önümüzdeki dönemlerde okul programlarında daha fazla yer alacağı düşünülmektedir. Özellikle okul öncesi dönemde bunun daha sıklıkla ele alınacağı ön görülmektedir. Ön görüden hareketle bu çalışmada, 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenlerinin mahremiyet eğitimine ilişkin düşünceleri, yaklaşımları araştırılmak amaçlanmıştır. Buna göre çalışmanın temel problemi şudur: çocukların mahremiyet eğitimi ve bu eğitimin önemine ilişkin 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenlerinin görüşleri nelerdir?

Amaç ve Önem

Mahremiyet eğitimine ilişkin öğretici görüşlerinin incelenmesi, öğretim programlarının geliştirilmesi açısından önemli görülmektedir. Mahremiyet eğitimi gibi önemli olduğu düşünülen bir konuda söz konusu eğitiminin uygulayıcıları tarafından ne anlama geldiği, nasıl algılandığı, bu konudaki yeterlikleri gibi konuların araştırılması önemli görülmektedir. Bu çalışmada okul öncesi dönemin bir durum örneği olarak 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenlerinin mahremiyet eğitimi hakkındaki bilgi ve tutumlarının neliğinin araştırılması amaçlanmaktadır. Çalışmanın, önemli bir alanda çalışma yürüten, öğrenmeyi kılavuzlayan öğretmenlerin mahremiyet eğitimi konusundaki düşüncelerini anlamak, kendi meslektaşları başta olmak üzere, okul öncesinde görev yapan diğer öğretmen ve çalışanlara; ebeveynlere, spesifik anlamda mahremiyet eğitimi konusunu çalışan akademisyenlere, program geliştiricilere önemli katkılar sunacağı düşünülmektedir.

Yöntem

Bu çalışmada nitel araştırma modeli tercih edilmiştir.

Araştırma Deseni

Çalışma için nitel araştırma desenlerinden biri olan durum çalışması/örnek olay deseni seçilmiştir. Bir birey, bir kurum, bir grup çalışılacak durumlara örnek teşkil edebilir. Bu araştırma desenin en temel özelliği bir ya da birkaç durumun derinliğine araştırılmasına imkân tanınmasıdır. Durum çalışması, 'güncel bir olguyu kendi gerçek yaşam çerçevesi içinde çalışan ve durumları çok yönlü, sistemli ve derinlemesine inceleyen görgül bir araştırma yöntemi' olarak tanımlanmaktadır.¹¹

¹¹ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005), 277.

Çalışma Grubu

Araştırmada örneklem, amaçlı örnekleme yöntemlerinden biri olan tipik durum örnekleme yöntemi ile belirlenmiştir. Tipik durum örnekleme “diğerleri gibi davranma olasılığı yüksek olan bireylerin seçilmesi” anlamına gelmektedir. Patton’a göre tipik durum örnekleme yöntemi kilit katılımcıların iş birliği ile seçilir. Tipik durumlar ayrıca “ortalama benzeri” vakaları tanımlamak için normal bir karakteristik dağılım sağlayan diğer istatistiksel veriler kullanılarak tercih edilebilir.¹² Bu yöntem ile araştırmaya seçilen öğretmenler 4-6 yaş Kur'an kurslarında derslere giren öğretmenlerden bir gruptur. Seçilen grubun, içinde bulunduğu büyük grubun benzer tutum ve davranışlarına sahip olduğu düşünülmektedir. 2019-2020 eğitim öğretim yılında Tokat il merkezinde öğretim faaliyeti yürüten 10 Kur'an Kursundan 1'er öğretici araştırmaya katılmıştır. Öğreticilerin tamamı kadındır. Kıdemleri 1-20 yıl arasında değişen öğretmenler, araştırmacı tarafından bilgilendirilmiş; mülakat formu kendilerine ulaştırılmış, iki tanesi ile telefonla görüşme yapılmıştır.

Veri Toplama Aracı

Bu araştırmada veri toplama aracı olarak görüşme/mülakat uygun görülmüştür. Görüşme, sosyal bilimler alanında yapılan araştırmalarda kullanılan en yaygın veri toplama yöntemlerinden birisidir. Çünkü görüşme bireylerin deneyimlerine, tutumlarına, görüşlerine, şikâyetlerine, duygularına ve inançlarına ilişkin bilgi elde etmede oldukça etkili bir yöntemdir.¹³

Görüşme yoluyla verilerin elde edildiği bu araştırmada, 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenlerinin mesleklerini icra ederken, mahremiyet eğitimi bağlamında neler yaptıklarının tespit edilmesi amaçlanmıştır. Araştırmaya Tokat İli ve ilçelerinde çalışan yaklaşık 100 4-6 yaş Kur'an kursu öğreticisi arasından gönüllü 10 kişi ile çalışma yürütülmüştür. Öğreticilere araştırmacı tarafından mülakat formalarını doldurmak, yüz yüze veya telefonla görüşmek şeklinde farklı teklifler sunulmuştur. Söz konusu öğretmenlerden 8'i mülakat formlarını doldurmayı; iki tanesi de telefon görüşmesi yapmayı kabul etmiştir. Yüz yüze görüşmeyi kabul eden öğretici olmamıştır. Telefon görüşmeleri ses kaydına alınmış ve araştırmacı tarafından yazıya aktarılmıştır.

Mülakat formlarının hazırlanması sürecinde araştırmacı tarafından açık uçlu sorulardan oluşan taslak bir görüşme formu hazırlandı. Din eğitimi biliminde iki alan uzmanına taslak formlar verildi. Onlardan gelen dönütler çerçevesinde formlar yeniden düzenlendi. Mahremiyet eğitimi mülakat formunun öğretmenler tarafından nasıl algılandığına dair bir ön uygulama yapıldı. Dört Kur'an kursu öğreticisine mülakat formu verildi. Bunlardan sadece üç tanesi bilgileri doldurup verdi. Üç öğreticinin soruların neredeyse tamamını cevapladıkları görüldü. Öğreticilerin formlara verdikleri cevaplara göre bazı sorular mülakattan çıkarıldı. Son şekli ile mülakat formu oluşturulup öğretmenlere gönderildi.

¹² Micheal Quinn Patton, *Qualitative Research And Evaluation Methods* (London: Sage Publication, 2002), 236.

¹³ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 119.

Verilerin Analizi

Çalışma araçları vasıtasıyla elde edilen veriler analiz edilmiştir. Verilerin çözümlenmesinde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizi, 'belirli kurallara dayalı kodlamalarla bir metnin bazı sözcüklerinin daha küçük içerik kategoriler ile özetlendiği sistematik, yinelenebilir bir teknik' olarak tanımlanmaktadır.¹⁴ Yazılı doküman halinde elde edilen veriler üzerinde (1) veriler kodlanmış, (2) temalar bulunmuş, (3) kodlar ve temalar düzenlenmiş ve (4) bulgular tanımlanmış ve yorumlanmıştır.¹⁵

Çalışmada çeşitli kodlamalar ve kısaltmalar kullanılmıştır. "4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenleri" kavramı bazen "öğreticiler"; "4-6 yaş Kur'an kursu" yerine de bazen sadece "Kur'an kursu" kavramı kullanılmıştır. Analiz ve değerlendirmelerin anlaşılır olması için öğretmenlerin görüşlerinden doğrudan alıntılar yapılmıştır. Bunlar tırnak içerisinde gösterilmiştir. Bu görüşlerin sonunda ilgili öğreticinin görüşünü yansıtmaması için, Kur'an kursu öğreticisi, örneğin Kur'an kursu öğreticisi 1 (KKÖ 1), Kur'an kursu öğreticisi 2 (KKÖ 2)... şeklinde kodlarla belirtilmiştir.

1. Bulgular ve Yorumlar

Araştırmaya katılan tüm bireyler kadındır. Araştırmaya katılan öğretmenlerin 9'u evli biri ise bekârdır. Bekâr öğretici dışında kalanların hepsi 35 yaş ve üstüdür. Öğretmenlik, hayat, çocuk tecrübesi bakımından deneyimli, kendini rahat ifade edebilecek potansiyele sahip bireylerden oluştuğu söylenebilir. Katılımcı grubun önünde çalışmak için bir zaman; geriye dönük ise zengin sayılabilecek deneyimlerinin olduğu ileri sürülebilir.

Araştırmaya katılan öğretmenlerin sadece 3 tanesi lisans mezunu olduğunu ifade etmiştir. Diğerlerinin tamamı ön lisans mezunudur. Özdemir ve Kavak'ın Kur'an kursu öğretmenleri ile ilgili yaptığı bir çalışmada bunların ağırlıklı olarak İlahiyat lisans mezunu olduklarını, bununla birlikte İlahiyat ön lisans mezunlarının da önemli bir orana sahip olduğunu ortaya çıkarmıştır. Çalışmayı yürütenler bunu Kur'an kursu öğretmenlerinin öğrenim düzeylerinin yüksek olduğu¹⁶ şeklinde değerlendirmişlerdir. Samsun'da yapılan bir araştırma da ise öğrenim düzeyleri arasında daha farklı bir durum ortaya çıkmıştır.¹⁷ Korkmaz'ın yaptığı geniş çaplı araştırmada, 4-6 yaş Kur'an kurslarında, ön lisans mezunları ile imam hatip lisesi mezunları toplamının yaklaşık %55 civarında ve katılımcıların büyük çoğunluğunu oluşturduğu¹⁸ ortaya çıkmıştır. Bu çalışmalarda veriler arasında önemli bir farklılık vardır. Tokat örneğindeki çalışmamızda da lisans mezunu öğretici sayısı ön lisans mezunu sayısından daha az

¹⁴ Şener Büyükoztürk, vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Yayınları, 2008), 253.

¹⁵ Yıldırım - Simsek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 228.

¹⁶ Şuayip Özdemir - Rahime Kavak. "Öğretici Görüşlerine Göre Yaz Kur'an Kursları (Elâzığ Örneği)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/18 (2011). 312.

¹⁷ Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği". 39.

¹⁸ Korkmaz, *4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Din Eğitimi*, 28.

görülmektedir. Çalışma grubunda lisansüstü mezun öğretici ise hiç bulunmamaktadır.

Öğreticilerin çoğunun ön lisans mezunu olması pedagojik formasyon yeterliği açısından sorunlu görülmektedir. Lisans döneminde alınan pedagojik eğitimin niteliği ile ilgili tartışmalar bir yana bu eğitimden tümüyle mahrum olmak çok önemli bir eksiklik olarak düşünülmektedir. 4-6 yaş Kur'an kursu ile ilgili bir araştırma sonucu, öğretmenler arasında mesleki ve pedagojik formasyon açısından kendilerini tam yeterli görenlerin sayısının %50'nin altında olduğunu; üçte birinin kısmen yeterli gördüğünü ve dörtte birinin ise yeterli görmediğini ortaya koymaktadır. Kendisini yeterli görmeyenlerin çoğunluğu İmam Hatip Lisesi mezunlarından oluşmaktadır.¹⁹ Korkmaz, okul öncesi dahi olsa, imam hatip lisesi veya ön lisans mezunu öğretmenlerin, çocukların eğitimindeki yeterliklerinin tartışılması gereken bir konu olduğunu ileri sürmektedir.²⁰ Yanlış anlaşılmalara mahal vermemek, okul öncesi din eğitimi ve din eğitimcisinin önemini de belirtmek için, Korkmaz'ın "okul öncesi dahi olsa...", ifadesini "okul öncesi de dahil..." ile değiştirmek daha isabetli olur. Koç da Kur'an kursu öğretici niteliklerinin geliştirilmesi gerektiğini; öğretmenlerin hizmet öncesi eğitimlerinin yetersiz olduğunu, bu kurumlarda yüksek öğrenim görmüş olan öğretici sayılarının az buna bağlı olarak pedagojik formasyon alan öğretici sayısının da çok az olduğunu ifade etmiştir.²¹ Korkmaz'ın çalışmasında da Kur'an kursu öğretmenleri arasında pedagojik formasyonu olan görevlilerin oranının düşük olduğu tespit edilmiştir.²²

4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenlerine "mahremiyet ile ilgili bir eğitim aldınız mı?" şeklindeki soruya 4 öğretici evet, 3'ü hayır, kalan üçü de seminerlerde aldıkları bilgileri işaret etmişlerdir. Buna bağlı olarak öğretmenlere kendilerini mahremiyet eğitimi konusunda yeterli bulup bulmadıkları sorulmuş, bununla ilgili olarak sadece iki kişi kendisini bu konuda yeterli gördüğünü ifade etmiştir. 3 öğretici kendisini kısmen yeterli bulduğunu, buna karşılık 3 öğretici de kendisini yeterli bulmadığını belirtmişlerdir. Bir öğretici ilgili soruyu boş bırakmıştır. Kendisini kısmen yeterli gören bir öğretici "daha ayrıntılı bilgi almak isterim" (KKÖ 6) şeklinde geliştirilmesi gereken bir yönü olduğunu belirtmiştir. Kendisini yeterli bulan öğretmenlerden birisinin ifadesi şöyledir; "41 yaşındayım. Beş çocuk yetiştirmiş bir anne olarak zorlandığımı düşünmüyorum. Rahat olduğumu düşünüyorum. Profesyonel olduğumu düşünüyorum artık" (KKÖ 10). Bazı öğretmenlerin işaret ettiği kişisel tecrübelerin öğretmenlik yaşamındaki önemi yadsınamaz. Ancak bunun yeterli olduğunu düşünmek sorunlu görülebilir. Aybey de öğretmenlerin kendilerini pedagojik formasyon konusunda yeterli

¹⁹ Aybey, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)". 236.

²⁰ Korkmaz, *4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Din Eğitimi*. 29.

²¹ Ahmet Koç, "Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik Üzerine Bir Araştırma (Tespitler-Öneriler)", *Etkili Din Öğretimi* (İstanbul: TİDEF Yayınları, 2010), 512-513.

²² Mehmet Korkmaz, *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri*, DİB Yayınları, Ankara, 2012, 97; Mehmet Korkmaz, "Öğretici Görüşlerine Göre Yaz Kur'an Kurslarının Sorunları (Kayseri Örneği)", *Bilimname* 21/2 (2011), 136.

görmelerinin yetmeyeceğini, daha iyi bir öğretici olmak için hizmet içi eğitimlere devam edilmesi gerektiğini de ayrıca vurgulamaktadır.²³ Korkmaz, Diyanet İşleri Başkanlığının 4-6 yaş Kur'an kurslarında görev yapan öğretmenlerin eğitimine yönelik olarak hizmet içi eğitim seminerleri düzenlemekte olduğunu ancak hali hazırda oldukça önemli sayılabilecek bir öğretici grubunun bu seminerlere katılmadığını ifade ettiklerini²⁴ belirtmektedir. Benzer bir bilimsel çalışmaya göre öğretmenler, çocukların cinsel eğitimlerine yönelik seminerler, konferanslar, hizmet içi eğitimler ve lisans düzeyinde dersler verilmesinin uygun olacağını ifade etmişlerdir.²⁵

Görüldüğü gibi mahremiyet eğitimi konusunda 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenleri kendilerini kısmen yeterli görmektedirler. Ancak eksikliklerinin olduklarını da düşünmektedirler. Öğreticilerin mahremiyet eğitimindeki yeterliklerine ilişkin görüşlerinde genellikle ihtiyatlı yaklaştıkları öne çıkmaktadır. Bu durum, mahremiyet gibi spesifik bir alandaki yeterlikle ilişkilendirilebilir. Daha geniş kapsamda okul öncesi dönemde öğretmenlik yapmanın güçlüğüne matuf olduğu da düşünülmektedir. Nitekim yapılan bir araştırmada 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenlerinin bu dönem için yeterli donanımda olmadıkları ifade edilmiştir.²⁶

4-6 yaş Kur'an kursu öğreticiliği son derece iyi bir donanım²⁷ ve tecrübe gerektiren bir çalışma alanıdır. Bu kurslarda gerçekleştirilen din eğitiminin etkililiği de bu programları uygulayan öğretmenlerin niteliğiyle/yeterliliğiyle doğrudan ilişkilidir.²⁸

Çalışmanın bu kısmında, 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenlerinin doğrudan mahremiyet eğitimi ve onun kapsamı, önemi ve ilişkili olduğu diğer unsurlarla ilgili düşünceleri ilgili literatür çerçevesinde analiz edilmiştir.

1.1. Öğreticilere Göre Mahremiyet ve Mahremiyet Eğitimi

4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenleri "Mahremiyet sizce nedir? Hangi konular mahremiyet içerisinde yer alır?" şeklinde sorular sorulmuştur. Onlar, bu soruya çeşitli şekillerde cevap vermişlerdir. Bununla ilgili öğretmenlerin görüşlerine bakıldığında bu kavramın genel olarak bireye münhasır, insanın özeline ait bir kavram olduğu vurgulanmıştır. Kavramın ve oluşturduğu içeriğin insan için ne derece önemli olduğu ifadelerden anlaşılmaktadır. Mahremiyet kavramı tüm insani ilişkilerle ilişkilendirilebilen ve korunması gereken bir değer olduğu da belirtilmiştir. Bunu ifade eden görüşlerden biri şöyledir;

²³ Aybey, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)", 236.

²⁴ Korkmaz, *4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Din Eğitimi*, 35.

²⁵ Kardeş - Güney Karaman, "Okul Öncesi Öğretmenlerinin Çocuğun Cinsel eğitimine İlişkin Görüşleri", 1563.

²⁶ Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", 40.

²⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammet Şevki Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu* (Ankara: DİB Yayınları, 2008).

²⁸ Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*, 117.

“Mahremiyet kişinin kendi özel alanıdır başkasına yasak olan kişisel mahremiyetidir. Kişinin haram sayılan bölgeleriyle birlikte yaşamının özel durumları da mahremiyet kavramı içerisindedir. Eşlerarası ilişkiler, aile içi münasebetler, komşuluk ilişkileri de mahremiyet kavramı içerisindedir. Bu ilişkilerden başkalarının yanında ifşa edilmemelidir” (KKÖ 4).

Bazı öğretmenler mahremiyetin sadece cinselliği içermeyen, cinselliği, cinsel yaşamı da kapsayan daha geniş bir anlam ifade ettiğini de belirtmişlerdir; “Bir insanın özeli, kişiliğini oluşturan her şeyin eğitimi, duyguların yönetilmesini öğretmek, sadece cinsel konular değil, öfke, utanma, kıskançlık gibi insani duygular” (KKÖ 6).

Bir öğretici özellikle mahremiyet alanı ile din ilişkisini kurmuştur; “Her şeyde mahremiyet var ama dinle ilgisi daha fazla olduğunu düşünüyorum. Sağlık kurumunda doktor hasta arasında da mahremiyet var; olması gerektiği kadarıyla her türlü ilişkide mahremiyet var” (KKÖ 9).

Mahremiyetin kapsamına dair öğretici görüşleri incelendiğinde, onların bu kavramın kapsamını oldukça geniş tuttukları anlaşılmaktadır. 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenleri bu kavramın cinsellikle birlikte anılmakla beraber, içerisinde sevgi, saygı, duyguların kontrolü gibi özelliklerin yattığını anlamaktadırlar. Özaslan ve Gültekin Akduman tarafından yapılan bir çalışmada da mahremiyetin katılımcılar tarafından geniş kapsamlı ifade edildiği²⁹ görülmektedir. Görüldüğü üzere 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenlerinin mahremiyet kavramının tamamına ve kapsamına ilişkin görüşleri, bu kavramı anlamlandırmaları diğer çalışmalarda ortaya çıkan veriler ile benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla Kur'an kursu öğretici görüşleri ile diğer çalışmalarda ortaya çıkan bazı görüşleri örtüşmektedir. Ayrıca öğretici görüşlerinde mahremiyet kavramının doğrudan din ile ilişkilendirilmesi son derece önemli görülmektedir. Yaygın din eğitimi kurumlarında din eğiticisi olarak çalışan bir bireyin mahremiyet ile din arasında bir ilişki kurması doğal karşılanabilir. Ancak mahremiyet değerinin belirlenmesinde din faktörünün ifade edilmesi, bu doğal ilişkinin ötesinde bir anlama sahip olduğu söylenebilir. Mahremiyetin din ile ilişkilendirilmesi, mahremiyet sınırlarının ve ilkelerinin belirlenmesinde dinin en önemli, en temel kurum olma özelliğini ortaya çıkarmaktadır. Çünkü bir davranışın neden yasaklandığı, sınırlandırıldığı, çerçevesinin belirlendiği vs. noktasında din insanlara çok önemli etkilerde bulunmaktadır. Mahremiyet konusu işlenirken -özellikle dindar bir topluluk açısından- onu dinden bağımsız düşünmek olanaksız görünmektedir. Zaten mahremiyetin kelime ve ıstılahî anlamlarına bakıldığında haram kavramının bir türevi olduğu ve çerçevesinin öncelikle din tarafından belirlendiği anlaşılmaktadır.³⁰

²⁹ Bk. Hatice Özaslan - Gülümser Gültekin Akduman, “Ailelerin Mahremiyet Eğitimi İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi.” *ISAS2018-Winter - 2nd International Symposium on Innovative Approaches in Scientific Studies*, Samsun, Turkey, November 30-December 2 2018, ed. Turgut Özseven - Volkan Karaca (Samsun: SETSCI Conferans Indexing System, 2018), 3/1363-1369.

³⁰ Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münîr*, (Beyrut: Dâri'l-Küttübî'l-İlmiyye, ts.), 1/131.

Mahremiyet mahrem kavramından türemiş bir mastardır. Bu kavram da haram kökünden gelir ve gizlilik,³¹ bir şeyin gizli hali, bir şeyin gizli yönü³² anlamalarını içerir. İnsan ilişkileri açısından buna insanın özel dokunulmazlık alanı da denebilir. Mahrem ve mahremiyet kavramlarının özellikle cinsel dokunulmazlık alanı anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Bir insanın dokunulmazlık alanına bakmak, dokunmak ve hakkında konuşmak mahremiyetin kapsamında yer almaktadır ve bu alan diğer kişiler için yasaklanmış alan olarak ifade edilebilir.

Mahremiyet kavramının kapsamının belirlenmesinde kültür faktörü önemlidir. Her kültürde bu alanın genişliği farklılaşmakla birlikte varlığını sürdürmektedir. Haliyle bu kavramın içeriğinin belirlenmesinde dinin önemli bir belirleyici, hatta en belirleyici unsur olduğu ileri sürülebilir.³³

Açıklamalardan hareketle, mahremiyet-din ilişkisinin çok yönlü çalışılmasına ihtiyaç vardır, denilebilir. Bu bağlamda, “mahremiyet eğitiminin dinle bir ilişkisi var mı? Dindar olmayanlar bu eğitimi alabilir mi? şeklindeki bir soruya bir öğretici şöyle bir cevap vermiştir; “onlar için de gerekli bir şey diye düşünüyorum. İnsanın olduğu her yerde bu eğitim gereklidir” (KKÖ 9). Bu açıklamaya göre 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenleri mahremiyet eğitiminin dindarlık için gerekli olduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte öğretmenler, bu eğitimin dindarlık dışındaki diğer insani ilişkiler için de gerekli olduğunu düşünmektedirler. Mahremiyetin hem insanın dindarlığını inşa etmesinde hem de insanlarla ilişkilerinde önemli bir rolü vardır. Çünkü mahremiyetin merkezinde saygı vardır; özele saygı. Özele sahip olmak da saygı duymak da insana özgü niteliklerdir. Dolayısıyla böyle bir eğitim her bireye katkıda bulunur, denilebilir.

4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenlerinin “Mahremiyet eğitimi sizce nedir?” sorusuna verdikleri cevaplar incelendiğinde, aralarında tam bir fikir birliği olmadığı görülmüştür. Bazı açıklamalarda ise oldukça genel ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin; “Mahremiyet kişinin kendisini, çevresini tanıması, hakkında gerekli bilgileri bilmesidir” (KKÖ 2). Bazı ifadelerde ise mahremiyet eğitimi tanımından ziyade bu eğitimin amaçları ön plana çıkarılmıştır. Örneğin; “Bebeklikten itibaren alması gereken kişiyi koruma amaçlı eğitim” (KKÖ 1) veya “mahremiyet eğitimi çocuğun mutlaka alması gereken bir olay olarak. Mahremiyet eğitimi insanın kendi cinsine karşı kendini koruması” (KKÖ 9). “Mahremiyet insanın kendini dışı dönük olarak her türlü tehlikeyden koruması yani bu şekilde” (KKÖ 9).

4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenleri, mahremiyet kavramına kapsayıcı anlamlar yüklemelerine rağmen geniş kapsamlı bir mahremiyet eğitimi tanımlayamadıkları görülmüştür. Ayrıca öğretmenler arasında tam bir tanım birliğinin olmadığı da anlaşılmaktadır. Öğreticilerin mahremiyet eğitimini tanımlayamamalarının veya tanım birliği içerisinde olmalarının bazı olumsuzlukları olabilir. En başta bir şeyi tanımlayamamak o

³¹ TDK Güncel Türkçe Sözlük, “Mahremiyet” (Erişim 17 Mayıs 2020)

³² Mazhar Bağlı, *Modern Bilinç ve Mahremiyet* (İstanbul: Yarı Yayınlar, 2011), 184-185.

³³ Bağlı, *Modern Bilinç ve Mahremiyet*, 185.

şeyin mahiyeti hakkında yeterli bilgiye sahip olunmadığına işaretler, denilebilir. Mahiyeti tam olarak bilinmeyen bir şeyin içeriğini oluşturmak, öğrenme sürecini takip etmek oldukça güçleşir. Öğreticiler arasında bir tanım birliğinin olmaması öğrenme ürünleri açısından tesadüfi öğrenmelere yol açabilir ki öğrenme, öğretmenin kendi bireysel, günlük performansına göre şekillenir. Bu da öğrenmede ortak hedeflerin gerçekleşmesini, öğrencilerin istedik davranışlar kazanmasına engel olur, denilebilir.

4-6 yaş Kur'ân kursu öğreticilerinin ortak tanım yapamamalarının birçok nedeni sürülebilir. Evvela mahremiyet kavramı ve haliyle mahremiyet eğitimi çok değişkenli, çok boyutlu kavramlardır. İkincisi, ilahiyat ve ahlak alanında mahremiyet konusunun yeterince işlenmediği söylenebilir. Üçüncüsü mahremiyet eğitimi için geleneksel eğitim anlayışının yeterli görülmesi olabilir. Çünkü geleneksel eğitim anlayışında ahlak ve adaba ilişkin birçok davranış gözlem yoluyla tevarüs edilebiliyordu. Ya da bazı telkinler yeterli görülebiliyordu. Ancak günümüz toplumlarında çocukların etkileşimde buldukları unsurlar düşünüldüğünde mahremiyete ilişkin kazanımları geleneksel yollarla; doğrudan gözleyerek, özdeşim yaparak elde etmeleri güçleşmiştir. Ebeveynlerin çalışma hayatları, çocuklarına yeterli zaman ayıramaması, internet, bilgisayar, tv gibi benzeri teknolojilerin çocukları daha çok etkilemesi geleneksel yollarla öğrenmeyi neredeyse olanaksız hale getirmiştir. Bundan dolayı özel olarak hazırlanmış, düzenlenmiş ortamlara ihtiyaç vardır.³⁴ Dinin, ahlakın, eğitimin dolayısıyla din eğitiminin mahremiyet eğitimi ile ilgilenmesi gerekir. O zaman mahremiyetin kapsamı ve tanımını konusunda ortak düşünceler oluşabilir.

Mahremiyet eğitimi ile ilgili çalışmaların artmaya başladığı görülmektedir. Ancak alan yazında artan çalışmalara rağmen mahremiyet eğitimi tanımı üzerinde fazla durulmadığı; yapılan tanımların ise oldukça soyut olduğu düşünülmektedir.³⁵ Bu tanımlara arasında şunlara rastlanmaktadır; duyguların yönetimi eğitimi, davranışların yönetimi eğitimi, beden dilinde estetik kazanımı eğitimi, nezaket ve zarafet eğitimi, ilişkilerde saygınlık eğitimi, cinsel bilgi kazanımı eğitimi.³⁶ Bu tanımların her birisinin mahremiyet eğitiminin bir yönünü öne çıkardığı, ancak tamamını kapsayan bir tanım yapma ihtiyacının hala devam ettiği söylenebilir. Mahremiyet eğitimi ile ilgili kapsayıcı ve somut nitelikler ihtiva ettiği düşünülen tanım şudur; “mahremiyet eğitimi, çocuklara ve ergenlere kendi ve karşı cinsin özellikleri hakkında bilgi sahibi olma, cinsiyete ilişkin rolleri anlama ve kabul etme, cinsel problemlerini/ihtiyaçlarını dinin, ahlakın ve kültürün belirlediği çerçevede cevaplandırma/gidermenin yollarını öğretmek amacıyla verilen eğitimidir”.³⁷ Tanımdan hareketle mahremiyet eğitiminin cinsel eğitimi de içeren geniş bir kapsama sahip olduğu söylenebilir. Mahremiyet eğitimi tanımlarına insan

³⁴ Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2010), 57.

³⁵ Avrıntılı bilei için bk. Adem Günes, “Cinsel istismar oleusu ve mahremiyet eğitimi.” *İnsan ve Toplum* 7/2 (2017): Yusuf Bahri Gündoğdu. “Mahremiyet Eğitiminin Temeli İnsanlık Serefi: Ailenin Mesuliyetleri.” *ODÜ Sosval Bilimler Arastırmaları Derai* (ODÜSOBİAD) 7/2 (2017); Saadet İder, “Yetişkinlerde Mahremiyet Algısının Kavnağına İlişkin Nitel Bir Arastırma.” *Marife* 19/1 (2019).

³⁶ Adem Günes, *Nezaket ve Zarafet İçin Mahremiyet Eğitimi* (İstanbul: Timas Yayınları, 2015), 18-19.

³⁷ Ramazan Diler, "Mahremiyet Eğitimi ve Önemi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2014), 79.

onuru, öz saygı, insan şahsiyeti, kişilik hakları gibi boyutları da içerecek yeni bir tanımın oluşturulabileceği de ifade edilebilir. Buna göre çocukların insan onuru, öz saygı, insan şahsiyeti gibi değerleri benimsemeleri, cinsiyet rollerini dinin, ahlakın, kültürün normları ile birlikte öğrenmeleri, istendik bir kişilik geliştirmeleri, bunu toplumsal ilişkilere yansıtılmaları mahremiyet eğitiminin amacı ve önemine dair ipuçlarını yansıtmaktadır.

1.2. Öğreticilere Göre Mahremiyet Eğitimi ile Cinsel Eğitim İlişkisi

4-6 Yaş Kur'an kursu öğretmenleri, "Mahremiyet eğitimi ile cinsel eğitim aynı anlama gelir.' Görüşüne katılır mısınız?" şeklindeki soruya farklı cevaplar vermişlerdir. Bazı ÖÖKK öğretmenlerine göre cinsel eğitim ile mahremiyet eğitimi aynı şey değildir. Bu düşüncede olan öğretici görüşlerine göre cinsel eğitim mahremiyet eğitimine göre daha sınırlıdır, insanla ilgili bazı durumları kapsamamaktadır. Örneğin; "Hayır, çünkü insanların özeli sadece cinsellik değildir" (KKÖ 8).

Bazı öğretici görüşlerine göre, uyarıcı, hatırlatıcı, olumsuz bir farkındalık yarattığı için çocuklara cinsel eğitim vermek gerekmez. Bundan dolayı da mahremiyet eğitimi ile cinsel eğitimin aynı anlama geldiğine katılmadığını belirtmiştir. Görüşü şöyle; "Katılmıyorum hocam. Maalesef bu tür şeyler bilinçlendirmek adına iyi ama hatta çocuklarımızın daha çok ilgisini çekmeye başlıyor. Bizden önceki nesiller cinselliği öğrenerek mi bir yere geldiler" (KKÖ 9).

4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenlerinin cinsel eğitim ve mahremiyet eğitimi ilişkisi incelendiğinde öğretmenlerin cinsellik ve cinsel eğitim hakkında olumsuz bir yargıya sahip oldukları anlaşılmaktadır. Örneğin;

"Hani hemşireler gelip bir şeyleri açık seçik konuşurlar ya. Bu şekilde basite indirilmiş bir paket program olarak sunulması şeklinde verilmesi doğru değil. Bunu dini hassasiyetleri olan insanların anlatması daha doğru olur. Diğer anasınıflı öğretmenlerinin de kendi çocukları gibi yetiştirdiklerini bu konuda hassas olduklarını düşünüyorum. Bir de bunun ilahi bir kural, kanun olduğunu düşünüyorum, dinle ilişkilendirilmesi gerektiğini düşünüyorum" (KKÖ 10).

Bazı öğretmenler ise cinsel eğitimin ancak mahremiyet eğitiminin bir parçası olabileceğini savunuyorlar; "... Çünkü cinsel eğitim mahremiyet eğitimi içerisinde yer alır. Ama sadece cinsel eğitim mahremiyet eğitimi için yeterli değildir" (KKÖ 2).

Öğretici görüşlerine göre mahremiyet eğitimi cinsel eğitime tercih edilmelidir. Onlar mahremiyet eğitiminin kapsayıcı buna karşılık cinsel eğitimin bazı değerleri görmezden gelici tarafı olduğunu düşünmektedirler. Hatta bazı öğretmenler cinsel eğitimin cinsellikle ilgili bazı halleri tetikleyebileceğini ileri sürerek bu eğitimin yarardan çok zarar getirebileceğini ifade etmişlerdir.

Dünyada cinsel eğitim kavramı cinsellik kavramından doğrudan etkilenmektedir. Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) cinselliğin zaman içerisinde anlam genişlemesine uğradığını açıklar ve cinselliği en geniş haliyle şöyle ifade eder;

"Cinsellik yaşam boyunca insan olmanın merkezi bir yönüdür; cinsiyet, cinsiyet kimlikleri ve rolleri, cinsel yönelim, erotizm, zevk, samimiyet ve üremeyi kapsar. Cinsellik düşünceler, fanteziler, arzular, inançlar, tutumlar, değerler, davranışlar, uygulamalar, roller ve ilişkilerde yaşanır ve ifade edilir. Cinsellik bu boyutların tümünü

içerebilirken, hepsi her zaman deneyimlenmez veya ifade edilmez. Cinsellik biyolojik, psikolojik, sosyal, ekonomik, politik, kültürel, yasal, tarihsel, dini ve manevi faktörlerin etkileşiminden etkilenir.”³⁸

Bu açıklama incelendiğinde cinselliğin kültürel, dini ve manevi etkileşimi doğrudan ifade edilmiştir. Bu bağlamda cinsellik ile dini değerler ilişkisinin kurulduğu cinsel eğitimin de buna göre şekillenmesi; cinsel eğitimde, cinsel davranış ve ilişkilere ilişkin dini bakış açısının tam ve doğru bir şekilde sunulması³⁹ gerektiği belirtilmektedir.

DSÖ'nün cinselliği tanımlaması, cinsel eğitimin yeniden tanımlanmasının ve içeriğinin genişlemesinin bir sonucu olarak bunun doğrudan mahremiyet anlayışını ve eğitimini ilgilendirdiği iddia edilebilir. Çünkü cinselliğin hangi dinde, hangi ahlak anlayışında ve kültürde nasıl tecessüm ettiği mahremiyetin; dolayısıyla mahremiyet eğitiminin kapsamında değerlendirilmelidir.

Cinsel eğitimi de içine alan mahremiyet eğitiminin genel amacı, kişinin hayatını hem kendi sınırlarını gözeterek hem de başkalarının sınırlarına riayet ederek yaşanmasına zemin oluşturmaktır.⁴⁰ Cinsel eğitimin eksik bıraktıklarını tamamlamak ve bu eğitim üzerine inşa edilmek üzere bir mahremiyet eğitimi tasavvuru geliştirilebilir. Mahremiyet eğitimi ayrıca çocuğun sağlıklı bir cinsel kimlik gelişimine katkı sağlar. Çocuk bu eğitim sonucunda kendi özel alanlarını ve başkalarının özel alanlarını bilir ve korumasını öğrenir. Çocuk hem kendi özel alanlarına karşı başkalarından saygı beklmeleri hem de başkalarının özel alanlarına saygı göstermeleri gerektiğini öğrenmiş olabilir.⁴¹

Öğretici görüşlerinden hareketle cinsel eğitimin önemli olmakla beraber bu eğitimin tek başına yetmeyeceği; çünkü bu eğitimin yalnız başına çocuklar ve gençler üzerinde bazı uyarıcı etkilerinin olabileceği anlaşılmaktadır. Bundan dolayı cinsel eğitimi de içine alan ve din ve ahlak bakış açısını sunan mahremiyet eğitiminin daha kapsayıcı ve önemli olduğu görülmektedir.

1.3. Öğreticilere Göre Mahremiyet Eğitimi ile Ahlak/Adap Eğitimi İlişkisi

“Mahremiyet eğitimi ile ahlak/adap eğitimi aynı anlama gelir.” Görüşüne katılır mısınız?” boyutunda 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenlerinin büyük çoğunluğu mahremiyet eğitimi ile ahlak veya adap ile organik bir bağ olduğunu göstermişlerdir. Hatta ortaya çıkan bazı düşüncelere göre ahlak veya adap merkezli bir eğitim yapmak mahremiyet eğitimine olan ihtiyacı ortadan kaldırabilir. Bu görüş şöyle ifade edilmiştir;

³⁸ World Health Organization (WHO), “Sexual health, human rights and the law”, (Erişim 19 Mayıs 2020), https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/175556/9789241564984_eng.pdf;jsessionid=066FA8AC1D5D4421B023452CB8D17636?sequence=15.

³⁹ Michael J. Reiss, “Food, Smoking and Sex: Values in Health Education”, *Values in Education and Education in Values*, ed. J.Mark Halstead and Monica J.Taylor, (London: Routledge, 2005), 98.

⁴⁰ Güneş, “Cinsel İstismar Olgusu ve Mahremiyet Eğitimi”, 63.

⁴¹ Özasan - Gültekin Akduman, “Ailelerin Mahremiyet Eğitimine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi”, 3/1368.

“Bütün eğitimimiz adap odaklı olursa ayrıca bir mahremiyet eğitimine gerek kalmadığını düşünüyorum” (KKÖ 10).

Mahremiyet eğitimi ahlak/adap ilişkisini başka bir bakış açısıyla ifade eden görüşlere de rastlamak mümkündür. Örneğin bir öğretici mahremiyet hassasiyetine sahip insanların doğal olarak ahlak ve adaba da sahip çıkacağını, ona önem vereceğini şu şekilde ifade etmiştir; “Mahremiyet eğitimine önem verenlerin bu işlere de önem vereceğini düşünüyorum” (KKÖ 9).

Bazı öğretmenler mahremiyet eğitimi ile ahlak/adap eğitiminin aynı şey olduğunu vurgulamışlardır. Bununla ilgili bazı düşünceler şöyledir;

“Evet, çünkü mahremiyet eğitimi almış kişilerin ahlaki anlamda daha dikkatli hareket ettiklerini düşünüyorum” (KKÖ 1). “... Ahlak eğitimi almış bir insan karşındaki insanın mahrem alanına saygı duyar” (KKÖ 2).

4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenlerine göre mahremiyet ile ahlakı/adabı ayrı ayrı şeylermiş gibi düşünmek doğru değildir. Onlara ahlakın daha geniş kapsamlı olduğunu ve mahremiyeti de kapsadığını dolayısıyla aralarında bir ilişki olduğunu düşünmektedirler.

Ahlak ve mahremiyetin amaçlarına bakıldığında iki olgunun da insanın saygın bir hayat yaşaması, birlikte yaşadığı insanların varlıklarını gözetmesi, önemsemesi, değer vermesi gibi amaçları olduğu söylenebilir. Bu yönüyle birbirini tamamlayan, birbirini kapsayan iki kavram ve olgudan bahsedilmektedir. Ancak kapsam olarak bakıldığında ahlakın daha geniş bir içeriğe sahip olduğu, mahremiyeti de içine aldığı ileri sürülebilir.

Mahremiyet eğitimi de bireyin özel alan ilkeleri oluşturmasında onu destekleyebilir. Bu ilkeler sayesinde kendisine ve başkalarına saygı duymayı da öğrenebilir. Kişiliğin gelişimi, değer becerilerinin artması ahlaken gelişen ve olgunlaşan insan olma noktasında ona önemli katkılar sunabilir.

1.4. Öğreticilere Göre Çocuklara Mahremiyet Eğitimi Verilmesi

“Çocuklara mahremiyet eğitimi verilmeli midir? Neden?” şeklinde sorulan soruda, öğretmenler bu eğitimin verilmesini savunmuşlardır. Öğretici görüşlerinden bazıları şöyledir;

“Kesinlikle evet. Çünkü korumasız varlık olan çocuk saf düşünceleri ile bilinçsiz yetiştiğinde her türlü istismara açık olarak yaşamaktadır” (KKÖ 1). “Çocuklara mahremiyet eğitimi verilmelidir. Çünkü çocuk öncelikle kendi özelinin farkına varır. Farkına vardığı için başkasının özeline de saygı duyar. Nedenine gelince alışkanlıklar küçük yaşlarda başlar” (KKÖ 2). “Evet, verilmelidir çünkü küçük yaşlarda öğrenim yani değerler daha sonra normal olarak kabul görüyor. Kendilerini kötü emelli insanlara karşı korumak için de bilinçlendirilmeliler” (KKÖ 4).

Öğreticilerin tamamı büyük bir vurgu ile bu eğitimin çocuklara verilmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Bu düşünce, bazı çalışmalarda ortaya çıkan öğrenci velilerinin istekleri ile de doğru orantılı olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili bir çalışmada görüşlerine başvuru alan tüm annelerin çocuklarına mahremiyet eğitimi

verdikleri⁴² belirtilmiştir. Bir başka araştırma sonuçlarına göre de okul öncesi öğretmenleri erken çocuklukta cinsel eğitimi desteklediklerini ifade etmişlerdir.⁴³ Cinsel eğitimin gerekliliği de dâhil tüm sonuçlar birleştirildiğinde öğretmen olsun, öğretici olsun veya ebeveyn olsun, tüm paydaşların okul öncesi dönemdeki çocukların cinsel gelişimine uygun bir mahremiyet eğitimi almaları gerektiği fikrini paylaştıkları görülmektedir.

Görüşler incelendiğinde, bazı 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenleri, mahremiyet eğitimi alan öğrencilerin, bu eğitim ile kendilerini kötü amaçlı insanlara karşı koruma refleksi geliştirebileceklerine inandıkları, anlaşılmaktadır. Onlara göre bu eğitimin temel amacı insanların kendisi ve başkasının özeline saygı duymayı öğrenmek olsa da en önemli amacı çocuğun kendisini koruyabilmeyi öğrenmesidir.

4-6 yaş Kur'an kursu öğretici görüşlerinden hareketle, okul öncesi dönemdeki bir eğitim ile bu ister mahremiyet eğitimi olsun isterse başka bir eğitim olsun, çocuğun kendisini korumayı öğrenmesi tartışmalıdır⁴⁴ ve bu noktayı tartışmak gerekir. Çocuktan bu anlamda beklenen davranış acaba onun gösterebileceği, gücünü aşan bir şey değil midir? Henüz bu yaşlardaki bir çocuğun trafikte karşıdan karşıya geçme konusunda koordinasyon, odaklanma vb. becerileri bile tam oluşmamışken kötü niyetleri algılayabilecek donanıma kavuşmasını beklemenin, çocuğun gelişim ödevleri ve eğitim sürecinin hassasiyeti bakımından gerçekçi olmadığı söylenebilir. Ayrıca mahremiyet eğitimi korunma amacıyla verilen bir eğitim şeklinde tek bir amaç ile ifade etmenin bu eğitimin kapsamı ve önemi açısından da yetersiz kaldığı ileri sürülebilir. Çünkü zikredilen hususiyetler ile birlikte, mahremiyet eğitimi, çocukta öz saygı, kişilik, sosyal ilişkiler geliştirmenin; sonraki süreçte kendisini, mahrem alanlarını korumanın bir hazırlık eğitimi olarak düşünmek gerekir.

1.5. Öğreticilere Göre Mahremiyet Eğitimi Verme Zamanı

4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenleri "Mahremiyet eğitimi ne zaman/hangi yaşlarda verilmelidir? Neden?" şeklindeki soruya ilişkin okul öncesi dönemin ve ailenin öneminde işaret eden görüşler dile getirmişlerdir;

"Önce ailede başlayarak gerekli her alanda" (KKÖ 1). "Mahremiyet eğitimi çocuk çok küçükken başlamalıdır. Çocuk iki yaşında süttten kesilir. Çocuğun bezi başkalarının yanında değiştirilmesi" (KKÖ 2). "Vücudunu tanımaya başladığı zamandan sonra verilmelidir dört yaş olabilir" (KKÖ 3). "4-7 yaş aralığında önce anne baba tarafından ve okuldaki eğitimcileri tarafından verilmelidir" (KKÖ 4). "Küçük yaşlarda verilmesi gerekli çünkü bu bilinçaltına yerleştirmek lazım mahremiyetin farkındalığını anlamalı" (KKÖ 5). "Çocuk kendini bilmeye başladığı andan itibaren ona ait olan özel alanın bilmeli, ona

⁴² Özaslan - Gültekin Akduman, "Ailelerin Mahremiyet Eğitimine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi", 3/1368.

⁴³ Kardeş - Güney Karaman, "Okulöncesi Öğretmenlerinin Çocuğun Cinsel Eğitimine İlişkin Görüşleri", 1563.

⁴⁴ Jill Duerr Berrick, "Sexual Abuse Prevention Education Is It Appropriate for the Preschool Child?", *Children and Youth Services Review* 11/2 (1989), 145.

göre hareket etmelidir (3-4 yaş)” (KKÖ 6). “Mahremiyet eğitimi 4-6 yaş aralığında verilmeye başlanmalıdır çünkü çocuk kendini ve çevresindekileri tanımaya başlar artık anne baba kardeş veya yakın çevresi dışındaki insanlarla iletişime geçmeye başlar” (KKÖ 7). “Gençlik çağına kadar yavaş yavaş verilmeli” (KKÖ 8). “Dediğim gibi bu eğitim ta ailede başlıyor. Çocuğun altını açtığımda ona dikkat ediyoruz. Küçük yaşlardan itibaren bunu öğreteceğiz onu öğreniyor bir yaş gerekirse ben doğduğu andan itibaren diyorum. Çocuk kendini korumayı da küçük yaştan itibaren öğrenmeli. Tuvalet eğitimini vermeye başladığımızda da bunun üzerinde özellikle durduk. Benim çocuğum başkaları ile tuvalete gitmez asla gitmez yani bunu öğrendi (KKÖ 9). “Önce aile sonra öğretmenler bunu vermeli. Buna Kur'an kursu ve anasınıfları öğretmenleri dahil” (KKÖ 10).

Mahremiyet eğitiminin yaşı ile ilgili farklı yaş aralıkları ifade edilse de ifade edilen tüm yaş aralıkları okul öncesi dönemi işaret etmektedir. Öğreticiler, erken dönemden itibaren çocuğun zihinsel ve bedensel gelişimine paralel olarak teduci ve gerektiği kadar verilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Çocuk ilk iki yaşı içerisinde cinsellikle ilgili sorular sorabilir ve cinsel organını keşfedebilir.⁴⁵ Bu dönem mahremiyet eğitiminin başlama dönemi sayılabilir. Ancak mahremiyet eğitimi için tuvalet eğitimi kritik bir dönemdir. Bu dönemde çocuğun bedensel gereksinimlerini kontrol etmeyi öğrenmesi onda başarı ve bağımsızlık duygusu ile birlikte sosyalleşme sürecinin çatışmalarını yansıtır. Çocuk, bu evrede çevrenin kendisinden neler beklediğini fark etmeye başlar.⁴⁶

“Freud yaşamın ilk altı yılına denk gelen gelişim dönemlerinde geçirilen yaşantıların önemlerini vurgulayarak, o dönemde geçirilen yaşantıların izlerinin hiçbir zaman tümüyle yok olmadığını ve yetişkinlik yıllarında da davranışları etkilemeye devam ettiğini öne sürmektedir.”⁴⁷ Freud'a göre cinsel kimlik, 3-7 yaşları arasına gelen fallik dönemde gelişmeye başlar. Freud'a göre ilk gelişim dönemlerinde çocuğa gösterilen ilgi ve bakım, çocuğa verilen sevginin niteliği ve miktarı, yetişkinlik yıllarındaki kişiliğin belirleyicilerindedir.⁴⁸

Erikson da sosyal çevrenin kişilik gelişimi üzerindeki etkilerinin çok olduğunu vurgular.⁴⁹ O'na göre okulöncesi dönemde sağlanan uygun çevresel koşullar kendine güven, bağımsızlık, özerklik, girişimcilik gibi kişilik gelişimini olumlu yönde etkileyen duyguların kazanılmasında büyük önem taşır.⁵⁰ Kentler de iyi bir gelişim için çocukların bedensel ilgiye, şefkate ve sevgiye gereksinimleri vardır,⁵¹ der. Bu açıklamalar, bireyin etkileşimde bulunduğu çevrenin olabildiğince düzenlenmesi/kontrol edilmesi

⁴⁵ Duygu Çalışır, *Cinsel Eğitim Çocukluktan Ergenliğe* (İstanbul: Profil Yayınları, 2011), 29.

⁴⁶ Çalışır, *Cinsel Eğitim Çocukluktan Ergenliğe*, 33-34; Münire Erden - Yasemin Akman, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2008), 83.

⁴⁷ Erden - Akman, *Eğitim Psikolojisi*, 82.

⁴⁸ Erden - Akman, *Eğitim Psikolojisi*, 83.

⁴⁹ Erden - Akman, *Eğitim Psikolojisi*, 84.

⁵⁰ Erden - Akman, *Eğitim Psikolojisi*, 87.

⁵¹ Helmut Kentler, *Çocuğuma Nasıl Cinsel Eğitim Verebilirim?*, çev. Gülderen Pamir (İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2008), 65.

gerektiğini, aile, okul gibi özel etkileşim alanlarında doğru yaşantıların kazandırılmasına yönelik ortamların oluşturulmasının zorunluluğunu göstermektedir. O halde kişilik gelişiminin bir ögesi olarak çocuklarda mahremiyet eğitimi, cinsel farkındalığın oluşmaya başladığı dönemden itibaren ve ihmal edilmeden verilmesi çocukların olumlu yönde etkileyeceği söylenebilir. Aksi takdirde gerekli eğitimin ihmal edilmesi, bireyin kişilik, din, ahlak gelişimini sekteye uğratarak onun ileriki zamanlarında bu eksikliği yaşamasına neden olabilir.⁵²

Görüldüğü gibi küçük yaştan itibaren çocuklara doğru bir mahremiyet eğitiminin verilmesi kimlik ve kişilik gelişimi açısından çok önemlidir. Bunun için öncelikle anne baba olmak üzere bu eğitimin tüm paydaşlarının mahremiyet eğitimi nitelikli yapması için gerekli eğitimi alması gerekir.⁵³ Bu konuda programlar geliştirilebilir, yayın hizmetleri sunulabilir veya hizmet içi eğitim, seminerleri verilebilir.

4-6 yaş Kur'an kursu öğretici görüşlerinde aile vurgusu da çok önemli bir yer tutuyor. Ancak bu noktada eğitimde aileye vurgu yapmanın, ailenin çocuk için değerini hatırlatmanın önemli olduğu hatırlatmakla yetinilecektir. Bununla birlikte çocuğun ailesi ile hangi nitelikte bir birliktelik yaşadığı da son derece önemli görülmelidir.

1.6. Öğreticilere Göre Mahremiyet Eğitiminde Yer Alması Gereken Konular

“Mahremiyet eğitiminde hangi konular yer almalıdır?” sorusuna öğretmenlerin mahremiyet eğitiminde yer alması gereken konularla ilgili hem bireysel ve hem de toplumsal davranış örüntülerine işaret ettikleri görülmektedir. Bazı görüşler şöyledir;

“Kişiye özel gelen her konu” (KKÖ 8). “Cinsel eğitim, saygı, terbiye” (KKÖ 2). “Erkek, dişi ayrımı, özel alanlar dokunulması yasak bölgeler gibi” (KKÖ 3). “Bütün uzuvlarımızla birlikte bize ait olan şeylerin özel olduğu anlatılmalı” (KKÖ 4). “Önce çocuğa vücudu tanıtılmalı hassas bölgeleri öğretilmeli” (KKÖ 5). “Cinsel konular, zarafet, nezaket, ahlak ve edep kuralları insanlarla olan ilişkileri düzenleme” (KKÖ 6). “Kişiye özel gelen her konu” (KKÖ 8). “Mahrem saklamak demek. Sadece kadın erkek demek değil. Hayatın tamamında bu duygunun yer alması gerekiyor. Bazı şeyleri gizli yaşamak gerekiyor her şeyin ortada yaşanması çok çirkin geliyor bana. Bu ortaya dökülmeyi küçüklükten itibaren öğreniyoruz. Neyi saklayacağımızı bilemiyoruz. Bazen konuşulan bir konu mahremdir. Bazen kıyafet mahremdir. Bakışlar bile mahrem olabilir” (KKÖ 10).

4-6 yaş Kur'an kursu öğretici görüşlerine göre mahremiyet eğitiminde bireysel anlamda insan gelişimini destekleyen konuların yer alması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre çocuğun vücudunu, mahrem olan yerlerini, mahrem konuları tanıması; kişiye ait özel her şeyi mahremiyet eğitiminin konuları arasında yer almalıdır. Bir başka ifade ile mahremiyet bunları öğretim konusu etmelidir. Öğreticiler, toplumsal anlamda ise mahremiyetin tüm insan ilişkilerini ilgilendiren son derece geniş bir

⁵² Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, 124.

⁵³ Özasan - Gültekin Akduman, “Ailelerin Mahremiyet Eğitimine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi.” 3/1368.

kapsama sahip olduğunu düşünmektedirler. Bundan dolayı ahlakın konu edindiği nezaket, zarafet, saygı gibi insani ve ahlaki değerler da mahremiyet eğitiminin yer alması gereken konular arasında öğreticiler tarafından belirtilmiştir.

Mahremiyetin kapsamı genişlediğinde bu eğitimi genel eğitimin, ahlakın, adabın bir şubesi olarak görmek gerekir. Nitekim bir öğreticiye doğrudan “o zaman mahremiyet eğitimi genel eğitimin bir parçası gibi düşünülebilir mi?” sorusuna öğretici “Tabii ki. Hayatın içinde olan ve mutlaka alınması gereken, alanın içinden alınmayacak bir şey, bir erdem olarak görüyorum” (KKÖ 9).

Mahremiyet eğitimin kapsamını ahlak ve adap ile ilişkilendiren görüşler yine bu tema altında da kendisini göstermektedir.

“Mesela kapı vurma adabı. Çocuk kapıyı çalmadan içeri girmez biz de onun odasını izin almadan girmeyiz. Onlar yer almalıdır” (KKÖ 9). “Odaya izinsiz girmeme dedik tuvalet dedik başka ne diyebiliriz? Büyüklere konuştuklarımız da çocuklara konuştuklarımız farklı olmalı diye düşünüyorum ya da eşimle konuştuklarımla çocuğunla konuştuklarım de farklı olmalı” (KKÖ 9).

Bazı öğreticiler ise mahremiyet eğitiminin kapsamını çocuğun etkileşimde bulunduğu her şey olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Bunu ifade eden bir görüş şöyledir;

“Ben bazı çocuk oyuncaklarından da hoşlanmıyorum. Çünkü bu oyuncaklar mahremiyete uygun olmuyor. Örneğin Barbie bebekler. Bu bebeklerde kıyafet sorunu var” (KKÖ 10).

Bu görüşe göre çocukların bazı oyuncakları, oyuncakların kıyafetleri mahremiyet anlayışına uymadığı için, eğitim kapsamında titizlikle seçilmesi gerekiyor. Öğretici burada önemli bir noktaya temas etmektedir. Çocuğun oyuncakları, izlediği filmler, animasyonlar, okuduğu veya dinlediği kitaplar, masallar, hikâyeler vs. hepsi yerine göre birer eğitici rolündedir. Öğreticilerin bunlara dikkat etmeleri gerekmektedir. Söz konusu öğreticiye konuyu açmak amaçlı “bu da mahremiyet eğitiminin bir parçası mıdır?” şeklinde soru yöneltilmiş ve “Evet eğitim buradan başlamalıdır. Çocuğun seyrettiği filmler okuduğu kitaplar hepsi buna girer” (KKÖ 10) şeklinde cevap alınmıştır. Cinselliğin insan yaşamının önemli bir parçası olduğu yadsınamaz. Ancak; dijital oyunların, filmlerin, oyuncakların, giysilerin, müzik videolarının pazarlanmasında cinselliğin sıklıkla ticari amaçlı kullanıldığı⁵⁴ dolayısıyla istismar edildiği unutulmamalıdır. Tam da bu noktada mahremiyet eğitiminin önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır, denilebilir.

Benzer bir araştırmaya göre okul öncesi öğretmenler cinsel eğitim dersinin içeriğinin çocukların gelişim düzeyine uygun olması, ihmal ve istismara yönelik bilgi içermesi ve çocukların çevresine (aile, öğretmen vb.) yönelik bilgilendirme içermesi gerektiğini ifade etmişlerdir.⁵⁵ Ancak iki araştırma karşılaştırıldığında OÖKK öğretici-

⁵⁴ Kardeş - Güney Karaman, “Okulöncesi Öğretmenlerinin Çocuğun Cinsel Eğitimine İlişkin Görüşleri”, 1555.

⁵⁵ Kardeş - Güney Karaman, “Okulöncesi Öğretmenlerinin Çocuğun Cinsel Eğitimine İlişkin Görüşleri”, 1563.

lerinin mahremiyet eğitiminde yer alması gereken konularla ilgili daha geniş bir yelpaze oluşturdukları anlaşılmaktadır. Belki de bu sonuç cinsel eğitime kıyasla mahremiyet eğitiminin kapsamıyla da açıklanabilir.

1.7. Öğreticilere Göre Mahremiyet Eğitiminin Önemi

4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenlerine "Çocuklara erken yaşlarda mahremiyet eğitimi vermek hangi katkıları sağlayabilir?" sorusu soruldu. Onların bazı cevapları aşağıdaki gibidir;

"Bilinçli yetiştiğinde kendini tehlikelerden koruyarak travma yaşayacak olaylardan uzak kalmasını sağlar" (KKÖ 1). "Çocuk mahremiyet eğitimi ile ahlaki değerlere sahip çıkar. Maalesef hocam bu tür şeyler daha önceden verilseydi çok affedersiniz hocam bu taciz, tecavüz olayları, istismar olayları yaşanmazdı veya şiddet eğilimi olmazdı. İnsan maalesef bilinçlenmeden. Şu an gerçekten her gün televizyonu açtığımızda duyarsızlaştık. Biz bile üzülmiyoruz bu olaylara. İşte bugün bu kadın vurulmuş diyoruz. Sıradanlaşıyor. Oysaki bilsek, bilinçlensek böyle olur mu? İşte burada şu yatıyor" (KKÖ 9). "Korur hocam. Vücudun kendisine ait bir şey olduğunu, mahrem olduğunu başkasının dokunmaması gerektiğini; özellikle baba ve dede dışındakilerin dokunmaması gerektiğini bilmeli. Ama korkutmadan ve ürkütmeden. Çünkü korkutursak ilerde evlilik hayatında sıkıntılar yaşayabilir" (KKÖ 10).

Öğretici görüşlerine göre mahremiyet eğitiminin en önemli yararı çocukları çeşitli tehlikelerden korumasıdır. Onlara göre bu eğitim çocukların vücutlarının kendilerine ait olduğunu; özel bölgelerine kendinden başkasının kimsenin dokunmamayı öğreteceğine inandıklarını belirtmişlerdir. Çocuklara erken yaşlarda mahremiyet eğitimi öneminin son derece vurgulandığı öğretici görüşlerinden anlaşılmaktadır. Başta çocukların yüz yüze kalabileceği bazı cinsel içerikli mağduriyetlere karşı bu eğitimin önemli katkılar sağlayacağı ifade edilmiştir.

Bazı 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenleri ise mahremiyet eğitiminin çocuğun ahlak ve kişilik gelişimine katkıda bulunacağını ileri sürmüşlerdir;

"Sınırlarını bilerek yetişen çocuk her durumda saygılı olmayı bilir ilişkilerinde hakkı hukuku gözetir" (KKÖ 4). "Erken yaşta mahremiyet eğitimi verilen bireyin kişisel gelişiminin daha sağlıklı olacağını düşünüyorum" (KKÖ 7). "Ahlaki kurallar kısmen yerleşmiş olur" (KKÖ 8). "Kişilik gelişimi ve duyguları yönetme noktasında katkı sağlar" (KKÖ 6). "Birey erken yaşta kendini tanıır" (KKÖ 5) "Kendisini tanıır, kendisini sever. İyi bir kişilik olmasını sağlar" (KKÖ 10). "Çocuklar mahremiyet eğitimini bilirlerse kendilerini korurlar geliştirirler. Güzel olur diye düşünüyorum" (KKÖ 9). "Evet, Kur'an kurslarında eğitimler yapıyoruz ama bu eğitimin genel eğitime paralel gitmesi gerekmez mi? örneğin Kur'an kursunda yarattığımız dünya ile gerçek dünyanın birbirinden tamamen kopuk olmaması gerekmez mi sizce yani din eğitimi için de bunu söyleyecek herkes. Bu eğitim ilk önce insanın özgüvenini sağlar. Ben kimliği geliyor bana ait duygusu kendini koruma içgüdüsi geliyor. Çünkü aksi takdirde büyük sıkıntı Allah korusun" (KKÖ 10). "Çocuk daha küçük yaşta örtünmesi gereken yerleri

örter. Edep hayâ bilinci oluşur” (KKÖ 2). “Kişiliğinin temelleri atılması için” (KKÖ 6). “Kendini koruması ve başkalarına zarar vermemek üzere duygularını yönetebilmesi için” (KKÖ 6). “Okulun görevi değişik materyallerle bu eğitimi vermek ve çocukta özgüven oluşturmak” (KKÖ 5).

Öğreticilere göre mahremiyet eğitiminin önemi çocuğun birçok tutumuna doğrudan etkide bulunabilir. Onlara göre çocuk bu eğitim ile birlikte saygılı olmak, hak hukuk gözetmek, kendini tanımak, kimlik ve kişilik geliştirmek, kendini korumak gibi ahlaki beceriler kazanabilir. Hatta çocukların empatik becerilerine bile etkide bulunabilir. Bir öğretici “Çocuk bir empati becerisi kazanabilir mi?” şeklindeki soruya köşüllü bir cevap vermiştir: “İnşallah. Doğru verilirse kazandırır” (KKÖ 10).

Görüldüğü gibi 4-6 yaş Kur'an kursu öğreticilerinin mahremiyet eğitiminden beklentileri oldukça yüksek görünmektedir. Çocuğun gelişimine çok yönlü etkilerinin olacağını, kendilerine koruma, kendilerine güven duyma ile birlikte, sorumluluk geliştirme, insanlara sevgi ve saygı ile bakma, başkalarının duygularını anlama bağlamında bu eğitimin çok işlevsel olabileceği konusunda oldukça iyimser oldukları anlaşılmaktadır. Çeşitli araştırmalar da mahremiyet eğitiminin çocukların gelişimindeki önemini vurgulamıştır.⁵⁶

Çocuklara kazandırılması gereken ilk üç değer sıralamasında okul öncesi öğretmenleri saygı, sorumluluk, sevgi, hoşgörü, paylaşma, dürüstlük, yardımlaşma, iş birliği şeklinde sıralama yaptıkları görülmüştür. Öğretmenler, bu değerlerin diğer değerler için temel oluşturacağını, bu değerlerin çocukların sonraki yaşamlarını kolaylaştırması ve toplumsal düzen için gerekli olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁷ Mahremiyet eğitiminin sevgi, saygı ve sorumluluk temelli bir eğitim olduğu söylenebilir. Bu eğitim çocukların insanlara sevgi ile yaklaşmanın, onların ve kendilerinin özeline saygı ile yaklaşmanın sorumluluğunu geliştirebilir. Bu yönüyle değerler eğitiminin önemli bir

⁵⁶ Bu konuda bk. Nagehan İpek, *İslam'ın Mahremiyet Algısı Işığında Mahremiyet Eğitiminin Çocuk Cinsel İstismarını Önlemedeki Rolü* (Erzincan: Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Zeynep Türkyılmaz 3-6 Yaş Grubu Çocuğu Olan Ebeveynlerin Mahremiyet Eğitimine Dair Bilgilerinin İncelenmesi (Üsküdar Örneği) (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Semiha Çakır, *4-6 Yaş Aralığındaki Çocuklara Mahremiyet Eğitimi Verilmesinde Din Eğitiminin Rolü* (Sivas Örneği) (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Feyza Ünal, *Çocuk Cinsel İstismarında Cinsel Kimlik Ve Mahremiyet Eğitiminde Rehberlik Öğretmenlerinin Rolü* (Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Habibe Çalışkan, *Okul Öncesi Dönemde Çalışan Öğretmenlerin Mahremiyet Eğitimi Konusunda Bilgi Düzeylerinin Belirlenmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Emine Kürek, *Cinsel Kimlik Gelişiminde Din Eğitiminin Rolü* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Hüseyin Emre Duran, *Değerler Eğitimi Bağlamında Mahremiyet Eğitimi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Diler, “Mahremiyet Eğitimi ve Önemi”; Güneş, “Cinsel İstismar Olgusu ve Mahremiyet Eğitimi”; Gündoğdu, “Mahremiyet Eğitiminin Temeli İnsanlık Şerefi: Ailenin Mesuliyetleri”; İder, “Yetişkinlerde Mahremiyet Algısının Kaynağına İlişkin Nitel Bir Araştırma”; Özasan - Gültekin Akduman, “Ailelerin Mahremiyet Eğitimine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi.”

⁵⁷ Hülya Gülay Ogelman - Hatice Sarıkaya, “Okul Öncesi Eğitimi Öğretmenlerinin Değerler Eğitimi Konusundaki Görüşleri: Denizli İli Örneği.” *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 29 (2015), 93.

paydaşı olarak görülebilir. Deniz, yaptığı deneysel bir çalışmada, okuldaki değerler eğitimi programının çocukların duyguları düzenleme, okul hazır bulunuşluğu, sosyal güven ve duygusal gelişimlerini etkilediğini⁵⁸ ifade etmiştir.

Okul öncesi öğretmenlerin cinsel eğitim anlayışlarını inceleyen bir nitel araştırmada ise bazı öğretmenler cinsel eğitimi çocuğa mahremiyet eğitimi vermek şeklinde ifade etmişlerdir.⁵⁹ Bu çalışmadan elde edilen bazı sonuçlar mahremiyet eğitiminin önemine doğrudan işaret etmektedir. Aynı araştırmaya göre OÖ öğretmenlerin cinsel eğitimin amaçları için öngördüğü ile OÖKK öğrencilerinin mahremiyet eğitiminin amacı ve önemine ilişkin söyledikleri arasında bir paralellik görülmektedir.⁶⁰ Güneş ülkemizde artan cinsel istismar olaylarının mağdur kitlesinin çoğunlukla çocuklar ve kadınlar olduğunu ileri sürmektedir. Bu tür problemlerin suça dönüşmeden engellenmesi, mahremiyet gibi değerlerin kazandırılması ile mümkün olduğunu iddia etmektedir.⁶¹ Bu açıklamalar ile öğrencilerin mahremiyet eğitiminin önemine ilişkin beklentisinin örtüştüğü görülmektedir. Ancak okul öncesi çocuklar için cinsel istismarın önlenmesi eğitimi kolay değildir. Harcanan para ve çabaya rağmen 3-5 yaş arasındaki çocukların kendilerini cinsel istismardan korumayı ne kadar ve nasıl öğrenebilecekleri⁶² ciddi bir soru olarak karşımızda durmaya devam etmektedir.

Son olarak mahremiyet eğitimi sürecinin önemini hatırlatmak gerekir. Bir öğreticinin; “Ama korkutmadan ve ürkütmeden. Çünkü korkutursak ilerde evlilik hayatında sıkıntılar yaşayabilir” (KKÖ 10) ikazı mahremiyet eğitiminin içeriği kadar eğitim sürecinin de hassasiyetine dikkat çekmesi açısından önemli görülmektedir. Yine bu meyanda bir öğreticinin “İnşallah. Doğru verilirse kazandırır” (KKÖ 10) şeklinde belirttiği gibi bu eğitimin nasıl yapılması gerektiği üzerinde düşünmekte büyük yarar olduğu söylenebilir. Bu noktada eğitimcilere büyük bir iş düşmektedir.

Yetişen neslin ahlakı, adabı, mahremiyeti vs. öğrenmede eğitimcilerin çok önemli misyonları vardır. Eğitimciler şartların kendi arzularının doğrultusunda oluşmasını beklemeden⁶³ her şartta insani niteliklerin en iyi şekilde tezahürüne katkıda bulunabilirler. Böylece mahremiyet eğitiminin gerçekleşmesi için bir fırsat yakalanmış olur. Mahremiyet eğitimi çocukların sosyal gelişimini destekleyerek öğrenme ortamlarının güzelleşmesine de katkı sağlayabilir. Bununla birlikte mahremiyet eğitimi, çocuğun başkasının mahreminin ne olduğunun öğrenmesine katkı

⁵⁸ Ayşe Öztürk Samur, Değerler Eğitimi Programının 6 Yaş Çocuklarının Sosyal ve Duygusal Gelişimlerine Etkisi (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 113.

⁵⁹ Kardeş - Güney Karaman, “Okul Öncesi Öğretmenlerinin Çocuğun Cinsel Eğitimine İlişkin Görüşleri”, 1558.

⁶⁰ Kardeş - Güney Karaman, “Okul Öncesi Öğretmenlerinin Çocuğun Cinsel Eğitimine İlişkin Görüşleri”, 1559.

⁶¹ Güneş, “Cinsel İstismar Olgusu ve Mahremiyet Eğitimi”, 62.

⁶² Berrick, “Sexual Abuse Prevention Education Is It Appropriate for the Preschool Child?”, 145.

⁶³ Muhammet Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı* (Ankara: DEM Yayınları, 2005), 32.

sağlayabilir; bu katkının insan ilişkilerindeki izdüşümlerini görmesine neden olabilir. Mahremiyet eğitimi çocuğa, kötülüğe maruz kalmamak ile birlikte kötülüğe neden olmamaya, taciz eden taraf olmamaya da katkısı olabilir. Ayrıca çocuk bu eğitim vesilesiyle, büyüdüğünde dedikodu yapmaktan, yalan söylemekten, giybet etmekten, başkasının yanlış ve eksikliklerini ifşa etmekten uzak durmayı da öğrenebilir.

Sonuç

Araştırmamıza katılan tüm bireyler kadındır. Bunlardan 9'u evli birisi bekârdır. Bekâr öğretici dışında kalanların hepsi 35 yaş ve üstüdür. Bu yaş dönemi öğretmenlik, hayat, çocuk yetiştirme tecrübesi olarak bir olgunluğun işareti olarak görülmüştür. Buna göre çalışma grubunun deneyimli, kendini rahat ifade edebilecek potansiyele sahip bireylerden oluştuğu ileri sürülmüştür. Ancak araştırmaya katılan öğretmenlerin sadece 3 tanesi lisans mezunu olduğunu ifade etmiştir. Diğerlerinin tamamını ön lisans mezunu olduğu görülmüştür. Öğreticilerin çoğunun ön lisans mezunu olması pedagojik formasyon yeterliği açısından son derece sorunlu görüldüğü belirtilmiştir. Bu bakımdan 4-6 yaş Kur'an kursu gibi önemli bir eğitim döneminde bu eksikliğin ciddi sonuçlarının olabileceği söylenebilir.

4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenlerinin görüşleri incelendiğinde, onların mahremiyet kavramının kapsamını geniş tuttukları anlaşılmaktadır. Onlara göre bu kavram başta insan kişiliği olmak üzere, ahlak, adap, din, toplum, eğitim, aile, okul ve bu kurumlardaki davranışların neredeyse tamamıyla ilişkilendirilebilen geniş bir içeriğe sahiptir. Bu bakımdan mahremiyetin öğrenme konusu yapılması çocukların gelişimlerine çok yönlü bir katkı yapabilir.

Çalışmada elde edilen verilerden hareketle 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenleri arasında mahremiyet eğitiminin tanımına ilişkin ortak bir anlayış görülmemiştir. İlgili literatürde de benzer bir durum olduğu; alan yazında henüz üzerinde anlaşılmış bir mahremiyet eğitimi tanımına ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır. Mahremiyetin kapsamlı bir tanımının yapılmasının literatüre bir zenginlik katabileceği gibi alanda çalışanlara da yardımcı olacağı söylenebilir.

4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenleri cinsel eğitim ile mahremiyet eğitimi arasında bir ilişki olduğunu ancak mahremiyet eğitiminin daha geniş kapsamlı ve ihtiyaç karşılama daha uygun olduğunu düşünmektedirler. Öğreticiler mahremiyet eğitiminin doğrudan ahlak ve adap ile ilişkilendirilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Bazı görüşlerde ise ahlak veya adap eğitimi yapmanın çocuğun mahremiyet algısı için yeterli olabileceği ileri sürülmüştür. Ancak mahremiyet ile ahlak ve adap arasında önemli bir ilişki olmasına rağmen mahremiyet eğitiminin ahlak ve adaptan ayrı özel kazanımları vardır. Bu kazanımların öğrenciler tarafından yaşantıya dönüştürülmesi nitelikli bir öğrenme süreci ile mümkündür.

Öğreticiler çoğunlukla mahremiyet eğitimi ahlak eğitimiyle bir şekilde ilişkilendirmişlerdir. Bu da mahremiyet eğitiminin geniş kapsamlı bir ahlak eğitimi olarak anlaşıldığını göstermektedir. Ayrıca mahremiyet eğitimi kazanımları bakımından ahlak eğitimine katkıda bulunabilme gücüne sahiptir. Böylece öğretici görüşlerinden

hareketle insan öğrenmeleri arasında geçişken bir yapı olduğu anlaşılmaktadır. Mahremiyet konusunda öğrendiklerimizin diğer öğrenmeleri; diğer öğrenmelerin de mahremiyet ile ilgili olanları etkilemektedir.

Öğreticilere göre mahremiyet eğitimi, çocukların mutlaka alması gereken bir eğitimidir. Öğreticilerin bu konuda tam bir fikir birliği içerisinde oldukları görülmüştür. Bu eğitim için öncelikli kurumun aile olduğu çalışmaya katılan öğretmenlerce belirtilmiştir. Ailede alınan eğitimin okuldaki eğitime önemli katkılar sunduğu, öğretmenlerin işini kolaylaştırdığı belirtilmiştir. Öğreticilerin mahremiyet eğitimi ve ailenin bu eğitimdeki rolü konusunda tam bir fikir birliği içerisinde olmaları ailede mahremiyet eğitiminin neliği üzerinde düşünmeyi zorunlu kılmaktadır.

Öğreticiler okulöncesi dönemin önemine binaen mahremiyet eğitiminin bu dönemde başlaması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu görüş literatüre uygun görülmüştür. Çocuk tuvalet eğitimi ile fark etmeye başladığı mahremiyeti sonraki dönemlerde çeşitli sorular sorarak, cinsiyet ile ilgili merakını belli etmeye başlar. Çocuğun bu minvalde sorduğu sorular ve bu konuyla ilgili merakı mahremiyet eğitimin yapılmasını gerekli kılan önemli etmenlerdir. Buna göre çocuğun mahremiyet eğitimi ihtiyacının görmezlikten gelinmesi veya ertelenmesi sağlıklı bir yaklaşım değildir. Yapılması gereken çocuğun gelişimine ve ihtiyacına uygun bir eğitim yapmak; eğitim kurumlarında nitelikli bir öğrenme ortamı oluşturmaktır.

Çalışmadan elde edilen verilerden hareketle öğretmenler, önemine binaen, mahremiyet eğitiminde öncelikle çocukların özel bölgelerini tanıtmaya, tuvalet eğitimi, izin isteme adabı ve tanımadıklarına karşı çocuğun nasıl davranacağı gibi konuların yer alması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu kazanımlar, çocukların kendilerini tanıma ve koruma, ihtiyaçlarını iyi bir şekilde karşılama; böylelikle sosyalleşme anlamında önemlidir.

Veri toplama aracı ile ilgili olarak şöyle bir bilgiye ulaşılmıştır. Ne kadar iyi hazırlanmış olursa olsun katılımcıların mülakat formları yoluyla paylaştıkları bilgilerin yüz yüze görüşme ile elde edilen bilgilerden nicelik olarak daha az ve nitelik olarak daha sığ olduğu müşahede edilmiştir.

Öneriler

4-6 yaş Kur'an kursu öğretici görüşleri çerçevesinde yapılan bir çalışma olarak, bunun ileriye ve diğer öğretim kurumlarına dönük önemli projeksiyonlar sunduğu düşünülmektedir. Bu bakımdan söz konusu çalışmaya bağlı olarak şu önerilere yer verilmiştir:

Başta okulöncesi eğitim kurumları olmak üzere diğer tüm kurumlarda görev yapmakta olan öğretmen ve öğretmenlere dönük, mahremiyet eğitimi temalı yeni, farklı alan çalışmaları yapılabilir. Bu tür çalışmalar nitelikli, bilimsel karşılaştırmalar yapmak için önemli veriler sunabilir.

Din eğitimi biliminin verileri doğrultusunda yapılan bu çalışmadan hareketle, mahremiyet eğitimi konusunda farklı akademik çevrelerin de bu konu üzerinde, çeşitli boyutlarıyla çalışmalar yapması önerilebilir. Bu tür çalışmalar farklı bir bakış açısı geliştirmek ve disiplinlerarası çalışmalar yürütmenin yollarını da açabilir.

4-6 yaş Kur'an kurslarında çalışan öğretmenlerin mahremiyet ve eğitimine ilişkin görüşlerinden hareketle, hizmet öncesi eğitim programlarında mahremiyet eğitimine duyulan ihtiyacı ortaya koymaktadır. Bundan dolayı erken çocukluk eğitiminin her kademe ve kurumunda çalışan öğretmen ve öğretmenlere planlı ve programlı bir mahremiyet eğitimi verilmesi, bu eğitimin öğretim programlarına dâhil edilmesi; bu minvalde öğretmenlere cinsel gelişim; olası çocuk ihmal ve istismar durumlarında nasıl bir yol takip edeceklerine ilişkin gerekli eğitimlerin verilmesi önerilebilir. Bu bakımdan ilahiyat lisans veya ön lisans programlarında mahremiyet eğitimi dersi önerilebilir. Böylece öğretmenlerin hizmet öncesi eğitimle bu konudaki eksiklikleri tamamlanabilir. İkinci bir yol olarak da öğretmenlerin mahremiyet eğitimindeki bilgi ve uygulama eksiklikleri hizmet içi eğitim yoluyla giderilebilir. Böylece öğretmenlerin bilgi ve uygulama becerilerinde ortak bir anlayış kazanmalarının önü açılmış olur.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/*It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*

Yazar / Author

Ramazan Diler

Kaynakça

- Akyürek, Süleyman. *Din Öğretimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Aybey, Salih. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2019), 207-240. <https://doi.org/10.33460/beuifd.598401>
- Aydın, Muhammet Şevki. *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*. Ankara: DİB Yayınları, 1. Basım 2008.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*. Ankara: DEM Yayınları, 2005.
- Bacanlı, Hasan. *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel Yayınları, 8. Basım, 2004.
- Bağlı, Mazhar. *Modern Bilinç ve Mahremiyet*. İstanbul: Yarı Yayınlar, 2011.
- Başaran, İbrahim Ethem. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Gül Yayınevi, 5. Basım, 1996.
- Berrick, Jill Duerr. "Sexual Abuse Prevention Education Is It Appropriate for the Preschool Child?". *Children and Youth Services Review* 11/2 (1989), 145-158. [https://doi.org/10.1016/0190-7409\(89\)90030-3](https://doi.org/10.1016/0190-7409(89)90030-3)

- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Yeni Çizgi Yayınları, 1995.
- Bilici, Ali Baz. "Din Eğitiminin İlk Temelleri: Erken Çocuklukta Din". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 65-87. <https://doi.org/10.21054/deuifd.281886>
- Büyükköztürk, Şener. vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegema Yayıncılık, 2008.
- Çakır, Semiha. *4-6 Yaş Aralığındaki Çocuklara Mahremiyet Eğitimi Verilmesinde Din Eğitiminin Rolü" (Sivas Örneği)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015. <https://doi.org/10.33437/ksusbd.556576>
- Çalışır, Duygu. *Cinsel Eğitim Çocukluktan Ergenliğe*. İstanbul: Profil Yayınları, 2011.
- Çalışkan, Habibe. *Okul Öncesi Dönemde Çalışan Öğretmenlerin Mahremiyet Eğitimi Konusunda Bilgi Düzeylerinin Belirlenmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- DİB, *Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)*. Ankara: 2018.
- Diler, Ramazan. "Mahremiyet Eğitimi ve Önemi". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2014), 69-98.
- Duran, Hüseyin Emre. *Değerler Eğitimi Bağlamında Mahremiyet Eğitimi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018. <https://doi.org/10.31592/aeusbed.337602>
- Erden, Münire - Akman, Yasemin. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2008.
- Gün, Ayşegül. "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Aralık 2016), 33-66. <https://doi.org/10.18498/amaufd.282862>
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. "Mahremiyet Eğitiminin Temeli İnsanlık Şerefi: Ailenin Mesuliyetleri". *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi (ODÜSOBİAD)* 7/2 (2017), 387-394.
- Güneş, Adem. "Cinsel İstismar Olgusu ve Mahremiyet Eğitimi". *İnsan ve Toplum* 7/2 (2017), 45-70. <https://doi.org/10.12658/human.society.7.14.M0206>
- Güneş, Adem. *Nezakat ve Zarafet İçin Mahremiyet Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- El-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mişbâhu'l-münîr fi garîbi's-şerhi'l-kebîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İder, Saadet. "Yetişkinlerde Mahremiyet Algısının Kaynağına İlişkin Nitel Bir Araştırma". *Marife* 19/1 (2019), 109-122. <https://doi.org/10.33420/marife.534191>
- İpek, Nagehan. *İslam'ın Mahremiyet Algısı Işığında Mahremiyet Eğitiminin Çocuk Cinsel İstismarını Önlemedeki Rolü*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020. <https://doi.org/10.31123/akil.460160>
- Karasu, Tecelli. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi: Muş İli Örneği". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/51 (Haziran 2019), 483-484. 479-500. <https://doi.org/10.29288/ilted.495961>
- Kardeş, Servet - Güney Karaman, Neslihan. "Okul Öncesi Öğretmenlerinin Çocuğun Cinsel Eğitimine İlişkin Görüşleri". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18 /3 (2018), 1554-1570. <https://doi.org/10.17240/aibuefd.2018.18.39790-471147>
- Kentler, Helmut. *Çocuğuma Nasıl Cinsel Eğitim Verebiliriz?* çev. Gülderen Pamir. İstanbul: Turkuaz Yayınları. 2. Basım, 2008.
- Koç, Ahmet. "Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik Üzerine Bir Araştırma (Tespitler-Öneriler)". *Etikli Din Öğretimi*. İstanbul: TİDEF Yayınları, 3. Basım 2010, 512-513.

- Korkmaz, Mehmet. "Öğretici Görüşlerine Göre Yaz Kur'an Kurslarının Sorunları (Kayseri Örneği)." *Bilimname* 21/2 (2011), 129-158.
- Korkmaz, Mehmet. "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Sorunları", ed. Mustafa Köylü, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*. İstanbul: Dem Yayınları, 2018. 319-368. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.559495>
- Korkmaz, Mehmet. *4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Din Eğitimi (Sorunlar ve Çözüm Önerileri)*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Korkmaz, Mehmet. *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri*. DİB Yayınları. Ankara: 2012. <https://doi.org/10.29288/ilted.679601>
- Kürek, Emine. *Cinsel Kimlik Gelişiminde Din Eğitiminin Rolü*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Ogelman, Hülya Gülay - Sarıkaya, Hatice. "Okul öncesi eğitimi öğretmenlerinin değerler eğitimi konusundaki görüşleri: Denizli İli örneği". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 29 (2015), 81-100. <https://doi.org/10.17240/aibuefd.2018..-400744>
- Özaslan, Hatice - Gültekin Akduman, Gülümser. "Ailelerin Mahremiyet Eğitimine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi". ISAS2018-Winter - 2nd International Symposium on Innovative Approaches in Scientific Studies, Samsun, Turkey, November 30-December 2 2018. ed. Turgut Özseven - Volkan Karaca. 3/1363-1369. (Samsun: SETSCI Conferans Indexing System, 2018).
- Özdemir, Şuayip - Kavak, Rahime. "Öğretici Görüşlerine Göre Yaz Kur'an Kursları (Elâzığ Örneği)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/18 (2011), 298-315.
- Patton, Micheal Quinn. *Qualitative Research And Evaluation Methods*. London: Sage Publication, 3. Edition, 2002.
- Reiss, Michael J. "Food, Smoking and Sex: Values in Health Education", *Values in Education and Education in Values*. ed. J.Mark Halstead and Monica J.Taylor, London: Routledge, 2005.
- Samur, Ayşe Öztürk. *Değerler Eğitimi Programının 6 Yaş Çocuklarının Sosyal ve Duygusal Gelişimlerine Etkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011. <https://doi.org/10.5578/keg.6986>
- Tavukçuoğlu, Mustafa. "Okulöncesi çocuğunun eğitiminde din duygusu ve din eğitimi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002), 51-63. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000190
- TDK Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 17 Mayıs 2020. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=>
- Tunçeli, Hilal İlknur - Zembat, Rengin. "Erken Çocukluk Döneminde Gelişimin Değerlendirilmesi ve Önemi". *Eğitim Kuram ve Uygulama Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2017), 1-12.
- Türkyılmaz, Zeynep. *3-6 Yaş Grubu Çocuğu Olan Ebeveynlerin Mahremiyet Eğitimine Dair Bilgilerinin İncelenmesi (Üsküdar Örneği)*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ünal, Feyza. *Çocuk Cinsel İstismarında Cinsel Kimlik ve Mahremiyet Eğitiminde Rehberlik Öğretmenlerinin Rolü*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

World Health Organization (WHO). "Sexual health, human rights and the law". Erişim 19 Mayıs 2020. https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/175556/9789241564984_eng.pdf;jsessionid=066FA8AC1D5D4421B023452CB8D17636?sequence=1

Yazıbaşı, Muhammed Ali. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri Kırıkkale Örneği". *Dini Araştırmalar Dergisi* 23/57 (Haziran 2020), 95-116. <https://doi.org/10.15745/da.749609>

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 5. Basım 2005.

Mu'tezile'de Ma'dûm Anlayışı: Ebû Reşîd En-Nisâbüri Örneğinde Bir İnceleme

Muzaffer Barlak

Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (ROR ID: 004ah3r71)

Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Assistant Professor Dr., Sinop University Faculty of Theology, Department of Theology and History of Islamic Sects

Sinop/Turkey

mbarlak@sinop.edu.tr

ORCID: 0000-0001-9086-4379

The Concept of Ma'dûm (i.e. Non-existent) in Mu'tazila: A Review on Abû Rashîd âl-Nisâbüri

Abstract

"Ma'dûm" is a concept used to mean "non-existent". Schools of Kalâm have studied the nature of non-existent around the ma'dûm concept. In this context, it was discussed what happened before the things exist. The movement that first started this debate in the Kalâm was Mu'tazila. According to Mu'tazila, ma'dûm is not absolute non-existent; in contrast, it is a "thing". This view of Mu'tazila was rejected by the Ash'ariyyah and Mâturidiyyah. Not only did the Ash'ariyyah and Mâturidiyyah scholars rejected the view of Mu'tazila in this regard, but also formed their own view on the issue. According to this view, ma'dûm is not a "thing", in the contrast, it is absolute non-existent, in other words, it is nothing. Almost all of the Ahl-al-Sunna accepted this view. These two different approaches on ma'dûm were the distinguishing qualities of both Mu'tazila and Ahl-al-Sunna.

It is possible to argue that both views, which contrasted each other, developed with certain concerns. The main concern of Ahl-al-Sunna, which advocates the view of "ma'dûm is absolute non-existent", is not to harm the idea that Allah is a single eternal entity. As a matter of fact, if ma'dûm is accepted as a "thing" instead of absolute non-existent, it will be said that there is another entity that has existed with Allah since the eternity, which will damage the idea that Allah is the only eternal being. The main concern of Mu'tazila, who advocated the view that "non-existent" is a "thing", was to purify Allah's knowledge from all kinds of flaws and deficiencies. As a matter of fact, if ma'dûm is accepted as an absolute non-existent, not a "thing", Allah will only know what he will create after he has created them, which will damage the idea that Allah has known everything perfectly since the eternity, and will undermine Allah's omniscience attribute.

The one that belongs to Ahl-al-Sunna from these two approaches about whether ma'dûm is absolute non-existent or a "thing", was discussed by many Sunni thinkers in detail. However,

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism
Gelis/Received: 02 Temmuz/July 2020 | **Kabul/Accepted:** 14 Ağustos/August 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020
Atf/Cite as: Muzaffer Barlak, "Mu'tezile'de Ma'dûm Anlayışı: Ebû Reşîd En-Nisâbüri Örneğinde Bir İnceleme = The Concept of Ma'dûm (i.e. Non-existent) in Mu'tazila: A Review on Abû Rashîd âl-Nisâbüri", *Eskişeni* 41 (Eylül/September 2020), 653-678. <https://doi.org/10.37697/eskişeni.763019>
Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

it is seen that the one that belongs to Mu'tazila does not have adequate clarity. As a matter of fact, considering the works of their own scholars, it is understood that the ma'dûm, which Mu'tazila described as a "thing", carries an epistemological nature, not an ontological nature. The position of this epistemological truth is considered as Allah's eternal knowledge. In this case, both of the ideas of Allah knows everything with His knowledge, and that Allah is the only eternal being are not harmed.

One of the thinkers who can be referred to on Mu'tazila's ma'dûm understanding in the framework of their own resources is Abû Rashîd âl-Nisâbü'rî, who conveyed the different approaches of Mu'tazila about ma'dûm, and then explained his opinion on this issue in detail in his book *al-Masâ'il fi l-khîlâf bayn al-başriyîn wal-baghdâdiyîn* (Questions concerning the differences between the Başrah and Baghdad). There are two important points that come to the forefront in the non-existent view of Âl-Nisâbü'rî. The first one is that ma'dûm is considered as a "thing", not an absolute non-existent; and the second is the claim that ma'dûm has no physical entity, but that it has a presence in the mind. Over these two emphases, it can be speculated that two issues related to ma'dûm are resolved. In this respect, it is stated that there is nothing that Allah does not know about in the eternity by saying that ma'dûm is not absolute non-existent. With this acceptance, the knowledge of Allah is cleared of all kinds of deficiencies. When the idea that ma'dûm is a mental entity, not a physical one is accepted, the idea that Allah does not have equal is not damaged. As a matter of fact, an entity in the form of knowledge is nothing other than Allah, but it is a being that is the requirement of Allah. Because Allah is the one who is All-Knowing.

Âl-Nisâbü'rî evaluated the ma'dûm as a "thing" in terms of its being the substance/essence, being known and being eternal. According to him, the substance should exist even in case of the non-existent of it. Since substance is substance in case of its non-existent, then it is ma'dûm, i.e. an substance. Since there is nothing beyond the knowledge of Allah, ma'dûm consists of the "known". Being known requires being separated from other things with a clear attribute. Therefore, ma'dûm is a "thing" with a distinct attribute. Since ma'dûm is a "thing", and since it is in the knowledge of Allah since the eternity, then it is also eternal.

Keywords

Kalâm, Mu'tazila, Nisâbü'rî, Ma'dûm, Known, Non-existent

Mu'tezile'de Ma'dûm Anlayışı: Ebû Reşîd En-Nisâbü'rî Örneğinde Bir İnceleme

Öz

Ma'dûm, yokluk anlamında kullanılan bir kavramdır. Kelam ekolleri, ma'dûm kavramı etrafında yokluğun mahiyetini inceleme konusu yapmışlardır. Bu kapsamda var olan şeylerin, var olmalarından önce ne oldukları tartışılmıştır. İslâm Kelâmında bu tartışmayı ilk olarak ortaya çıkaran akım, Mu'tezile'dir. Mu'tezile'ye göre ma'dûm, mutlak yokluk değildir; bunun aksine o, bir "şey"dir. Mu'tezile'nin bu görüşü, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye tarafından reddedilmiştir. Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye düşünürleri, Mu'tezile'nin bu konudaki görüşünü reddetmekle kalmamış, konu ile ilgili kendi görüşlerini de oluşturmuşlardır. Bu görüşe göre ma'dûm, bir "şey" değil, aksine mutlak yokluk, yani hiçbir şeydir. Ehl-i Sünnet'in neredeyse tamamı bu görüşü kabul etmiştir. Ma'dûm konusundaki bu iki farklı yaklaşım, gerek Mu'tezile'nin, gerekse Ehl-i Sünnet'in ayırt edici vasıflarından olmuştur.

Birbirine zıt olarak ortaya konulan her iki görüşün de, belli kaygılar eşliğinde geliştirildiğini söyleyebiliriz. "Ma'dûm, mutlak yokluktur" görüşünü savunan Ehl-i Sünnet'in temel kaygısı,

Allah'ın tek ezeli varlık olduğu düşüncesine zarar vermemektir. Nitekim şayet ma'dûm, mutlak yokluk değil de bir "şey" olarak kabul edilirse, Allah ile birlikte ezelden beri var olan başka bir varlığın daha bulunduğu söylenmiş olacaktır. Bu ise Allah'ın tek ezeli varlık olması düşüncesine zarar verecektir. "Ma'dûm, bir "şey"dir" görüşünü savunan Mu'tezile'nin temel kaygısı ise, Allah'ın bilgisini her türlü kusurdan ve eksiklikten arındırmaktır. Nitekim şayet ma'dûm, bir "şey" değil de, mutlak yokluk olarak kabul edilirse, Allah, yaratacağı şeyleri, ancak onları yarattıktan sonra bilebilecektir. Bu ise Allah'ın ezelden beri her şeyi kusursuz olarak bildiği düşüncesine zarar verecek ve Allah'ın ilim sıfatını noksan hale getirecektir.

Ma'dûmun mutlak yokluk mu yoksa bir "şey" mi olduğu konusundaki bu iki yaklaşımdan Ehl-i Sünnet'e ait olanı, birçok Sünnî düşünür tarafından ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Ancak Mu'tezile'ye ait olan kanaatin yeterince açıklık kazanmadığı görülmektedir. Nitekim kendi düşüncelerine ait eserler dikkate alındığında, Mu'tezile'nin "şey" olarak nitelediği ma'dûmun, ontolojik bir mahiyet değil, epistemolojik bir mahiyet taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu epistemolojik hakikatin makamı ise, Allah'ın ezeli bilgisi olarak değerlendirilmektedir. Bu durumda hem Allah'ın ezeli ilmi ile her şeyi bildiği, hem de Allah'ın tek ezeli varlık olduğu düşüncelerinin ikisine de zarar verilmemiş olmaktadır.

Mu'tezile'nin ma'dûm anlayışının kendi kaynakları çerçevesinde ele alınması noktasında eserlerine başvurulabilecek düşünürlerden biri, Ebû Reşîd en-Nîsâbüri'dir. Ebû Reşîd en-Nîsâbüri, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* adlı kitabında ma'dûm ile ilgili Mu'tezile'ye ait farklı yaklaşımları aktarmış ve ardından kendisinin bu konu ile ilgili düşüncesini ayrıntılı olarak açıklamıştır. Ebû Reşîd en-Nîsâbüri'nin ma'dûm görüşünde öne çıkan iki önemli nokta bulunmaktadır. Bunların ilki, ma'dûmun, mutlak bir yokluk olarak değil, bir "şey" olarak kabul edilmesi; ikincisi ise ma'dûmun, bedenî bir varlığının bulunmadığının ama zihinde bir varlığının bulunduğu ileri sürülmesidir. Bu iki vurgu üzerinden ma'dûm konusu ile ilgili iki sorunun çözülmeye çalışıldığı ifade edilebilir. Buna göre ma'dûmun, mutlak yokluk olmadığı söylenmesi sayesinde Allah'ın ezelde bilmediği bir şeyin bulunmadığı ifade edilmiş olmaktadır. Bu kabul ile Allah'ın ilmi, her türlü kusurdan arındırılmaktadır. Ma'dûmun, bedenî değil, zihnî bir varlığının bulunduğu kabul edilmesi sayesinde ise, Allah'ın şerikinin/ortağının bulunmadığı düşüncesine zarar verilmemiş olmaktadır. Nitekim bilgi mahiyetindeki bir varlık, Allah'tan başka bir varlık değil, aksine Allah'ın zâtının gereği olan bir varlıktır. Çünkü Allah, ezeli olarak âlim/bilendir.

Nîsâbüri, ma'dûmun "şey" oluşunu, onun cevher/öz olması, malum/bilinen olması ve ezeli olması açısından değerlendirmiştir. Ona göre cevherin, yokluğu halinde de cevher olması gerekir. Mademki cevher, yokluğu halinde de cevherdir; o halde ma'dûm, cevherdir. Allah'ın bilgisinin dışında bir şey olmadığına göre ma'dûm, malum/bilinenden ibarettir. Biliniyor olmak, belirgin bir sıfat ile diğer şeylerden ayrılmış olmayı gerektirir. O halde ma'dûm belirgin sıfatı bulunan bir "şey"dir. Mademki ma'dûm bir şeydir ve mademki ezelden beri Allah'ın bilgisindedir, o halde o da ezeldir.

Anahtar Kelimeler

Kelam, Mu'tezile, Nîsâbüri, Ma'dûm, Ma'lûm, Yokluk

Giriş

Ma'dûm, sözlükte yokluk, var olmamak, hiçlik gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹ Kelâmî bir terim olarak ma'dûmun anlamı ise her bir düşünürün konuya ilişkin

¹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebir vd. (Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.), 4/2842-2843.

kanaatine göre farklılık göstermektedir. Bu farklılıklar eşliğinde ma'dûmun ne olduğu ile ilgili farklı açıklamalar ortaya çıkmıştır.² Bu açıklamalarda ma'dûm, bazen Allah'tan başka bütün varlıkların ihdâs edilmelerinden önceki durum³, bazen aklen muhal olanlar⁴, bazen bir şey olmayan⁵, bazen de varlığı herhangi bir yetenek veya duyu yoluyla hissedilmeyip akılla da düşünülemeyenler şeklinde tanımlanmıştır.⁶ Kalam düşünürleri, ma'dûm tanımlarını ortaya koyarken, bu seçeneklerin birini esas alabildikleri gibi birkaçını bir araya toplayarak da ma'dûm tanımı yapabilmıştır. Bu içeriklerden hangisinin ya da hangilerinin ma'dûm olarak kabul edileceğini belirleyen ana unsur ise, tanımı ortaya koyan düşünürün konuya ilişkin kanaati olmuştur.

İslâm kelâmında ma'dûm ile ilgili tartışmaları ilk olarak gündeme getiren akım, Mu'tezile'dir. Ma'dûm kavramı etrafında tartışılan problem ise, temelde ma'dûmun “şey” olup olmadığı hakkındadır. Ma'dûmun bir “şey” olduğu görüşünü Mu'tezile, “şey” olmadığı görüşünü ise, Mu'tezile'ye tepki mahiyetinde Ehl-i Sünnet temsil etmektedir.⁷ Ma'dûm ile ilgili bu iki yaklaşım, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin ayırt edici özelliklerindedir.⁸ Ma'dûm hakkındaki tartışmaların “şey” kavramı üzerinden yürütülmesinde Kur'an kaynaklı bir bakışın etkili olduğu da söylenebilir.⁹ Nitekim ma'dûm kelimesi Kur'an'da yer almamaktadır; ancak ma'dûma işaret edecek mahiyette iki ayette şöyle buyurulmaktadır:

“İnsanın üzerinden, henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı uzun bir süre geçmedi mi?”¹⁰

“O insan kendisi önceden bir şey değilken onu yaratmış olduğumuzu düşünmez mi?”¹¹

Bu ayetlerde geçen “(henüz var olmayan) şey” ifadesinin anlam alanı, ma'dûm tartışmalarına önemli bir referans değer oluşturmaktadır. Bu ifadenin anlamının iki şekilde düşünülmesi mümkündür. Bunların ilki, hiçbir şey olmayan mutlak yokluk;

² R. M. Frank, “Al-Ma'dûm wal-Mawjûd the Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abû Hâşim and His Followers”, *Mélanges Institut Dominicain D'études Orientales (MIDEO)*, 14 (1980), 185.

³ Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 176.

⁴ Seyfüddin el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fi Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dâru'l-Küttüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 3/379.

⁵ İbn Fûrek, *Mücerradü Makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986), 252; Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *Kitâbü Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1993), 35.

⁶ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2005), 110.

⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Adem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/356.

⁸ Hülya Alper, “Yokluk Nedir? Seyfeddin El-Âmidî'de Ma'dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013), 36.

⁹ “Şey” kavramının Kur'an'da işlenişi ile ilgili olarak bakınız: Robert Wisnovsky, “İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar” çev. Arzu Meral, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2004), 85-118.

¹⁰ el-İnsan 76/1.

¹¹ Meryem 19/67.

ikincisi ise varlığı da yokluğu da mümkün olan bir mahiyet veya “şey” şeklindedir.¹² Bu iki tanım aslında sırasıyla Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin, ma'dûmun “şey” olması veya olmaması ile ilgili yaklaşımlarını da yansıtmaktadır. Zira Ehl-i Sünnet'e göre ma'dûm “şey” değildir; ama Mu'tezile'ye göre “şey”dir.¹³ Aslında bu iki seçenek, Allah'ın ilminin ma'dûm ile ilişkisine dair iki farklı bakış açısına zemin hazırlamaktadır. Ancak her iki bakış açısı için de önemli itiraz noktalarının bulunduğunu ifade etmek gerekir.

İlk seçenekte yer aldığı şekilde şayet ma'dûm, mutlak yokluk olarak kabul edilirse, Allah'ın, olmayan bir şeyi var ettiği ifade edilmiş olacak ve bu sayede Allah'ın tek ezeli varlık olduğu sabit kılınacaktır. Ancak yaratılmışların varlık bulmalarından önceki hâlin mutlak yokluk olduğu düşüncesi, bu varlıkların, Allah'ın ezeli bilgisinde de bulunmalarını düşüncesine kapı aralayabilecektir. Bu ise Allah'ın ezeli bilgisinde değişikliğin meydana gelmesi veya diğer bir ifadeyle Allah'a kusur atfedilmesi şeklinde anlaşılabilir. Özetle ma'dûm, mutlak yokluk olarak kabul edildiğinde Allah'ın tek ezeli varlık olduğu sabit kılınmakta ancak Allah'ın ezeli bilgisinin kusursuzluğuna gölge düşürüldüğü izlenimi oluşmaktadır.

İkinci seçenekte yer aldığı şekilde şayet ma'dûm, mutlak yokluk değil de bir “şey” olarak kabul edilirse, Allah “her şey”i bildiği için bir “şey” olan yokluğu da bilmiş olacak ve bu sayede Allah'ın ezeli ilminin kusursuzluğu sabit kılınmış olacaktır. Ancak bu kez de ezeli olma vasfı Allah'a hasredilmemiş olacak, O'nunla birlikte bir de “şey” olan yokluğun ezeli olduğu ileri sürülerek taaddud-u kudema'ya düşme riski doğacaktır. Özetle ma'dûm, “şey” olarak kabul edildiğinde, Allah'ın ezeli ilmi kusurdan arındırılmış olacak; ancak ezellilik vasfının sadece Allah'a ait olmadığı hissi uyanabilecektir.

Ma'dûmun keyfiyetine yönelik bu iki seçeneğin, görüş sahiplerinin kendi dinamikleri çerçevesinde ele alınıp değerlendirilmesi, ma'dûm konusunun gerçekçi bir şekilde anlaşılması için elzem görülmektedir. Ehl-i Sünnet'in bu konu ile ilgili görüşlerinin müstakil çalışmalarında ele alınıp incelendiği görülmektedir.¹⁴ Ancak Mu'tezile'nin konu ile ilgili kanaatinin, kendi kaynakları çerçevesinde yeterince ele alınıp incelendiğini ifade etmek güç görünmektedir. Mu'tezile'nin ma'dûma yönelik yaklaşımı, daha çok Ehl-i Sünnet düşünürlerinin eserlerinde yer alan aktarımlar üzerinden ele alınıp değerlendirilmiştir. Bu ise Mu'tezilî ma'dûm anlayışının otantik formunun günümüz araştırmalarına yeterli düzeyde yansıtılmamasına sebep olmuştur.¹⁵ Bu çerçevede bi-

¹² Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezelliliği ve İnsan Hürriyeti* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 123.

¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 110.

¹⁴ Ehl-i Sünnet'in ma'dûm görüşü hakkında yapılan bazı araştırmalar için bakınız: Alper, “Yokluk Nedir? Seyfeddin El-Âmidî'de Ma'dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, 33-58; Hüseyin Kahraman, “Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler Ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 443-459.

¹⁵ Doğrudan Mu'tezile'nin ma'dûm anlayışına odaklanmış olmasa da Mu'tezile'nin ma'dûm anlayışına değinen bazı çalışmalar için bakınız: Ebû'l-Alâ Afîfî, “Mu'tezile'nin Ma'dûm Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması”, çev. Çağfer Karadaş, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

zim bu çalışmayı yapmadaki gayemiz, bu eksikliği bir nebze olsun gidermek adına Mu'tezile'nin kendi kaynakları dâhilinde ma'dûm anlayışlarını ortaya çıkarmaya çalışmaktır. Bu gayeye dönük olarak çalışmamızda, son dönem Mu'tezilesi'ndeki önemli isimlerden biri olan Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî¹⁶'nin ma'dûm görüşünün detaylı bir tahlilini yapmaya gayret göstereceğiz. Bunun yanında Nîsâbü'rî'nin kanaatlerinin daha iyi anlaşılmasına yönelik olarak diğer bazı düşünürlerin görüşlerini de yeri geldikçe aktarmaya çalışacağız.

1. Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî'nin Ma'dûm Anlayışı

1.1. Ma'dûmun Mütehayyiz veya Gayr-ı Mütehayyiz Olması

Ma'dûmun mutlak yokluk olmadığı, aksine bir “şey” olduğu yönündeki görüş, ilkesel anlamda neredeyse bütün Mu'tezile tarafından kabul görse de¹⁷ ma'dûmun şeyiyyetinin nasıllığı konusunda Mutezilî bir uzlaşımın bulunduğu söylenemez. Bu açıdan ma'dûmun mütehayyiz/yer kaplayıcı olduğunun kabul edilmesi veya reddedilmesi, ma'dûmun keyfiyeti ile ilgili Mutezilî ayrılığın belirleyici unsuru konumdadır. Ma'dûmun şeyiyyetinin nasıllığı konusunda Mu'tezile'nin iki farklı eğilime sahip olduğu görülmektedir. Bunların ilki, ma'dûmu, “mütehayyiz bir şey” olarak kabul etmektedir. İkincisi ise ma'dûmu, “gayr-ı mütehayyiz bir şey” olarak kabul etmektedir.¹⁸

Mu'tezile içinde ma'dûmun mütehayyiz olduğunu söyleyenlerin bulunduğu bilgisi, diğer Mu'tezilî âlimler ve Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından ifade edilmiş olsa da, eserleri elimize ulaşan Mutezilî düşünürler arasında ma'dûmun “mütehayyiz bir şey” olduğunu kendi cümleleri ile savunan bir düşünürün bulunduğunu söylemek güçtür. Bu söylemin ancak farklı düşünürlerce Ebû Yakub eş-Şahhâm, Ebû Abdullah el-Basrî ve Ebû İshâk b. Ayyâş gibi bazı Mutezilîlere atfedildiği görülmektedir.¹⁹

Dergisi 6/6 (1994), 267-276; Orhan Şener Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi Harezmlî Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 204-218; Ömer Ali Yıldırım, “Ma'dûm ve Mümkün: Mütezilî'nin “Ma'dûm” ve İbn Sînâ'nın “Mümkün” Kavramı Üzerine Değerlendirmeler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 30 (2013), 81-107.

¹⁶ Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Saîd en-Nîsâbü'rî, kesin olmamakla beraber h. 630 m. 970 yılı civarında Nişabur'da dünyaya gelmiş, hicrî beşinci yüzyılın ortalarında vefat etmiştir. İlk olarak Mu'tezile'nin Bağdat mezhebine bağlanmıştır. Fakat Kâdî Abdülcebbar ile sık olarak görüşmüş ve ondan ders almıştır. Kâdî Abdülcebbar nezdinde güzel bir kabul görmüş ve onun arkadaşlarından olup Basra Mu'tezilesi'ne dâhil olmuştur. Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, Kâdî Abdülcebbar'dan sonra Mu'tezile'nin öncüsü olarak tanıtılmıştır. Nîsâbü'rî, Rey şehrinde vefat etmiştir. Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, Thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvan es-Seyyid, (Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979), 6-7; Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/212-213.

¹⁷ Ma'dûmun şeyiyyeti konusunda Mu'tezile'nin genel bir kabul içinde olduğu görülse de bazı Mu'tezilî düşünürlerin istisna oluşturduğunu da ifade etmek gerekir. Bu istisnalardan biri, Mu'tezile'nin son dönem temsilcilerinden olan Takıyyüddin Necrânî'dir. Özcan Taşçı, *Son Mu'tezile Kelamcısı Takıyyüddin Necrânî* (Bursa: Sentez Yayınları, 2013), 163.

¹⁸ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 37.

¹⁹ Fahreddin Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 51-52; Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 37; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 110-111.

Bundan dolayı bu tezin hangi argümanlar eşliğinde ileri sürüldüğünü açık olarak ortaya koyma imkânımız bulunmamaktadır. Ma'dûmun mütehayyiz olduğunun ileri sürülmesi, Allah'ın tek ezeli varlık olduğu düşüncesinin savunulmasını güçleştiren bir seçenektir. Buradan hareketle tevhid konusundaki hassasiyeti ile temayüz eden bir mezhebe mensup herhangi bir düşünürün böyle bir kanaati savunmuş olması uzak bir ihtimal olarak görülmektedir. Dolayısıyla bu seçeneğin itham boyutunda, bazı Mutezilî düşünürlere yüklenmiş gerçekçi olmayan veya gereğince anlaşılmayan bir kanaat olduğu da düşünülebilir. Zira elimizde bulunan Mutezilî metinlerde ma'dûmun ancak zihinde bulunan bir varlığa işaret ettiğinin ileri sürüldüğü görülürken, muarızların itirazlarında eleştirilen nokta, Mu'tezile'nin, ma'dûma somut bir varlık hüviyeti atfetmiş olmasıdır.²⁰

Mu'tezile içindeki ikinci görüş ise, ma'dûmun, "gayr-ı mütehayyiz bir şey" olduğu şeklindedir. "Gayr-ı mütehayyiz bir şey" ifadesini, "varlığı veya yokluğu mümkün olmakla birlikte henüz bedenleşmemiş salt zihnî varlık" olarak anlamamız mümkündür. En azından Mu'tezilî düşünür Ebû Reşîd en-Nisâbüri'nin konuya yaklaşımının bu sonuca işaret ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim Nisâbüri, ma'dûm konusunu ele aldığı satırlarda "var olmak" anlamını karşılayacak şekilde "vücûd" ve "husûl" kavramları üzerinde durmaktadır. "Vücûd" derken hem bedenleşmemiş zihnî mahiyetlere hem de bedenleşmiş varlıklara işaret etmekte; "husûl" derken ise, bedenleşmemiş zihnî mahiyetleri kapsam dışı tutarak sadece bedenleşmiş varlıklara işaret etmektedir.²¹ Bu kavramsal ayrılık, özelde onun düşüncesinin oturduğu temel hakkında, genelde ise ma'dûm konusundaki Mu'tezilî yaklaşım hakkında fikir vermektedir.

Nisaburî'nin hocası olan Kâdî Abdülcebâr'ın mevcut ve ma'dûm kavramlarıyla ilgili yaklaşımı da bu tespiti güçlendirir mahiyettedir. Nitekim Kâdî Abdülcebâr'a göre mütehayyiz olmak, mevcut olmanın şartı değildir, aksine yer kaplamayan mevcut da vardır. Ma'dûm ise, "mevcut olmayan malum"dur.²² Bu tanıma göre ma'dûm, "hariçte vücudu olmayıp sadece zihinde bulunan varlık" olarak ele alınmıştır. Böyle bir varlığın var olduğunun bilinmesi ise, ancak delil ile mümkün olabilir.²³ Kâdî Abdülcebâr'a göre ma'dûmun, malum olması aklî bir gerekliliktir. Çünkü şayet Allah bilmediği şeyi var etmiş olsaydı veya diğer bir ifade ile Allah var ettiği şeyleri ancak var ettikten sonra bilmiş olsaydı, onları düzenli bir şekilde var etmesi mümkün olmazdı.²⁴

Hocasının bu konudaki kanaatleri ile paralel olarak Nisâbüri de ma'dûm tanımını, malum kavramı üzerinden oluşturmuştur. Nisâbüri'ye göre ma'dûm, iki çeşit-

²⁰ Râzî, *el-Muhassal*, 51-52; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 110-111; Cüveynî, *İmâmu'l-Harameyn. eş-Şâmil fî Usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn, (İskenderiye: Mün-şetü'l-Maârif, 1969), 124.

²¹ Nisâbüri, *el-Mesâil*, 37-47.

²² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 176.

²³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 177.

²⁴ Kâdî Abdülcebâr, Ebu'l-Hasan el-Hemedânî. *El-Muhît bi't-Teklif*, thk: Ömer es-Seyyid Azmî, (Kahire: eş-Şeriketü'l-Misriyye, ts.), 125.

tir. Birincisi, var olmanın yanında yer kaplayıcı olması gerekli olan malumdur. İkincisi ise var olmanın yanında yer kaplayıcı olması imkânsız olan malumdur. İki malumdan her birinin diğerinden ayırt edilmiş olması gerekir. Dolayısıyla iki malumdan her biri, sıfat-ı muntazar (henüz vücut bulmamış olan sıfat) veya sıfat-ı hâsıla (vücut bulmuş olan sıfat) ile ayrışan/temayüz eden olmaktan hâlî değildir.²⁵

Gerek Kâdî Abdülcebâr'ın gerekse Nîsâbü'rî'nin ma'dûm tanımlarında iki nokta dikkati çekmektedir. Bunların ilki, ma'dûmun, mutlak bir yokluk olarak kabul edilmemiş olması; ikincisi ise ma'dûmun, bedenî bir varlığının bulunmadığı ama zihnî bir varlığının bulunduğu ileri sürülmesidir. Bu tespitler üzerinden Mu'tezile'nin ma'dûm konusunu ele almadaki gerekçesini ve ortaya koyduğu görüşe temel teşkil eden kaygısını anlamak mümkün olabilir. Buna göre Mu'tezile ma'dûmun ne olduğu ile ilgilenmiştir; çünkü ma'dûmun mutlak yokluk olarak kabul edilmesi, Allah'ın, yarattığı şeyleri, ezelde bilmediği anlamına gelecek, bu ise O'nun ilminde bir kusur olarak nitelenebilecektir. Nitekim şayet ma'dûm, mutlak yokluk ise Allah, mutlak anlamda yok oldukları halde iken varlıkları bilmemektedir. Ne zaman ki Allah o varlıkları var etmiştir, işte o anda Allah'ın ilmine ilave bir bilgi eklenmiş ve ancak bu bilgi ile Allah'ın ilmi tam olmuştur. Şüphe yok ki böyle bir yaklaşımda Allah'ın ilmine değişme niteliği atfedilmiş olur ki bu durum, Allah'ın kusursuz bir varlık olması düşüncesini zedeler. Kanaatimizce Mu'tezile'nin ma'dûm konusunu ele almasındaki temel gerekçe, ma'dûm üzerinden yürütülen tartışmalar çerçevesinde Allah'ın ilmine kusur atfedilmesi endişesidir. Onlar bu konu ile ilgilenmek suretiyle bu endişeyi giderecek bir çözüm arayışına girmiş gibi görünmektedirler.

Mutezilî ma'dûm anlayışındaki ikinci dikkat çeken nokta, yani ma'dûmun bedenî bir varlığının bulunmadığı ama zihnî bir varlığının bulunduğu yönünde ortaya konulan görüş ise, taaddud-u kudema'ya düşmeme kaygısını yansıtmaktadır. Nitekim ma'dûmun yer kaplayıcı bir nitelikte olduğunun ileri sürülmesi durumunda Allah ile birlikte Allah'tan ayrı bir varlık olarak ma'dûmun da kadîm olduğu ileri sürülmüş olacak, bu ise taaddud-u kudema'ya sevk edecek ve tevhid esasını bozacaktır. Ma'dûmun, Allah'tan ayrı bir varlık olarak değil de Allah'ın zâtına ait bir unsur olduğunun kabul edilmesi durumunda ise bu kaygıya yer kalmayacaktır. Çünkü ezeli olan ma'dûm, artık Allah'tan gayri bir şey değil, aksine Allah'ta olan bir şeydir. Allah'ın zâtına nisbet edilen herhangi bir hakikat değerinin ezeliyetinde ise tevhid düşüncesini bozacak herhangi bir unsur bulunmayacaktır. Bu sayede ma'dûmun şeyiyeti ile birlikte taaddud-u kudema endişesine de yer kalmayacaktır.

Mutezilî ma'dûm görüşündeki bu iki hususiyet, İslam kelamındaki ma'dûm tartışmalarının, Allah'ın ezeli ilmi ve tevhidin korunması kapsamında yürütüldüğüne işaret ediyor gibi görünmektedir. Bu iki konudaki iki temel kabul üzerine bina edilen ma'dûm görüşü sayesinde Mutezilîler, bir yandan ma'dûmun şeyiyetinin isbatı ile Allah'ın ilminin kusursuzluğunu ortaya koymayı, bir yandan da ma'dûmun keyfiye-

²⁵ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 44.

tinin bedenî değil zihnî bir mevcudiyet (المعلوم)²⁶ olduğu düşüncesi sayesinde kadîmlerin çokluğu tehlikesinden sakınmayı gaye edinmektedir.

1.2. Cevherin Yokluk Halinde de Cevher Olmasının Gerekliliği

Nîsâbûrî'nin ma'dûm anlayışının temeli, cevherin, hem somut varlık halinde iken hem de bunun öncesindeki ma'dûm halinde iken yine cevher olduğu kabulüne dayanır. Buna göre cevher, asıl itibarda kadîm ve zâtından dolayı cevher olarak kabul edilmiş olur. Ma'dûmun “şey” olarak kabul edilmesi de aslında onun cevher olması yönüyledir. Bundan dolayı cevherin, yokluk halinde de cevher olduğu sabit kılındığında, ma'dûmun şeyiyyeti de sabit kılınmış olacaktır. Nitekim Ebû Ali el-Cübbai, Ebû Haşim el-Cübbai ve Ebû Abdullah el-Basrî de cevherin, ma'dûm iken cevher olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁷

Nîsâbûrî, cevherin, ma'dûm iken cevher olduğunu ortaya koymak üzere detaylı delillere başvurmuştur. Bu delillerin ilkinde göre cevher, zâtından dolayı cevherdir. Durum böyle olunca, zât olmaya devam ettiği müddetçe cevherin, cevher olması gerekir.²⁸ Bu cümleden anlaşılacağı üzere ma'dûmun şeyiyyetinin temel gerekçesi, onun cevher olarak kabul edilmesi; bu şeyiyyetin ma'dûma öncesiz bir varlık kazandırmasının gerekçesi ise cevherin, zâtından dolayı cevher olduğunun kabul edilmesidir. O halde Nîsâbûrî'nin kanıtlaması gereken asıl unsur, cevherin, başka bir gerekçeden dolayı değil de zâtından dolayı cevher olduğu hususudur. Çünkü bu akıl yürütmedeki ilk önerme budur. Nîsâbûrî, bu durumun farkında olarak cevherin niçin zâtından dolayı cevher olduğunu ortaya koyma gayretine girmiştir. Bu doğrultuda cevherin, cevher oluşu ile ilgili diğer bütün muhtemel seçenekleri değerlendirmiş ve her birinin imkânsızlığını ileri sürmüştür. Sonuçta ise cevherin, zâtından dolayı cevher olmasını tek mümkün seçenek olarak ilan etmiştir. Mu'tezilî ma'dûm görüşünün temel dayanağı olması açısından, cevherin, zâtından başka bir gerekçeyle cevher olma ihtimallerini ve Nîsâbûrî'nin, bu ihtimallerin her birine yönelik geçersizlik gerekçelerini burada aktarmayı gerekli görüyoruz.

Nîsâbûrî'ye göre cevher, ya varlığından ya hâdis olmasından ya herhangi bir yön üzere hâdis olmasından ya adem olmasından ya herhangi bir yön üzere adem olmasından ya bir mananın varlığından ya bir fail ile olmasından ya zâtında bulunan şeyden ya da zâtından dolayı cevher olmaktan hâlî değildir.²⁹ Nîsâbûrî, bu ifadelerden hareketle cevherin, ancak burada sıralanan ihtimallerden herhangi biri ile cevher olabileceğini ifade etmektedir. Ardından ise son seçenek dışındaki bütün ihtimallerin imkânsız olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

Nîsâbûrî'ye göre ilk seçenekte yer aldığı şekilde cevherin, varlığı dolayısıyla cevher olması mümkün değildir, çünkü varlık sıfatı tek bir sıfattır. Eğer cevher, var-

²⁶ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 44.

²⁷ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 37.

²⁸ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 38.

²⁹ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 38.

lığı dolayısıyla cevher olmuş olsaydı, varlıkların hepsinin cevher olması gerekirdi ki biz bunun yanlış olduğunu biliriz.³⁰

Nîsâbü'rî'nin bu açıklamasına temel teşkil eden düşünce, varlık ve mahiyetin ayrı şeyler olarak kabul edilmesidir. Nitekim Mutezilî düşüncede varlık ve mahiyet, birbirinin aynı değil, birbirine mugayir olarak değerlendirilmektedir. Bu ayrım, herhangi bir varlık için iki temel niteliği gerektirir. Bunların ilki, bir şeyi, o şey yapan "mahiyet"; diğeri ise o mahiyetin zihin dışındaki varlığı anlamına gelen "varlık"tır.³¹ Mu'tezile'nin, ma'dûmun şeyiyyeti konusundaki görüşü de aslında bu temelden beslenir. Nitekim Mu'tezile, "ma'dûm şeydir" ifadesini kullanırken, aslında hiçbir zaman var olmayacak olana değil, henüz var olmamış olana "şey" demektedir. Çünkü Mu'tezile algısında ma'dûm, mutlak yokluk değil, varlığın zihinde bulunduğu hal veya varlığın zihin dışında bir varlık kazanması öncesindeki "zihinde varlık" hali anlamındadır. İşte Nîsâbü'rî de "cevher, varlığından dolayı cevher olamaz" derken aslında mahiyet-varlık ayrılığından hareketle bu cümleyi kullanmaktadır. Bu çerçevede o, varlığın hudûsu karşısında cevherin ezeliyetine işaret etmekte ve bundan dolayı da kadîm olan mahiyetin, hâdis olan var olma niteliğinden kaynaklanamayacağını ifade etmektedir. Bu noktada daha açık olarak ortaya çıkmaktadır ki Mu'tezilî anlayışta veya en azından Nîsâbü'rî'nin düşüncesinde cevherlik, bir varlık kategorisidir ve ma'dûm da mahiyet olması açısından bu kategoriye dâhildir. Burada ma'dûmun mahiyet olması ile kastedilen ise ma'dûm diye özel bir mahiyetin varlığı değil, henüz varlığa kavuşmamış her bir şeyin varlığa kavuşmadan önceki zihinde varlık halinden ibarettir. Burada şunu ifade etmek gerekir ki "zihinde varlık" tabiri, Nîsâbü'rî'nin bizzat kendisi tarafından kullanılan bir tabir değildir. Bununla birlikte onun, ma'dûmu, ma'lum ile sınırlaması, ma'dûma, zihinde varlık statüsü vermiş olduğu şeklinde anlaşılabilir.

Yukarıda geçtiği üzere cevherin, ne ile cevher olduğu konusunda Nîsâbü'rî'nin değerlendirmeye aldığı ikinci ihtimal, cevherin hudûsa dayandırılması idi. Nîsâbü'rî'ye göre cevherin, hâdis olmasından dolayı cevher olması imkânsızdır. Cevherin hâdis olmasından dolayı cevher olmasının imkânsızlığının gerekçesi, onun, varlığı sebebiyle cevher olmasının imkânsızlığını gerektiren sebep ile aynıdır. Yani bir önceki ihtimal için dile getirilen imkânsızlık gerekçelerinin tamamı, bu ihtimal için de aynı şey söz konusudur. Buna göre hudûs, başlı başına bir sıfattır. Hâdis olmak, bir şeyin sonradan var edilmiş olmasını sabit kılan bir niteliktir. Oysa cevherlik, tıpkı var olmak sıfatında olduğu gibi, bunun ötesinde ve bundan başkadır. Dolayısıyla hâdis olmak niteliği, bir şeyin sonradanlığının gerekçesi olmaya uygundur; ama aynı şeyin bir de cevher olması için yeterli olmaz. O şeyin cevher olması için başka bir hususiyete daha ihtiyaç duyulur. Ayrıca şayet cevher olmak, hâdis olmak ile gerçekleşseydi, bütün hâdis olanların da cevher olması gerekirdi ki bunun doğru olmadığı sabittir.³²

³⁰ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 38.

³¹ Râzî, *el-Muhassal*, 48; Alper, "Yokluk Nedir? Seyfeddin El-Âmidî'de Ma'dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme", 47-48; Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezelliği ve İnsan Hürriyeti*, 135-136.

³² Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 38.

Cevherin, cevher olmasının sebebi veya gerekçesi ile ilgili üçüncü ihtimal, cevherin herhangi bir yön üzere hâdis olabileceğidir. Nîsâbûrî'ye göre cevherin herhangi bir yön üzere hâdis olmasından dolayı cevher olması da mümkün değildir. Çünkü burada kendisine işaret edilecek olan herhangi bir yön yoktur. Bu ihtimal doğru kabul edildiğinde adeta şöyle bir iddiada bulunulmuş olur: “o vecih vâki olduğunda cevher, cevher olur; o vecih vâki olmadığında ise cevher, cevher olmaz.” Böyle bir anlayış, beka halinde, cevherin cevher olmasının imkânsızlığını gerektirir. Nitekim beka halinde cevher, herhangi bir yön üzere meydana gelmiş olmaz.³³

Nîsâbûrî, iki ve üçüncü ihtimallerde cevherin hâdis bir hususiyet olmasının geçersizliği üzerinde durmaktadır. Dolayısıyla bu seçeneklerin değerlendirilmesi noktasında cevherin hakikatinin ne olduğu belirleyici bir etkiye sahiptir. Cevherin hakikati ile ilgili görüşlerin oldukça çeşitli olduğunu ifade etmek gerekir. Antik Yunan düşüncesinde, Aristo'da, İslam felsefesinde ve kelimalarda cevher kavramını karşılayacak bir içerikle ama birbirinden oldukça farklı hususiyetler eşliğinde cevherin ele alındığı görülmektedir. Bununla birlikte cevherin, “*bir şeyin menşei, tabii teşekkülü veya yapısı, nesnelere hâsıl edildiği madde, tabii cins ve türler*”, “*ne bir konunun yüklemi olan ne de bir konuda bulunan şey*”, “*altta duran, bir şeye temel veya destek teşkil eden şey*” gibi tanımlamalarla ele alındığını söyleyebiliriz.³⁴

Nîsâbûrî de bu tanımlamalara benzer şekilde cevherin hudûsunu veya hâdis bir yöne nisbetini imkânsız gördüğünü ortaya koymaktadır. Cevherin hudûsunun imkânsızlığı, cevherin, ancak zâtı itibariyle cevher olması sonucunu dayatmaktadır. Bunun bir adım ötesi ise, cevherin, yokluk halinde iken de cevher olması gerektiği yargısıdır. Diğer bir ifade ile cevherin hudûstan veya hâdis bir yöne isnad edilmekten uzak tutulması, onun kıdemine; cevherin kıdemi ise “şey”lerin yokluk halinde iken de cevher olmalarına işaret etmektedir. Bu ise neticede ma'dûmun şeyiyyetini ve ezeliyetini gerektirmektedir.

Cevherin, cevher olmasının sebebi veya gerekçesi konumunda görülebilecek ihtimallerin dört ve beşincisi, cevherin, ademinden veya herhangi bir yön üzere adem olmasından dolayı cevher olması seçenekleridir. Nîsâbûrî'ye göre cevherin, ademinden ötürü bir cevher olması mümkün değildir. Çünkü ona göre bu durumda cevherin varlık halinde iken cevher olmasının imkânsız olması gerekirdi. Ayrıca şayet cevher, ademinden dolayı cevher olsaydı, adem hali üzere olan diğer her şeyin de cevher olması gerekirdi ki bu imkânsızdır.³⁵

Nîsâbûrî, cevherin, adem halinde iken de cevher olmasının gerekli olduğunu ifade edince, bu durumun akla getirebileceği bir ihtimal olarak cevherin, ademi dolayısıyla cevher olması seçeneğini de değerlendirme ihtiyacı hissetmiş gibi görünmektedir. Ancak tıpkı var olma niteliğinde olduğu gibi yok olma niteliğini de cevher

³³ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 38.

³⁴ İlhan Kutluer, “Cevher”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/450; Mu'tezile'nin cevher anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: Fethi Kerim Kazanç, *Kadı Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 164-176.

³⁵ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 38.

olmaya zaid bir hususiyet olarak görmüş ve cevher olma ile adem olmanın “şey” hakkında farklı boyutları ifade ettiğini vurgulamıştır. Bu seçeneğin geçersizliğini pekiştirmek kastıyla yine var olma niteliğinde olduğu gibi cevherin, ademden dolayı cevher olması söz konusu olsaydı, adem sıfatı açısından ortak olduğu her şeyin cevher olmasının da gerekli olacağını dile getirmiştir. Nîsâbûrî, adem halini cevher olmaya zaid bir biçimde ele alınca “cevherlik” bir asıl olma özelliği elde etmiş, bunun karşısında var olmak veya yok olmak ise cevhere ilişkin niteliklere tekabül etmiştir. Bu durumda cevherin, ma'dûm iken de cevher olması gerekli hale gelmiştir. Cevher, ma'dûm iken de cevher olduğuna ve onun cevher olmasının adem olması ile doğrudan ilişkisi bulunmadığına göre ulaşılan sonuç yine aynıdır, yani cevher olan ma'dûm, bir “şey”dir ve ezelîdir.

Cevherin, cevher olmasının sebebi veya gerekçesi ile ilgili altıncı ihtimal, cevherin, bir mananın yokluğundan veya varlığından dolayı cevher olması seçeneğidir. Nîsâbûrî'ye göre cevherin, herhangi bir mananın yokluğundan veya varlığından dolayı cevher olması da mümkün değildir. Çünkü şayet cevher, bir mananın ademinden dolayı cevher olmuş olsaydı, bu mananın, ondan başkasının cevher olması hariç, cevherin cevher olmasının gerekliliğine mahsus olmaması gerekirdi. Bu durumda ise bütün zâtların birer cevher olması gerekirdi ki bunun yanlış olduğunu zaten biliriz.³⁶

Nîsâbûrî, bu açıklamasında, herhangi bir mananın varlığından dolayı cevherin cevher olması seçeneğinden önce, herhangi bir mananın ademinden dolayı cevherin cevher olmasının imkânsızlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre herhangi bir mananın ademinden dolayı cevherin cevher olması imkânsızdır; çünkü bir mananın yokluğu, onu taşımayan her şey için ortak bir nitelik olduğundan, bu mananın yokluğunun, cevherin cevher olmasına mahsus olmaması gerekir.

Ayrıca Nîsâbûrî'ye göre ademin, kendine özgü niteliğinden dolayı cevherin cevher olmasına sebep teşkil etmesi de mümkün değildir. Nitekim adem, zorunluluğu imkânsız kılar. Örnek olarak biz, irade eden kimsenin ma'dûm bir irade ile irade etmesinin -bu iradenin ademinden dolayı- imkânsız olduğunu biliriz. Ademde ona ortak olan her şeyin, başkasına ait bir sıfatı gerektirmesi de imkânsızdır. Çünkü böyle bir durumda cevher var olduğunda, zâtın cevher olmasını gerektirmekten çıkması gerekirdi. Bu tür şeyler, manalarda söz konusu olmaz.³⁷

Nîsâbûrî'ye göre herhangi bir mananın varlığından dolayı cevherin cevher olması da mümkün değildir. Çünkü bu durumda cevher, başka bir manadan dolayı değil, ancak bu manadan dolayı cevher olabilir. Yani cevher olmak, ancak bu manaya sahip olmaya özgü bir durum olurdu. Cevherin dışında bir şeyin cevher olmasını değil de cevherin cevher olmasını gerektirmesine özgü olması için bu mananın o cevherde bir hal olması gerekirdi. Hâlbuki biz ancak yer kaplayan bir cevher olması halinde bu mananın o cevhere girebileceğini biliyoruz. Bu durum ise, yer kapla-

³⁶ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 38.

³⁷ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 38-39.

yan bir cevher olması konusunda, bu mananın, o cevherde bulunmaya muhtaç olmasını gerektirir. Ayrıca bu mananın bizzat kendisinin var olması konusunda da o zâtın yer kaplayan bir cevher olmasına muhtaç olması gerekir. Bu durum, o ikisinden her birinin diğerine muhtaç olmasını gerektirir. Bu ise aklen imkânsız bir konumdur.³⁸

Nîsâbûrî, herhangi bir mananın varlığından dolayı cevherin cevher olması seçeneğinin imkânsızlığını, bu mananın ancak yer kaplayan bir cevherde bulunabilmesinin gerekliliği etrafında açıklamaktadır. Bu durumda mananın varlığı, cevherin varlığı şartına bağlanmış olur. Cevherin varlığı, mananın varlığı için bir ön şart konumunda iken cevherin varlığının, mananın varlığına bağlanması imkânsız olacaktır. İşte bu gerekçeyle Nîsâbûrî'ye göre bir mananın varlığı, cevherin cevher olmasının sebebi olamaz.

Cevherin, cevher olmasının sebebi veya gerekçesi ile ilgili yedinci ihtimal, cevherin, bir fail ile cevher olması seçeneğidir. Nîsâbûrî'ye göre cevherin, bir fail ile cevher olması mümkün değildir. Çünkü cevher, bir fail ile cevher olmuş olsaydı, failin onu var etmesi ama onu cevher kılmaması sahih olurdu. Eğer bu doğru olsaydı, failin siyahlığı cevher kılmaması da sahih olurdu. Çünkü bu iki sıfat arasında zıtlık veya zıtlık sayılabilecek bir şey söz konusu değildir. Şayet bu mümkün olsaydı siyah olan cevhere beyazlık hâkim olduğunda o cevherin bu iki durumdan birinden nefyedilmesi ve diğerinden nefyedilmemesi gerekirdi. Bu ise, cevherin bir yönden ma'dûm bir mevcut olmasını gerektirir ki bu, imkânsızdır.³⁹

Nîsâbûrî, cevherin fail ile cevher olmasının imkânsızlığını, böyle bir durumda failin inisiyatifi elinde bulunduracak olması gerekçesine bağlamaktadır. Nitekim bu inisiyatif sayesinde, ilgili fail, cevher üzerinde dilediğince tasarrufta bulunabilecek, bu ise cevherin en özel niteliğini, farklılaşmaya konu olan bir konuma sevk edecektir. Böyle bir farklılaşmanın vukuu söz konusu olduğunda da kaybolan yönü itibarıyla cevher ma'dûm bir mevcuda dönüşecektir. Ma'dûm olan mevcudun aklen imkânsızlığı, bu seçeneğin de imkânsızlığını göstermektedir.

Cevherin fail ile cevher olması ihtimali, Nîsâbûrî'nin en detaylı şekilde ele aldığı seçenektir. Nitekim bu konuda muarızlarının temel iddiası, cevherin Allah tarafından cevher kılındığı; diğer bir ifade ile cevherin, faille cevher olduğu şeklindedir. Nîsâbûrî, muhtemelen bu gerekçeyle cevherin faille cevher olması ihtimalini daha kapsamlı bir analize tabi tutmuş, bu seçeneğin geçersizliğinin gerekçesi olarak ileri sürdüğü önermeye karşı yapılabilecek muhtemel itirazları da değerlendirmeye almıştır.

Bu çerçevede şayet bir kimse, "siz niçin cevher, bir fail ile cevher olmuş olsaydı, failin onu var etmesi ama onu cevher kılmaması sahih olurdu dediniz?" diye sorsa, Nîsâbûrî'ye göre bu kişiye şöyle denir: "Çünkü cevherin, cevher olması konusunda bir etkinin/tesirin bulunması gerekir ve bu etkinin de etkide bulunanın seçi-

³⁸ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 39.

³⁹ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 39.

mine tâbi olması gerekir. Şayet cevheri, ona etkide bulunan, cevher kılmış olsaydı, böyle olurdu. Şayet ona etkide bulunan, cevheri cevher kılmış olmasaydı cevher, cevher olmazdı. Şu örnek, söylediğimiz şeyi açıklamaktadır: Söz, bir fail ile haber olarak meydana geldiğinde, failin onu var etmesi veya var etmemesi nasıl sahih ise onu var etmesi ama haber kılmaması da aynı şekilde sahihtir.”⁴⁰

Nîsâbûrî, burada cevherin faille cevher olmasının niçin imkânsız olduğunu söz örneği üzerinden izaha çalışmaktadır. Buna göre bir sözün haber kılınıp kılınmaması, o sözün failinin inisiyatifindedir. Nitekim fail, bir sözü meydana getirir ama bunu kimseye duyurmaz ise o sözü var etmiş ama haber kılmamış olur. Bu durum faille meydana gelen sözün haber kılınıp kılınmamasının failin inisiyatifinde olduğunu gösterir. Tıpkı burada olduğu gibi şayet cevher de bir faille cevher olmuş olsaydı, onun cevher kılınıp kılınmaması failinin tercihine nisbet edilirdi. Çünkü cevherin cevherliği, failin ona yönelttiği tesir çerçevesinde gerçekleşmiş veya gerçekleşmemiş olurdu.

Nîsâbûrî, aynı bağlamda bir de ilim örneği üzerinden kurgulanmış bir itirazı gündemine alır. Ona göre şayet şöyle denirse: “İlim, bir fail ile ilim oluyor değil midir? Bununla birlikte kadim varlığın ilim olarak bizde yarattığı şeyleri var etmesi ama onları ilim kılmaması doğru olmaz. Bizim için de nazar yoluyla yaptığımız şeyleri var etmemiz ama onları ilim kılmamamız doğru olmaz.” Nîsâbûrî'ye göre bunu söyleyen kimseye şöyle denir: “Biz, “ilim faille ilim olur” diyor değiliz.” Bunun üzerine karşı taraf şayet şöyle derse: “Bunu kabul etmeniz gerekir; çünkü siz failin itikad edileni bilmesini ve itikad nevinden yaptığı şeyin bir ilim olmasında etki sahibi olmasını gerekli görüyorsunuz. Oysa failin hali fiilinden dolayı bir hükümde etkili olmaz. Ancak bu fiil bu hükme bir faille bağlı olduğu zaman, o failin hali fiilinden dolayı bir hükümde etkili olur.” Bu kez de bunu söyleyen kimseye şöyle denir: “Bu mesele, senin zannettiğin gibi değildir. Bilakis, failin halinin itikadın ilim olarak meydana gelmesi konusunda müessir/etkili olması imkânsız değildir. Bununla birlikte bir yön üzere gerçekleşmiş olması bakımından, ilim, fail ile olmuş olmaz. Yine bu vechin gerçekleşmesi, itikad edileni bilen fiilinden kaynaklanmasıyla da ilim olmaz.”

Nîsâbûrî'ye göre bu sözlerin ardından muarızlar tarafından bu soruya, “Yüce Allah'ın bu itikadı var etmesi ama onu bir ilim kılmaması doğrudur”, şeklinde cevap verilmesi mümkün değildir. Yine “elde edilen bir bilginin, itikad edilen şey olmaya çağ” şeklinde bu soruya cevap verilmesi de mümkün değildir. Tıpkı Zeyd'in evde olduğunun bilinmesiyle, onun orada olmamasının da doğru olacağı gibi. Nitekim şayet Zeyd evde bulunmasaydı ve Allah şu anda bizdeki bir bilgi olan bu itikadı yaratmış olsaydı, bu, bir bilgi olmazdı. Bu durumda bazı yönler açısından bu itikadın bulunması ama onun bir ilim olmaması doğru olurdu. Çünkü bu itikad bizde yaratılmış olsaydı ve biz Zeyd'in evde olmadığını takdir etseydik, “bu, bir ilim olmazdı” diyen

⁴⁰ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 39.

kimsenin sözü hata olurdu. Yine “onun bir ilim olması gerekirdi” diyen kimsenin sözü de hata olurdu.⁴¹

Nîsâbûrî, ilim örneği eşliğinde, bir şeyin failin takdirine göre değil, kendi hakikat değerine göre değerlendirilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Buna göre bir konudaki hükmü belirleyen unsur, o konudaki failin beyanının ötesinde o beyana da kaynaklık edecek olan gerçekliktir. Tıpkı burada olduğu gibi Nîsâbûrî'ye göre cevherin cevherliği de failin onunla ilgili beyanına değil, kendi zâtına dayandırılmalıdır. Nîsâbûrî'nin aktardığı bu örneklerin, ele alınan konu ile ne kadar örtüştüğünün tartışılabilceğini ifade etmek gerekir. Nitekim üzerinde söz söylenen alan ilahî âlemdir ve koşullar ise ezeliç çerçevesindeki koşullardır. Ama bu âlemin ve oradaki gerçekleşme koşullarının temellendirilmesi için getirilen örnek, beşerî âlemden ve zaman koşulları kapsamındadır. Dolayısıyla bu örnek anlatımlar çerçevesinde cevherin faille cevher olmasının imkânsızlığını ortaya koyma çabasının güçlü bir yöntem olduğunu söylemek zor görünmektedir.

Nîsâbûrî, cevherin faille cevher olması konusundaki ikinci önermesi ile ilgili olarak dile getirilebilecek muhtemel bir itirazı da gündemine alır. Bu çerçevede ona göre şayet şöyle denirse: “onu var etmesi ama onu cevher kılmaması doğru iken, onu var etmesi ve onu siyahlık kılmaması niçin sahih olur.” Bunu söyleyen kimseye şöyle denir: “Cevherin bir fail ile cevher olması ve siyahın da bir fail ile siyah olması durumu doğru olunca, artık zât için onun cinsine ait bir sıfat sabit olmamış olur. Böyle bir durumda “zâtlardan herhangi bir zât hakkında sahih olan şey, başka bir zât hakkında imkânsızdır” denilmesi de mümkün olmaz. Durum böyle olunca her zât hakkında, onun cevher olmasının, siyah olmasının veya failin seçimine bağlı olarak bu zâtın iki sıfattan biri üzere meydana gelmesinin sahih olması gerekir.”⁴² Bunun üzerine şayet şöyle denirse: “O ikisinden her birinin, diğerinin yerine husûle gelmesi sahih olduğunda, failin, zâtı, her ikisi için de zât kılmaması nasıl sahih olur?” Bunu söyleyen kimseye şöyle denir: “Çünkü o ikisi birbirlerine zıt değildir ve birbirine zıt iki şeyin yerine geçmezler. Bu iş, bu şekilde olunca, kâdir olan varlığın, zâtı, zıt olmayan iki nitelik üzere var etmesinin sahih olduğuna hükmetmek zorunludur. İki zıttın bir araya gelmesi imkânsız olduğundan dolayı, imkânsız olan, ancak iki zıt sıfatın bir araya gelmesi veya o iki niteliğin iki zıttın yerine geçmesidir”⁴³

Nîsâbûrî, bu açıklamaları ile ikinci önermesinin sıhhatini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Buna göre o, cevherin faille cevher olmasının mümkün görülmesi durumunda o failin zâta cevherliği de siyahlığı da yükleyebileceğini ifade etmektedir. Böyle bir kabul durumunda yani cevherin faille cevher olduğunun kabul edilmesi durumunda bu failin zâtı hem cevher hem de siyah kılabilceği yönündeki söylemini ise bu iki niteliğin zıt mâhiyetler olmamasına dayandırmaktadır. Diğer bir

⁴¹ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 40.

⁴² Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 40.

⁴³ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 41.

ifade ile şayet cevher faille cevher oluyorsa, bu fail, ilgili zâtı hem cevher hem de siyah kılabilir; çünkü bu iki nitelik birbirini nefyeden nitelikler değildir.

Nîsâbûrî, bu önermesini emir-nehîy bağlamında da değerlendirir ve bu bağlamın cevherlik ve siyahlık örneğindeki gibi olmayacağını vurgular. Buna göre failin, tek bir söz ile bir şeyi hem emir hem nehîy kılmasının doğru olması gerekmez. Çünkü bu iki hüküm, sözün emir olmaması bakımından birbirine zıt iki şeyin yerine geçer. Ancak failin elde ettiği şeyi irade eden olması, bu durumun dışındadır. Yine sözün nehîy olmaması bakımından da bu iki hüküm, birbirine zıt olan iki şeyin yerine geçer. Ancak ona göre failin elde ettiği şeyi kerih gören olması, bu durumun dışındadır. İki sıfat birbirine zıt olacağından, failin bir şeyi hem irade edici hem de kerih görücü olması mümkün değildir. Bundan dolayı bu iki hüküm, iki zıt sığata istinat edileceği için, failin tek bir söz ile bir şeyi hem emir hem nehîy kılması doğru olmaz. Dolayısıyla bu iki hüküm arasında zıtlık olmaması açısından failin tek bir fiili hasen ve kabih kılmasının doğru olması gerekmez. Çünkü bu ikisi, birbirine zıt iki şeyin yerine geçer. Nitekim hasen, diğer kabih yönlerden arınmış olmakla birlikte, ancak onda bir amaç hâsil olduğu zaman hasen olur. Kabih ise ancak onda kabih bir yön bulunduğu zaman kabih olur. Hâsil eden olmadan kabih yönün hâsil olması mümkün değildir.⁴⁴

Nîsâbûrî, burada cevherin faille cevher olması söz konusu olsaydı, failin zât üzerinde dilediğince tasarrufta bulunabileceği ve bunun da cevherin farklı formlarda meydana gelmesine yol açabileceği ihtimalini, fiillerin hasen ve kabih olmaları örneği üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Buna göre failin bir şeyi cevher ve siyahlık kılması mümkündür; çünkü bu ikisi iki zıt veya iki zıttın yerine geçen şeyler değildir. Ancak failin hasenlik veya kabihliğinde durum böyle değildir. Çünkü ona göre bu ikisi, iki zıttın yerine geçen şeylerdir.

Nîsâbûrî, cevherin ve siyahlığın aslında iki zıt şey olmadığı şeklinde dile getirilebilecek bir itirazı da cevaplamaya çalışır. Ona göre böyle bir itirazı ifade edecek şekilde şayet şöyle denirse: “Cevher, ancak yer kaplayıcı olduğunda cevher olduğuna göre ve siyahlık ise ancak yer kaplayıcı olmadığına siyahlık olduğuna göre, cevherin cevher olarak ve siyahlığın siyahlık olarak birbirinin yerine geçen iki zıt şey olduğunu niçin inkâr ediyorsunuz?” Bunu söyleyen kimseye şöyle denir: “Siyahın siyah olması konusunda onun yer kaplayıcı olmamasını gerektiren bir şey yoktur. O, ancak onunla görüldüğü bu sıfat ile özelleşir. Dolayısıyla siyahlık, bir cevher olarak hâsil olduğunda, onun, yer kaplayıcı olmayan bir yer kaplayıcı olması gerekmez. Hasen ve kabihin durumu ise böyle değildir. Çünkü bizim hasen dediğimiz şey, onda bir gayenin bulunmasını gerektirir ve onda kabih yönlerden bir yön bulunmaz. Bizim kabih dediğimiz şey ise, kabih yönlerden bir yönün onda bulunmasını kapsar. Bu durumda o ikisinden biri diğerinden ayrılmış olur. Siyahın siyah olması dolayısıyla yer kaplama sıfatının, zıttın yerine geçmeyeceği konusunda şüphe yoktur. O halde

⁴⁴ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 41.

şayet o ikisi bu şekilde hâsıl olsaydı, tek bir zât için hâsıl olmasıyla iki zât için hâsıl olması arasında fark olmaz ve siyahlığın var olma konusunda cevherle bir arada bulunması imkânsız olurdu.”⁴⁵

Nisābūrî, yer kaplayıcılık bağlamında cevherin ve siyahlığın birbirinin yerine geçen veya birbirini nefyeden durumlar olmadığını, bir de insanda yer alan duygular örneği üzerinden açıklamaya çalışır. Buna göre şayet bir kimse şöyle derse: “Cevherin yer kaplayıcı olması açısından birbirinin yerine geçen iki zıt şey olan bu iki sıfatın ayrılığının, beyaz olması bakımından beyazın varlığını ve siyah olması bakımından da siyahın, beyazın varlığına engel olmasının doğru olduğunu niçin inkâr ediyorsunuz? İki sıfattan biri engelleyici olursa, birbirine zıt olan iki şeyin, birbirinin yerine geçmesi suretiyle, diğeri onu doğrulamaz.” Bu kimseye şöyle cevap verilir: “Bu iş sizin zannettiğiniz gibi değildir. Çünkü onun yer kaplayıcı olması, beyazın her durumda beyaz olması bakımından, beyazın varlığını doğrulamaz; bunu ancak siyah olması durumunda doğrular. Dolayısıyla sizin takdir ettiğiniz şey gerekli olmaz. Bu, bizden birinin şöyle demesi konumundadır: Onun canlı olmasının, nefret edici olmasını doğrulaması ve arzulatoryıcı olmasının ise bunu (nefret edici olmasını) muhal kılması sıfatıyla bizden birinin canlı olması, arzulatoryıcı olması bakımından zıttın yerine geçer. Bu durum, tıpkı şöyle söylememiz gibidir: “onun canlı olması, ancak nefret edici olmadığında, onun arzulatoryıcı olmasını doğrular.” Onun nefret edici olmasına gelince, “O, onun arzulatoryıcı olarak hâsıl olduğunu doğrular” denmesi mümkün değildir. İşte bu şekilde “zâtın yer kaplaması -siyah olmadığı zaman- beyazın ancak beyaz olması bakımından var olduğunu doğrular” denir. Siyah olduğunda ise onu doğrulaması mümkün değildir.”⁴⁶

Nisābūrî, bu açıklamalarıyla cevher olmanın ve siyah olmanın birbirinin yerine geçen durumlar olmadığını bir kez daha ortaya koymaya çalışmaktadır. Nisābūrî'nin bu durumu ortaya koyma konusunda bu denli gayret göstermesi, yine cevherin, faille cevher olamayacağını kanıtlamaya yönelik bir hamledir. Nisābūrî, bu konuda ısrarcıdır; çünkü hedefi bu seçeneğin de geçersizliğini kanıtlayarak ortada tek ihtimal bırakmaktır. Elbette bu ihtimal, cevherin zâtıyla cevher olması seçeneğidir. Cevherin zâtıyla cevher olması seçeneği tek mümkün seçenek olarak kaldığında ve ma'dûmun da cevher olduğu sabit kılındığında ma'dûmun şeyiyeti ve eze-liyyeti de sabit kılınmış olacaktır. Kelam ilmi yöntemi açısından değerlendirildiğinde, bu akıl yürütme sürecinde sebr ve taksim metodunun güçlü bir şekilde kullanıldığını ifade etmek mümkündür.”⁴⁷

Nisābūrî, siyahlık ve cevherliğin farkını pekiştirmek üzere ileri sürülmesi muhtemel bir itirazı daha gündemine alır. Buna göre şayet bir kimse şöyle derse: “Failin siyahlığı cevher kılması niçin mümkün değildir?” Bunu söyleyen kimseye şöyle denir: Çünkü beyaz, siyaha rastladığı zaman, onun siyah olması bakımından, beyazın

⁴⁵ Nisābūrî, *el-Mesâil*, 41.

⁴⁶ Nisābūrî, *el-Mesâil*, 42.

⁴⁷ Hasan Hanefî, “Kelam ilmi'nin Yöntemi”, çev. Nadim Macit, *Dini Araştırmalar*, 3/8 (2000), 156-157.

siyahta yok olması ve cevher olması bakımından, siyahın onda yok olmaması gerekirdi. Beyaz siyaha rastladığı zaman beyazın onda bir hal olması gerekir. Hâlin mahallini nefyetmesi ise mümkün değildir.⁴⁸

Cevherin, cevher olmasının sebebi veya gerekçesi ile ilgili sekizinci ihtimal, cevherin, zâtında bulunan şeyden dolayı cevher olması seçeneğidir. Nîsâbûrî'ye göre cevherin, zâtında bulunan hal üzere cevher olması da mümkün değildir. Nîsâbûrî bu durumun gerekçesini şöyle açıklamaktadır: “Çünkü o, burada kendisine işaret edilen başka bir sıfat değildir ki ona, “o, kendiliğinden dolayı cevherdir”, denilsin. Nitekim onunla, onun sıfatlarında asıl olan şey murad edilmektedir. Zira bu sıfatın zâta ait olması ve hem adem hem de vücud halinde devam etmesi gerekirdi. Bizim amacımız da budur. Yine onun, kendisi sebebiyle yer kaplayan olması gerekirdi. İşte bu, bizim cevher lafzını kullanmakla murad ettiğimiz manadır.”⁴⁹

Nîsâbûrî, bu açıklamalarında cevherin ne olduğu ile ilgili kanaatini de iyice açığa çıkarmaktadır. Bu kapsamda ona göre cevher, hem adem hem vücud halinde devam eden, bir şeyin sıfatlarında asıl olan ve kendisi sebebiyle var olan şeydir. Bu tanımlamalarda şeyiyet ve ezeliyyet nitelikleri açık olarak görülmektedir. Buna göre ma'dûmun cevher olduğu ifade edildiğinde, bu nitelikleri de yapısal olarak taşıdığı ve dolayısıyla ezeli bir “şey” olduğu ortaya konulmuş olacaktır.

1.3. Ma'dûmun Ezeliyyet ve Şeyiyeti

Nîsâbûrî, buraya kadar saydığı ihtimallerin hepsinin geçersizliğinin ardından ortada kalan tek seçenek olan, cevherin zâtıyla cevher olduğu yönündeki görüşüne alt yapı hazırlamak üzere zâtın, belirgin sıfatları taşıyan bir “şey” olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Nitekim cevheri, “bir şeyin sıfatlarında asıl olan yön” olarak gördüğümüzde, aslında cevherlerin ezelde birbirlerinden ayrılmış olmalarının gerekliliğine ulaşırız. Cevherlerin birbirlerinden ayrışmaları için ise onların, kendilerine mahsus ayırt edici sıfatlarla diğer cevherlerden farklılaşan ve bu nitelikleriyle bilinen şeyler olmalarını bekleriz. Nîsâbûrî, bu durumu izah etmek üzere şöyle bir diyalog kurgulamaktadır:

Şayet şöyle denirse: Niçin “sıfat zâta ait olduğu zaman, zât devam ettiği müddetçe sıfatın da hâsıl olması gerekir.” dediniz? Bunu söyleyen kimseye şöyle denir: “Çünkü zâta bağlı olan sıfat, illete bağlı olduğunda, sıfat konumundadır. Benzer şekilde illetin hâsıl olmasıyla birlikte illete bağlı olan sıfatın hâsıl olmaması mümkün değildir. Çünkü illetin var olmasıyla birlikte sıfatın zevâlinde, illetin, sıfatla gerekçelendirilmesinin geçersiz kılınması söz konusudur. Böylece sıfat, sadece zâta bağlı olduğunda, zâtın hâsıl olmasıyla beraber sıfatın hâsıl olmaması mümkün olmaz. Bu, şunu açıkça ortaya koyar: Biz bu sıfatı, başka bir sıfatın muktezası ve sadece o sıfata bağlı kıldığımızda, sıfat-ı muktediyenin (gerekli sıfatın) hâsıl olmasıyla birlikte

⁴⁸ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 42.

⁴⁹ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 42.

sıfat-ı muktedanın (gereklilik sonucu ortaya çıkan sıfatın) hâsıl olmaması mümkün olmaz.⁵⁰

Nîsâbûrî, burada dile getirdikleriyle cevherin cevherliğini tamamen onun zâtına hamletmiş ve onun ayırt edici vasfı olan belli bir sıfat ile diğer cevherlerden ayrıştığını ileri sürmüş olmaktadır. Nitekim ona göre zâta, zât dememizdeki amaç, bilinmesi ve kendisinden haber verilmesinin sahih olmasıdır ve zât, bunun dışına çıkmaz. Bu sayede onun önceden mevcut olduğunun bilinmesi sahih olur. Dolayısıyla onunla ilgili bilgi sayesinde, bilgi ile bilgi olmayan şey birbirinden ayrılır. Bu sebeple bu bilgide, bu bilginin referansının/müteallakının bulunması gerekir. Çünkü şayet bu bilgiye ait bir referans/müteallak olmasaydı, -kendisi ile kendisi dışındaki şeyin, onun sebebiyle birbirinden ayırt edilmesiyle beraber- ilimlerden herhangi bir şey için de bir referansın/müteallakın olmaması gerekirdi. Bu durumdan dolayıdır ki biz, bilginin bir şeyle bağlantılı olmasının sahih olduğuna hükmederiz. Çünkü bu bilgi sebebiyle, o referans/müteallak ile onun dışındakilerin arasında bir fasıl/ayırışma gerçekleşir, yani onlar birbirinden ayrışır. Benzer şekilde bir şey, onun aynıyla ilişkili olduğunda, bu bilgi sebebiyle, onunla, onun dışındaki zâtlar arasında fasıl/ayırışma vâkî olur.⁵¹

Nîsâbûrî'ye göre ma'dûmun ezeli bir şey olması konusunda bir delil de ma'dûmun iki çeşit olmasıdır. Ma'dûmların ilki, var olduğu takdirde yer kaplayıcı olması gerekli olan malumdur. İkincisi ise var olduğu takdirde yer kaplayıcı olması imkânsız olan malumdur. Bu iki tür malumun farkının belirgin kılınması gerekir. Bundan dolayı her iki malum da gerek sıfat-ı muntazar (henüz vücut bulmamış) gerekse sıfat-ı hâsıla (vücut bulmuş) sıfatlarıyla birbirlerinden ayrışır. Onların her birinin sıfat-ı muntazar ile temayüz etmesi mümkün değildir; çünkü ayırt etme konusunda müessir olan şeyin, temyiz/ayırt ediciliğinin ona bağlı olmasıyla beraber, o şeyden vazgeçici olması mümkün değildir.⁵²

Nîsâbûrî, burada ma'dûmu, malum olanlarla sınırlamıştır. Buna göre ancak bilinebilir olan bir şeyin ma'dûm olması düşünülebilir. Nitekim bilinmeyen şeyliği söz konusu olmadığından, ma'dûm olması da mümkün değildir. Burada Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile'nin görüşlerindeki farklılığın gerekçesinin açığa çıktığını ifade etmek mümkündür. Yukarıda ifade edildiği üzere Ehl-i Sünnet'e göre ma'dûm, mutlak yokluk idi. Nîsâbûrî ise burada ma'dûmu, malum olarak nitelemek suretiyle onun mutlak yokluk değil, henüz var olmamış olan veya var olup da hâl-i hazırda varlığı son bulmuş olanla sınırlı olduğuna işaret etmiş olmaktadır. Mutlak yokluk ise Nîsâbûrî'nin gündemine hiç girmemektedir. Nitekim muhtemelen o, bilinmeyen şeyin yokluğundan bahsetmenin dahi mümkün olmayacağını düşünmektedir. Diğer bir ifadeyle yokluk, varlığa nisbet ile söz konusu edilebileceğinden ve mutlak yokluğun, var olmakla hiçbir surette ilişkisi bulunmadığından, mutlak yokluğa ma'dûm

⁵⁰ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 43.

⁵¹ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 43.

⁵² Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 44.

denilmesi bile doğru değildir. Buna göre Ehl-i Sünnet'in ma'dûmdan anladığı şey ile Nîsâbü'rî özelinde Mu'tezile'nin ma'dûmdan anladığı şey farklıdır. Bu farklılığın de-tayında ise şunu görmek mümkündür ki Mu'tezile'nin ma'dûm dediği şey, aslında Ehl-i Sünnet literatüründeki Allah'ın ezeli bilgisinin karşılığıdır. Ehl-i Sünnet'in mutlak yokluk anlamında ma'dûm dediği şeyin ise Mutezilî literatürde hiçbir karşılığı yoktur; çünkü Mu'tezile'de Allah'ın bilmediği bir şeyin varlığından veya varlığının muhal ol-masına nisbetle yokluğundan bahsetmek mümkün değildir.

Ma'dûm, bilinebilir olanlardan ibaret görüldüğünde ve Allah'ın bilgisinin her şeyi kuşattığı kabul edildiğinde, bu iki yargının birlikteliğinin ulaştıracağı sonuç, ma'dûmun ezeliğidir. Çünkü Allah için her şey ezelde malumdur. Mademki her şey ezelde malumdur, o halde onlar aynı zamanda birbirlerinden ayrışan nitelikleriyle temayüz etmiş olan “şey”ler olmalıdırlar. Nîsâbü'rî, bu durumu, Allah'ın, diğer bütün varlıklardan farklılığı ile ilişkili olarak ele almaktadır. Ona göre Allah'ın, kendisi dı-şındaki her türlü malumdan ayrışmış olması ve onlara benzememesi gerekir. Al-lah'ın zâtına râci olan konularda hiçbir şeyin onun yerine geçmesi mümkün değil-dir. Muhalefet/benzememek de zaten budur. Durum böyle olunca ezelde malum olanın kadim varlığa muhalif ve ondan mütemeyyiz/ayrı olması gerekir. Böyle ol-ması ise ancak onun, kendisiyle diğerlerinden temayüz edeceği bir sıfatla özelleşme-si durumunda mümkün olur. Bundan dolayı ma'dûmun, kendisiyle diğerlerinden temayüz edeceği bir sıfat üzere olmasının gerekliliği ortaya çıkar.⁵³

Nîsâbü'rî, ma'dûmun ezeli ve malum bir “şey” olduğunu, Allah'ın ezelde her şeyi bilmesi açısından da kanıtlamaya çalışır. Ona göre bilinmesi mümkün olan şey, ancak ayrıntıya/tafsil nisbetle malum olabilir. Çünkü malumun ayrıntılı olarak bi-linmesi sahih olmadığında icmâlî olarak bilinmesi de sahih olmaz. Bu sabit olunca malumun, ancak kendisiyle diğerlerinden temayüz ettiği bir sığata istinad etmesi durumunda ayrıntılı olarak bilinmesinin mümkün olacağı anlaşılmış olur. O halde bilinenlerin, bütün durumlarda, kendisiyle diğerlerinden temayüz ettiği sıfatlara istinaden mevcut veya ma'dûm olması gerekir.⁵⁴

Ma'dûmun ezeli ve malum bir “şey” olduğunu kanıtlamak üzere Nîsâbü'rî'nin ile-ri sürdüğü diğer bir delil de bilmeden yaratmanın mümkün olmamasıdır. Buna göre Allah Teala, cevheri yaratmak istediği zaman, ancak hâlini bildiği bir şeyi icad etmeye yönelmesi gerekir. Allah'ın icad etmeye yöneldiği bu cevher ile ilgili Allah'ın bildiği hâl ise, vücut bulduğunda onun yer kaplamasının gerekli olacağıdır. Cevher, varlığı halin-de diğerlerinden temayüz etmedikçe bu hususlar vâkî olmaz. Bir sıfatla özelleşmedik-çe de kendisi dışındakilerden temayüz etmesi mümkün olmaz. Buradan hareketle bili-nir ki cevher, ma'dûm iken de belirgin bir sıfat ile temâyüz eden ezeli bir “şey”dir.⁵⁵

Nîsâbü'rî, ma'dûmun şeyiyyeti ile ilgili kendi görüşüne ait delilleri bu şekilde aktardıktan sonra muarızların bu görüş ile ilgili itirazlarını gündemine alarak değer-

⁵³ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 44-45.

⁵⁴ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 45.

⁵⁵ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 45.

lendirir. Bu itirazların ilkinde göre şayet cevher, adem halinde cevher, araz da adem halinde araz olmuş olsaydı, Allah Teala'nın herhangi bir araz veya herhangi bir cevher yaptığını söylemek mümkün olmazdı.

Nîsâbûrî'ye göre bu itiraz geçerli olmaktan uzaktır. Çünkü failin manası, güç yetirilen bir şeyin bulunmasını gerektirir. Allah Teala, cevheri, vücud sıfatına istinaden husûle getirince, arazı da yine vücud sıfatına istinaden husûle getirince, ikisinin faili olmuş olur ve bu soru, soruyu sorana döndürülerek şöyle denir: "sen, ma'dûmu şey olmakla nitelendiriyorsun. Şayet senin zikrettiğin şey doğruysa, senin, "Allah Teala şeylerden hiçbir şeyi var etmemiştir", demen gerekir." Bu cevaba karşılık olarak şayet muarız şöyle derse: "Bu dediğin şey, benim için geçerli değildir. Çünkü Allah, ma'dûmu, ademden vücûda çıkardığı zaman, onu ihdas etmiş olur. İhdasın manası da işte budur. Şayet ma'dûm, ademi halinde bir şey olmuş olsaydı, "bu cevabın bir benzeri bizim için gerekli olur" derdik. Bu dediğiniz, ma'dûmu malum olmakla nitelendiren ama onu şey olarak isimlendirmeyi imkânsız gören kimse için geçerli olur." Nîsâbûrî'ye göre bunu söyleyen kimseye şöyle denir: Şayet senin söylediğin doğru ise "Allah Teala, bildiği şeylerden herhangi bir şey yaratmaz" demen gerekir. Çünkü Allah onu yaratmadan önce o malumdu. Öyleyse onun yarattığı şey nedir? Allah'ın yarattığı şey malum muydu yoksa onların bize söyledikleri şekilde malum olmayan mıydı? Onların buna cevap verme konusunda zikrettikleri hiçbir şey yoktur.

Nîsâbûrî'nin burada dile getirdiği itiraz ve verdiği cevaplar muhtemelen Mu'tezile'nin Bağdat ekolü ile yürüttüğü bir diyalogu yansıtmaktadır. Nitekim her iki tarafın da ma'dûmu "şey" olmakla nitelediği, ancak onun cevher veya araz oluşunun, ma'dûm ve mevcut hallerindeki durumlarıyla ilgili ayrıntı üzerinde tartışma yürüttükleri görülmektedir. Bu konuda ise Nîsâbûrî'nin kanaati açıktır. Ona göre cevher, ma'dûm iken de cevherdir; araz ise ma'dûm iken de arazdır.⁵⁶

Nîsâbûrî'nin değerlendirmeye aldığı ikinci itiraz şöyledir: Cevherin, var olmasından dolayı cevher olmasına ilave olarak zaid bir sıfatı yoktur. "O, her durumda cevherdir." denildiğinde, sanki "o, her durumda mevcuttur" denilmiş gibi olur. Nîsâbûrî'ye göre bu itiraz, büyük bir hatadır. Çünkü cevherin var olmasından dolayı, cevher olmasına ilave olarak zaid bir sıfatı vardır. Cevherin, faille cevher olmasının imkânsızlığının delillendirilmiş olması, bu durumu açıklar.⁵⁷

Nîsâbûrî'nin gündemine aldığı üçüncü itiraz şöyledir: "Şayet ademi durumunda cevherin cevher olması mümkün olsaydı, adem halinde iken cevherin yer kaplayıcı olmasının sahih olması gerekirdi. Yine adem halinde zıtlıkların da mümkün olması gerekirdi. Çünkü cevherle ilgili olarak makul olan, zıtlıkları kabul eden olmasıdır. Biz bunun fasid olduğunu biliriz. Dolayısıyla söylediğiniz şeyin fasit olması gerekir."

Nîsâbûrî'ye göre bu itiraz, illetsiz bir şekilde iki farklı şeyi bir araya getirmiştir. Bu itirazın fâsid olmasındaki yön, cevherin, ma'dûm halde iken yer kaplayıcı olması-

⁵⁶ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 45-46.

⁵⁷ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 45-46.

nın mümkün olmayacağını açıklanmış olmasıdır. Çünkü şayet cevher, adem hâlinde iken yer kaplayıcı olsaydı, ademi halinde görülmesi de gerekirdi ki bu imkânsızdır. Zira cevherin zâtı, -şayet görülseydi- ancak o nitelik sayesinde görüleceği bir sıfat üzere hâsıl olsaydı; yine bizden biri -şayet görseydi- ancak o nitelik sayesinde göreceği bir sıfat üzere hâsıl olsaydı ve engeller de ortadan kalksaydı, işte ancak o zaman onu görmesi zorunlu olurdu.

Cevherin, ma'dûm iken gayr-ı mütehayyız olması sebebiyle idrak edilemeyecek olması çerçevesinde “niçin ma'dûmu idrak etmemiz mümkün değildir” şeklinde bir soru sorulması durumunda ise Nîsâbûrî bu soruya şöyle cevap verilmesi gerektiğini söyler: Biz biliyoruz ki ikinci bir ses vaki olduğunda, ilk ses ile ilgili idrakımız kesilir/sona erer. Bu, onun ademi sebebiyle böyle olur. Adem konusunda ona ortaklık eden her şeyi idrak etmemiz muhaldir. Cevher ma'dûm iken hiçbir şeyin onun yerini alması mümkün değildir. Çünkü şayet siyahlığın, ma'dûm olan cevherin yerini alması doğru olsaydı, siyahlığın, ma'dûm olan cevherin yerine geçmesi gerekirdi. Ma'dûm olan beyaz için de aynı şey söylenebilir. Şayet böyle bir durum mümkün olsaydı bu, aynı şekilde siyahlık ve beyazlığın tek bir mahalde ve tek bir durumda iki hal olmasını da gerektirir ki bu imkânsızdır.

Nîsâbûrî, ma'dûm görüşünün son kısmında aktardığı bu itirazlar ve onlara yönelik cevapları çerçevesinde ma'dûmun, ezeli ve gayr-ı mütehayyız bir “şey” olduğu fikrinin akli bir zorunluluk olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Oldukça soyut ve tecrübe dünyamızın çok uzağında bir konu olmasından hareketle Nîsâbûrî'nin konuyla ilgili görüşlerinin ve itirazlara yönelik savuşturma çabalarının ne denli akli bir zorunluluk doğuracağı tartışılır durmaktadır. Bununla birlikte ortaya koyduğu her bir delil ve itirazlara karşı geliştirdiği her bir savunu argümanı ile Nîsâbûrî'nin ma'dûm anlayışının kendi içinde tutarlı ve belirgin akli temeller üzerine oturmuş bir ma'dûm görüşü olduğunu söylemek mümkündür. Diğer taraftan benzer gerekçelerle Ehl-i Sünnet'in geliştirdiği ma'dûm anlayışının da Nîsâbûrî özelinde aktarmaya çalıştığımız Mu'tezilî ma'dûm anlayışı karşısında benzer şekilde nitelenebileceğini ifade edebiliriz. Diğer bir ifade ile bu konuda herhangi bir yaklaşımı diğerine tercih etmek için nass veya akıl kaynaklı çok güçlü verilerin bulunduğunu söylemek de zor görünmektedir. Esasen yukarıda ifade edildiği üzere bu konudaki ayrılığın kavramlara yüklenen anlamların farklılığından kaynaklanan bir ayrılık olduğunu da ifade etmek gerekir. Nitekim şüphe yok ki Ehl-i Sünnet “ma'dûm, mutlak yokluktur” derken, Allah'ın yarattığı şeyleri aslında bilmediğini iddia ediyor değildir. Ancak benzer şekilde tenzihi anlayışı şiar edinmiş bir mezhep olarak Mu'tezile de “ma'dûm, şeydir” derken, Allah ile birlikte ve Allah'tan ayrı ezeli bir varlığın var olduğunu iddia ediyor olamaz. Buradan hareketle diyebiliriz ki Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki bu tartışma, kavramlara farklı anlamlar yüklemiş olmaktan kaynaklanan lafzî bir tartışmadır. İşin aslında Ehl-i Sünnet Allah'ın ezeli bilgisinin kusursuzluğundan ödün vermediği gibi Mu'tezile de tevhid ilkesinden vaz geçmiş değildir.

Sonuç

Ma'dûm, Allah'tan başka bütün varlıkların, ihdas edilmelerinden önce mutlak anlamda yok oldukları veya varlıksal bir hüviyete sahip olarak, bir şekilde var oldukları çerçevesinde yürütülen klasik dönem Kelam tartışmalarından birini ifade eder. Bu tartışma dâhilinde Ehl-i Sünnet, ma'dûmun mutlak yokluk anlamında "hiçbir şey" olduğunu savunurken; Mu'tezile, ma'dûmun mutlak yokluk olarak nitelenemeyeceğini, aksine "şey" olduğunu ileri sürmektedir. Ma'dûm konusundaki bu iki kanaat, Ehl-i Sünnet'ten veya Mu'tezile'den olmanın belirleyici özelliklerindedir. Ehl-i Sünnet'in ma'dûm anlayışı, Sünnî düşünürlerin kendi eserleri üzerinden detaylı olarak ele alınıp incelenmiştir. Ancak Mu'tezile'nin ma'dûm görüşü Mu'tezilî düşünürlerin eserleri üzerinden değil de daha çok yine Sünnî düşünürlerin eserlerinde haber verilen Mu'tezilî malumattan hareketle değerlendirilmiştir. Bir mezhebin herhangi bir konudaki kanaatinin, muarızların aktarımları üzerinden anlaşılması, ilgili kanaatin yanlı veya gereğince anlaşılmadan sunulması gibi ciddi sorunları beraberinde getirebilmektedir. Mu'tezile'nin ma'dûm hakkındaki yaklaşımı konusunda böyle bir durumun vâki olduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim Mu'tezile'nin kendi kaynakları üzerinden yapılan bu çalışmada onların ma'dûm anlayışının önemli bazı noktalarda gereğince anlaşılmadığı veya yanlış anlaşıldığı görülmüştür.

Ebû Reşîd en-Nisâbûrî özelinde Mu'tezile'nin ma'dûm anlayışının kendi kaynakları çerçevesinde ele alındığı bu çalışmada öncelikle ortaya çıkan husus, Mu'tezile'nin tek tip bir ma'dûm anlayışına sahip olmadığı ve ma'dûm konusunda kendi içinde başlıca iki gruba ayrıldığıdır. Bu ayrılığın odak noktası, ma'dûmun mütehayyiz veya gayr-ı mütehayyiz olmasıdır. Nisâbûrî'nin bildirdiğine göre bu ayrılık içinde ma'dûmun mütehayyiz olduğu düşüncesi Bağdat ekolü tarafından savunulurken; gayr-ı mütehayyiz olduğu düşüncesi ise kendisinin de dâhil olduğu Basra ekolü tarafından savunulmaktadır. Ma'dûmun gayr-ı mütehayyiz olduğunun ortaya konulma çabası, aslında Mu'tezile'nin ma'dûma somut bir varlık atfetmeme kaygısını yansıtmaktadır. Bunun karşısında ma'dûmun bir "şey" olduğu yönündeki ısrarları ise Allah'ın bilmediği bir şeyin olamayacağı ve bilmediği bir şeyi yaratmış olması gerektiği kaygılarını yansıtmaktadır. Mu'tezile'nin ma'dûm ile kastettiği mananın bu çerçevede anlaşılması gerekmektedir. Buna göre Mu'tezile açısından ma'dûm, varlıkların ihdas edilmesinden önceki yokluğu temsil eden somut bir varlık değil, tabiri caizse varlıkların, Allah'ın zihnindeki öncesel sûretleridir. Diğer bir ifade ile ma'dûm, ihdas edilecek olanların, ne olarak ihdas edileceklerine dair Allah'ta bulunan bir bilgidir ibarettir. Nitekim Nisâbûrî, ma'dûmu, malum olarak tanımlamış ve malumdan başka ma'dûmun bulunmadığını ifade etmiştir. Böyle bir tanımlama, Mu'tezile'nin ma'dûm anlayışının, Allah'ın ezeli bilgisi kapsamında şekillendiği izlenimini uyandırmaktadır. Bu ise, doğrudan Ehl-i Sünnet'in, Allah'ın ezeli bilgisi hakkındaki görüşünü çağrıştırmaktadır. Nitekim karşılaştırmalı olarak ele alındığında Mu'tezile, Allah'ın her şeye ilişkin bilgisini ma'dûm olarak isimlendirmekte ve bu-

nun, Allah'ın ezeli bilgisinde yer aldığını ileri sürmekte; o kadar ki ma'dûmu "şey" olarak nitelendirmektedir. Ehl-i sünnet ise Allah'ın ezeli bilgisi ile var olacak olan her şeyi, var olacakları sûret üzere ezelde bildiğini ifade etmekte; o kadar ki ma'dûmu "şey" olarak değil "mutlak yokluk" olarak nitelendirmektedir. Bu duruma göre anlaşılabilir ki Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet içerik itibarıyla aynı düşünceyi savunuyor olmakla birlikte kavramlara yüklemiş oldukları anlam itibarıyla muarız gibi görünmektedir. Hâlbuki bu tartışmalarda her iki tarafın da kaygısı aynıdır. Bu kaygı, Allah'ı ezelde her türlü şerikten uzak tutmak ve Allah'ın bilgisini her türlü eksiklikten münezzehtir.

Nîsâbü'rî, her ne kadar yer kaplayıcı olmasa da ezelde her bir cevherin ayırt edici bir sıfat ile zâtı itibarıyla diğer cevherlerden ayrılmış bir "şey" olarak nitelenmesi gerektiği kanaatindedir. Buna göre ma'dûm, ezeliyet ve şeyiyyeti bulunan bir malumdur. Nîsâbü'rî'ye göre ma'dûmun ezeliyet ve şeyiyyetinin birçok delili bulunmaktadır. Bu delilleri şöyle sıralamak mümkündür:

- Cevher, zâtıyla cevherdir. Zât denildiğinde ise belirgin bir vasfı olan ve bu vasfı ile bilinip kendisinden haber verilen şey kastedilir. Bir şeyin bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi için ise onu, diğer bilinenlerden ayıran, ayırt edici vasfının bulunması gerekir. Cevherin cevher oluşu, onun zâtından kaynaklandığına göre her bir cevherin, onu diğerlerinden ayıran bir vasfı bulunmalıdır. Cevher zâtıyla cevher olduğuna ve ayırıcı bir vasfı ile ayrılmış olduğuna göre o, mevcut iken de ma'dûm iken de cevherdir, yani bilinen ve kendisinden haber verilen bir "şey"dir.

- Ma'dûm, mütehayyız malum ve gayr-ı mütehayyız malum olmak üzere iki çeşittir. Bunların ikisinin birbirinden ayırt edilebilmesi için belirgin bir sıfat ile ayrışmaları gerekmektedir. O halde ma'dûm, kendisinden ayrılması mümkün olmayan sıfat ile ayrışan zât olarak ezeli bir "şey" hüviyetine sahip olmalıdır.

- Malum olan şeyin, Allah'ın ezeldeki zâtından ayrı bir şey olması gerekir. O halde her malumun, hem ma'dûm hem de vücud halinde iken bariz sıfatlarıyla ayrılmış bir "şey" olması gerekir.

- Bir şey, ancak ayrıntısına vâkıf olduğunda malum olur. Mademki Allah ezelde her şeyi bilmektedir; o halde her şeyin ayrıntısına da vâkıf olmalıdır. Malum, ancak diğerlerinden ayrışan bir vasıfla bilinebildiğine göre, bilinenlerin tamamı, kendilerini diğerlerinden ayıran ayırt edici vasıflarla malum veya ma'dûmdurlar. Buna göre ma'dûm da olsa her malum, ayrılmış vasfı ile bilinen bir "şey"dir.

- Allah, bir şeyi yaratmak istediğinde, ancak onu bilmesi durumunda yaratabilir. Buna göre Allah'ın yarattığı her şeyin Allah tarafından bilinmesi gerekir. Allah'ın bilgisi ezeli ve değişmez bir bilgi olduğuna göre ayrışan sıfatlarıyla birlikte her şey, ma'dûm iken de Allah'a malum olan bir "şey"dir.

Nîsâbü'rî, bütün bu deliller ile ma'dûmun keyfiyetine dair görüşünü belirgin hale getirmektedir. Buna göre Nîsâbü'rî özelinde Mutezilî ma'dûm anlayışının te-

mel dinamiklerinden ilki, ma'dûmun cevher olarak kabul edilmesidir. Nîsâbüri'ye göre cevher, zâtıyla cevher olduğundan onun bir başlatıcısı da yoktur. O halde ma'dûm, ezeli bir cevherdir. Buna ilave olarak Allah'ın bilmediği bir şey olamayacağına göre ma'dûm, ezeli bir cevher olarak Allah katında malumdur. O kadar ki henüz hudusa konu olmadığından o, somut bir varlık değil, zihinde varlık olarak malumdur. Ma'dûm, mademki malumdur, o halde onun bilinmesini sağlayan ayırt edici bir sıfat ile diğer cevherlerden ayrılmış olması gerekir. Belli bir sıfat ile diğer cevherlerden ayrılan bir şeyin var olmadığı söylenemez. Bundan dolayı ma'dûm, ancak bilinen ve kendisinden haber verilen bir "şey" olarak tanımlanır. Bu "şey" in varlığı, Allah'a rağmen veya Allah'tan gayrı bir varlık değil, aksine Allah'ın bilmesi bağlamında Allah'ta olan bir varlıktır.

Etik Beyan / Ethical Statement

Yazar / Author

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Muzaffer Barlak

Kaynakça

- Affî, Ebû'l-Alâ. "Mu'tezile'nin Ma'dûm Nazariyesi İle İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması". çev. Çağfer Karadaş. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 267-276. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000001067
- Alper, Hülya. "Yokluk Nedir? Seyfeddin El-Âmidî'de Ma'dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013), 33-58. <https://doi.org/10.21054/deuifd.493129>
- Âmidî, Seyfüddin. *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr. *Kitâbü Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*. nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1993.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *eş-Şâmil fî Usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- Frank, R. M. "Al-Ma'dûm wal-Mawjûd the Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abû Hâşim and His Followers". *Mélanges Institut Dominicain D'études Orientales (MIDEO)* 14 (1980), 185-210.
- Hanefî, Hasan. "Kelam İlmi'nin Yöntemi". çev. Nadim Macit. *Dini Araştırmalar* 3/8 (2000), 149-161.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed. *Mücerradü Makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimet. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1986.
- İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed Şazeli. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

- Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan el-Hemedânî. *El-Muhît bi't-Teklif*. Thk. Ömer es-Seyyid Azmî. Kahire: eş-Şeriketü'l-Misriyye, ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Kahraman, Hüseyin. "Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler Ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 443-459. <https://doi.org/10.18317/kader.43845>
- Kazanç, Fethi Kerim. *Kadî Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014. <https://doi.org/10.18317/kader.11952>
- Koloğlu, Orhan Şener. *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi Harezmi Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010. <https://doi.org/10.12730/13091719.2010.12.18>
- Kutluer, İlhan. "Cevher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/450-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2005.
- Nîsâbü'rî, Ebû Reşîd, *el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvan es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.
- Özdemir, Metin. *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Taşçı, Özcan. *Son Mu'tezile Kelamcısı Takiyyüddin Nocrânî*. Bursa: Sentez Yayınları, 2013.
- Wisnovsky, Robert. "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar". çev. Arzu Meral. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2004), 85-118.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/212-213. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yıldırım, Ömer Ali. "Ma'dûm ve Mümkün: Mûtezile'nin "Ma'dûm" ve İbn Sînâ'nın "Mümkün" Kavramı Üzerine Değerlendirmeler". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 30 (2013), 81-107.

Anadolu'da Tasavvufun Yerelleşmesi: Abdurrahim Karahisârî ve Münyetü'l-ibrâr ve gunyetü'l-ahyâr İsimli Eseri Örneği*

Abdullah Taha Orhan

Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, (ROR ID: 019jds967)

İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı

PhD., Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Department of Sufism

Nevşehir/Turkey

abdullahorhan@nevsehir.edu.tr

ORCID: 0000-0001-5055-4712

Vernacularization of the Şūfism in Anatolia: The Case of Abdurrahim Karahisârî and His *Munyah al-abrâr wa gunyah al-akhyâr*

Abstract

Turkish became a medium of Islamic sciences following Arabic and Persian since the 6th/12th century. After the Eastern Turkish of Central Asia, Western Turkish could become a language of the Sūfism only after the 9th/15th century. This process developed concurrently with the period of principalities and the formation of the Ottoman state and gained momentum during the reign of Murad II (1421-1444, 1446-1451) thanks to his patronage to translation movements. Bayramiyye, the first local sūfi order of Anatolia, substantially supported this process initiated by translations of works produced in Khurāsān and Baghdad-centered mystical traditions. This process was begun by Hājji Bayrām Walī (d. 1430) and supported by Murad II's language policies continued by Aq Shams al-Dīn (d. 1459) and his successors. His caliph Abdurrahim Karahisârî (d. circa 1483-94) contributed to this process with his works. In this study, vernacularization of the Sūfism is discussed contextualizing Karahisârî's *Munya* which is originally a translation of a work produced in Kubravī tradition.

* Bu makale, Prof. Dr. Necdet Tosun danışmanlığında hazırladığımız "Abdurrahim Karahisârî'nin Tasavvufi Görüşleri ve Münyetü'l-ibrâr ve gunyetü'l-ahyâr isimli Eseri (Metin ve İnceleme)" başlıklı doktora tezimizden üretilmiştir (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2019)./ This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Abdurrahim Karahisârî'nin Tasavvufi Görüşleri ve Münyetü'l-ibrâr ve gunyetü'l-ahyâr İsimli Eseri (Metin ve İnceleme)" supervised by Prof. Dr. Necdet Tosun (Ph.D. Dissertation, Marmara University, İstanbul, 2019). Makalenin taslak metinlerini okuyarak kıymetli katkılar sunan Kenan Yıldız, Gürzat Kami, Cevat Sucu ve Faruk Akyıldız ile makalenin anonim hakemlerine müteşekkirim.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 01 Mayıs/May 2020 | **Kabul/Accepted:** 08 Temmuz/July 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020

Atıf/Cite as: Abdullah Taha Orhan, "Anadolu'da Tasavvufun Yerelleşmesi: Abdurrahim Karahisârî ve Münyetü'l-ibrâr ve gunyetü'l-ahyâr isimli Eseri Örneği = Vernacularization of the Şūfism in Anatolia: The Case of Abdurrahim Karahisârî and His *Munyah al-abrâr wa gunyah al-akhyâr*", *Eskiyeini* 41 (Eylül/September 2020), 679-702.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeini.730432>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

The words *munya* means “anticipated, aimed, desired” and *gunyah* “abundance, not to be in need and sufficiency” in the dictionary, which words constitute the full title of the book: *Munya al-abrâr wa gunyah al-akhyâr*. Thus, this full phrase roughly means “the aimed of the righteous, the sufficient one of the good”. Basically, this work is an annotated translation of a book of Najm al-Dîn Kubrâ's (d. 1221) disciple Khâssî's (d. 1236) *al-Salwa fî sharâit al-khalwa*. It is noteworthy that Köprülü referred his audience to *Munya* and *Wahdatnâma* of Çarâhişârî in his *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Early Mystics in Turkish Literature) for characteristics of Bayramiyye order alongside Aq Shams al-Dîn and Tannûrî's (d. 1482) works, this points out to the importance of *Munya* in the history of Bayramiyye.

There are numerous sources referred to directly/indirectly in *Munya*, Suhrawardî-Kubravî tradition being in the lead. The most cited work is Anşârî's (d. 1089) *Manâzil*. Following that, come Suhrawardî's (d. 1234) *Awârif*, Dâya's (d. 1256) Qur'an commentary, Aq Shams al-Dîn's, Attâr's (d. 1221), and Rûmî's (d. 1273) works. This clearly shows the weight of the Suhrawardî-Kubravî tradition among the sources of the book. *Munya* is a very important book in terms of both the Bayramiyye period in which it was written and its language and style. First and foremost, it is a text produced during a period in which Ottomans gained momentum in intellectual terms - reigns of Murad II and Mehmed II- and in cities like İznik, İstanbul which were the pioneering centers for learning in that time, and in Anatolian Turkish vernacular. Therefore, the contribution of the work to Turkish vernacular becoming the language of Sûfism in Anatolia cannot be denied. When it is considered in terms of its direct audience - lovers (*muhibbân*) and especially seekers (*tâlib*) of Sûfistic training- the work should definitely have a share in initiation of lay people to the Sûfî path who did not know Arabic or Persian. *Munya* comes to the forefront with its style and lucid vernacular Turkish as a text written in the mid-15th century when the initiatives of vernacularization and localization of sciences and Sûfism in Anatolia rose. The work reflects the characteristics of Anatolian Turkish of the period.

It is necessary to focus on the question why *Salwa*, written by Khâssî, one of the caliphs of Kubrâ, was preferred as the primary source of *Munya*. Aq Shams al-Dîn asked from his disciple Çarâhişârî to translate *Salwa* since there was not any manual on *khalwa*, the main theme of the book. The point that needs to be questioned here is that why Aq Shams al-Dîn chose to make a work already written in another sûfî order's environ translated instead of authoring himself as an already known author who penned some other works or making a disciple of him to write such a work from scratch on a topic like *khalwa* which would be crucially important in the formation of the newly emerging order, Bayramiyye. The reasons underlying this fact might be to fulfill the need of the seekers and disciples swiftly and, on the other hand might be also to link the newly emerging order to a deep-rooted mystic tradition. If the second option is considered valid, it can be argued that Aq Shams al-Dîn thought Suhrawardî tradition as the most convenient tradition which Bayramiyye would link to.

To conclude, Çarâhişârî not only showed that the mystical problems could be explained in Anatolian Turkish vernacular, but also he played a pivotal role in utilization of mystical heritage by ordinary people and vernacularization of Suhrawardî-Kubravî tradition, and consequently in formation of Bayramiyye order such as its regulars and customs.

Keywords

Şûfism, Vernacularization, Anatolian Şûfism, Ottoman Empire, Abdurrahim Çarâhişârî

Anadolu'da Tasavvufun Yerelleşmesi: Abdurrahim Karahisârî ve *Münyetü'l-ibrâr ve gunyetü'l-ahyâr* İsimli Eseri Örneği

Öz

Türkçe, Arapça ve Farsça'nın ardından 6./12. yüzyıldan itibaren İslâm ilimlerinin bir mecrâ hâline gelmiştir. Orta Asya'da kullanılan Doğu Türkçesinin ardından Batı Türkçesinin de tasavvufun dili haline gelmesi ise 9./15. yüzyıldan sonra mümkün olabilmiştir. Anadolu'da beylikler dönemi ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşuyla eşzamanlı ilerleyen bu süreç, özellikle II. Murâd (1421-1444, 1446-1451) döneminde Türkçe tercüme hareketlerinin desteklenmesiyle ivme kazanmıştır. Horasan ve Bağdat merkezli tasavvufi geleneklerde üretilen eserlerin tercümesiyle başlayan bu süreçte, Anadolu'nun ilk yerel tarikâtı Bayramiyye'nin katkısı büyüktür. Bizzat Hacı Bayram-ı Velî'nin başlattığı ve II. Murâd'ın desteklediği bu süreç, Akşemseddin ve halifeleri tarafından devam ettirilmiştir. Akşemseddin'in halifesi Abdurrahim Karahisârî (ö. 888-900/1483-94 arası) de eserleriyle bu sürece katkı sağlamıştır. Bu çalışmada, Karahisârî'nin halveti konu alan ve esasen Kübreviyye muhitinde üretilen bir eserin tercümesi olan *Münyetü'l-ibrâr ve gunyetü'l-ahyâr* isimli eseri bu bağlama yerleştirilerek, tasavvufun Anadolu'da yerelleşmesindeki rolü tartışılmaktadır.

Eserin tam adını teşkil eden “*Münyetü'l-ibrâr ve gunyetü'l-ahyâr*” ibâresinde bulunan münye lügatte “umulan ve temenni olunan arzu ve maksûd”, gunye ise zenginlik, muhtâc olmamak, kifâyet gibi mânâlara gelmektedir. Dolayısıyla bu ibâre yaklaşık olarak “iyiler için maksûd olan, hayırlılar için yeterli olan” demektir. Bu eser temel olarak, Necmeddîn-i Kübrâ'nın (ö. 618/1221) mürîdlerinden Hâssî'nin (ö. 634/1236) halvete dâir *es-Selve fi şerâti'l-halve* adlı eserinin şerhli bir tercümesidir. M. Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde Bayramiyye tarikâtının özellikleri hakkında okuru Akşemseddin ve İbrâhîm Tennûrî'nin eserleriyle beraber *Münye ve Vahdetnâme*'ye yönlendirmesi, Bayramîlik tarihi içerisinde *Münye*'nin önemini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Münye'de doğrudan veya dolaylı olarak atıf yapılan, başta eserin kaynak geleneği Kübreviyye ve dolayısıyla Sühreverdîye silsilesinden olmak üzere, çok sayıda eser bulunmaktadır. En fazla atıf yapılan eser Herevî'nin *Menâzil*'idir. Sonrasında Sühreverdî'nin *Avârîfî*, Akşemseddin'in eserleri, Necmeddîn-i Dâye'nin tefsiri ve Attâr ile Mevlânâ'nın eserleri gelmektedir. Buradan, eserin kaynakları arasında Sühreverdî-Kübrevî geleneğinin ağırlığı açıkça görülmektedir. *Münye* yazıldığı dönem, içinde üretildiği Bayramî muhiti ve dil ve üslûbu açısından oldukça önemli bir eserdir. Öncelikle eser, Osmanlı Devleti'nin entelektüel anlamda ivme kazandığı II. Murâd ve Fâtih Sultân Mehmed dönemlerinde -fetih öncesi ve sonrası iki edisyonu olduğu düşünülürse- İznik ve İstanbul gibi dönemin önde gelen ilim merkezlerinde Eski Anadolu Türkçesi ile üretilmiş bir metindir. Dolayısıyla eserin, Türkçenin Anadolu'da tasavvufun dili hâline gelmesinde katkısı yadsınmaz. Eserin doğrudan muhatapları olan tasavvuf muhibleri ve özellikle tasavvufi eğitime tâlib olanlar açısından düşünüldüğünde; Arapça ve Farsça bilmeyen, medrese eğitimi almamış sıradan kimselerin tasavvuf yoluna sülûk etmelerinde de muhakkak payı olmalıdır. Anadolu'da ilmin ve özdelede tasavvufun Türkçeleştirilmesi ve yerelleştirilmesi girişimlerinin ivme kazandığı on beşinci yüzyıl ortalarında kaleme alınan *Münye*, üslûbu ve duru Türkçesiyle ön plana çıkmaktadır. Eser dil olarak dönemin Anadolu Türkçesi özelliklerini yansıtmaktadır.

Münye'nin birincil kaynağı olarak, Necmeddîn-i Kübrâ'nın halifelerinden Hâssî'nin halvet üzerine kaleme aldığı *Selve*'nin neden tercih edildiği konusu, üzerinde durulmayı gerektirmektedir. Eserin ana konusu olan halvet üzerine Türkçe yazılmış bir rehber kitap olmasından hareketle Akşemseddin, kalem ehli olan halifesi Karahisârî'den bu konuda yazılmış olan *Selve*'yi tercüme etmesini istemiştir. Burada sorgulanması gereken nokta, ken-

disi de eserler te'lif eden Akşemseddîn'in, Bayramiye tarikatının âdâb ve erkânının teşekkülünde çok mühim yeri olacak halvet konusunda bir eseri kendisinin veya uygun göreceği bir müridinin sıfırdan kaleme alması muhtemelken, neden daha evvel başka bir tarikat muhitinde yazılmış bir eseri tercüme ettirme yoluna gittiğidir. Bunun sebebi, müridlerin ve tâliblerin ihtiyâcının daha hızlı giderilmesi olabileceği gibi, yeni teşekkül etmekte olan Bayramiye'yi, daha köklü bir tasavvufi geleneğe bağlama yönünde bir tasarruf da olabilir. Bu ikinci ihtimâl geçerli kâbul edilirse Akşemseddîn'in, Bayramiye'nin bağlanacağı en uygun geleneğin Sühreverdî gelenek olduğunu düşündüğü söylenebilir. Sonuç olarak Karahisârî, özellikle Münye'siyle Eski Anadolu Türkçesi ile tasavvufi meselelerin izâh edilebileceğini göstermekle kalmamış, aynı zamanda hem sıradan insanların tasavvufi mirastan istifade edebilmelerinin önünü açmış hem de özellikle Sühreverdî-Kübrevî geleneğin Anadolu'ya taşınarak yerelleştirilmesinde ve dolayısıyla Bayramiye tarikatının âdâb ve erkânının, yani tarikat usullerinin oluşmasında önemli rol oynamıştır.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Yerelleşme, Anadolu Tasavvufu, Osmanlı Devleti, Abdurrahim Karahisârî

Giriş

İslâm tarihi boyunca sırasıyla Arapça, Farsça ve Türkçe İslâm ilimlerinin vasatları arasına katılmış ve bu dillerde dinî ve ilmî literatür oluşmuştur. Türkçenin bu sıraya dâhil olmasında Ahmed Yesevî (öl. 562/1166) ve ondan neş'et eden Yesevî muhitinin payı büyük olmuştur. Fakat bu Türkçe, Orta Türkçe dönemi olarak ifâde edilen dönemde gelişen Doğu Türkçesidir. Batı Türkçesinde -Eski Anadolu Türkçesinde- literatür oluşması için ise iki yüzyıl daha geçmesi gerekmiştir. Anadolu'da beylikler dönemi ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşuyla eşzamanlı ilerleyen bu süreç, özellikle II. Murâd (1421-1444, 1446-1451) döneminde Türkçe tercüme hareketlerinin desteklenmesiyle ivme kazanmıştır. Bu dönemde teşekkül eden bir dinî yapı olarak Anadolu'nun ilk yerel tarikatı Bayramiye'nin tasavvufun dilinin Türkçeleşmesinde ve dolayısıyla temelde Horasan ve Bağdat kaynaklı tasavvufî geleneklerin yerelleştirilmesinde büyük rolü olmuştur.

Silsesi Safeviye üzerinden Sühreverdîye'ye bağlanan Bayramiye, on beşinci yüzyılın ilk yarısında Ankara ve çevresi, yani Orta Anadolu merkezli olarak teşekkül etmeye başlamış, özellikle bu yüzyılın sonları ve on altıncı yüzyılda ise Anadolu'daki halk kitleleri arasında oldukça rağbet görmüş bir tarikattır. Tarikatın kurucu ismi Hacı Bayram-ı Veli (öl. 833/1430) döneminde, onun müridleri eliyle tarikatın ilk rehber kitapları sayılabilecek eserler ortaya çıkmıştır. Bu eserlerde halk din-darlığına yönelik olarak sade ve duru bir Türkçe kullanılmıştır. Bu dönemde ayrıca İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) *Fusûsu'l-hikem*'i, Fahreddîn-i Irâkî'nin (öl. 688/1289) *Lema'ât*'ı, Sa'dî-i Şîrâzî'nin (öl. 691/1292) *Gülîstân*'ı,¹ Şebüsterî'nin (öl. 720/1320) *Gülşen-i Râz*'ı gibi tasavvuf literatürünün önde gelen bazı eserleri Bayramî muhitlerinde

¹ Eserin mütercimi Manyasoğlu'nu (öl. 9./15. yüzyılın ikinci yarısı), yine Türkçe olarak kaleme aldığı 'Acebü'l-uccâb isimli eseri bağlamında ele alan çok yeni bir çalışma için bk. Cevat Sucu, *The Marvelous Sciences in 'Acebü'l-Uccâb: Disseminating and Reframing of Occult Knowledge for The Ottoman Audience in the Early Fifteenth Century* (Budapeşte: Central European University, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

Türkçeye çevrilmiştir. Böylelikle tarikatın âdâb ve erkânının oluşmasında bu eserlerden yararlanılmış, yanı sıra Arapça ve Farsça bilmeyen, medrese eğitimi almamış insanların da bu metinlere erişimi sağlanmaya çalışılmıştır. Neticede hem Anadolu dışından gelen tasavvuf gelenekleri yerelleştirilmiş hem de Bayramiyye gibi yerel tarikatlar kendi usûl ve erkânlarını meydana getirerek teşekkül etmişlerdir.

Hacı Bayram-ı Velî döneminde İnce Bedreddin'in, Yazıcızâde Kardeşlerin, Eşrefoğlu Rûmî'nin (öl. 874/1469-70 [?]) telif ve tercümeleri Bayramiyye muhitinde üretilen Türkçe tasavvuf literatürünün önde gelenleridir. Ardından Akşemseddin (öl. 863/1459) döneminde bizzat Akşemseddin'in eserleri ve kendi eseri olan *Hallu müşkilât'a* kardeşi Hacı Ali'nin yaptığı Türkçe tercüme ile Akşemseddin'in halifeleri olan Abdurrahim Karahisârî (öl. 888-900/1483-1494 arası) ve İbrahim Tennûrî'nin (öl. 887/ 1482) eserleri yine bu muhitte üretilen Türkçe eserler arasında zikredilmelidir. *Vahdetnâme* isimli hacimli ve Eski Anadolu Türkçesi ile yazılan mesnevînin sahibi olan Karahisârî, bunun yanı sıra tasavvufî nitelikli iki eseri de Türkçeye tercüme etmiştir. Bunlardan ilki Bûsîrî'nin (öl. 695/1296 [?]) meşhur *Kasidetü'l-bürde*'sidir. Bu eser de manzum olarak ve yine Eski Anadolu Türkçesi ile yerleştirilmiştir. Karahisârî'nin tercüme ettiği diğer eser ise Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ'nın (ö. 618/1221) halifelerinden olan Hâssî'nin (ö. 634/1237) halvet üzerine şeyhinin tensibiyle yazdığı *es-Selve fî şerâti'l-halve* adlı eseridir. *Münyetü'l-ibrâr ve gunyetü'l-ahyâr* isimle kaleme alınan bu tercüme İstanbul'un fethi esnasında (857/1453) tamamlanmış ve Fatih Sultan Mehmed'e (1444-1446, 1451-1481) ithaf edilmiştir. Halveti, tarikatın ana usullerinden biri olarak benimseyen Bayramiyye'nin âdâbının teşekkülünde önemli rolü olan bu eser, aynı zamanda genel tasavvufî ve ahlâkî konulara da temas ederek, elbette öncelikle tarikatın kendi müntesiplerine olmak üzere, geniş bir okuyucu kitlesine de hitap etmiştir. Nitekim eserin çeşitli yazma eser kütüphanelerinde çok sayıda nüshası bulunmaktadır.

Biz bu çalışmada *Münye*'yi merkeze alarak, eserin neden yazıldığı, neden İran'da yazılmış bir Kübrevî metninin tercüme edildiği gibi sorulara, Anadolu tasavvufunun teşekkülü ve İran-İrak tasavvuf geleneklerinin Anadolu'da yerleşmesi bağlamında cevaplar arayacağız. Öncelikle eserin müellifi Abdurrahim Karahisârî'yi tanıtmak, ardından eserin nerede, ne zaman, hangi kaynaklardan istifade ile yazıldığını ve buralardan hareketle eserin önemini ortaya koymaya çalışacağız. Son olarak eserin üretiminin büyük resimde nerede durduğunu, tasavvufun yerleşmesi ve özellikle Sühreverdî-Kübrevî geleneğinin Anadolu'ya taşınarak yerleştirilmesi bağlamında nasıl bir konumda olduğunu sorgulayacağız.

1. Bir Bayramî Şeyhi Olarak Karahisârî ve Önemi²

Abdurrahim Karahisârî'nin hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Bir şiirindeki ifâdesinden Afyonkarahisar'da doğduğu anlaşılmakta, ancak

² Karahisârî'nin biyografisine dair detaylı bilgi için bk. Abdullah Taha Orhan, "Yeni Bulgu ve Yorumlar Işığında Akşemseddin'in Halifesi Abdurrahim Karahisârî'nin Biyografisi", *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 2/2 (Aralık 2019), 43-74.

doğum târihi bilinmemektedir.³ 1436'da Beypazarı'nda şeyhi Akşemseddîn'le (öl. 863/1459) birlikte olduğu ve vefâtının da 1483-94 arasında olması gerektiği düşünülürse on beşinci yüzyılın ilk çeyreği ile son çeyreği arasında yaşadığı tahmin edilebilir.⁴ Babasının nisbesi "el-Mısrî" olarak kayıtlara geçtiğinden, kadı da olan babasının ilim tahsîli için uzun süre Mısır'da kaldığı tahmin edilmektedir. Kendisinin künyesi de Abdurrahim b. Alâeddin el-Mısrî el-Karahisârî şeklindedir. Karahisârî; Mısırlıoğlu, Mısrîzâde, Mısrî Sultân gibi lakablarla anılmış olup, bugün de Afyon halkı tarafından Mısrî Sultân olarak bilinmektedir. Karahisârî hakkındaki az sayıdaki târihî veriyi daha çok şeyhi Akşemseddîn'den bahseden kaynaklarda ona nisbetle anılmasına borçluyuz. Akşemseddîn'in halîfesi ve uzun süre yanında bulunan bir mürîdi olarak zikredilen Karahisârî, Enîsî'nin kaydına göre muhtemelen 1436'da veya biraz öncesinde Beypazarı'nda iken şeyhine intisâb etmiştir. Ardından şeyhiyle birlikte Edirne ve İstanbul'da görülmüş, fethin ardından şeyhiyle birlikte Göynük'e geçmiş ve sonrasında Akşemseddîn'in görevlendirmesiyle irşâd faaliyetleri için memleketi Afyonkarahisar'a dönmüştür.

Eserlerinden, Arapça ve Farsça'ya olan vukûfiyetinden ve memleketine döndükten sonra adına Kâsım Paşa tarafından açtırılan Alaca Medrese'de müderrislik de yapmış olmasından anladığımız kadarıyla henüz Karahisar'dayken iyi bir medrese eğitimi görüp zâhir ilimlerinden icâzet almış olmalıdır.

Taşköprîzâde'nin *Şekâ'ik*'inde, Akşemseddîn maddesinin hemen ardından Karahisârî (*İbnü'l-Mısrî*) maddesine geçmesi, Akşemseddîn'in diğer bir halîfesi olan İbrahim Tennûrî'yi (öl. 887/1482) ise -Karahisârî'den önce vefât ettiği halde- onun ardından zikretmesi Karahisârî'nin Akşemseddîn'e yakınlığını göstermesi açısından önemlidir.⁵ Enîsî'nin menâkıbnâmesinde de Tennûrî'den çok az bahsedilirken Karahisârî'nin ağzından bazı şâhitliklerin aktarılması Karahisârî'nin, Akşemseddîn'in Tennûrî'den daha yakın bir halîfesi olabileceğini düşündürmektedir. Akşemseddîn'in *Risâletü'n-nûriyye*'sine Karahisârî'nin tasavvufî makâmlara dâir yazdığı bir manzûmeyi, "kad terceme-hâ ba'du ashâbi'l-kümmeli min ashâbinâ bi isti'ânetin minnâ ve nazamahâ bi lisâni't-türkiyyi" (*dostlarımızdan bir kâmil [zât] bizim yardımı-mızla [bunu] tercüme etti ve Türk dilinde manzûm olarak ifâde etti*) deyip Karahisârî'yi överek eklemesi de bu kanaati destekler. Ayrıca Karahisârî'nin *Münye*'deki şu ifâdeleri, Akşemseddîn'in ona kendi eliyle yazıp verdiği husûsî bir vasiyyetnâme olduğunu gösterir ki bu da Karahisârî'nin şeyhi nazarındaki kıymetine bir işârettir:

³ bk. Ayşe Gülay Keskin, *Abdurrahim Karahisari'nin Hayatı, Eserleri ve Vahdetname Mesnevisinin Tenkitli Metni* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 473; İsmail E. Erünsal, *Edebiyat Tarihi Yazıları: Arşiv Kayıtları, Yazma Eserler ve Kayıp Metinler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 20.

⁴ bk. Edip Ali Bakı, *Mısırlıoğlu Abdurrahim Karahisari* (Afyon: Yeni Matbaa, 1953), 96-117. Bakı'nın bu eseri Karahisârî üzerine yapılmış en detaylı biyografik çalışma olma özelliğini hâlen korumaktadır.

⁵ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, nşr. Ahmed Subhi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi, 1985), 226-232.

“...kutbü’l-evliyâ ve’l-meşâyih şeyhim hazretleri ... *hatt-ı şerîfiyle* bu fakîru ekallu’l-huddâm-i kemînesine yazdığı vasiyyetnâmesinde buyurmuştur...”⁶

Karahisârî’nin silsilesi Akşemseddîn, Hacı Bayram-ı Velî ve Somuncu Baba lakabıyla ma’rûf Hamîdüddîn-i Akсарâyî’ye (öl. 815/1412) kadar ma’lûmdur. Fakat silsile-nin Somuncu Baba’dan öncesiyle ilgili farklı görüşler vardır. Temel ayırım Bayramiyye’nin Şemsiyye ve Melâmiyye kolları arasında olmuştur. Şemsiyye kolu tarîkatı, Safeviyye’yi saymadan Nakşî silsileyle bağlarken Melâmiyye, Somuncu Baba’dan sonra doğrudan Safeviyye’ye bağlar. Silsilelerde Safeviyye’nin dışında bir diğer fark da Bâyezid-i Bistâmî’den sonra izlenen silsilenin Sıddîkî ya da Alevî oluşudur. Enîsî’nin *Menâkıbnâme*’de verdiği Akşemseddîn silsilesi⁷ ile Karahisârî’nin çağdaşı ve Hacı Bayram’ın halifelerinden olan Ahmed Bîcân’ın (öl. 870/1466’dan sonra) verdiği silsile⁸ arasında Bayramiyye’nin Safeviyye’ye bağlanıp bağlanmayacağı noktasında bir ihtilâf vardır. İki silsile arasındaki farkın, Somuncu Baba’nın selefi olan Safeviyye tarîkatının on beşinci yüzyılda Şîleşmesi ve bu tarîkatın ortaya çıkardığı Safevî Devleti ile Osmanlı Devleti arasındaki siyâsî mücâdelelerden dolayı Enîsî’nin Safevî silsilesini zikretmekten kaçınmasından kaynaklanması mümkündür. Nitekim benzer bir refleks Babâî isyânıyla ilişkilendirilmek istemeyen Bektâşîlerin kendilerini Yeseviyye’ye nisbet etmelerinde de görülmüştür.⁹

Kaynaklarda Karahisârî’nin Afyonkarahisar’daki irşâd faaliyetlerine dâir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Kâsım Paşa’nın, Karahisârî için bir medrese ve muhtemelen tekke olarak kullanılan bir mescid yaptırdığını biliyoruz.¹⁰ Kâsım Paşa’nın oğlu Sofu (Sûfi) Çelebi’nin Karahisârî’nin mürîdi ve muhtemelen tekkesinin kendisinden sonraki postnişini olduğunu tahmin edebiliyoruz. Karahisârî kızını bu Sofu Çelebi ile evlendirmiştir. Ayrıca dâmadı Sofu Çelebi vefâtından sonra şeyhinin yanına defnedilmiştir.

Karahisârî’nin vefât târihi bilinmemekle birlikte vasiyetini de içeren vakfiyesinin târihinin 888/1483 olması ve o dönemde Afyonkarahisar’da bulunan Karahisar Mevlevîhânesi postnişinlerinden Şâhidî’nin (öl. 957/1550), 900/1494 târihli kaydında Karahisârî’den “merhûm” olarak bahsetmesinden, vefât târihinin 888-900/1483-1494 arasında olduğu tahmin edilir.¹¹ Kabri, kendi adına kurulan câmi ve tekkesinin yanındadır. Sonraki dönemde yapılan restorasyonlarla kabir câminin içinde kalmıştır.

⁶ Abdurrahim Karahisârî, *Münyetü’l-ebâr ve gunyetü’l-ahyâr* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, 1219), 124b.

⁷ Şemsî olduğu anlaşılan Enîsî, Bayramiyye silsilesini zikrederken silsileyi Safeviyye yerine Nakşben-diyye’ye bağlar ve orada da Bekrî değil Alevî silsileyi tercih eder. Emir Hüseyin Enîsî, *Menâkıb-ı Akşemseddîn*, haz. Bilal Aktan - Mustafa Güneş (İstanbul: H Yayınları, 2011), 59-60.

⁸ Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ*, haz. Ayşe Beyazıt (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 443.

⁹ Bektâşîyye silsilesiyle ilgili bu tartışma için bk. Necdet Tosun, “Yûnus Emre Rifâî, Hacı Bektaş Vefâî”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14/31 (2013), 113-115; M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul: Alfa, 2014), 104-11.

¹⁰ Bakı, *Mısırlıoğlu*, 11-12; Üçler Bulduk, *XVI. Asırda Karahisar-ı Sahib (Afyonkarahisar) Sancağı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 67.

¹¹ Erünsal, *Edebiyat Tarihi Yazıları*, 21.

Karahisârî'nin günümüze ulaşan dört eseri vardır. Bunlardan en önemlisi yaklaşık 4000 beyitten müteşekkil *Vahdetnâme* adlı mesnevisidir. Telifi 1461'de tamamlanan bu eser Fatih'in meşhur sadrazamı Mahmud Paşa'ya (öl. 878/1474) ithaf edilmiştir. Neredeyse tüm tasavvufî konulara değinen bu eserin dünya kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Eser üzerinde çeşitli ilmî çalışmalar yapılmış, lisans ve lisansüstü düzeylerde tez olarak çalışılmıştır. Müellifin, *Vahdetnâme*'nin yanı sıra Bûsîrî'nin (öl. 695/1296 [?]) *Kasîdetü'l-bürde*'sinin manzûm tercümesi *Tercüme-i Kasîde-i Bürde*, kıyâmet âlâmetleri üzerine kaleme aldığı *Risâle fi eşrâti's-sâ'a*¹² ve bu çalışmaya konu edindiğimiz *Münyetü'l-ibrâr ve gunyetü'l-ahyâr* isimli eserleri bulunmaktadır.

2. On Beşinci Yüzyıl Anadolu'sunda Üretilen Türkçe Bir Tasavvuf Metni: *Mün-yetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahyâr*

"Münyetü'l-ibrâr ve gunyetü'l-ahyâr" ibâresinde bulunan münye lügatte "umulan ve temenni olunan arzu ve maksûd", gunye ise zenginlik, muhtâc olmamak, kifâyet gibi mânâlara gelmektedir. Dolayısıyla bu ibâre yaklaşık olarak "iyiler için maksûd olan, hayırlılar için yeterli olan" demektir. Necmeddîn-i Kübrâ'nın (öl. 618/1221) mürdlerinden Hâssî'nin (öl. 634/1236) halvete dâir *es-Selve fi şerâiti'l-halve* adlı eserinin şerhli bir tercümesi olan bu eser üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Eseri ilk olarak, sonradan (1953) *Mısırloğlu Abdurrahim Karahisârî* başlığıyla kitaplaşacak olan, *Taşpınar* dergisinde 1935'te başlayan tefrika hâlindeki yazılarıyla Edip Ali Bakı gündeme getirmiştir. Bakı, bu dergi yazılarında ve *Mısırloğlu* eserinde *Münye*'den seçme metinleri neşretmiştir. Ardından Sezâi Karakoç yönetimindeki *Diriliş* dergisinde yine *Münye*'den seçme metinlerin çevriyazıları bir defa Mesut Güleçyüz imzasıyla (1976), iki kere de imzasız olarak (1983, 1988) neşredilmiştir.¹³ Eser üzerine yapılan ilk akademik çalışma ise Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi'nde yapılan yüksek lisans tezleridir. *Münye*'nin "Reşid Efendi" nüshası dört ayrı isme paylaştırılarak eserin tam transkripsiyonu ilk kez, Nasrullah Özsoy danışmanlığında 1996-2000 yılları arasında tamamlanan dört ayrı teze gerçekleştirilmiştir.¹⁴

M. Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde Bayramiye tarikatının özellikleri hakkında okuru Akşemseddîn ve İbrâhîm Tennûrî'nin

¹² Eserin Süleymaniye Kütüphanesi Fâtih (5347, 117a-123b), Pertevpaşa (260, 61a-68b) ve Ayasofya (4245, 89b-105b) koleksiyonlarında olmak üzere tespit edebildiğimiz üç nüshası mevcuttur.

¹³ Bahsi geçen neşirler için bk. Mesut Güleçyüz, "Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahbâr, Abdürrahîm-i Karahisârî [öl. 1483'ten sonra]", *Diriliş* 18 (Şubat 1976), 209-211; "Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahbâr'dan, Karahisârî", *Diriliş* 155 (30 Mart 1983), 2; "Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahbâr'dan, Karahisârî", *Diriliş* 22 (19 Aralık 1988), 5, 14. Bu neşirlerde eserin ismi sehven "...Gün-yetü'l-Ahbâr" şeklinde zapt edilmiştir.

¹⁴ Tezler için bk. Hurşit Akbaş, *Mün-yetü'l-Ebrâr ve Gun-yetü'l-Ahyâr: Metin-sözlük (1b-31a)* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996); Şaban Sözbilici, *Mün-yetü'l-Ebrâr ve Gun-yetü'l-Ahyâr, metin-sözlük (31a-62b)* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996); Sadi Gedik, *Mün-yetü'l-Ebrâr ve Gun-yetü'l-Ahyâr metin-sözlük (62b-92b)* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998); Erol Topal, *Mün-yetü'l-Ebrâr ve Gün-yetü'l-Ahyâr* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000). Bunlar daha çok dil ve sözlük eksikli çalışmalardır.

eserleriyle beraber *Münye* ve *Vahdetnâme*'ye yönlendirmesi, bu eserlerin Bayramîlik tarihi içerisinde önemini göstermesi açısından dikkat çekicidir.¹⁵

Münye'nin dünya kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Kütüphane ve katalog taramalarından toplam yirmi dört nüsha tespit edebildik. Bunlardan on dokuzunu İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesi, İBB Atatürk Kitaplığı, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi; Ankara'da Milli Kütüphane ve Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi; Konya'da Mevlânâ Müzesi ve Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi; Afyon'da Afyon Arkeoloji Müzesi ve nihâyet Kaliforniya'da University of California Kütüphanesi'nden temin edebildik. Temin edemediğimiz diğer beş nüsha ise kataloglara göre Mısır Millî Kütüphanesi, Mısır Hıdiv Kütüphanesi ve Yafa İslâm Yazmaları Kütüphanesi'ndedir.¹⁶

Tespit edebildiğimiz kadarıyla müellif hattı olan nüsha günümüze ulaşmamıştır. Elimizdeki en eski târihli nüsha [Hacı Mahmûd Efendi nüshası] eserin telifinden (857/1453) altı yıl sonrasına, yani 863/1458-9 târihlidir. Müellifin hayatında yazılan bir diğer nüsha [Reşid Efendi] ise 868/1463-64 târihini taşır. Bundan sonraki en eski târihli nüsha 930/1523-24 yılına âit olup müellifin vefâtından yaklaşık otuz sene sonra yazılmıştır. Nüshaların hiçbirinde müellif hattı olan nüshadan istinsâh edildiğine veya asıl nüsha ile mukâbele edildiğine dâir bir kayıt yoktur. Nüsha sayısının çok, ayrıca Türkiye ve dünyada çeşitli koleksiyonlara dağılmış olması eserin kültür çevrelerinde dolaşımında olduğunun bir kanıtıdır.

¹⁵ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 459. Köprülü burada Karahisârî'den Mısırlı ya da Karahisârî gibi bilinen nisbeleriyle değil "Abdurrahim Bayrâmî" şeklinde bahsetmektedir.

¹⁶ bk. Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mucemü't-tarihî't-türasî'l-İslami fi mektebatî'l-âlem: el-mahtûtât ve'l-matbûât* (Kayseri: Mektebe Yayınları, ts.), 4/4608. Çalışma sürecinde Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nde de bir nüsha olduğunu tespit ettik, fakat temin edemedik. Nüshayı gören Süleyman Polat'ın verdiği bilgilere göre Karahisârî'nin *Vahdetnâme* ve *Münye*'yle birlikte ona izâfe edilen *Dercü'n-nasâih* isimli eserlerin bulunduğu bu nüsha 90 varak hacminindedir. Ancak ilk bakışta görünen birkaç temel problem nedeniyle nüshanın bir derleme olduğu ve dikkate alınmaya değer olmadığı anlaşılıyor. Zîrâ sadece *Vahdetnâme*'nin hacmi bile çok daha büyüktür. Ayrıca Karahisârî'nin *Dercü'n-nasâih* adlı bir eseri olmadığı bilinmektedir. Bazı araştırmacılar kendileri görmeksizin, sadece katalog bilgilerine itimad ederek *Dürü'n-nasâih* isimli bir eseri olduğunu iddîa etmişlerse de hiçbir kütüphanede, henüz Karahisârî'ye âit böyle bir eser tespit edilememiştir. (Atûfî'nin 1502-1503 târihli saray kütüphanesi katalogunda ise Abdurrahîm isimli bir müellife âit *Dürü'n-nasâih* isimli bir eserden bahsedilmektedir. Muhtemelen sâir kataloglarda yer alan "derc" ya da "dür" şeklinde kaydedilen eser bu olmalıdır. Fakat bu müellifin Abdurrahim Karahisârî olduğuna dâir herhangi bir işâret bulunmamaktadır. bk. Ferenc Csirkés, "Turkish/Turkic Books of Poetry, Turkish and Persian Lexicography", *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*, ed. Gülru Necipoğlu vd. (Leiden - Boston: Brill, 2019), 685). Bahsi geçen Cambridge nüshasında bir diğer problem de müellifin "Abdurrahim b. Abdullah el-Karahisârî" şeklinde zapt edilmesidir. Karahisârî'nin babasının adının Alâeddîn Ali olduğu târihî kayıtlarla mevsûktür. Dolayısıyla bu nüshanın Karahisârî'nin eserlerini görüp beğendiği kısımları not eden, yanı sıra bir başka müellifin eserinden de bazı kısımları bu mecmûaya derc eden bir müstensih'in elinden çıktığı düşünülebilir. Polat'ın Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki henüz kataloglanmamış Türkçe yazmaları katalogladığı kıymetli çalışması için bk. Süleyman Polat, "Uncatalogued Turkish Manuscripts in the Collection of the Cambridge University Library", *Turkish Historical Review* 3 (2012), 42-89. Bahsi geçen nüshanın tavsifi için özellikle bk. 87.

2.1. Eserin İthâfı ve Telif Tarihi

Karahisârî eserini dönemin pâdişâhı Fâtih Sultân Mehmed'e ithâf eder.¹⁷ İthâf, eserin kimin himâyesi ve desteğiyle, ya da kimin talebi üzerine yazıldığını gösteren kısımdır. İthâf için bir diğer ihtimal de, herhangi bir talep olmasa dahi eserin prestij kazanması için ve özellikle de ulemâ arasında dolaşıma girmesini, istinsâh edilerek mühim kütüphanelere girmesini sağlamak amacıyla üst düzey devlet adamlarına hediye edildiğinin ifâde edilmiş olmasıdır. *Münye* için geçerli olan durum da budur. Ulemânın eser vermeleri için “himâye”si sadece ulemânın maişet temini ile açıklanamaz. Christopher Markiewicz'in isâbetle işâret ettiği gibi, umerânın ulemâyı himâyesi ilmî gelişmelerin bir katalizörü olmuş, bilgi üretimini teşvik etmiştir.¹⁸ Aynı zamanda, *Münye* örneğinde olduğu gibi, kitabın ithâf edildiği devlet adamından herhangi bir maddî beklenti olmaksızın, eserin saray kütüphanesine girmesiyle saray çevresinde bulunan üst düzey ulemânın esere erişimi, ödünç almaları ve kendilerine istinsâh ettirmeleri için de eserler bazen farklı farklı isimlere ithâf edilebilmiştir. *Münye*'nin daha sade bir Türkçe ile İstanbul'un fethinden önce tamamlanan nüshasının Çelebi Mehmed'in kızı Selçuk Hâtun'a ithâf edilirken fetihten sonra dili biraz daha ağırlaştırılarak Fâtih'e ithâf edilmesi de bu şekilde anlaşılabilir. Nitekim Osmanlı'da saray kütüphanesi prestijli eserlerin sadece depolandığı bir yer olmaktan ziyade, hânedân mensupları, saray yetkilileri ve sarayla temâsta bulunan ulemâ için bir “ödünç kütüphanesi” olarak da hizmet veriyordu.¹⁹

İthâftan sonra Karahisârî eserine ve te'lîfin fethe denk gelmesi dolayısıyla İstanbul'un fethine “nakş-ı tez” (857) terkîbiyle târîh düşürür.²⁰ Târîhin verilmesinin ardından Karahisârî eseri Akşemseddîn'in emri üzerine, onun sohbet ve hizmetinden istifâde ile yazdığını belirtir.²¹ Sonrasında tercümede nasıl bir metod izlediğini anlatır müellif: “...ta'mîm-i 'â'ide için asıl nüshaya ilhâk edip te'lîfine şurû' ettim. Beyne'l-i'câz ve'l-itnâb tarîki üzere gittim.”²² Buradan açıkça anlaşıldığı gibi eser tercümeden çok bir te'lîf niyetiyle yazılmıştır.²³

¹⁷ Karahisârî, *Münye*, 3a-3b.

¹⁸ Christopher Markiewicz, “History as Science: The Fifteenth-Century Debate in Arabic and Persian”, *Journal of Early Modern History* 21 (2017), 238-239.

¹⁹ Markiewicz, “History as Science”, 239. Saray kütüphanesinin işlevlerine dair diğer bazı ihtimaller için ayrıca bk. Abdurrahman Atçıl, “The Kalâm (Rational Theology) Section in the Palace Library Inventory”, *Treasures of Knowledge*, 372-373.

²⁰ Karahisârî, *Münye*, 3b-4a.

²¹ Karahisârî, *Münye*, 4a.

²² Karahisârî, *Münye*, 5a.

²³ Osmanlı'da te'lîf ve tercüme algısının günümüzdekinden farklı olduğunu söyleyen Saliha Pakar, “... geleneğe göre te'lîf, çoğunlukla yabancı sayılabilecek kaynak ya da kaynaklara dayanan, kısmen terceme olabilen, kısmen yazarın katkılarıyla üretilen bir eser iken, günümüz anlayışında orijinal, yazarın tümüyle kendi ürettiği kabul edilen eserdir” diyerek klasik ve modern dönemde te'lîf anlayışlarının farklılığını isâbetle işâret etmektedir (Pakar'den aktaran, Ali Fuat Bilkan, *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu: Kuruluş Döneminde Telif ve Tercüme*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, 109). *Münye* de bu açıdan bakıldığında te'lîf bir eser olarak nitelenmelidir. Pakar'ın, Osmanlı kültür

2.2. Eserin Kaynakları

Münye'de doğrudan veya dolaylı olarak atıf yapılan, başta eserin kaynak geleneği Kübreviyye ve dolayısıyla Sühreverdiyye silsilesinden olmak üzere, çok sayıda eser bulunmaktadır. Eserin kaynakları arasında öncelikle bunlar zikredilmelidir. Bunların yanı sıra Karahisârî'nin yüz elli dokuz cilt kitabını vakfettiği 1483 târihli vakfiyesinde²⁴ yer alan kitap isimlerini de eserin kaynaklarını ortaya çıkarırken hatırd tutmak gerekir. Tespit edilebildiği kadarıyla *Münye*'de on bir esere, eserin ve/ya müellifinin ismi zikredilmek sûretiyle atıf yapılmış, mevzûbahis eserlerden iktibâslar yapılmıştır.

En fazla atıf yapılan eser Herevî'nin *Menâzil*'idir. Bu eserin ayrıca Kâşânî şerhi de kaynak olarak kullanılmıştır.²⁵ Sonrasında Sühreverdî'nin *Avârîf*'i,²⁶ Akşemseddîn'in eserleri, Necmeddîn-i Dâye'nin tefsiri²⁷ ve Attâr ile Mevlânâ'nın eserleri gelmektedir. Burada Sühreverdî-Kübrevî geleneğin ağırlığı açıkça görülmektedir. Bunda kaynak eser olan *Selve*'nin müellifi Hâssî'nin, Kübrâ'nın mürîdi olmasının ve eseri tasarruflarla *Münye* adıyla tercüme eden Karahisârî'nin şeyhi Akşemseddîn'in hem neslen hem de mesleken Şehâbeddîn Sühreverdî ile irtibatlı olmasının payı olduğu gibi, eserin ana konusu olan halvetin üzerinde en çok duran tarikatların Sühreverdiyye ve Kübreviyye olmasının²⁸ da payı olmalıdır. Yanı sıra, Sühreverdî'nin *Avârîf*'inin ilk defa bu dönemde Türkçeye çevrildiği de bilinmektedir.²⁹ Dolayısıyla eserin ve eserin içinden geldiği Sühreverdî geleneğin, Anadolu ilim havzasında yaygın olduğu düşünülmelidir. Eserde isimleri sarıhan zikredilmese de Necmeddîn-i Kübrâ'nın *Risâle ile'l-hâim* ve *Usûlü'l-aşere* gibi risâlelerinin de kullanıldığı tahmin edilebilir. *Selve* müellifi Hâssî Kübrâ'nın doğrudan mürîdi olduğu için şeyhinden rivâyet ettiği bazı örnekleri, onun sohbetlerinden şifâhî olarak da aktarıyor olabilir. Ancak örneğin halvette şeytanın çok girift hâtırlar verebileceğini Kübrâ'nın tecrübesinden bir örnekle îzâh ettiği

çevrelerinde on dördüncü yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar te'lif ve terceme kavramlarının dönüşümünü inceleyen ve Osmanlı'da tercemeyi "pek çok aktarım çeşidini kapsayan bir pratikler bütünü" (67) olarak ortaya koyan kapsamlı çalışması için bk. Saliha Paker, "Terceme, Te'lif ve Özgünlük Meselesi", *Metnin Halleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh*, haz. Hatice Aynur vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 37-71.

²⁴ Vakfiyenin kitap isimlerini içeren bölümünün çevriyazı metni için bk. Bakı, *Mısrloğlu*, 101-103.

²⁵ Kâşânî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsiri Karahisârî'nin kütüphanesinde mevcuttur (Bakı, *Mısrloğlu*, 101).

²⁶ Karahisârî'nin kütüphanesinde mevcuttur (Bakı, *Mısrloğlu*, 102).

²⁷ Bu tefsir Karahisârî'nin kütüphanesinde mevcuttur (Bakı, *Mısrloğlu*, 101).

²⁸ Necdet Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 125.

²⁹ Ramazan Şeşen, "Onbeşinci Yüzyılda Türkçeye Tercüme", *XI. Türk Tarih Kongresi: Kongreye Sunulan Bildiriler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994), 3/911. *Avârîf*'in ilk Türkçe tercümesi, 1458'de Zeyniyye şeyhi Bigalı Hacı Ahmed b. Seydî tarafından gerçekleştirilmiştir (Süleyman Uludağ, "Avârîf'ü'l-Maârif", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 3 Ağustos 2019). Bu tercümenin, modern anlamda bir tercüme değil, *Münye* gibi klasik anlamda tasarruflu bir tercüme, yani telif olduğu unutulmamalıdır.

bölüm,³⁰ Kübrâ'nın hem *Risâle ile'l-hâim*'inde³¹ hem de *Fevâihu'l-cemâl*'inde aynen geçmektedir.³² Ayrıca *Selve*'nin ve dolayısıyla *Münye*'nin özellikle halvetin şartlarından bahsedilen ikinci bölümünün tertibi de Kübrâ'nın *Usûlü'l-aşere*'sine oldukça benzemektedir. *Münye*'de halvetin şartları olarak zikredilen on şart Kübrâ'nın on şartıyla birebir aynıdır.³³ Yine aynı silsileden, tefsîrine doğrudan atıf yapılan Dâye'nin bir diğer eseri *Mirsâdu'l-'ibâd* da *Münye*'nin kaynakları arasında yer almalıdır. Zîrâ *Mirsâdu'l-'ibâd* da da halvetin şartları ve âdâbına dâir, içeriği *Selve* ve *Münye*'ye çok benzeyen kısa bir fasıl bulunmaktadır.³⁴

2.3. Eserin Önemi

Münye yazıldığı dönem, içinde üretildiği Bayramî muhiti ve dil ve uslûbu açısından oldukça önemli bir eserdir. Öncelikle eser, Osmanlı Devleti'nin entelektüel anlamda ivme kazandığı II. Murâd ve Fâtih Sultân Mehmed dönemlerinde -feth öncesi ve sonrası iki edisyonu olduğu düşünülürse- İznik ve İstanbul gibi dönemin önde gelen ilim merkezlerinde Eski Anadolu Türkçesi ile üretilmiş bir metindir. Dolayısıyla eserin, Türkçenin Anadolu'da tasavvufun dili hâline gelmesinde katkısı yadsınamaz. Eserin doğrudan muhatapları olan tasavvuf muhibleri ve özellikle de tasavvufî eğitime tâlib olanlar açısından düşünüldüğünde; Arapça ve Farsça bilmeyen, medrese eğitimi almamış sıradan kimselerin tasavvuf yoluna sülûk etmelerinde de muhakkak payı olmalıdır. Nitekim Bayramiyye'nin özellikle on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda Anadolu'da oldukça yaygın olduğu bilinmektedir.³⁵ II. Murâd'ın, Hacı Bayram-ı Velî'yi Edirne'ye çağırmasının sebebi olan, halk kitlelerinin bu tarîkâta olan yoğun ilgisi, Hacı Bayram'dan sonra tarîkatın asıl temsilcisi olan Akşemseddîn ve Şemsiyye üzerinden artarak devam etmiştir. Şemsiyye'nin halka bu denli nüfûz edebilmesinin altında ise şüphesiz Hacı Bayram'ın emriyle üretilen tercüme eserlerden başlanarak, Akşemseddîn'in tensibiyle yazılan *Münye* gibi Türkçe eserlerin önemli payı olmalıdır.

Aynı konuda yazılmış başka eserler de olmasına rağmen Necmeddîn-i Kübrâ'nın doğrudan birinci halkasında yer almış mürîdi olan Hâssî'nin *Selve*'sinin tercîh edilip Türkçeleştirilmesi yoluna gidilmesi, Sühreverdi-Kübrâvî yolunun tercîhi ve bu yolun

³⁰ Karahisârî, *Münye*, 90a-b.

³¹ Kübrâ bu eseri mürîdi, *Selve* müellifi Hâssî'nin talebi üzerine kaleme almış ve Hâssî de bu eseri Arapçadan Farsçaya tercüme etmiştir. Nihal Aşan, *Ebu'l-Müeyyed el-Muvaffak b. Muhammed el-Hâssî ve es-Selve fi Şerâti'l-Halve Adlı Eseri (Metin ve İnceleme)* (Uşak: Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 33; Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ: Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 164-65.

³² Necmeddîn Kübrâ, "Risâle ile'l-hâim", *Tasavvufî Hayat*, çev. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980), 85-86; Kübrâ, "Fevâihu'l-cemâl", *Tasavvufî Hayat*, 103. *Fevâih*, Karahisârî'nin kütüphanesinde mevcuttur (Baki, *Mısırlıoğlu*, 102).

³³ Bu on şart esâsen Cüneyd-i Bağdâdî'nin sekiz şartına Kübrâ'nın iki şart daha ilâve etmesiyle meydana gelmiştir. Cüneyd'in sekiz şartı için bk. Süleyman Gökbulut, "Cüneyd'in Sekiz Şartı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 201-231.

³⁴ Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdu'l-'ibâd (Sûfilerin Seyri)*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: İlkharf Yayınevi, 2013), 243-251.

³⁵ Haşim Şahin, "Bayramiyye", *Türkiye'de Tarikatlar*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 821.

Anadolu'ya doktrinel olarak da taşınması anlamına gelmektedir. *Münye* bu geleneğin Anadolu'ya taşınmasında önemli rol üstlenmiş olmaktadır. Diğer taraftan, tekke âdâb ve erkânını benimsemeyen ve melâmet eksenli müstakil bir tarîkat hâline gelen Melâmîyye-i Bayramiyye karşısında Şemsiyye-i Bayramiyye erkânının oluşmasında da *Münye*'nin katkısı olmalıdır.

Eserin nüsha sayısının fazla ve başta Fâtih'in şahsî kütüphanesi olmak üzere çok çeşitli kütüphanelere dağılmış olması, eserin dolaşımında olduğunu gösterir. Fakat eserin ana konusu olan halvet seyr u sülûke has bir konu olduğundan, ancak tarîkat mensûplarına ve özelde de Şemsiyye-i Bayramiyye mensûplarına hitâb eden bir kitaptır. Ayrıca teorik/nazarî konulardan ziyâde pratik/amelî tasavvufî konulara değindiğinden kendinden sonraki ilmî eserlerde doğrudan atıf yapılan bir eser olmamıştır. Bununla beraber, yine Karahisârî'nin eski Anadolu Türkçesiyle kaleme aldığı diğer eseri olan *Vahdetnâme*, tasavvufî içeriğinin yanı sıra edebî kalitesiyle özellikle edebiyat çevrelerinde meşhûr olmuştur. Karahisârî daha çok bu eseriyle tanınmış, terâcim kitaplarında "*Vahdetnâme* müellifi" olarak anılmıştır. Öyle ki henüz vefâtından yaklaşık yarım asır sonra yazılan Akşemseddîn menâkıbnâmesinde Enîsî dahi onu, "Mısırlıoğlu Abdurrahîm ki sâhibîn-i Karahisâr'da yatur, *Vahdetnâme* sâhibidir"³⁶ diyerek bu eseri üzerinden târif etmiştir.

2.4. Eserle Dâir Bazı Genel Değerlendirmeler

Anadolu'da ilmin ve özelde de tasavvufun Türkçeleştirilmesi ve yerleştirilmesi girişimlerinin ivme kazandığı on beşinci yüzyılın ortalarında kaleme alınan *Münye*, üslûbu ve duru Türkçesiyle ön plana çıkmaktadır. Eser mensûr olsa da müellifin diğer eseri olan *Vahdetnâme*'den müşâhede edildiği üzere, Türkçeyi Yûnus Emre (öl. 720/1320 [?]) ve *Garîbnâme* müellifi Âşık Paşa (öl. 733/1332)³⁷ gibi ustalıklı kullanan başarılı bir şâir olan müellif *Münye*'ye, cümle aralarında anlamı kuvvetlendirip zihinde daha kolay kalmasını sağlayacak çok sayıda manzûme eklemiştir. Eserin dil olarak dönemin Anadolu Türkçesi özelliklerini yansıttığı söylenebilir.³⁸

Eserde kullanılan dil ve üslûb, *Münye*'den yaklaşık yedi sene sonra kaleme aldığı *Vahdetnâme* ile benzeşmektedir. *Münye* -mensûr olmak tabîatıyla da- daha duru ve halk diline yakın bir Anadolu Türkçesiyle yazılmıştır. Nitekim örneğin *Vahdetnâme*'de dönemin eserlerinde sıkça kullanılan "tanrı" kelimesi geçmezken,³⁹

³⁶ Enîsî, *Menâkıb*, 64.

³⁷ Karahisârî'nin *Vahdetnâme*'sinde Âşık Paşa'nın tesiri olduğu kültür ve edebiyat tarihçileri tarafından dile getirilmiştir. bk. Erünsal, *Edebiyat Tarihi Yazıları*, 22; A. Azmi Bilgin, "Vahdetnâme", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Temmuz 2019).

³⁸ *Münye*'nin dil özellikleri hakkında bk. Musa Duman, "Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Bazı Metinlerdeki Dil Uyumuna Aykırı Örnekler Üzerine", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* [İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi] [TDED] 32 (2004), 53-64.

³⁹ A. Azmi Bilgin'in ilgili tespiti şöyledir: "Bu dönemin metinlerinde sıkça geçen Tanrı kelimesine eserde hiç yer verilmemesi dikkat çekicidir." (A. Azmi Bilgin, "Vahdetnâme", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Temmuz 2019).

Münye'de geçmektedir.⁴⁰ *Münye*'de Arapça ve Farsça ibâreler *Vahdetnâme*'ye göre daha az olduğu gibi, Eski Anadolu Türkçesine âit kullanımlar da daha fazladır.⁴¹

Münye, sadece halvete odaklanan bir eser olmaktan öte, halveti merkeze alarak topyekûn seyr u sülûkü ele alan bir eser hüviyeti göstermektedir. Özellikle Herevî'nin *Menâzil*'ine sıkça atıflar yapılması, halvetin yanında seyr u sülûkteki makâmlar sistematığının sürekli müellifin zihninde olduğuna işâret eder. Nitekim hem halvetin türlerinin ve menfaatlerinin anlatıldığı söylenen ama aslında daha çok halvet kavramına bir medhal olarak alınabilecek birinci bölümde ve hem de halvete girildikten sonra riâyet edilmesi gereken kuralların sayıldığı ikinci bölümde makamlara işâret edilmiştir. Müellifin Akşemseddîn'in talebiyle *Menâzil*'deki yüz makâmı kısaca formüle ettiği manzûme de metne aynen ve tam olarak aktarılmıştır.⁴²

3. Anadolu Tasavvufunun Teşekkülü ve *Münye*

Karahisârî, Akşemseddin'in yönlendirmesi ve Selçuk Hâtun'un bu yöndeki ısrarlı talebi dışında *Selve*'yi tercüme ve *Münye*'yi te'lîf etmesinin sebeplerini sayarken şunları söyler:

"Biliniz yâ ihvânî's-sıdku ve 's-safâ. Ve yâ hullâsu'l-ehibbe ve 'l-esdikâ. Bu bir zamandır ki şeâir-i şer'ât muhtefî. Turuk-i tarîkat hâlî. Uyûn-i a'yân mükedder u câmid. ... Memleket-i vücûd-i insâniyyede nefis-i emmâre ma'zûl iken hüküm ve saltanat bulmuştur. Cünd-i İblîs-i laîn münhezim ve matrûd iken o mülke dolmuştur. A'lâm-i ulûm ma'kûs u menkûs, menâhic-i tarîkat münderis u matmûs, tasavvufun mânâsı bozuldu, ismi kaldı. Erkânı kazıldı, resmi kaldı. Onun ehli olmayanlar bir şey-i müzahref sandılar. Ol hod ma'den-i hakîkattir. Görenler bildiler, inandılar. Pes. Bana bâis oldu; hamiyet-i İslâmiyye ve uhuvvet-i dîniyye ki beydâ-i nakıyye, semha-i hanefiyye dînin livâsın ref' eyleyem. Tâife-i sûfiyye-i nûriyye-i sâfiyye tarafından bedgümânı def' eyleyem. Husûsan dîn edebinde eizze-i ihvân ve yakîn talebinde ehass-ı şürekâ ve hullân taleb ettiği bir risâle cem' itdüm..."⁴³

Burada dikkat çekici husus "turuk-i tarîkat hâlî", "menâhic-i tarîkat münderis u matmûs", "tasavvufun mânâsı bozuldu, ismi kaldı", "erkânı kazıldı, resmi kaldı" gibi cümlelerle ifâde ettiği üzere tasavvuf mesleği içerisinde bir özeleştirme yapmasıdır.⁴⁴ Eserini, şeyhi Akşemseddîn'in *Def'u metâ'ini's-sûfiyye*'de yaptığı üzere, sûfiyyeyi savunmak ve gerçek tasavvufun daha çok bilinir hâle gelmesini sağlamak için yazdığını söylemektedir. Burada özellikle "menâhic-i tarîkat münderis" ibâresi üzerinde durmak

⁴⁰ Karahisârî'nin ilgili ifâdesi şu şekildedir: "Ka'be tanrısı hakkı için kurtuldum." (Karahisârî, *Münye*, 27b).

⁴¹ Eserin Eski Anadolu Türkçesine ve yerel ağza ait bazı ifadeler de içerdiğine dair bk. Duman, "Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Bazı Metinlerdeki Dil Uyumuna Aykırı Örnekler Üzerine".

⁴² Öncesinde mensûr şekilde açıklanan makâmlar ve ilgili manzûme için bk. Karahisârî, *Münye*, 80b-84b.

⁴³ Karahisârî, *Münye*, 2b-3a.

⁴⁴ Tasavvuf târihinin ilk dönemlerinden itibaren gelişen özeleştirme kültürünün bir izdüşümü olarak, on beşinci yüzyıl Anadolu'sunda sûfiyye içerisinde yapılan özeleştirmeler için bk. Bilkan, *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu*, 269-75.

istiyoruz. Zîrâ eserin yazılışının en temel sebeplerinden birinin burada yattığını düşünüyörüz: Tarîkat usûllerinin, tarîkata yabancı Anadolu halkına ve tasavvuf yoluna tâlib olup da ilim ehli olmayan insanlara öğretilmesi. Nitekim Selçuk Hâtun'un Türkçede özel olarak halvet üzerine bir eser olmayışından ötürü böyle bir eserin Arapçadan Türkçeye tercüme edilerek Arapça bilmeyen tasavvuf muhibleri ve dervîşânın istifâdesine sunulması gerekliliğine dâir talebi de aynı noktaya işâret etmektedir.

3.1. Tasavvufun Yerelleşmesi Bağlamında Münye

Özellikle Osmanlı Devleti'nin erken dönemlerinde tasavvufun Anadolu'da kumsallaşması ve yerel tarikatların ortaya çıkışı sürecinde; medrese eğitimi almamış geniş tâlib kitlesine mürşîdlerin yanı sıra yol gösterebilecek, rehber niteliğinde Türkçe yazılmış kitapların gerekliliği kalem ehli tarafından görülmüş olmalıdır. Nitekim bu ihtiyâca binâen özellikle II. Murâd (1421-1444, 1446-1451) döneminde Arapça ve Farsçadan tasavvufun bazı temel eserlerinin Türkçeye çevrildiğini müşâhede ediyoruz.⁴⁵ Bu meyânda daha Hacı Bayram-ı Velî zamanında Bayramiyye tarîkatı içerisinde tercüme faaliyetleri başlamıştır. Mürîdi İnce Bedreddîn, Fahreddîn-i Irâkî'nin (öl. 688/1289) meşhur *Lema'ât*'ının ilk Türkçe tercümesini gerçekleştirmiştir.⁴⁶ Bu tercüme bizzat Hacı Bayram-ı Velî'nin tensîbiyle yapılan tek tercüme de değildir. Yazıcızâde Mehmed (öl. 857/1453) ve Ahmed Bîcân (öl. 870/1466'dan sonra) kardeşlerin te'lîf ve tercümeleri ile Elvân-ı Şîrâzî'nin (öl. 829/1426'dan sonra) *Gülşen-i Râz* tercümesi de bunlar arasında zikredilebilir.⁴⁷ Hacı Bayram-ı Velî'nin halîfesi Akşemseddîn'in *Hallu müşkilât* adlı eserini kardeşi Hacı Ali'ye tercüme ettirmesi Bayramiyye tarîkatının, Türkçenin bir tasavvuf dili hâline gelmesinde ve dolayısıyla tasavvufun Anadolu'da yerelleşmesindeki katkılarından bir diğeri'dir.⁴⁸ Hacı Bayram-ı Velî'nin mürîdlerinden Eşrefoğlu Rûmî'nin (öl. 874/1469-70 [?]) *Müzekki'n-nüfûs*'u, Yazıcızâde

⁴⁵ II. Murâd döneminin âlim ve mutasavvıfları ile eserlerini de inceleyerek devrin kültür hayatını ele alan kapsamlı bir çalışma için bk. Nihat Azamat, *II. Murad Devri Kültür Hayatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996). On dördüncü yüzyılda eserlerini Türkçe kaleme alan müelliflerin muhakkak bir özür beyân ettiğini, bu durumun ancak on beşinci yüzyılda yaşanan siyâsî gelişmelerle değişerek sarayın da Türk dilini ilmi üretim için yetkin bir mecrâ olarak kabul ettiğini öne süren ve "yerelleşme" bahsi ile bizim de temâs etmeye çalıştığımız tercüme hareketlerini siyâsetnâmeler ve siyâset düşüncesi özelinde ele alan güncel bir çalışma için bk. Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: the Mystical Turn in Ottoman Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2018), 23-31, 55-64. II. Murâd döneminde "bilinçli bir dil politikası" izlendiğini ifâde eden Bilkan'ın derlediği, o dönemde Türkçe yazdığı için "özürlerini" beyân eden müelliflerin eserlerinden bazı örnekler için bk. Bilkan, *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu*, 93-98. On dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda Türkçe te'lîf edilen ya da Türkçeye tercüme edilen eserlerin anlamlı bir çerçevede tasviri için ayrıca bk. Mustafa Kara, "XIV. ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar", *Journal of Islamic Research* 12 (1999/2), 130-147.

⁴⁶ Bu tercümenin serencâmı ve Bayramiyye'nin ilk döneminde tercüme/te'lîf hareketleri hakkında bk. Erçan Alkan, "Hacı Bayrâm-ı Velî'nin İsteğiyle Yapılan Bir Tercüme: İnce Bedreddin ve Tercüme-i Lema'ât", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14/31 (2013), 57-73.

⁴⁷ Alkan, "Hacı Bayrâm-ı Velî'nin İsteğiyle Yapılan Bir Tercüme", 58.

⁴⁸ *Hallu müşkilât* tercümesi için bk. Ali İhsan Yurd, *Akşemseddin [1390-1459] Hayatı - Eserleri*, haz. Mustafa Kaçalin (İstanbul: İFAV, 1994), 205-327.

Mehmed'in *Muhammediyye*'si, Ahmed Bîcân'ın *Envâru'l-âşîkîn*'i Osmanlı halk kültüründe uzun süre başucu kitapları olarak tasavvufun yerelleşmesinde öncü olmuşlardır. Türkçedeki ilk *Fusûs* ve *Mesnevî* tercümeleri sayılabilecek Ahmed Bîcân'ın *el-Mün-tehâ ale'l-Fusûs*'u ve Muînuddîn b. Mustafa'nın *Mesnevî-i Murâdiyye*'si de Türkçe tasavvuf literatürüne, yine bu dönemde kazandırılmıştır.

Bayramî çevrelerin dışında da o dönemde tercüme hareketlerinin olduğu görülür. En iyi örneklerden biri başta Attâr'ın *Tezkiretü'l-evliyâ*'sı olmak üzere çok çeşitli ilmi disiplinlerden Arapça ve Farsça eserleri Türkçeye çeviren Ahmed-i Dâîdir (öl. 824/1421'den sonra).⁴⁹ Kübreviyye muhitinden Necmeddîn-i Dâye'nin (öl. 654/1256) *Mirsâdü'l-'ibâd*'⁵⁰ ve Nakşbendiyye muhitinden Muhammed Pârsâ'nın (öl. 822/1420) *Faslu'l-hitâb*'i⁵¹ da bu dönemde Türkçeye ilk kez tercüme edilen tasavvufî eserler arasındadır. On beşinci yüzyılda Arapça ve Farça'dan Türkçeye tercüme edilen eser sayısı yetmiş iki olarak, bu eserlerin içinde de edebî-tasavvufî eserlerin sayısı yirmi bir olarak tespit edilmiştir.⁵² Dolayısıyla tasavvuf, sâir disiplinlere nazaran tercüme faaliyetlerinin daha yoğun olduğu bir disiplin olmuştur.⁵³ Bunda tasavvufun, amaçlanan dinî yerelleşme ve halkın dinî eğitimi gibi husûslardaki verimliliği etkili olsa gerekir. Bu dönemde te'lif edilen ve halk dindarlığında etkisi hâlen devam eden Süleyman Çelebi'nin (öl. 825/1422) erken dönem Osmanlı düşüncesinin bir ürünü olan mevlîdi *Vesiletü'n-necât* da tasavvuf neşvesinin Türkçe olarak halka aktarılmasını sağlayan eserlerin başında zikredilmelidir.⁵⁴

⁴⁹ Dâî'nin on beşinci yüzyıl yerelleşme hareketindeki rolüne dâir bk. Cevat Sucu, *Rûm'da Kozmopolit Model Kurmak: Dâî ve 15. Yüzyıl Osmanlı Metin Kültürü* (Ankara: Bilkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017). Bu tercümenin Dâî'ye âit olduğuna dâir bazı şüpheler olsa da eserin II. Murâd döneminde yazıldığı ve ona ithâf edildiği müsellemidir. Tercümenin müellifine dâir tartışmalar için bk. Abdülbâki Çetin, "Sultan II. Murat'a Sunulan Tezkiretü'l-Evliyâ Tercümesi Üzerine", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 53 (2014), 95-123.

⁵⁰ Kâsım b. Mahmûd Karahisârî'nin (ö. 891/1486) *İrşâdü'l-mürîd ile'l-Murâd* başlıklı, II. Murâd'a ithâf ettiği tercümesinin bazı bölümleri kitap hâlinde neşredilmiştir. bk. Necmeddin-i Dâye, *Sufi diliyle siyaset İrşâdü'l-mürîd ile'l-murad fi tercemeti mirsâdü'l-ibad*, çev. Kasım b. Mahmud Karahisari, haz. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010). O dönemde (1401) eserin bazı bölümleri Şeyhoğlu Mustafa (öl. 817/1414 [?]) tarafından da *Kenzü'l-küberâ ve mehekkü'l-ulemâ* başlığıyla çevrilmiştir. Eserin tıpkıbasımı ve çevriyazı neşri için bk. Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-küberâ ve mehekkü'l-ulemâ: Büyüklüklerin Hazinesi Âlimlerin Mihenk Taşı*, haz. Kemal Yavuz (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013). Yavuz, Şeyhoğlu'nun *Kenzü'l-küberâ*'sının tercüme değil münferid bir te'lif olduğu görüşindedir (24-26). Hüseyin Yılmaz ise Şeyhoğlu'nun *Mirsâd*'in bir kısmını tercüme ederek *Kenzü'l-küberâ*'yı oluşturduğunu düşünmektedir. bk. Hüseyin Yılmaz, "Books on Ethics and Politics: The Art of Governing the Self and Others at the Ottoman Court", *Treasures of Knowledge*, 512.

⁵¹ Bu tercüme yüksek lisans tezi olarak çalışılmış ve tez içerisinde çevriyazı metni verilmiştir. bk. Murat Küçük, *Mûsa bin Hacı Hüseyin İznîkî Terceme-i Faslu'l-Ĥitâb Giriş-İnceleme-Metin-Dizin* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996).

⁵² Şeşen, "Onbeşinci Yüzyılda Türkçeye Tercüme", 918.

⁵³ Şeşen'in tespitine göre bu dönemde yapılan tercümelemlerden "13'ü tıbbı, 12'si tarih-coğrafyaya, 21'i edebiyat ve tasavvufa, 12'si dinî ilimlere, 2'si astronomiye, 2'si zoolojiye, 2'si harp sanatına, birer tanesi geometri, müzik, mineroloji, rüya tabiri sahalarına âittir" (Şeşen, "Onbeşinci Yüzyılda Türkçeye Tercüme", 918).

⁵⁴ Modern öncesi dönemde Osmanlı halk dindarlığının teşekkülünde önemli yeri olan eserler hakkında bk. Hatice K. Arpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynaklar* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001), 22-45. "Halk kitapları" olarak nitelenen bu kaynaklara dâir ayrıca bk. Bilkan,

Arapça ve Farsçadan temel dinî/tasavvufî kaynakların Türkçeye tercüme edilmesi II. Murâd döneminde yoğunlaşmıştır. II. Murâd müellifleri teşvîk ve himâye etmiş, böylelikle ona ithâf edilen pek çok tercüme ortaya çıkmıştır. Bayramî dervişlerinin te'lîf ve tercümeleri de yine bu dönemde oldukça yoğundur. Karahisârî'nin *Münye*'si de bu bağlamda tasavvufun Türkçeleşmesi⁵⁵ ve tasavvufî bilginin Anadolu halkına aktarılması gibi gayelerle bir Bayramî dervîşi tarafından, te'lîfine II. Murâd döneminde başlanmış bir eserdir. Modern öncesi dönemin genel bir hususiyeti olduğu gibi, bu dönemde de yapılan tercümelemin ekseriyetinin tercümeden çok şerh ve te'lîf hususiyeti taşıdıkları görülür. *Münye* de her ne kadar esâsen *Selve*'nin tercümesine niyetlenilerek yazılmış bir eser olsa da esere bazı kısımlar eklenmesinin yanı sıra lafızdan çok anlamı önceleyen esnek bir tercümeyle yeni bir te'lîf olarak ortaya çıkmıştır.⁵⁶ Ayrıca okuma-yazma bilmeyen halkın İslâmlaşması ve dinî eğitimleri için bu dönemde mesnevî türü tercüme ve te'lîfler de sık kullanılan bir tür olmuştur. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden başlanarak, bu dönemde Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-necât*'ı, Devletoğlu Yûsuf'un *Vikâye* tercümesi *Vikâyenâme*'si, Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediyye*'si gibi Abdurrahim Karahisârî'nin bir diğer eseri olan *Vahdetnâme* de mesnevî türünde, manzûm bir eserdir. Eserlerin manzûm olması bir kısmının veya *Muhammediyye* örneğinde olduğu gibi⁵⁷ tamamının ezberlenmesini kolaylaştırmış, sözlü kültürde ev sohbetleriyle aktarımını sağlamıştır. Câmilerde, evlerde, köy odalarında kurulan "kırâat meclislerinde" *Muhammediyye*'nin yanı sıra *Envârü'l-âşıkîn* ve *Müzekki'n-nüfûs* gibi doğrudan tasavvufî mâhiyetteki eserler de yazılı kültürden sözlü kültüre aktarılarak yüzyıllar boyunca okunmuş, özellikle on dokuzuncu yüzyılda matbaanın gelişmesiyle beraber her sene yeni baskıları yapılarak popüler kitaplar arasına girmiş eserlerdir.⁵⁸

Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu, 188-206. Anadolu'nun İslâmlaşmasında ve Türkçenin bir din dili olarak gelişmesinde bu tercüme hareketinin rolüne dair bk. Ahmet Yaşar Ocak, "Social, cultural and intellectual life, 1071- 1453", *The Cambridge History of Turkey: Byzantium to Turkey, 1071- 1453*, ed. Kate Fleet (Cambridge: Cambridge University, 2009), 1/407-411. Aynı konuda genel değerlendirmeler için ayrıca bk. A.C.S Peacock - Sara Nur Yıldız, "Introduction Literature, Language and History in Late Medieval Anatolia", *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia* (Würzburg: Ergon Verlag, 2016), 28-35. Ahmet Yaşar Ocak'ın makalesi her ne kadar makul bir genel çerçeve çizse de, 1071-1453 arasını incelemesine rağmen Hacı Bayram-ı Velî ve özellikle 1420-1450 arası kültürel üretimin çok yoğun olduğu Bayramiyye mektebinden hiç bahsetmemesi dikkat çekicidir.

⁵⁵ Tasavvufun Türkçeleşmesi ile bunda Ahmed Yesevî (öl. 562/1166), Yûnus Emre (öl. 721/1321 [?]) ve Âşık Paşa (öl. 733/1332) gibi isimlerin rolüne dâir genel bir değerlendirme için bk. Bilkan, *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu*, 212-225.

⁵⁶ Dönemin tercüme ve telif hareketlerinin Devletoğlu Yûsuf'un (öl. 828/1424'ten sonra) *Vikâye* tercümesi *Vikâyenâme* adlı eseri bağlamında bir değerlendirme için bk. Sara Nur Yıldız, "A Hanafi law manual in the vernacular: Devletoğlu Yûsuf Balıkesri's Turkish verse adaptation of the Hidâya-Wiqâya textual tradition for the Ottoman Sultan Murad II (824/1424)", *Bulletin of SOAS* 80/2 (2017), 283-304.

⁵⁷ Evliyâ Çelebi binlerce kişinin Muhammediyye'yi ezberlediğini söyler. Evliyâ Çelebi'den aktaran Arpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı*, 25. Osmanlı'da süreç içerisinde *Mesnevîhanlık* gibi *Muhammediyyehânlık* geleneği de oluşmuştur.

⁵⁸ Özellikle on beşinci yüzyıl ve sonrasında Osmanlı'da kırâat meclisleri ve buralarda okunan eserler ile yazma ve basma nüshaları hakkında detaylı bilgi için bk. Zehra Öztürk, "Osmanlı Döneminde Kırâat Meclislerinde Okunan Halk Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/9 (2007), 401-445.

Türkçenin tasavvufun dili hâline gelmesi için gösterilen tüm bu çabalara rağmen on altıncı yüzyıla kadar Arapça ve Farsça eserlerin sayısının daha fazla olduğu söylenmelidir.⁵⁹ On yedinci yüzyıla gelindiğinde, çok yönlü bir mütefekkir ve müellif olan Kâtib Çelebi (öl. 1067/1657), *Mizânü'l-hakk fi ihtiyârî'l-ehakk* isimli eserinde vâizlere tavsiyeler verirken muhatabın, yani halkın, anlayacağı dilden ve onların seviyelerine uygun konuşulması gerektiğini vurgulayarak hutbe Arapça olduğundan halk anlamadığı için hutbe esnâsında insanların uyukladıklarını söyler.⁶⁰ Dolayısıyla Kâtib Çelebi'ye göre de irşâd dili yerel ve yaşayan dil olmalıdır. Bu bağlamda Karahisârî de *Münye*'yi, zor meseleleri halkın anlayışına yaklaştırmak ve onlarda bilkuvve bulunan "Hak tarafına şevkleri"ni harekete geçirmek için yazdığını şu cümlelerle ifade etmektedir: "Bu on türlü menfaati on bâb içinde tahrîr eyledim. Hak Teâlâ mu'în oldu, bunca kavâid u emsâl ile takrîr kıldı, tâ ki *ifhâm-ı halka takrîb hâsıl ola* ve Hak tarafına şevkleri -ki *bâtınlarında mahfi idi*- hareket kılıp zuhûr bula."⁶¹

Ahmet T. Karamustafa'nın II. Bâyezid döneminde saray görevlilerinin hocası olarak tâyin edilen Atûfî'nin (öl. 948/1541) *Defter-i Kütüb*'üne dâir analizinde belirttiği gibi, sarayda Anadolu'da üretilen yukarıda bahsi geçen Türkçe tasavvufî metinlerin hemen hiçbiri yer almamaktadır. Her ne kadar Bayramî muhitinde üretilen Türkçe eserler saray kütüphanesinde yer almasa da Akşemseddîn'in *Defu metâ'in* ve *Risâletü'n-nûriyye* adlı eserlerinin saray kütüphanesinde yer aldığı kaydedilmektedir.⁶² Ayrıca saray kütüphanesi hâricinde Osmanlı pâdişâhlarının şahsî kütüphanelerinin de var olduğu düşünüldüğünde tablo biraz daha değişecektir. Örneğin Fâtih Sultân Mehmed'in özel kütüphanesinde doğrudan tasavvufa dâir iki yüz on bir adet kitabın

⁵⁹ Ahmet T. Karamustafa, "Saraydan Tasavvuf Manzaraları: Atûfî'nin Defter-i Kütüb'ündeki Tasavvufî Eserlerin Bir Tasavvuf Tarihçesine Düşündürdükleri", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018), 57. Osmanlı sarayında Türkçenin konumunun on altıncı yüzyılın başlarından itibaren değiştiği ve artık küresel bir imparatorluk olan Osmanlı Devleti'nin çokdilli ve çokkültürlü olmasının neticesi olarak Türkçe eserlerin de saray eğitiminde ve saray kütüphanesinde daha fazla yer edindiğine dâir tespitler içeren kapsamlı bir okuma için bk. Ferenc Csirkés, "Turkish/Turkic Books of Poetry, Turkish and Persian Lexicography", 673-711.

⁶⁰ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hakk fi ihtiyârî'l-ehakk (İhtilaf içinde İtidal)*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 142.

⁶¹ Karahisârî, *Münye*, 35b-36a.

⁶² Karamustafa, "Saraydan Tasavvuf Manzaraları", 55; Cemal Kafadar - Ahmet T. Karamustafa, "Books on Sufism, Lives of Saints, Ethics, and Sermons", *Treasures of Knowledge*, 448. Dönemin saray kütüphanesinde ilmî disiplinler içerisinde en fazla kitap barındıran disiplinin tasavvuf olması ayrıca not edilmektedir. bk. Kafadar - Karamustafa, "Books on Sufism", 439. Burada yer alan tespite göre II. Bâyezid dönemi saray kütüphanesinde tasavvuf bölümüne kaydedilen binden fazla kitap arasında sadece on üç tanesi Türkçe idi (447). Bu vâkıa, on beşinci yüzyılda, özellikle Yazıcızâde kardeşler ya da Eşrefoğlu Rûmî gibi Türkçe eser veren müelliflerin üst düzey saray mensûbu olan hâmilelerinin olmayışıyla izâh edilebilir. Zîrâ umerâ ile ulemâ arasındaki patronaj ilişkileri sadece maddî gelir elde etmek anlamına gelmiyordu. Ulemâ, eserlerinin saray kütüphanesinde yer alması ve dolayısıyla saray çevresindeki prestijli âlimlerin, eserini bu kütüphaneden ödünç alarak istinsâh etmeleri için de umerâ ile patronaj ilişkilerine girebiliyordu. Osmanlı'da saray kütüphanesi prestijli eserlerin sadece depolandığı bir yer olmaktan ziyade, hânedân mensupları, saray yetkilileri ve sarayla temâsta bulunan ulemâ için bir "ödünç kütüphanesi" olarak da hizmet veriyordu. bk. Markiewicz, "History as Science", 238-239.

varlığı tespit edilmiştir.⁶³ Buna göre tasavvuf, Fâtih'in kütüphanesinde felsefî ilimlerden sonra en fazla yere sahip olan ilmî disiplindir.⁶⁴ Nitekim Türkçe bir eser olarak, Karahisârî'nin sultâna ithâf ettiği *Münye* de Fâtih'in şahsî kütüphanesinde yerini almıştır.⁶⁵

3.2. Sühreverdî-Kübrevî Geleneğin Anadolu'ya Aktarımı Bağlamında Münye

Münye her şeyden önce, Kübrevî muhitinde üretilen bir eserin Türkçeye tercümesidir. *Münye*'nin birincil kaynağı olarak, Necmeddîn-i Kübrâ'nın halifelerinden Hâssî'nin halvet üzerine kaleme aldığı *Selve*'nin neden tercîh edildiği konusu, üzerinde durulmayı gerektirmektedir. Hâssî *Selve*'yi şeyhi Kübrâ'nın emriyle te'lîf ettiği gibi, Karahisârî de *Selve*'nin tercümesi olarak *Münye*'yi şeyhi Akşemseddîn'in emriyle kaleme almıştır. Eserin ana konusu olan halvet üzerine Türkçe yazılmış bir rehber kitap olmasından hareketle Akşemseddîn, kalem ehli olan halîfesi Karahisârî'den bu konuda yazılmış olan *Selve*'yi tercüme etmesini istemiştir. Burada sorgulanması gereken nokta, kendisi de eserler te'lîf eden Akşemseddîn'in, Bayramiyye tarikatının âdâb ve erkânının teşekkülünde çok mühim yeri olacak halvet konusunda bir eseri kendisinin veya uygun göreceği bir müridinin sıfırdan kaleme alması muhtemelken, neden daha evvel başka bir tarikat muhitinde yazılmış bir eseri tercüme ettirme yoluna gittiğidir.

Akşemseddîn'in sıfırdan te'lîf yerine, tercüme yolunu tercîh etmesinin sebebi, müridlerin ve tâliblerin ihtiyâcının daha hızlı giderilmesi olabileceği gibi, yeni teşekkül etmekte olan Bayramiyye ve kendisinden sonra teşekkül edecek Şemsiyye'yi, daha köklü bir tasavvufî geleneğe bağlama yönünde bir tasarruf da olabilir. Bu ikinci ihtimâl geçerli kâbul edilecek olursa Akşemseddîn'in, Bayramiyye'nin bağlanacağı en uygun geleneğin Sühreverdî gelenek olduğunu düşündüğü söylenebilir. Nitekim şeyhi Hacı Bayram-ı Velî Sühreverdî-Safevî gelenekten gelmektedir. Kendisi de bu silsile bağının yanı sıra, neseben de Şehâbeddîn Sühreverdî'nin soyundan gelmektedir. Bu durumda Akşemseddîn için hem neseben hem de silsileten tarikatını bağlayacağı tasavvufî gelenek Sühreverdî olmalıdır. Şeyhi Hacı Bayram-ı Velî'nin sohbetlerinde kullandığı ve sonradan müridi İnce Bedreddîn'e Türkçe tercümesini yapmasını işâret ettiği, yukarıda bahsi geçen Irâkî'nin *Lemaât*'ı da Sühreverdî muhitinde üretilmiş bir klasiktir. Zîrâ müellifi Irâkî tarikatı, Şehâbeddîn Sühreverdî'nin halifelerinden olan Bahâeddîn Zekeriyâyâ-yı Mültânî'den (öl. 661/1262 [?]) almıştır.

Dolayısıyla *Münye*, Sühreverdî-Kübrevî geleneğin doktrinel anlamda Anadolu'ya taşınmasında rol oynayan bir eser olduğu gibi, diğer taraftan Anadolu'da teşekkül eden ilk yerel tarikat olan Bayramiyye'yi Sühreverdîye ekolüne bağlayan bir

⁶³ Mehmet Arkan, "Fenâdan Bekâya İp Atmak: Fâtih Sultan Mehmed'in Özel Kütüphanesindeki Tasavvuf Eserleri", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, 66. Bu makaleden, Fâtih'in en çok ilgi duyduğu ve şahsî kütüphanesinde en fazla nüshası bulunan eserin yine bir tasavvufî eser olan Konevî'nin (ö. 673/1274) *Miftâhu'l-gayb*'i olduğunu da öğreniyoruz (80).

⁶⁴ Arkan, "Fenâdan Bekâya", 67.

⁶⁵ Arkan, "Fenâdan Bekâya", 79.

eser hüviyeti de taşımaktadır. *Selve*'ye ve dolayısıyla *Münye*'ye temel teşkil eden, Necmeddîn-i Kübrâ'nın *Usûlü'l-aşere*'sinin aslında Cüneyd-i Bağdâdî'nin "sekiz şartı"na dayandığı ve Gökbulut'un deyimiyile tasavvuf târihinde bir "Cüneydî çizgi" olduğu kabul edilirse⁶⁶ *Münye* Bayramiyye'yi aynı zamanda bu Cüneydî çizgiye de bağlamaktadır.

Sonuç

İslâm ilimlerinin en birincil ve ilk vasatı tabii olarak Arap dili olmuştur. Fetihlerle birlikte İslâm'ın kuzeye doğru yayılmasıyla birlikte süreç içerisinde Farsça da İslâm ilimlerinin -özellikle de tasavvuf ilminin- dilleri arasındaki yerini almıştır. Türk dilinin tasavvufun bir mecrâ haline gelebilmesinin yolu ise öncelikle Orta Türkçe Dönemi olarak ifade edilen dönemde, 12. yüzyılda, özellikle Ahmed Yesevî ve dervişleri vesilesiyle açılmıştır. Batı Türkçesi olan Eski Anadolu Türkçesi ise bundan ancak iki asır sonra yavaş yavaş kendini göstermeye başlamış, özellikle 15. yüzyılın ilk yarısında II. Murâd'ın Türkçe telif ve tercüme faaliyetlerini teşvik ve desteklemesiyle birlikte ivme kazanmıştır. Bu dönemde İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs'u* ve Mevlânâ'nın *Mesnevî'si* gibi tasavvuf literatürünün önde gelen metinleri üzerine ilk Türkçe çalışmalar yapılmış, yanı sıra pek çok kurucu tasavvuf metni Eski Anadolu Türkçesiyle yeniden ifadelendirilmiştir.

Dönemin sûfleri arasında bu sürecin öncü figürü Hacı Bayram-ı Velî olmuş, onun teşvikiyle Türk dilinde pek çok eser telif edilmesi bir tarafa, özellikle kendisinden sonra Akşemseddin ve onun halifeleriyle oluşan Bayramî-Şemsî muhitinde telif ve tercüme faaliyetleri süregitmıştır. Akşemseddin'in halifesi olan Abdurrahim Karahisârî de Türkçenin bir tasavvuf dili haline gelmesini sağlayan bu sürece telif ve tercümeleriyle katkı sağlamıştır.

Bu çalışmada örnek olarak ele aldığımız Karahisârî'nin *Münye'si* hem duru bir yerel dil kullanmasıyla, hem de kaynakları itibariyle Sühreverdi-Kübrvî tasavvuf geleneğini Anadolu'ya taşımasıyla Anadolu tasavvuf tarihinde önemli bir yer işgal etmektedir. Bu eser ve bir parçası olduğu Türkçe tasavvufi telif-tercüme hareketleriyle Horasan ve Bağdat menşeli tasavvufî gelenekler dönemin Anadolu toplumuna uygun bir dille sunulmuş, özellikle Arapça ve/ya Farsça bilmeyen sıradan insanların da tasavvuf ilminin birikiminden istifade etmelerinin önü açılmıştır. Karahisârî'nin bu eserle katkı sağladığı bir diğer önemli nokta ise yeni teşekkül etmekte olan ve Anadolu'da, Anadolu sûfler tarafından kurulan ilk yerel tarikat diyebileceğimiz Bayramiyye'nin âdâb ve erkânının, yani tarikat usullerinin oluşmasıdır. Sühreverdiyye'den neş'et eden Safeviyye'nin bir kolu konumunda olan Bayramiyye, seleflerini takip ederek halveti tarikatın ana umdeleri arasına almış, Karahisârî de *Münye'si*yle halvetin neden ve nasıl yapılacağını, şartlarını, faydalarını ve tehlikeli noktalarını bu yeni teşekkül eden tarikatın mevcut veya müstakbel talibleri için Türk dilinde izah ederek aynı zamanda tarikatın Anadolu'da kökleşmesinde önemli bir rol oynamıştır.

⁶⁶ Süleyman Gökbulut, "Tasavvuf Târihinde Cüneydî Çizgi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 169-200.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar / Author

Abdullah Taha Orhan

Kaynakça

- Ahmed Bîcân. *el-Müntehâ: Fusûsu'l-Hikem Üzerine Bir Çalışma*. haz. Ayşe Beyazıt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Akbaş, Hurşit. *Mînyetü'l-Ebrar ve Gûnyetü'l-Ahyar: Metin-sözlük (1b-31a)*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Alkan, Ercan. "Hacı Bayrâm-ı Velî'nin İsteğiyle Yapılan Bir Tercüme: İnce Bedreddin ve Tercüme-i Lemaât'ı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14/31 (2013), 57-73.
- Arıkan, Mehmet. "Fenâdan Bekâya İp Atmak: Fâtih Sultan Mehmed'in Özel Kütüphanesindeki Tasavvuf Eserleri". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan, Osman Sacid Arı. 59-82. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.
- Arpağuş, Hatice K. *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynaklar*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001.
- Aşan, Nihal. *Ebu'l-Müeyyed el-Muvaffak b. Muhammed el-Hâssî ve es-Selve fî Şerâitü'l-Halve Adlı Aseri (Metin ve İnceleme)*. Uşak: Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Atçıl, Abdurrahman. "The Kalâm (Rational Theology) Section in the Palace Library Inventory". *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*. Leiden - Boston: Brill, 2019, 367-375. https://doi.org/10.1163/9789004402508_011
- Azamat, Nihat. *II. Murâd Devri Kültür Hayatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Bakı, Edip Ali. *Mısırlıoğlu Abdurrahim Karahisari*. Afyon: Yeni Matbaa, 1953.
- Bilgin, A. Azmi. "Vahdetnâme". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Temmuz 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vahdetname>
- Bilkan, Ali Fuat. *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu: Kuruluş Döneminde Telif ve Tercüme*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Bulduk, Üçler. *XVI. Asırda Karahisar-ı Sahib (Afyonkarahisar) Sancağı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Csirkés, Ferenc. "Turkish/Turkic Books of Poetry, Turkish and Persian Lexicography". *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*. ed. Gülru Necipoğlu vd. 673-711. Leiden - Boston: Brill, 2019. https://doi.org/10.1163/9789004402508_023
- Çetin, Abdülbâki. "Sultan II. Murat'a Sunulan Tezkiretü'l-Evliyâ Tercümesi Üzerine". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 53 (2014), 95-123.
- Duman, Musa. "Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Bazı Metinlerdeki Dil Uyumuna Aykırı Örnekler Üzerine". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi [İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi] [TDED]* 32 (2004), 53-64.

- Enîsî, Emir Hüseyin. *Menâkıb-ı Akşemseddîn*. haz. Bilal Aktan - Mustafa Güneş. İstanbul: H Yayınları, 2011.
- Erünsal, İsmail E. *Edebiyat Tarihi Yazıları: Arşiv Kayıtları, Yazma Eserler ve Kayıp Metinler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Gedik, Sadi. *Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahyâr Metin - Sözlük (62b-92b)*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Gökbulut, Süleyman. "Cüneyd'in Sekiz Şartı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 201-231.
- Gökbulut, Süleyman. "Tasavvuf Târihinde Cüneydî Çizgi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 169-200.
- Gökbulut, Süleyman. *Necmeddîn-i Kübrâ: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Güleçyüz, Mesut. "Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahbâr, Abdürrahîm-i Karahisârî [ö. 1483'ten sonra]". *Diriliş* 18 (Şubat 1976), 209-211.
- Kafadar, Cemal - Karamustafa, Ahmet T. "Books on Sufism, Lives of Saints, Ethics, and Sermons". *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*. 439-453. Leiden - Boston: Brill, 2019. https://doi.org/10.1163/9789004402508_014
- Kara, Mustafa. "XIV. ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar". *Journal of Islamic Research* 12 (1999/2), 130-147.
- Karabulut, Ali Rıza - Karabulut, Ahmet Turan. *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî fi mektebâti'l-âlem: el-mahtûtât ve'l-matbûât*. 6 Cilt. Kayseri: Mektebe Yayınları, ts.
- Karahisârî, Abdurrahim. *Münyetü'l-ebrâr ve gunyetü'l-ahyâr*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, 1219, 1b-128b.
- Karamustafa, Ahmet T. "Saraydan Tasavvuf Manzaraları: Atûfî'nin Defter-i Kütüb'ündeki Tasavvufî Eserlerin Bir Tasavvuf Tarihiçesine Düşündürdükleri". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı. 49-57. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.
- Kâtib Çelebi. *Mizânü'l-hakk fi ihtiyârî'l-ehakk (İhtilaf İçinde İtidal)*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Keskin, Ayşe Gülay. *Abdurrahim Karahisari'nin Hayatı, Eserleri ve Vahdetname Mesnevisinin Tenkitli Metni*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Alfa, 2014.
- Küçük, Murat. *Mûsa bin Hacı Hüseyin İznikî Terceme-i Faşlu'l-Hişâb Giriş-İnceleme-Metin-Dizin*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Markiewicz, Christopher. "History as Science: The Fifteenth-Century Debate in Arabic and Persian". *Journal of Early Modern History* 21 (2017), 216-240. <https://doi.org/10.1163/1570065812342525>
- Necmeddîn Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, çev. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980.
- Necmeddîn-i Dâye. *Mirsâdu'l-ibâd (Sûflerin Seyri)*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: İlkharf Yayınevi, 2013.
- Necmeddîn-i Dâye. *Sufi diliyle siyaset İrşadü'l-mürîd ile'l-murad fi tercemeti mirsâdü'l-ibad*. çev. Kasım b. Mahmud Karahisari. haz. Özgür Kavak. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Social, cultural and intellectual life, 1071- 1453". *The Cambridge History of Turkey: Byzantium to Turkey, 1071- 1453*. ed. Kate Fleet. 1/353-422. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. <https://doi.org/10.1017/chol9780521620932.010>

- Orhan, Abdullah Taha. "Yeni Bulgu ve Yorumlar Işığında Akşemseddin'in Halîfesi Abdurrahim Karahisârî'nin Biyografisi". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 2/2 (Aralık 2019), 43-74. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3595041>
- Öztürk, Zehra. "Osmanlı Döneminde Kıraat Meclislerinde Okunan Halk Kitapları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/9 (2007), 401-445.
- Paker, Saliha. "Terceme, Te'lif ve Özgünlük Meselesi". *Metnin Halleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh*. haz. Hatice Aynur vd. 37-71. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Peacock, A.C.S - Yıldız, Sara Nur. "Introduction Literature, Language and History in Late Medieval Anatolia", *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*. ed. A.C.S. Peacock - Sara Nur Yıldız. 28-35. Würzburg: Ergon Verlag, 2016. <https://doi.org/10.5771/9783956507014>
- Polat, Süleyman. "Uncatalogued Turkish Manuscripts in the Collection of the Cambridge University Library". *Turkish Historical Review* 3 (2012), 42-89. <https://doi.org/10.1163/187754612x638237>
- Sözbilici, Şaban. *Minyetü'l-Ebrar ve Günyetü'l-Ahyar, metin-sözlük (31a-62b)*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Sucu, Cevat. *Rûm'da Kozmopolit Model Kurmak: Dâî ve 15. Yüzyıl Osmanlı Metin Kültürü*. Ankara: Bilkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Sucu, Cevat. *The Marvelous Sciences in 'Acebü'l-uccâb: Disseminating and Reframing of Occult Knowledge for the Ottoman Audience in the Early Fifteenth Century*. Budapeşte: Central European University, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Şahin, Haşim. "Bayramiyye". *Türkiye'de Tarikatlar*. ed. Semih Ceyhan. 781-847. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Şeşen, Ramazan. "Onbeşinci Yüzyılda Türkçeye Tercümeler". *XI. Türk Tarih Kongresi: Kongreye Sunulan Bildiriler*. 3/899-919. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994.
- Şeyhoğlu Mustafa. *Kenzü'l-küberâ ve mehekkü'l-ulemâ: Büyüklerin Hazinesi Âlimlerin Mihenk Taşı*. haz. Kemal Yavuz. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Taşköprîzâde Ahmed Efendi. *eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye*. nşr. Ahmed Subhi Furat. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi, 1985.
- Topal, Erol. *Münyetü'l-Ebrar ve Günyetü'l-Ahyar*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Tosun, Necdet. "Yünus Emre Rifâi, Hacı Bektaş Vefâi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14/31 (2013), 109-115.
- Tosun, Necdet. *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Uludağ, Süleyman. "Avârifü'l-Maârif". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 3 Ağustos 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/avariful-maarif>
- Yıldız, Sara Nur. "A Hanafi law manual in the vernacular: Devletoğlu Yüsuf Balıkesri's Turkish verse adaptation of the Hidāya-Wiqāya textual tradition for the Ottoman Sultan Murad II (824/1424)". *Bulletin of SOAS* 80/2 (2017), 283-304. <https://doi.org/10.1017/s0041977x17000477>
- Yılmaz, Hüseyin. "Books on Ethics and Politics: The Art of Governing the Self and Others at the Ottoman Court". *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*. ed. Gülru Necipoğlu vd. 509-526. Leiden - Boston: Brill, 2019. https://doi.org/10.1163/9789004402508_015

Yılmaz, Hüseyin. *Caliphate Redefined: the Mystical Turn in Ottoman Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

Yurd, Ali İhsan. *Akşemseddin [1390-1459] Hayatı - Eserleri*. haz. Mustafa Kaçalın. İstanbul: İFAV, 1999.

Müeyyed Cendî'nin Hayatı, Eserleri ve Ekberî Gelenekteki Yeri***Ayşe Mine Akar**

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi (ROR ID: 04f81fm77)

İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı

Assistant Professor Dr., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of

Tasawwuf

Sivas/Turkey

aysemineakar@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3804-2604

The Life, Works and Place of Muayyad al-Jandî in Akbarî Tradition**Abstract**

The life and works of Muayyad al-Jandî, who wrote the first complete commentary on Muhyî al-Dîn Ibn al-'Arabî's *Fuṣūṣ al-ḥikam*, contain incompleteness and some inaccuracies due to the fact that it was prepared based on his work is titled *Nafḥa al-Rūḥ and Tuḥfe al-Futūḥ* in which he gave information about his biography. The author's views on metaphysical issues have not been mentioned, except for the short work, which was written by Abdullāḥ al-Bosnawî upon a question asked to him, named *Sharḥ li ba'di kelām al-Shaykh Muayyad al-Jandî fi Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*. However, Jandî's being the first *Fuṣūṣ al-ḥikam* commentator and writing this commentary with the help and signs of Qūnawî made him an important name in the determination of how Ibn al-'Arabî's views must be understood and made him an important person that later commentators could not remain unaware of. And also almost all of commentators sometimes made quotations from the his works explicitly and sometimes without naming them.

Jandî was born in Jand, which is a historical city located in the north east of the Aral Lake, possibly in the second quarter of the seventh century (hijri). When he wanted to take the path of Sūfism, his friends and relatives, including his father, opposed him and nevertheless he went to the pilgrimage with a spiritual sign he received, and then joined Şadr al-Dîn Qūnawî, whom he described as "the perfect human of his century" to completed his spiritual journey. During the time the author was in Konya, there were many important sūfis and scholars in the city such as Mawlānā Djalāl al-Dîn al-Rūmî. Jandî stayed here until 674, the year his shaykh died; he then visit Baghdad, Sinop, Kenger and Tabriz and died in Tabriz in 711 according to *Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*'s copying record in Lâleli /1417.

* Bu makale *Müeyyed Cendî'ye Göre Varlık ve Bilgi* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020) adlı doktora tezinden üretilmiştir/ This article is extracted from the doctorate dissertation entitled *Existence and Knowledge According to Muayyad al-Jandî* (PhD Dissertation, Sivas Cumhuriyet University, Institute of Social Sciences, Sivas/Turkey, 2020).

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Gelis/Received: 29 Haziran/June 2020 | **Kabul/Accepted:** 30 Ağustos/August 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020

Atıf/Cite as: Ayşe Mine Akar, "Müeyyed Cendî'nin Hayatı, Eserleri ve Ekberî Gelenekteki Yeri = The Life, Works and Place of Muayyad al-Jandî in Akbarî Tradition", *Eskiyezi* 41 (Eylül/September 2020), 703-730. <https://doi.org/10.37697/eskiyezi.759827>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Jandî has eight works that have survived until today. While some of these deal with only meta-physical subjects, some of them are works aiming at moral maturation. One of the most important works on metaphysics is *Sharh Fuşûş al-hikam*. According to author's statement in this work, he wrote a "big commentary" before this commentary. Although there is no clear explanation as to the relation of this "big commentary" to the present-day commentary, it is possible that some chapters may be named by the author with different names, since the writing of the work was spread over thirty years. Since this important work of Jandî is the first complete commentary of *Fuşûş al-hikam*, it has been a model and source for the next commentaries, both with its prelude and with the commentary of the main parts. For this reason, this commentary was described as *the source of the later commentaries* by 'Abd al-Rahmân al-Jâmî. There are other works which Jandî mentions their titles but have not survived to the present day, as well as works that are attributed to him but authenticity is doubtful.

Jandî's place in Ibn al-'Arabî's school is related to his commentary of *Fuşûş al-hikam*, but the comments to be made based on this work only on certain subjects of the school are incomplete. In this context, we discussed three important issues of the school. These are his view about the relationship between existence and essence in God, rank classifications, and the relationship between knowledge and known things. Jandî does not find it right to make any interpretation about divine essence (dhat) other than what He declared, and he refers to the hadith that the Prophet (Pbuh) forbade to think about essence of God. As it is known, this hadith is a hadith that Ibn al-'Arabî opponents also use to refuse the views of Shaykh. The fact that Jandî refers to this hadith is very important in terms of understanding the views of an important name from the first followers of Ibn al-'Arabî on the relationship between existence and essence.

This issue is also related to whether God can be qualified as existence at the level of *la-ta'ayyun* (indeterminacy) or not. Considering that Jandî interprets the level of *la-taayyun* as the level of *silence*, his thoughts on the relationship between existence and essence become clear. Considering that the level of *la-taayyun* is mentioned as the absolute degree of wujûd in the studies on the Akbarî school, it is not possible to urge that the whole school is in agreement on this issue, and aslo it should be stated here that it would not be right to characterize the names (such as 'Abd al-Karîm al-Jîlî) that do not mention existence as out of Akbarî school. The rank classifications made by Jandî from various angles and his views on the relation of knowledge with known things are other issues discussed in the study.

Keywords

Tasawwuf, Muayyad al-Jandî, Akbarî school, Existence-Essence, Ranks of Existence

Müeyyed Cendî'nin Hayatı, Eserleri ve Ekberî Gelenekteki Yeri

Öz

Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'inin ilk tam şerhini yazan Müeyyed Cendî'nin hayatı ve eserleri, umûmiyetle biyografisine dâir bilgiler verdiği *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhtetü'l-Fütûh* adlı eserinden yola çıkılarak hazırlandığından eksiklik ve yer yer yanlışlıklar içermektedir. Müellifin metafizik konulardaki görüşlerine ise, Abdullah Bosnevî'nin kendisine sorulan bir soru üzerine kaleme aldığı *Şerhu li ba'zi kelâmi's-Şeyh Müeyyed el-Cendî fi Şerhi Fusûsi'l-hikem* adlı küçük risâle dışında, müstakil olarak hiç değinilmemiştir. Oysa Cendî'nin, ilk *Fusûsu'l-hikem* şârihi olması ve bu şerhi Konevî'nin işaret ve yardımıyla yazmış olması, onu İbnü'l-'Arabî'nin görüşlerinin ilk elden nasıl anlaşıldığının tespitinde, sonraki dönem şârihlerinin kendisinden bigâne kalamayacağı önemli bir isim haline getirmiş ve hemen hemen tüm şârihler bazen açıkça bazense isim vermeden müellifin eserlerinden nakillerde bulunmuşlardır.

Cendî, Aral Gölü'nün kuzey doğusunda yer alan tarihî Cend şehrinde tahminî olarak hicrî yedinci yüzyılın ikinci çeyreğinde dünyaya gelmiştir. Tasavvuf yoluna girmek istediğinde babası dâhil yakın çevresi ona karşı çıkmış, o ise aldığı manevî bir işaretle önce hacca, ardından “asrının kâmilî” olarak nitelediği Sadreddîn Konevî'nin yanına giderek seyr ü sülûkünü tamamlamıştır. Müellifin Konya'da bulunduğu dönemde şehirde Mevlânâ Celâleddîn Rûmî gibi pek çok önemli sûfi ve ilim adamı vardır. Cendî burada hocasının vefât ettiği sene olan 674'e kadar kalmış; ardından Bağdat, Sinop, Kenger ve Tebriz şehirlerine gitmiş ve *Şerhu Fusûsî'l-hikem*'in Lâleli/1417 nüshasındaki müstensih kaydına göre de 711 yılında Tebriz'de vefât etmiştir.

Cendî'nin günümüze ulaşan sekiz eseri mevcuttur. Bunların bir kısmı sadece metafizik konuları ele alırken, bir kısmı ise ahlâkî olgunlaşmayı hedefleyen eserlerdir. Metafiziğe dâir eserlerden en önemlisi *Şerhu Fusûsî'l-hikem*'dir. Müellifin eserinde belirttiğine göre bu şerhten önce bir 'büyük şerh' yazmıştır. Bu büyük şerhin günümüze ulaşan şerhle ilişkisine dâir net bir açıklama bulunmamakla birlikte, eserin yazımı otuz yıla yayıldığı için, bazı bölümlerin müellif tarafından farklı şekillerde adlandırılması ihtimal dâhilindedir. Cendî'nin bu mühim eseri *Fusûsü'l-hikem*'in ilk tam şerhi olduğu için sonraki şerhlere hem mukaddimesi hem de fasların şerhi ile modellik ve kaynaklık etmiş; bu yüzden de şerh Abdurrahman Câmî tarafından sonraki şerhlerin kaynağı olarak nitelenmiştir. Cendî'nin ismini zikrettiği ama günümüze ulaşmayan eserleri olduğu gibi, ona nisbet edilmekle beraber kendisine âdiyeti şüpheli olan eserler de mevcuttur.

Cendî'nin İbnü'l-Arabî ekolü içerisindeki yeri onun *Fusûsü'l-hikem* şerhi ile temâyüz eder ancak ekolün belli başlı konularına dâir sadece bu eserden yola çıkarak yapılacak yorumlar eksiklikle malûldür. Bu bağlamda, çalışmamızda ekolün önemli üç konusunu ele aldık. Bunlar, Tanrı'da varlık-mâhiyet ilişkisi, müellifin mertebe tasnifleri ve ilim-malûm ilişkisine dâir görüşleridir. Cendî, ilâhî Zât hakkında, kendisinin bildirdiği dışında ne isbâtî ne de selbî bir yorumda bulunmayı doğru bulmaz ve bu konuda Resûlullah'ın Allah'ın zâtı hakkında tefekkürü nehyettiği hadise istinâd eder. Bilindiği üzere bu hadis, İbnü'l-Arabî muhaliflerinin de Şeyh'in görüşlerine red sadedinde kullandıkları bir hadistir. Cendî'nin bu hadise dayanıyor olması, ilk dönem İbnü'l-Arabî takipçilerinden önemli bir ismin varlık-mâhiyet ilişkisi konusundaki görüşlerinin anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Bu konu aynı zamanda ilâhî Zât'ın lâ taayyün mertebesinde varlıkla nitelenip nitelenemeyeceği ile de ilgilidir. Cendî'nin, lâ taayyün mertebesini *susukunluk mertebesi* olarak yorumladığı göz önünde bulundurulduğunda, müellifin varlık-mâhiyet ilişkisi konusundaki düşünceleri de belirginlik kazanır. Ekberî ekole dâir yapılan çalışmalarda lâ taayyün mertebesinin mutlak vücûd mertebesi olarak zikredildiği düşünüldüğünde, bu konu hakkında tüm ekolün mutabık olduğunu söylemek mümkün olmadığı gibi, burada vücûddan bahsetmeyen isimlerin (Abdülkerîm Cîlî gibi), ekol dışı olarak nitelenmesinin çok da doğru olmayacağı ifade etmek gerekir. Cendî'nin çeşitli itibarları dikkate alarak yaptığı mertebe tasnifleri ve ilim ma'lûm ilişkisine dâir görüşleri de çalışmamızda ele alınan diğer konulardır.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Müeyyed Cendî, Ekberîyye, Varlık-Mâhiyet ilişkisi, Varlık Mertebeleri

Giriş

Müeyyed Cendî, gerek *Fusûsü'l-hikem*'in ilk tam şerhini yazan müellif olması gerekse Konevî'ye talebelik yapmış ve şerhi onun işareti ve “bâtınında tasarrufta bulunması” ile yazmış olması hasebiyle, ilk dönem Ekberîyye düşüncesinin nasıl anlaşıldığının tespiti bakımından en önemli isimlerden biridir. İlk dönem temsilcilerinden Ti-

limsânî (öl. 690/1291) ve Fergânî (öl. 699/1300) de görüşleri üzerinde ayrıca durulması gereken ekol mensuplarıdır. Fahreddîn Irakî'yi (öl. 688/1289) burada istisnâ ediyoruz çünkü onun aşk dolu meşrebi ve umûmiyetle manzûm eserler kaleme almış olması, temel metafizik konulardaki görüşlerinin doğru olarak tespit edilebilmesi için farklı bir yerde tutulmasını gerektirir.

İbnü'l-Arabî'nin takipçilerine bıraktığı en önemli kavram, İbn Sînâ geleneğinden tevârüs edilen *vücûddur*. Bu kavramın ilâhî Zât ve mümkünlerde ne anlama geldiği, onun mâhiyetle ilişkisi ve mertebeleri tüm İbnü'l-Arabî takipçilerinin eserlerinde ele aldığı ve hemen hemen ortak yaklaşım sergileyerek yorumladığı konular arasındadır. Burada *ortak yaklaşım* ifadesini kullanmamız, Ekberîye ekolünün değişmez ilkeleri sayacağımız meselelerin olup olmadığını belirlememiz için önem arz etmektedir. Meselâ a'yân-ı sâbite teorisini tüm ekol mensupları benimsemekte midir? Ya da ilâhî Zât'ın lâ taayyün mertebesi tüm ekol mensupları nezdinde mutlak vücûd mertebesi midir? Tanrı'da varlık-mâhiyet ilişkisi hakkında her bir Ekberî aynı fikirde midir? Bir başka açıdan ise, a'yân-ı sâbite teorisini reddeden, lâ taayyün mertebesinde vücûddan söz etmeyen ve Tanrı'nın mâhiyetini mutlak vücûd kabul etmeyen birini ekol dışı olarak niteleyebilir miyiz?¹ Bu minvalde bizim bu çalışmada ele alacağımız konu, ilk takipçilerden Müeyyed Cendî'nin varlık-mâhiyet ilişkisi ve zâtî mertebelere dâir görüşleri ile bilgi konusunun dar ama önemli bir alanını oluşturan ilim-ma'lûm ilişkisine dâir görüşleri olacaktır.

Cendî'nin görüşlerinin sadece *Fusûsu'l-hikem* şerhinden istifade edilerek belirlenmesi şüphesiz eksiklik olurdu. Onun özellikle varlık-mâhiyet ve ilim-ma'lûm ilişkisi çerçevesindeki düşünceleri için *Nefhatü'r-Rûh* ve *Tuhfetü'l-Fütûh* ile *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*'e de müracaat ettik. Daha önce doğru bir şekilde ortaya konmamış biyografisini de tüm eserleri ekseninde belirlemeye çalıştık.

1. Müeyyed Cendî'nin Hayatı

1.1. Adı ve Nisbesi

Tam adı Müeyyed b. Mahmûd b. Sâid b. Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed b. Muhammed b. Süleymân el-Edîbî² es-Sûfî el-Hâtemî'dir.³ Aynı zamanda mahlası olan “Müeyyed” (مؤيد) kelimesinin “Müeyyid” olarak okunma ihtimali de söz konusudur ancak anlamdan hareketle “Müeyyed” (teyid edilmiş/güçlendirilmiş) olarak

¹ Tilimsânî'nin a'yân-ı sâbite teorisini reddettiği ve bu sebeple ekol içindeki yerinin sorgulanması gerektiğine dâir bk. Orkhan Musakhanov, *Afîdüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi ve Meânî'l-Esmâ'l-ilâhiyye Adlı Eserinin Tahkiki* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 55-vd; Abdülkerîm Cîlî'nin lâ taayyün mertebesinde vücûddan söz etmemesinin, onu İbnü'l-Arabî ekolünden ayıran temel noktalardan biri olduğuna dâir bk. Abdullah Kartal, *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Fel-sefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 65.

² Müeyyedüddîn Cendî, *Zeylü Kasîde-i Lâmiyye* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4184), 96^b.

³ Müeyyedüddîn Cendî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Lâleli, 1417), 4^b, 216^b; “el-Hâtemî” nisbesi için ayrıca bk. İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musan-nifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-Arabî, 1955), 6/484.

okunması daha isabetli görünmektedir. Müellif için sonraki dönemlerde, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk kez Kâşânî tarafından, “Müeyyüdüddîn” lâkabı kullanılmışsa⁴ da tabii olarak Cendî’nin kendi eserlerinde “dini teyid eden” mânasına gelen bu lâkabın kullanıldığına rastlanmamaktadır. Bu lâkab, sonraki dönemlerde de kabul görmüş ancak pek çok araştırmacı tarafından bazen “Müeyyüdüddîn” bazen de “Müeyyedüddîn” olarak zikredilmiştir. Cendî için bazı yerlerde “Müeyyüdü’l-milleti ve’-d-dîn” (ümme ve dini güçlendiren) ifadesinin kullanılması sebebiyle⁵ ve bunun övgü ifade eden bir lâkab olduğu düşünüldüğünde “Müeyyed” kelimesinin izâfetli halinde “Müeyyüdüddîn” olarak okunmasının daha doğru bir tercih olduğu görülmektedir. Cendî’nin iki eserinin yazma nüshalarındaki bilgilere göre künyesi Ebû Abdullah’tır.⁶ Müellifin eserlerinde yer almayan “Cendî” nisbesine ilk kez *Menâkıbu’l-Ârifin*’de tesadüf edilmektedir.⁷ Bu nisbe, Arap harfleriyle harekesiz olarak yazıldığında müellifin Türkistan yöresinde bulunan Cendî’den mi yoksa Yemen’de bulunan Cenedî’den mi olduğu konusunda kesin bir tespit yapılamamaktadır. Bununla birlikte gerek Türkiye’de gerekse Batı ve İran’da yapılan çalışmalar ile *Şerhu Fusûsi’l-hikem*’in Süleymâniye Kütüphanesi Hâlet Efendi/261 nüshası ile *el-Kasîdetü’l-lâmiyye*’nin Süleymâniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa/1375 ve Lâleli/3681 nüshalarında bu nisbe hep “Cend” şeklinde verilmiş;⁸ Cenedli olduğu ise Brockelmann’ın *Târihu’l-edebi’l-Arabî* adlı eseri dışında iddia edilmemiştir.⁹ Mikâil Bayram ise, müellifin Türk oluşunu ispat sadedinde, *Nefhatü’r-Rûh ve Tuhfetü’l-Fütûh*’ta geçen “Bizim şehre Hitay’dan bir Bahşî geldi” cümlesini delil getirmektedir¹⁰ ancak bu ifade, müellifin o sırada bulunduğu şehirlerden birine işaret edebileceğinden, Cendli oluşu için kâfi bir delil olarak görünmemektedir. Bununla birlikte müellif bu eserinde, hac yolculuğuna çıkışını *به نية حج از دریا گزشتم* (Hac niyetiyle deryâ üzerinden geçtim) ifadesiyle anlattığından,¹¹ bahsedilen deryânın Cend şehrinin güneyinde bulunan Ceyhun nehri, yani Amuderyâ olması mümkündür. Binâenaleyh, yeni bilgilere ulaşılan dek bu nisbenin “Cendî” şeklinde okunması isabetlidir.

⁴ bk. Abdürrezzâk b. Ahmed Kaşânî, *Şerhu’l-Kaşânî alâ Fusûsi’l-hikem*, thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî (Lübnan: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2007), 22.

⁵ Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem* (Lâleli, 1417), 1^a.

⁶ Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem* (Lâleli, 1417), 216^b; Müeyyedüddîn Cendî, *Risâle fi’l-Kazâ ve’l-Kader* (Mısır: Mek-tebetü’l-Hidiviyye), 15^a.

⁷ Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012), 306.

⁸ Müeyyedüddîn Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 261), Ünvan Sayfası; Müeyyedüddîn Cendî, *el-Kasîdetü’l-lâmiyye* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1375), Ünvan Sayfası; Müeyyedüddîn Cendî, *el-Kasîdetü’l-lâmiyye* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Lâleli, 3681), Ünvan Sayfası.

⁹ Carl Brockelmann, *Târihu’l-edebi’l-Arabî*, haz. Mahmûd Fevzi Hicâzî (el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmmetü li’l-Kitâb, 1993), 4/437.

¹⁰ bk. Mikâil Bayram, “Pervaneoğulları Zamanında İlmî Çalışmalar”, ed. Mehmet Sağlam - v. dğr. (Birinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri, Samsun: y.y., 1988), 386.

¹¹ Müeyyedüddîn Cendî, *Nefhatü’r-Rûh ve Tuhfetü’l-Fütûh*, thk. Necib Mâyil Herevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1982), 144.

1.2. Doğumu ve Cend Şehri

Cendî, *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*'ta tasavvuf yoluna girmek istediğinde babasının kendisine karşı çıktığından, onu râzı etmek için annesinden kalan mirası ona hibe ettiğinden bahseder.¹² Müellifin o dönemde, babasının hayatı hakkında söz söyleyebileceği bir yaşta olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Konevî'ye (öl. 673/1274) intisâb ettiği 664 yılında otuz yaşını geçmemiş olduğu tahmin edilebilir. Bu durumda müellifin muhtemel doğum tarihi, hicrî yedinci yüzyılın ikinci çeyreğidir.

Cend şehri, müellifin dünyaya geldiği dönemde Moğol hâkimiyetindedir. Tarihi kaynaklarda ilk kez Selçuk Bey ile birlikte zikredilen bu şehir, Selçuklu Devleti'nin “mebdei ve menşei” olarak kabul edilmiştir. Selçuk Bey, maiyetiyle birlikte Oğuz Yabgu Devleti'nden ayrıldığında, Mâverâünnehir'in kuzey batısında bir ileri müdafaa hattı olarak görülen ve Harzem'e giden ana ticaret yolu üzerinde bulunan Cend'e gelmiş ve devletin temellerini burada atmış; halkın dini olan İslâmîyet'i seçerek pek çok fetih gerçekleştirmiş, böylece civarda yaşayan Türklerin Cend'e gelmesini sağlamıştır.¹³ Şehirde eskiden beri bulunanlar ve fetihler sonucu buraya akın edenleri barındırabilecek büyüklükte olan Cend'e; Türklerin yaşadığı belli başlı yerleri gösteren *Divânu Lûgati't-Türk*'teki haritada da yer verilmesi, şehrin bu yüzyıllardaki büyüklük ve önemini göstermektedir.¹⁴ Selçuk Bey'in ölümünden sonra Kıpçaklar, Harzemşahlar ve Karahanlıların eline geçen şehrin, 616 (m. 1219) yılında ise Moğol hâkimiyetine girdiği görülür. *Tarih-i Cihangüşâ*'da anlatıldığına göre şehir savaşız ele geçirilmiş ve dokuz gün dokuz gece yağmalanmıştır.¹⁵ Moğolların, savaşız ele geçirdikleri şehir halklarına dinî serbesti tanınmaları ve Cendî'nin biyografisini anlatırken bahsettiği hâfizlar topluluğu şehrin dinî hüviyeti hakkında fikir vermektedir. *Mucemu'l-büldân*'da aktarıldığına göre halkı Hanefî mezhebine bağlıdır.¹⁶

1.3. Tasavvufî Hayata Yönelişi ve Konya

Cendî “hakikî vuslat yolunun sırları”nı anlattığı *Tuhfe*'de bir mürşide bağlanmanın gereği üzerinde durur. Sâlikin içine Allah'ın inâyetiyle tam bir yönelme arzusu doğduğunda, öncelikle alışlagelen şeylerin tümünden ayrılmak gerekir. Müellif böyle bir inâyete mazhar olup kâmil bir mürşide bağlanmak istediğinde “büyük bir hoca” olan babası, devrindeki âlimler ve dostları ona şiddetle karşı çıkmış, kendi ifadesiyle “mânî olmak için türlü şeyler” yapmışlardır. Müellif bu durumu şöyle anlatır:

¹² Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 143-144.

¹³ Cend hakkında bk. Muhammed b. Müeyyed Bağdâdî, *et-Teveşül ile't-teressül*, nşr. Ahmed Behmenyâr (Tahran, 1315), 13-14; Vasilij Viladimiroviç Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çev. Hakkı Dursun (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990), 193; Zeki Velidi Togan, *Umûmî Türk Tarihi'ne Giriş* (İstanbul, 1981), 183; Osman Turan, *Selçuklular Târîhi ve Türk-İslâm Medeniyeti* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1999), 66-67.

¹⁴ Kaşgarlı Mahmud, *Divân-ı Lûgati't-Türk*, çev. Besim Atalay (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1992).

¹⁵ Alâeddîn Ata Melik b. Muhammed Cüveynî, *Tarih-i Cihangüşâ*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998), 123-125.

¹⁶ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî, *Mucemu'l-büldân* (Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1979), 2/168.

Kendilerinden ayrılarak Hakk'ı talep etmeme ve gerçek bir mürşide bağlanmama mâni olmaya çalıştılar. Aklı, şer'i ve örfi pek çok delil öne sürdüler. Nefis, hevâ ve tabiatları, örf ve âdetlerine bağlılıkları sebebiyle karşı çıkıyorlardı. Ancak gönlümün derinliklerinden bir bâis-i hakîkî şöyle diyordu:

“عند العواذل حول قلبي التائه/ وهوى الأحيية منه في سودائه”

Tenkid edenlerin tenkidleri şaşkın kalbimin etrafında

Dostların sevgisi ise kalbimin derinlerinde¹⁷

Müellif yakın çevresinden bu tepkiyi alınca istihâre yapar ve okunacak ilk âyeti tefe'ül arzusuyla hâfızlar meclisine gider. Okunan âyet Tevbe Sûresi'nde geçen “*De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, aşîretiniz, kazandığınız mallar, kesada uğramasından korktuğunuz bir ticaret ve beğendiğiniz meskenler size Allah'tan, peygamberinden ve O'nun yolunda cihattan daha sevgili ise, artık Allah'ın emri gelinceye kadar bekleyin. Allah, fâsık topluluğu doğru yola erdirmez*” âyetidir.¹⁸ Cendî bu manevî işaret ile kararını kesinleştirip hanımına mehri karşılığında bin dinar verir, babasına da annesinden kalan malı bağışlar ve önce hac için Kâbe'ye, ardından “asrının kâmilî, vaktinin kutbu'l-aktâbî” olarak tavsîf ettiği Konevî'nin yanına Konya'ya gelir. Şeyhinin vefâtına kadar on sene onun hizmetinde bulunduğunu ifade etmesinden Konya'ya gelişinin 664 yılında olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹

Cendî'nin bulunduğu dönem Konya'sı, Moğol zulmünden kaçan Mâverâünnehir, Horasan ve İranlı âlim ve sanatkârların sığındığı bir yer hüviyetindedir. Bu dönemde Konya'da Konevî'den başka Mevlânâ (öl. 672/1273), Sirâceddîn Urnevî (öl. 682/1283), Fahreddîn Irakî ve Saîdüddîn Fergânî gibi önemli isimler görülmektedir. Pek çok farklı etnik kimlik, din ve anlayışa sahip insanların bir arada bulunup kaynaşmasının şehir halkına kazandırdığı hoşgörünün yanında, burasının başkent olup hiç işgale uğramaması da şehrin sâkinlerine güven vermiştir.²⁰ Bu güveni sağlayan önemli bir isim de Sultan IV. Kılıçarslan'ın (öl. 664/1266) veziri Muînüddîn Süleyman Pervâne'dir (öl. 676/1277). Pervâne, şehir halkını himâye ettiği gibi husûsen Mevlâna, Konevî ve Fahreddîn Irâkî'ye ilgi göstermiş, onların ders meclislerinde bulunmuş, semâ âyinlerine katılmış²¹ ve Irâkî için kendi ıktâı olan Tokat'ta bir medrese inşâ ettirerek ona mürîd olmuştur.²² *Menâkıbu'l-Ârifîn*'de yer alan şu ifadeler Pervâne dönemi

¹⁷ Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 143.

¹⁸ et-Tevbe 10/24.

¹⁹ bk. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 143-144.

²⁰ Bu dönem Konya'sı hakkında bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 240-241; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi: Siyasî Tarih* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993), 462-488; Tuncer Baykara, “Konya”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/184; Hüseyin Güllüce, “Mevlânâ'nın Yaşadığı VII./XIII. Asırda Belh ve Konya'nın İlmî ve Tasavvufî Durumuna Genel Bir Bakış”, *Ekev Akademik Dergisi* 55 (Bahar 2013), 106-111; M. Asım Yediyıldız, “XIII. yüzyılda Anadolu: Siyasî, Sosyal ve Kültürel Durum”, *Yunus'un Nefesi, III. Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, 2017, 9-18.

²¹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 134, 169, 171.

²² Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 524; Muharrem Kesik, “Muînüddîn Süleyman Pervâne”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 93. Pervâne zamanında Selçuklu devleti için ayrıca bk. Nejat Kaymaz, *Pervâne Süleyman 13. Yüzyılın İşbirlikçi Emîri Muînüddîn Süleyman* (İstanbul, 1999).

Konya'sının panoromasını gözler önüne sermektedir: “Bu kişinin cömertlik simgesi olan vücûdu ile dünya rahata erişmiştir. Büyük bir emniyet, sonsuz bir feyiz ve berekete kavuşmuştur. Onun zamanında bilginler, şeyhler ve faziletli kişiler medrese ve hankâhlarda refah ve huzur içinde yaşıyor.”²³

Cendî'nin Konya'ya geldiğinde karşılaştığı bu ortam tahmin edilebilir ki onun da huzur ve emniyet içerisinde yaşamasını sağlamıştır. Müellif burada Konevî'nin derslerine katılmış, sülûkünü tamamlamış ve en önemli eseri sayılabilecek *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i yazmaya başlamıştır. Cendî'nin mezkûr eserin mukaddimesinde anlatığına göre çevresinde bulunanlar *Fusûsu'l-hikem*'i şerh etmesini kendisinden talep ettiklerinde bu işin ne kadar güç olduğunun bilincinde olarak öncelikle kabul etmemiştir. Konuyu Konevî'ye açtığında şeyhi onun için eserin girişini şerh etmiş ve o anda kitabın bütün içeriği kalbine doğuvermiştir. Şeyhinin, benzer tecrübeyi ibnü'l-Arabî ile yaşadığını anlatması müellife ayrıca sürûr vermiş, böylece şerhe başlamıştır.²⁴

Müellifin eserlerinden anlaşıldığına göre tek şeyhi Konevî'dir. Onun *Tuhfetü'l-fütûh*'ta seyr ü sülûk erkânına dâir verdiği mufassal bilgilerin, hocasının talebe yetiştirme usûlünü gösteriyor olması pek muhtemeldir.²⁵

1.4. Konevî'nin Vefâtından Sonraki Seyahatleri

Cendî, Konevî vefât edene dek hizmetinde bulunmuş, vefâtından sonra ise Konya'dan ayrılarak Bağdat'a gitmiştir.²⁶ Bağdat (müellifin ifadesiye Dâru's-selâm) o dönemde İlhanlı hükümdarının vekili olarak Ata Melik Cüveynî'nin (öl. 681/1283) idaresindedir. Cüveynî de tıpkı Pervâne gibi şehir halkına hizmeti gaye edinmiş, âlim ve sanatkârları himâye eden bir devlet adamıdır.²⁷ Cendî'nin buraya Konevî'nin halifesi sıfatıyla gelip gelmediği bilinmemekle birlikte,²⁸ şehir halkı tarafından dinî anlamda bir otorite olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Müellifin *Şerhu Fusûsu'l-hikem*'de anlattığına göre buraya geldiğinde bir kişi mehdîlik iddiasında bulunarak bu iddiayı Cendî'ye tasdik ettirmek istemiş, müellif bunu reddedince de ona zulmetmeye çalışmıştır. Cendî bu olayı şu şekilde anlatır:

Dâru's-selâm'da iken mehdî olduğunu iddia eden birisi bulunduğum yere geldi ve benden onun lehinde şahitlik yapmamı istedi. Ben de 'Sen mehdî değil, bir yalancısın' dedim. Bunun üzerine bana düşman oldu ve mühlid ve Nusayrîlerden bir grubu kışkırtarak ezâ vermeye kalkıştılar. Ben de hâtem-i evliyânın

²³ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 139-140. Mevlânâ'nın Pervâne'yi cömertlik bakımından Hz. Osman'a benzettiği bir hikâye için bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 173-174.

²⁴ Müeyyedüddîn Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî (Kum: Bûstân-ı Kitâb, 2008), 18.

²⁵ Konuyla ilgili bk. Ayşe Mine Akar, “Konevî'nin Müeyyed Cendî'ye Tesirleri”, *Sadreddîn Konevî Tasavvuf, Felsefe ve Din*, ed. Erdal Baykan - Fatih Kaleci (Konya, y.y., 2018), 91-96.

²⁶ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 19.

²⁷ Abdülaziz Dûrî, “Bağdat”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/432; Orhan Bilgin, “Cüveynî, Atâ Melik”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/140-141.

²⁸ Cendî'nin Bağdat'a Konevî'nin halifesi sıfatıyla geldiği görüşü için bk. İbrahim Kunt, “Sadruddîn-i Konevî'nin Üç Halifesi: Fahrüddîn-i İrâkî, Müeyyedüddîn-i Cendî ve Saîdüddîn-i Fergânî”, *Tarihin Peşinde - Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/ (2013), 192.

rûhaniyetine sığındım, tam bir teveccühle ona yönelerek murâkabe ettim. Şeyh'i (r.a.), bu müddeînin elleri ve ayaklarını tutar vaziyette gördüm. Bana 'Bunu yere fırlatayım mı?' buyurdu. 'Emir ve hüküm sizindir Efendim!' dedim. Ardından Şeyh gitti, ben de kalkıp mescide gittim. Müddeî ve avânesi bana zulmetmek için orada bekliyorlardı. Onları hiç umursamadan mihraba geçip namazımı kıldım. Bundan sonra bana artık güç yetiremez oldular, Allah onların kötülüğünü üzerimden atverdi. Ardından bu müddeî benim vesilemlle tövbe etti.²⁹

Cendî, *Şerhu Mevâkii'n-nücûm*'u 683 (m. 1284) yılında burada telif ettiğinden³⁰ en azından bu tarihte Bağdat'ta bulunduğu tahmin edilebilmektedir. Bu tarihten sonra ancak 1292'den önce ise Sinop'a gitmiş, methini duyduğu, muhtemelen Pervâne sülâlesinden Farsça bilen bir hanım sultana tuhfe (hediye) olarak *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*'u takdim etmiştir.³¹ Cendî'nin kendi yazdığı Arapça bir kasîde olan *el-Kasîdetü'l-lâmiyye*'nin şerhindeki ithaftan³² müellifin 1292 yılında Tebriz'de; *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*'deki ithaftan³³ ise muhtemelen bu tarihten önce Kenger'de olduğu görülmektedir. Kenger, Kazvin dolaylarında eski bir yerleşim yeridir. Cendî'nin İran coğrafyasında yaşadığı dönem göz önüne alındığında aynı tarihlerde burada bulunan Kâşânî ile karşılaşma ihtimalleri de gündeme gelmektedir.

1.5. Vefâtı

Şerhu Kasîde-i Lâmiyye'nin 1292 yılında telif edilmesinden hareketle müellifin bu tarihte hayatta olduğu bilinmekte ancak vefât tarihi ile ilgili net bir bilgi verilememekteyken, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in Lâleli/1417 nüshasındaki müstensih kaydından hareketle artık Cendî'nin vefât yeri ve tarihinin tespit edildiğini söylemek mümkündür. Bu kayıta yer alan ifadeler şu şekildedir:

وجاء خبر وفاة الشيخ المعظم مؤيد بن محمود بن صاعد الجندي مؤلف هذا الكتاب رحمه الله رحمة واسعة يوم السبت من عشرين من ذي الحجة سنة إحدى عشر وسبعمائة في تبريز وقد توفي فيها رضي الله عنه وأرضاه.

Bu kitabın müellifi büyük şeyh Müeyyed b. Mahmûd b. Sâid el-Cendî'nin (r.a.) vefât haberi Tebriz'de, 20 Zilhicce 711 yılı Cumartesi günü geldi. Orada vefât etmiştir. Allah ondan razı olsun.³⁴

Bu durumda müellif Tebriz'de 711 (1312) yılında vefât etmiştir.

2. Müeyyed Cendî'nin Eserleri

Cendî'nin günümüze ulaştığını belirlediğimiz sekiz eseri mevcuttur. Bu eserler arasında hem konu yoğunluğu hem de hacim olarak en önemli eseri *Şerhu*

²⁹ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 124.

³⁰ Müeyyedüddîn Cendî, *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2447), 40^a; Müeyyedüddîn Cendî, *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh* (Bursa: İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, 1183-15), 144^a-144^b.

³¹ Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 39-40.

³² bk. Müeyyedüddîn Cendî, *Şerhu Kasîde-i Lâmiyye* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4184), 3^a.

³³ bk. Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 2^a.

³⁴ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem* (Lâleli, 1417), 216^b.

Fusûsü'l-hikem iken; *Nefhatü'r-Rûh* ve *Tuhfetü'l-Fütûh* sitematik konu sunumuyla dikkat çeker. Müellifin Arap ve Fars dilleriyle yazdığı risâle ve kasîdeleri de mevcuttur. Bunların hepsi Türkiye'deki yazma eser kütüphanelerinde de bulunur; yalnızca *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader* ünîk nüsha olarak Mısır Mektebetü'l-Hidiviyye'de bulunmaktadır. Burada eserlerin isimleri, genel tanımları ve nüshaların kütüphane kayıtlarına yer vereceğiz.

2.1. Günümüze Ulaşan Eserleri

2.1.1. Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh

Eser, genel olarak seyr ü sülûkun gayesi olan, kişinin kendinden yola çıkarak Allah'ı tanıma serüvenini ele almaktadır. Her biri iki kısım içeren iki bölümden birincisinde, bu tanıma sürecinin teorik arka plânı olan Allah'ın zâtı, sıfatları ve esmâ-i hüsnâ konuları ile insanı oluşturan unsurlar, âlem türleri, insanların ve evliyânın sınıfları konuları ele alınır. İkinci bölümde ise marifete ulaştırıcı amelere yer verilmiştir. İnsandan sâdır olan fiillerin hepsi sekiz uzuvdan (göz, kulak, lisan, el, mide, ferc, ayak ve kalp) sâdır olduğu için, bunların yanlış ve doğru kullanımları ele alınır. Kişi bilgiyle kendisini tamamlayıp muamelâta dâir de duyarlılık kazanınca artık hakikî vuslattan bahsedilebilir. Bu sebeple eserin son konusu hakikî vuslat yolunun esrârına ayrılmıştır.

Eser, Necîb Mâyil Herevî tarafından Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi numara 2393'teki nüsha esas alınarak 1403 (m. 1982) yılında Tahran'da neşredilmiş ve bu neşrin Türkçe tercümesi Hayreddin Yılmaz tarafından yapılarak 1996 yılında İnsan Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Eserin yazma nüshaları ise şunlardır: Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1439/1^b-80^a; Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2447/1^b-40^a; İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Genel, 1442/1^a-137^b; İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, 1183-15/99^b-144^b.

2.1.2. el-Kasîdetü'l-lâmiyye

Güzel ahlâkı kazanma yollarının şiirle anlatıldığı 169 beyitlik Arapça bir kasîdedir. Müellif bu eseri daha sonra "Acem ihvânı" için Farsça olarak şerh etmiştir.³⁵ Dünya nimetlerinin geçici olduğu, mal-mülk edinme uğrunda ömrün ziyan edilmemesi gerektiği, kanaatin güzelliği gibi konulara yer verilen şiirde sâlikin yolunun nefis, hevâ ve tabîat âlemi vâdisinden kuds ve melekût âlemine doğru uzandığı; tabîat âleminin yolunda rûhânî meyve veren ağaçlar ve câvidânî hayat çeşmelerinin bulunmadığı, vâdisinin zemininin şûristan (acı yer) olmasından dolayı ılgın gibi acı/tuzlu ağaçlar dışında itidalî mülâyim meyvelere sahip olmadığından bahsedilir. ılgın ağacı, müellifin rezil ahlâk ve şehveti sembolize etmek

³⁵ Bu kasîdenin Câhiliye devri Arap şâiri Şenferâ'nın lâmiyyesinin tercüme ve şerhi olduğu iddia edilmektedir. bk. Kunt, "Sadruddîn-i Konevî'nin Üç Halifesi", 196. Ancak kütüphane kayıtlarında eser Cendî'ye nisbet edildiği gibi, Şenferâ'nın aynı adlı kasîdesi içerik ve beyit sayısı olarak Cendî'nin lâmiyyesiyle bir benzerlik taşımamaktadır. bk. Cendî, *el-Kasîdetü'l-lâmiyye* (Lâleli, 3681), Ünvan Sayfası; Süleyman Tülüci, "Şenferâ", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/536.

için kullandığı bir semboldür. Bu tabîat yolunda tehlikeler de vardır, sâliki yoldan çıkarmaya çalışan *gavl* (dev) bunlardan biridir.

Eserin nüshaları şunlardır: Süleymâniye Kütüphanesi, Lâleli, 3681/56^a-70^b; Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1375/54^a-57^a.

2.1.3. Şerhu Kasîde-i Lâmiyye

Şerh hakkında bilgi verildiğinden eserin *Zeylû Kasîde-i Lâmiyye* ile birlikte bulunan nüshalarından bahsetmek yeterli olacaktır: Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4184/1^b-115^b; Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1362/33^b-66^b; Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4858-06; Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2735/172^a-186^b.

2.1.4. Zeylû Kasîde-i Lâmiyye

Güzel ahlâkı kazanma yollarının anlatıldığı Farsça bir eserdir. Gönle gelen havâtırdan kurtulmanın beş zâhirî, beş de bâtinî esasından bahsedilir. Zâhirî esaslar *mevt-i esved* (açlık ile riyâzet), *mevt-i ebyad* (uykusuzluk ile riyâzet), *mevt-i ahmer* (uzlete çekilmek), *mevt-i esfer* (faydasız konuşmamak) ve *mevt-i ahdardir* (yamalı elbiseler giymek).³⁶ Bâtinî esaslar ise teveccüh, sabır, tevekkül, rızâ ve teslimiyet ve her şeyin ehadiyyet-i cem'inin Allah'a ait olduğu hususunda Allah'a güvenmektir. Cendî'nin benimsediği bu on aslın, sûfî çevrede yaygın kabul gören Necmeddîn Kübrâ'nın usûl-ı aşeresinden farklılıklar taşıdığı görülmektedir.³⁷ Eserin yazma nüshalarına yukarıda yer verilmiştir.

2.1.5. Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader

Kazâ, kader, kudret, meşiyet, irâde, a'yân-ı sâbite, ilim-ma'lûm ilişkisi gibi konulara değinilen eserin dili Farsçadır. Bilinen tek nüshası Mısır'da Mektebetü'l-Hidiviyye Kütüphanesi'ndedir.³⁸

2.1.6. Şerhu Fusûsi'l-hikem

Müellifin en önemli eseri olarak zikredilebilecek bu eseri Abdurrahman Câmî "daha sonra yazılan tüm şerhlerin kaynağı" olarak nitelemektedir.³⁹ Cendî'nin bu eserinden önce, sadece İdris Fası üzerine İbn Sevdekîn (öl. 646/1248) tarafından; eserin bütününe yönelik gibi görünse de izaha muhtaç olduğu halde şerh edilmeyen birçok pasaj bulunan bir şerh de Tilimsânî tarafından yazılmıştır. Konevî'nin *Fükûk*'unun ilk

³⁶ Nefsin ölüm türleri konusunda Cendî'nin tanımlamalarından farklı kabuller de mevcuttur. Mesela hem Necmeddîn Kübrâ hem de Kaşânî'ye göre *mevt-i ahmer*, nefsin isteklerine muhalefet; *mevt-i ebyad*, açlık; *mevt-i ahdar*, yamalı elbiseler giymek, *mevt-i esved* ise halkın ezâ ve cefâsına tahammül etmektir. bk. Necmüddîn Kübrâ, "Usûlu Aşere Şerh-i Usûl-i Aşere", çev. Mustafa Kara, *Tasavvufî Hayat* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 46; Abdürrezzâk b. Ahmed Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-â'lâm fi işârâtı ehli'l-ilhâm*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), "el-Mevtü'l-eb Yaz", "el-Mevtü'l-ahdar", "el-Mevtü'l-esved", "el-Mevtü'l-ahmer", 546-547.

³⁷ Necmeddîn Kübrâ'ya göre on esas tevbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, teveccüh, sabır, murâkabe ve rızâdır. bk. Kübrâ, "Usûlu Aşere Şerh-i Usûl-i Aşere", 47-73.

³⁸ Muhammed Muhsin Aga Bozorg Tahrânî, *ez-Zeria ilâ tesâni'îş-şia* (Tahrân: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1968), 17/150.

³⁹ Abdurrahmân b. Ahmed Câmî, *Evlîyâ Menkıbeleri Nefehât*, nşr. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, çev. Lâmiî Çelebi (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), 734.

şerh olduğunu belirten araştırmacılar da vardır ancak *Fükûk* bir şerh olmaktan çok, *Fusûs*'taki temel konuları faslar ekseninde ele alan muhtasar bir eserdir.⁴⁰

Müellif, eserinde bahsettiğine göre bu şerhten önce “büyük şerh” adını verdiği bir eser daha yazmıştır.⁴¹ Bu büyük şerhin, elimizde mevcut bulunan *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'le ilişkisinin ne olduğuna dâir tatmin edici bir açıklama bulamadık ancak eserin Süleymâniye Kütüphanesi Lâleli/1417 nüshasındaki bilgiye göre bitiş tarihi 704 yılında olduğuna göre;⁴² şerhin yazımına müellif en geç Konevî'nin vefât ettiği yıl olan 674'te başlamışsa bile, asgarî otuz yılda tamamlanmış bir şerh söz konusu olur. Bu kadar uzun bir dönem göz önünde bulundurulduğunda, bugün elimizde mevcut olan şerhin bazı bölümlerinin bizzat müellif tarafından farklı isimlerle adlandırılması da ihtimal dâhilindedir. Büyük şerhin ne olduğuna dâir bir başka ihtimal de, bunun eserin mukaddime kısmı olabileceğidir çünkü bu mukaddime tüm eserin neredeyse beşte birine tekabül edecek hacimdedir. Buranın “büyüklüğü” hacminin yanında, burayı Konevî'nin yazdırmasından da kaynaklanmış olabilir.

Müellif, sonraki *Fusûs* şerhlerine modellik teşkil edecek şekilde eserine uzun bir mukaddimeyle başlamış, bu mukaddimede vücûd mertebeleri, Allah isminin delâlet ettiği hakîkatler, ilim-marifet ilişkisi, rûh-nefs-kalp ilişkisi ve hamd mertebeleri gibi konuları ele almıştır. Eserin esasını oluşturan fas şerhi ise İbnü'l-Arabî'nin mücmel ifadelerinin anlaşılması ve yorumlanmasında sonraki şerhlere öncülük etmiştir.

Eser ilk kez Celâleddîn Aştîyânî tarafından, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi ile Meşhed Fâzilhan Medresesi Kütüphanesi'ndeki nüshalar esas alınarak neşredilmiştir. Muhakkik tarafından nüsha numaraları verilmemiştir ancak Herevî *Tuhfetü'l-Fütûh*'da, neşredilen nüshanın Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi nr. 343'te olduğu bilgisini vermektedir.⁴³ Bu neşre Gulâm Hüseyin İbrâhîm Dînânî Farsça

⁴⁰ Cendî'nin eserini yazılmış ilk şerh kabul edenlere örnek olarak bk. Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed Câmî, *Nakdû'n-nusûs fi şerhi Nakşi'l-fusûs* (Tahran: Müessesesi-i Mütalâat ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1992), 19, 240; İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü'l-hitâb* (İstanbul: Matbaa-i Kürsiyyü'l-Hakâniye, 1256), 289; William Chittick, “Introduction”, *Nakdû'n-nusûs fi şerhi Nakşi'l-fusûs* (Tahran: Müessesesi-i Mütalâat ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1992), XXV-XXVI; Mahmud Erol Kılıç, “Fusûsü'l-hikem”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/232; Abdurrahim Alkış, *Abdurrezzâk Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-hikem Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 256; Ekrem Demirli, *İslam Metafiziklerinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul, 2012), 82. Tilimsânî şerhinin *Fusûs*'un bütününe dâir olmadığını teslim etmekle birlikte ilk şerh kabul edenlere örnek olarak bk. Musakhanov, *Affüddin Tilimsânî'nin İlahî İsimler Nazariyesi*, 37, 58. Konevî'nin ilk *Fusûs* şârihi olduğuna dâir bk. Azmi Bilgin, “Osmanlı Kaynaklarına Göre Sadreddîn-i Konevî”, *I. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya, 2010), 45; Mehmet Bayrakdar, “Sadreddin Konevî ve Davûd el-Kayseri”, *I. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya, 2010), 35.

⁴¹ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 204, 212.

⁴² Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem* (Lâleli, 1417), 216^b.

⁴³ Necib Mâyil Herevî, “Mukaddime”, *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*, mlf. Müeyyedüddîn Cendî, 9-24 (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1982), 21.

uzun bir mukaddime yazmıştır. Hazırlanan neşir 875 istinsah tarihlidir. Eserin ilk basması Meşhed Üniversitesi Yayınları tarafından 1982 yılında; ikinci baskısı ise Bûstân-ı Kitâb tarafından 2008 yılında yapılmıştır. Eserin ikinci basımında Dinânî'nin girişi eserden çıkarılmış ve nâşirin belirttiğine göre ilk baskıdaki hatalar düzeltilmiştir. Aştîyânî ikinci baskının sonuna âyet, hadis, şiir, bölge, topluluk ve kabîle isimleri ile şahıs, mekân ve kitap isimleri ve terimlere dâir geniş bir fihrist eklemiştir. Eser üçüncü kez ise Âsım İbrâhîm el-Keyâlî tarafından 2007 yılında, hangi nüshaların esas alındığı belirtilmeden hazırlanarak Lübnan'da Dâru'l-kütübi'l-ilmîye tarafından neşredilmiştir.⁴⁴

Eserin Türkiye kütüphanelerindeki yazma nüshaları ise şunlardır: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddîn Efendi, 1717/1^b-177^b; Âtîf Efendi Kütüphanesi, 1440/1^b-162^b; Süleymânîye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 606/1^b-199^a; Süleymânîye Kütüphanesi, Lâleli, 1417/1^b-216^b; Süleymânîye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1240/1^b-440^a; Süleymânîye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 405/1^b-298^a; Tavşanlı Zeytinoglu Kütüphanesi, 939/1^b-163^a; Akşehir Kütüphanesi, 117/1^b-258^a; Süleymânîye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa, 538/1^b-449^b; Süleymânîye Kütüphanesi, Nûruosmaniye, 2457/1^b-348^a; Süleymânîye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 261/1^b-219^b; Süleymânîye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1241/1^a-123^b.

2.1.7. el-Kasîdetü'l-gaybiyye

Şerhu Fusûsi'l-hikem'e "ilave" olarak yazılmış⁴⁵ yüz kırk iki beyitlik metafizik konuların ele alındığı ve yer yer İbn Fârîzî'yi anımsatan beyitlere rastlanan Arapça bir kasîdedir. Eser, hem basılı hem de yazma nüshalarda Şerhu Fusûsi'l-hikem'in baş tarafında bulunmaktadır.

2.1.8. Kitâb-ı Nüketi'l-İşk

Güzel ahlâka dâir yazılmış iki yüz elli yedi beyitlik Farsça bir mesnevîdir. Eserin nüshaları Süleymânîye Kütüphanesi, Nûruosmânîye, 5123/81^b-89^b; Süleymânîye Kütüphanesi, Nûruosmânîye, 5008/94^a-103^{at} da bulunmaktadır. Eser üzerine Kadir Akbulut tarafından 2018 yılında bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.⁴⁶

2.2. Günümüze Ulaşmayan Eserler ile Cendî'ye Ait Olduğu İddia Edilen Eserler

Cendî, eserlerinde kendi telifâtından bahsetmektedir. Bu eserlerin bir listesini vermek, bir gün bunlardan birine tesâdüf edilmesi durumunda araştırmacıların işini kolaylaştıracaktır. Müellif, eserlerinde bunlar hakkında kısa kısa ma'lûmat vermiştir. Biz burada günümüze ulaşmayan eserler ile müellifin yazacağını belirttiği eserlerin bir listesini verecek ve ona isnad edilen iki eserden bahsedeceğiz.

⁴⁴ Yazıcızâde Mehmed'in, bu esere *Müntehâ* adında bir şerh ya da talikat yazdığı belirtilmekle birlikte; Yazıcızâde'nin eseri Cendî'nin eseri üzerine yapılmış bir çalışma değil, Cendî'nin eseri kadar başka eserlerden de istifade edilerek yazılmış bir *Fusûsu'l-hikem* şerhidir. Konuyla ilgili olarak bk. Ayşe Mine Akar, "Üç Müellif Bir Eser: Yazıcızâde Mehmed, Ahmed Bîcân ve Bahâizâde Abdurrahîm'in Kitâbu'l-müntehâ'ları", *Troia'dan Çanak-kale'ye İnsanın, İnancın ve Mekânın İnşası: Değerler ve Şehir*, ed. Osman Murat Deniz (Çanak-kale: y.y., 2018), 505.

⁴⁵ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 26.

⁴⁶ bk. Kadir Akbulut, *Müeyyidüddîn-i Cendî'nin Nükdetü'l-Aşk Adlı Mesnevisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

2.2.1. Günümüze Ulaşmayan Eserleri

İksâr-i Kemâlât-ı İlâhî,⁴⁷ *Hülâsatü'l-İrşâd* ve *İrşâdu'l-Hülâsâ*,⁴⁸ *Şerhu Mevâkii'n-nücûm*,⁴⁹ *el-Kasîdetü'r-râiyye*,⁵⁰ *el-Kasîdetü't-tâiyye* ve *Şerhu'l-kasîdeti't-tâiyye*,⁵¹ *Kitâbu'l-menâzil*,⁵² *en-Nübüvvetu ve'l-velâye*,⁵³ *el-Hatmiyye*,⁵⁴ *en-Nusûsu'l-vâridetü bi'l-edilleti alâ hatmiyyeti velâyeti'l-husûs*,⁵⁵ *Kasîde-i Mîmiyye*,⁵⁶ *Ulûm-ı Ehadî ve Meârif-i Ahmedî*,⁵⁷ *Dîvân*.⁵⁸

2.2.2. Müellifin Yazacağını Belirttiği Eserleri

Fıkıh kitabı,⁵⁹ *Kitâbu'l-esmâ*,⁶⁰ *Kitâbu'l-ulûhiyye*.⁶¹

2.2.3. Müellife İsnad Edilen Eserler

Bu eserlerden biri *ed-Dürerü'l-gâliyyat fî şerhi'l-Hurûfi'l-âliyyât* adında olup İsmail Paşa tarafından müellife nisbet edilmiş, araştırmacılar da ilgili eser için Süleymâniye Kütüphanesi Nâfiz Paşa/685 ve aynı kütüphane Şehid Ali Paşa/1362'de olduğu bilgisini vermişlerdir⁶² ancak bahsedilen yerlerdeki eserlerin birincisi İbnü'l-Arabî'ye aittir, ikincisi ise yine Cendî'nin olmak üzere *Şerhu Kasîde-i Lâmiyye* ve zeylidir. Meryem Muvahhid ise *Keşfü'z-zunûn*'daki “Lâmiyye” maddesini referans göstererek bu eserin İbn Fâriz'ın *Kasîde-i Tâiyye*'sine nazîre olarak yazıldığını belirtir.⁶³ Oysa Cendî kendi tâiyye kasîdesi hakkında bilgi verdiği yerlerde böyle bir bilgidan bahsetmediği gibi, bunu çağrıştıracak bir şeyi de imâ etmez.⁶⁴ Cendî'ye ait olduğu iddia edilen ikinci eser ise İbn Fâriz'ın *Kasîde-i Hamriyye* şerhidir. Sadece Ekrem Demirli tarafından herhangi bir referans gösterilmeden sunulan bu bilgiyi⁶⁵ hiçbir kaynaktan teyid edemedik.

⁴⁷ Eserden bahsedilen yerler için bk. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 37, 93; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 627.

⁴⁸ bk. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 37; Cendî, *Zeylî Kasîde-i Lâmiyye* (Ayasofya, 4184), 115^a-115^b; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 627.

⁴⁹ bk. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 136-137; Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh* (Hacı Mahmud Efendi, 2447), 40^a; Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh* (Hüseyni Çelebi, 1183-15), 144^a-144^b; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 119; Câmî, *Evliyâ Menkıbeleri*, 734.

⁵⁰ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 442.

⁵¹ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 155, 490, 538.

⁵² bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 372.

⁵³ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 518.

⁵⁴ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 518.

⁵⁵ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 250-251.

⁵⁶ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 250.

⁵⁷ Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 36.

⁵⁸ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 251; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 4/437.

⁵⁹ bk. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 130; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 725.

⁶⁰ bk. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 55, 72.

⁶¹ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 77.

⁶² Süleyman Uludağ, “Cendî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/361; İbrahim Kunt, “Konevî'nin Öğrencisi Müeyyidüddîn-i Cendî'nin Hayatı ve Eserleri”, ed. Hasan Yaşar (II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri, Konya: MEBKAM, 2014), 165.

⁶³ Meryem Felâhatî Muvahhid, “Cendî”, *Dâiratü Maârif-i Bozorg-i İslâmî* (Tahran: Merkez-i Dâiratü'l-Maârif-i Bozorg-i İslâmî, 1393), 18/579.

⁶⁴ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 155, 490, 538.

⁶⁵ bk. Ekrem Demirli, “Takdim”, *Fusûsu'l-hikem Okumaları İçin Anahtar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 16-17; Ekrem Demirli, “Dâvûd el-Kayserî'nin Fusûsu'l-hikem Şerhi: Matla-ı Husûs-ı Kelim fî Meânî Fusûsi'l-hikem”, *İbn Arabî Gelenegi ve Dâvûd el-Kayserî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 89; Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı Konevî ve Takipçileri* (İstanbul: Sufi Kitap, 2015), 38.

3. Ekberî Gelenekteki Yeri

3.1. Varlık-Mâhiyet İlişkinine Dâir Görüşleri

Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi* adlı önemli eserinde nesnelere pür vücûdlar olarak dış dünyada bulunmadıklarını, çeşitli varlıklar olarak (mesela taş, ağaç, insan gibi) algı alanımıza girdiklerinden söz eder. Nesnelere muhtelif varlıklar olarak var olmasını sağlayan bu şey onların mâhiyetidir.⁶⁶ Mâhiyet, ما به الشيء هو / bir şeyin kendisiyle o olduğu şeydir.⁶⁷ Bu şeyin varlıkla ilişkisi ise, mümkün ve Zorunlu Varlık kategorileri için farklılık arz eder. Fârâbî, İbn Sînâ ve Râzî'nin de dâhil olduğu İslam düşüncesi âlimlerinin çoğunluğuna göre, mümkünlerin varlıkları mâhiyetlerinin dışında bir sebepten kaynaklanmaktadır ve bu sebeple varlıkları mâhiyetlerinin aynı değildir.⁶⁸ Zorunlu Varlık'ta ise teselsül sonucunun doğmaması için ilâhî Zât'ın varlığının kendiliğinden oluşunu kabul etmek gerekirken, O'nun mukaddes künhü hakkında bir belirlenimi imâ edecek bir yaklaşımdan da uzak durmak gerekmektedir. İbn Sînâ, *Arş Risâlesi*'nde "O'nun varlığı hakikatinde kendisi olmazsa, varlığı hakikati (mâhiyeti)ne sonradan eklenmiş (ârız) olur. Ârız olan her şey ise nedenlidir. Nedenli olan her şey de sebebe muhtaçtır..." şeklinde devam eden diyalektiği ile Zorunlu Varlık'ın varlığının neden mâhiyetinin aynı olması gerektiği sorununu, teselsüle düşmeme ve mukaddesliği koruma konusundaki hassasiyet ile ele almaktadır.⁶⁹ Bu hassasiyet, neredeyse tüm İslam düşüncesi âlimlerinde mevcutken; varlığının mâhiyetiyle aynı olmasının ilâhî Zât'ın mâhiyetini vücûd olarak tanımlama, bir başka deyişle künhünü salt ya da mutlak vücûda indirgeme anlamına gelip gelmeyeceği, meselenin problemleri noktasını oluşturmaktadır. Kelâmcılar başta ve sûfilerin pek çoğu da dâhil olmak üzere İslam âlimlerinin hemen hepsi, bu konuda Hz. Peygamber'in Allah'ın zâtı hakkında tefekkürü nehyetmesini⁷⁰ kendilerine delil edinir ve aklın âcizliğini teslim ederler ancak İbnü'l-Arabî ekolünün muhtemelen Kâşânî ile iyice felsefleşmesi, konu hakkında farklı görüşlerin doğmasına sebep olmuştur. Bu farklı görüşler, bu grup sûfilerin özellikle kelâmcılar tarafından yoğun bir eleştiri yağmuruna tutulmasına,

⁶⁶ Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 130.

⁶⁷ Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî Tehânevî, "el-Mâhiyye", *Mevsûatü Keşşâfu Istilâhâtü'l-fünûn*, thk. Refik Acem (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2/1424.

⁶⁸ Râzî'nin bu konudaki görüşleri üç grupta topladığı görülür: Mümkünlerin vücûdları ya mâhiyetlerinin aynıdır, ya mâhiyetlerinin bir cüz'üdür yahut da mâhiyetlerinin hâricindedir. bk. Fahrreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, thk. Muhammed el-Mu'tasım billâh Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1990), 1/112-113.

⁶⁹ bk. Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ İbn Sînâ, "Arş Risalesi - Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine - er-Risâletü'l-arşîyye fî tevhidihî teâlâ ve sıfâtihî", çev. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 643.

⁷⁰ Hadis için bk. Alî b. Hüsamiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân Müttakî Hindî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-efâl*, thk. Bekrî Hayyânî - Saffet Sakka (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 3/106 (No. 5704, 5705, 5706, 5707, 5708). Hadisin başka kaynaklardaki bir listesi için bk. Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed (Dımaşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 2001), 1/356 (No. 1005).

Cendî'nin bu üç kelime arasında yaptığı ayrımı göz önünde bulundurarak varlık-mâhiyet ilişkisi çerçevesindeki görüşlerine dönersek, onun, Hakk'ın vücûdunun zâtının aynı olduğunu söylemesi künh-i ilâhîye dâir bir belirlenim anlamı taşımamaktadır. O, hakikî vücûdun yalnızca Allah'a ait olduğunu ve varlığından başka bir varlık bulunmadığını söylerken, bazen de "Vücûdda O ve isimlerinden başkası yoktur"⁷⁸ diyerek O'nun zâtî hakikatleri olan isimlerini de varlığına ekler. O'nun varlığı zorunlu, kendinden ve birdir. Bu bir, yalnızca sayma sayılarının başlangıcı anlamındaki bir (vâhid) değil, ikincisi olmayan, devamı tahayyül edilemeyen birdir (ehad), öyleyse O vâhid-i ehaddir.⁷⁹ Cendî bu açıdan Hakk'ın itibarlarını şu şekilde sıralar:

Zât'ın birliğine (ehadiyyet) itibar edersen 'hakikat birdir ve ondan başka bir hakikat yoktur' dersin. Aynındaki zâtî tahakkukuna itibar edersen '(bu ayn) Hak'tır' dersin. Zâtî itlakına itibar edersen 'tüm itibarlardan âri mutlak Zât'tır' dersin. Zuhûr mertebelerindeki taayyününe itibar edersen 'şehâdetdir' dersin. Lâ taayyününe itibar edersen 'hakikî gaybtır' dersin. Kesretteki zuhûra itibar edersen 'tamamen halktır' dersin. Lâ taayyün ve taayyünde aynı birliğine (ehadiyyet) itibar edersen 'tamamen Hak'tır' dersin. Zâhirinin bâtını için ebedî olarak bir meclâ olduğuna itibar edersen 'hem tecellî eyleyen hem de tecellî olunan O'dur' dersin. Bütün bu hakikatleri zâtıyla gerektirip hepsinin de kendisi için doğru olmasından daha fazla şaşılacak bir şey yoktur.⁸⁰

Müellif, vücûdun hakikati ile Mutlak ve mukayyed vücûd arasını tefrîk ederek; vücûdun hakikatının Zât'a râci olduğunu, mutlaklık ve mukayyedliğin birer nisbet olduğunu söyler.⁸¹ Esasında sadece vücûd değil, Hakk'ın tüm özellikleri hakikatleri itibari ile Zât'ın aynıdır. Nitekim Cendî eserlerinin pek çok yerinde vücûdla birlikte ilim, rubûbiyet, vahdet ve esmâ kesret gibi birçok husûsiyeti Hak için zâtî olarak niteler; bazen de bunların Zât'ın aynı olduğunu söyler.⁸² Bu durum, onun mertebeleri dikkate almasından kaynaklanmaktadır çünkü gerek Konevî'de gerekse onda lâ taayyün mertebesinin bir açıdan her şeyi içinde barındıran bir mertebe olduğu görülmektedir.⁸³

ilâhî Zât'ın, hakkında isbâtî ya da selbî hiçbir yorum yapılamadığı mâhiyeti, O'nun -Ekberî ekoldeki adıyla- lâ taayyün mertebesidir. Bu mertebe O'nun gaybının

⁷⁸ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 425. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 425.

⁷⁹ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 647.

⁸⁰ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 477-478.

⁸¹ Cendî bu konuda şunları söyler: "Hakikatte mutlak vücûd ve mukayyed vücûd dışında bir vücûd yoktur, vücûdun hakikati ise bu ikisinde bir tektir. Itlak, taayyün, tekayyüd zâtî nisbetlerdir." فما في الحقيقة إلا وجود ثم التقيد والإطلاق / 'Itlak ve takyîd Hakk'ın vücûdu için iki zâtî nisbettir' Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 299.

⁸² bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 307, 473; Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 7^b.

⁸³ Nitekim Konevî şöyle der: "Hak bütün bunlardan münezzehtir iken, hepsi O'nun hakkında sahih ve geçerlidir" bk. Sadreddîn Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları en-Nusûs fi tahkik-i tavri'l-mahsûs*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul, 2012), 10.

gaybı olup, *taayyün etmeyişi* anlamına gelir.⁸⁴ Yani esasında ilâhî Zât, gayblar gaybı halinde bulunurken taayyün etmeyi dilediğinde bu taayyüne nisbetle bir *lâ-taayyün durumunu* ortaya çıkmaktadır.⁸⁵ Zât burada her şeyden mutlaklıktır ancak bu mutlaklık takyîd ve tahdîdin mukabilindeki bir mutlaklık da değildir, Zât bundan dahi münezzehtir. Burada ne dil ne hüküm ne sıfat ne de isim vardır ve burası hakkında kullara düşen yalnızca susmaktır.⁸⁶ Hz. Peygamber de bu yüzden künh-i ilâhî hakkında tefekkürü nehyetmiştir. Cendî bu hadise dayanarak ilâhî Zât hakkında, kendisinin bize bildirdiği dışında bir şeyle hüküm vermeyi doğru bulmaz.⁸⁷

Lâ taayyün mertebesi konusundaki bu kelâmî yaklaşım yalnızca Cendî'de değil, hocası Konevî'de de görülmektedir. Konevî'nin buradan bahsederken *sırâfet-i Zât, mutlaklık, ehadiyyet, gaybü'l-guyûb* adlarını kullanırken⁸⁸ daha sonra burası için *vücûd-ı baht, vücûd-ı mahz, vücûd-ı sırf, vücûd-ı mutlak, zü'l-vücûd, hakikat-ı vücûd* ve *vücûd-ı hakikî* gibi nitelemeler yaptığı görülmektedir.⁸⁹ Konevî ve Cendî'deki bu hassasiyetin en açık bir şekilde görüldüğü bir diğer isim de Abdülkerîm Cîlî'dir (öl. 832/1428). O *Varlık Mertebeleri* isimli eserinde ilâhî Zât'ın birinci mertebesinin vücûd-ı mahzın hakikati mertebesi olduğunu, vücûdun ise ikinci mertebede söz konusu olabileceğini belirtir.⁹⁰ Ona göre bu mertebenin diğer isimleri *sâzic zât, munkatau'l-işârât, mechûlü'l-gayb, el-ademü'l-mukaddem ale'l-vücûd, yâkute-i beyzâ ve meskûtun anhdır*.⁹¹ Cîlî'ye göre bu mertebede ilâhî Zât'a Hak dahi denemeyecek oluşu⁹² Cendî'nin bu konudaki tercihi ile benzerlik gösterdiği gibi, belki de Cendî'nin Cîlî üzerindeki bir tesiridir.

Cendî, konu hakkında öylesine hassastır ki, diğer sûflerle ilâhî Zât'ın lâ taayyün mertebesine işaret ettiği ifade edilen kenz-i mahfî hadisindeki gizli hazine ve bilinme isteği müellife göre zâtî nisbetleri gösterir.⁹³ Bu zâtî nisbetler, Hakk'ın bize kendisini açtığı ve bilmemizi istediği husûsiyetleridir. Bunlar illiklik-sonluk, bâtinlik-zâhirlik, itlak-takyîd, vahdet-kesret, fiil ve infiâl gibi özelliklerdir. İşte bütün bunlar lâ taayyün

⁸⁴ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 707.

⁸⁵ Konevî bunu şöyle ifade eder: "Bu taayyün [taayyün-i evvel], daha önce zikredilmiş olan kendisinden önceki lâ taayyünün taakkul edilme sebebidir." Sadreddîn Muhammed b. İshak Konevî, *İlâhî Neşhalar Ne-fehâtü'l-ilâhiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 304.

⁸⁶ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 196.

⁸⁷ Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 46. Bilindiği üzere bu hadis, vahdet-i vücûdu savunan sûflerin varlık-mâhiyet ilişkisi konusundaki görüşlerine, karşı eleştiriler yönelten âlimlerin de en önemli dayanaklarından biridir.

⁸⁸ bk. Ekrem Demirli, *Sadreddîn Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz yayıncılık, 2011), 251.

⁸⁹ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, nşr. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 1/4-8; Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap), 251.

⁹⁰ Abdülkerîm b. İbrâhîm Cîlî, *Varlık Mertebeleri Merâtib-i Vücûd ve Beyân-ı Hakikat-ı Küllî Mevcûd*, ed. Ahmet Faruk Güney, çev. Abdülaziz Mecdî Tolun (İstanbul, 2006), 35-36.

⁹¹ Kartal, *Abdülkerîm Cîlî*, 65.

⁹² bk. Abdülkerîm b. İbrâhîm Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, nşr. Selçuk Eraydın vd., çev. Abdülaziz Mecdî Tolun (İstanbul: İz yayıncılık, 2015), 209.

⁹³ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 680-681. Fergânî'ye göre ise buradaki gizli hazine gaybın künhü, Zât-ı akdesin mutlaklığı ve ezeli hüviyyetinin bâtinidir. bk. Saidüddîn Fergânî, *Münthe'l-medârik*, çev. Mustafa Yalçınkaya (İstanbul: Litera yayıncılık, 2018), 18-19.

mertebesinden sonra gelen taayyün-i evvel mertebesi ile ortaya çıkmaktadır. Taayyün-i evvel, gayb anahtarlarının anahtarıdır (miftâhu mefâtihi'l-gayb)⁹⁴ ve mevcûdâtın oluşmasını sağladığı için, harflerin ortaya çıkmasını sağlayan hemzeye benzetilir. Hemzenin, mahreçlerin ilki olması gibi taayyün-i evvel de ikiliğin başladığı yerdir. Hemzeyle birlikte insan nefesinden salınan elifin ilâhî harfler teşbihindeki karşılığı ise nefes-i Rahmânî'dir. O halde müellifin lâ taayyün mertebesini de içine alan zâtî mertebeler tasnîfi ile, yaptığı diğer mertebeye tasniflerine şu şekilde yer verebiliriz:

3.2. Mertebe Tasnîfleri

Cendî'nin lâ taayyün mertebesini *varlık-üstü* olarak yorumladığı göz önünde bulundurulduğunda, onun mertebeye tasnifleri için “varlık mertebeleri” ifadesini kullanmamız çok doğru olmayacaktır. Nitekim benzer bir yaklaşım Fergânî'de de görülmektedir.⁹⁵ Ona göre ilk zâtî mertebenin, taayyün-i evvelin tahakkukuyla *akledilebilen* lâ taayyün mertebesi olduğu yukarıda ifade edildi. İkinci mertebeye, ilâhî Zât'ın tüm taayyünleri kapsayacak bir biçimde câmî bir taayyünle belirlediği taayyün-i evvel mertebesidir. Üçüncü mertebeye müellifin “tafsîl mertebesi” olarak adlandırdığı ehadî ve cem'î hakikatlerin açılımının gerçekleştiği isimler ve hazretleri mertebesi iken; dördüncü mertebeye, teessür, infîâl ve tekayyüd özelliğindeki infîâlî taayyünlerin bulunduğu yer olan halkî-kevnî mertebeye; beşinci ise dördüncü mertebeye icmâlî olarak bulunan kevnînin açıldığı mertebedir.⁹⁶

Cendî eserlerinde, farklı itibarları dikkate alarak Hak, âlem, harfler ve sayılar hakkında da çeşitli tasnifler belirlemektedir. Mesela *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in mukaddimesinde, İbnü'l-Arabî'nin “Hamd, hikmetleri kelimelerin kalplerine indiren Allah'adır” ibâresinin şerhi ekseninde hamd kelimesini açıklarken, hamdın mertebelerine yer verir. O hamdi “övülenin kemâlî sıfatlarla tarifi” olarak yorumlayarak öncelikle Hakk'ın kendisini ve yaratılmışları, halkın da birbirlerini ve Hakk'ı tarifleri olarak dört kısma ayırır; daha sonra ise Hakk'ın yedi mertebesinde kendisini bilişini ele alır. Buna göre ilâhî Zât'ın ilk mertebesi hamd, hamd eden ve hamd edilen ayrımının olmadığı lâ taayyün mertebesidir. Burası hakkında hüküm vermek muhal olduğu için bu mertebeye özelinde hamd kelimesinin Allah lafzına izâfesi, ilâhî isimler hazretinden bir hazret bakımındandır; Zât'ın mutlaklığı bakımından değil. İkinci mertebeye Hakk'ın kendisini ilk taayyünü açısından bilişidir. Buradaki hamd, sübûtî ve selbî kemâlâtın ehadiyyet-i cem'îyledir. Üçüncü mertebeye zâtî ilmi açısından Hakk'ın kendisini bilmesidir. Hak; kendisini, isim, sıfat ve nisbetler sahibi olarak tanır. Dördüncü mertebeye zâtî şe'nleri, beşinci mertebeye rubûbiyet ve ulûhiyet isimleriyle kâinatta eser sahibi oluşunu, altıncı mertebeye ise yaratılmış hakikatlerin nefsinin şe'nleri olduğunu bilişidir. Son mertebeye ise Hakk'ın şehâdet âleminde zuhûr eden vücûdun bâtım olması açısından kendisini tarif etmesidir.⁹⁷

⁹⁴ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 197.

⁹⁵ Fergânî, *Münthe'l-medârik*, 18.

⁹⁶ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 647-648.

⁹⁷ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 28-31.

Cendî, âlemleri de Konevî'ye genel hatlarıyla bağlı kalarak tasnif eder. Konevî'ye göre mâna, rûh, misâl ve his olmak üzere dört tür âlem varken;⁹⁸ Cendî misâl âlemin-den sonra “mânalar ve rûhlar âlemi” adında bir ara âlem daha ekler ve bunun canlı-ların hayâl kuvvetiyle sınırlı olmakla ilk sıradaki mânalar âleminde ayrıldığını söyler. Müellifin kast ettiği muhtemelen mukayyed misâl âlemidir. Çünkü bu kısmın diğer müstakil olarak zikredilen mânalar ve rûhlar âlemlerinden farkı, şehâdet âlemine nis-betle olan varlığıdır.⁹⁹

İlk sıradaki mânalar âlemi, Allah'ın eşyaya dâir bilgisinin sûretleri olan a'yân-ı sâbiteyi kapsadığından feleği ve kapsamı en büyük olan âlemidir ve aynı sebeple ilim hazretine ilişkindir; ilim hazretinin genişliğinde ise şüphe yoktur.¹⁰⁰ İkinci sıradaki rûhlar âlemi mânalar âlemine göre vücûdu daha çok, kendisinden sonraki misâl âlemlerine göre ise daha az zuhûr ettirir. Rûhlar mertebesini mutlak ve mukayyed diye bölümlenen misâl âlemi takip eder. Mutlak misâl âlemi rûh, mâna ve sûretlerin tecessüd mahallidir. Mukayyed misâl âlemi ise insanın muhayyile kuvveti ile sınırlıdır ve bu açıdan diğer bir adı *hayâl âlemidir*.¹⁰¹

Cendî, İbnü'l-Arabî'ye göre lafzî birer gösterge olmaktan öte ontolojik bir sta-tüye sahip olan harfleri de¹⁰² husûsen lafzatullah bağlamında açıklar. Buna göre görünüşte dört, tahkik tavrınca ise altı harften mürekkebe olan Allah lafzının ilk harfi olan hemzenin aslı eliftir. Elif, esasında tüm harflerin aslıdır ancak mahreçler elife farklı isimler verilmesine neden olur.¹⁰³ Elifin üç mertebesi vardır: Birincisi onun uzamasından önceki (kable imtidâdihî) mertebedir. Burada henüz aynlar (yani har-fler) birbirinden ayrışmamıştır. İkincisi, mahreçlerde taayyün ettiği mertebedir ki burada elifin uzaması da üç türdür: Ya esfel-i sâfilinden a'le'illiyîne yükselir, ya ter-sine inişe geçer yahut da nüzûl ve urûcu cem' eder. Birinci durum elifin fetha ile ikinci kesra ile üçüncü ise damme ile isimlendirilmesine neden olur. Elifin son mertebesi ise artık harf olarak zuhûr edip bu harflerin ismini aldığı mertebedir.¹⁰⁴

Elif, kulluk bâna (bâ-i abdâniyet) bitişerek lâmin sûretini oluşturur. Oluşan lâmlardan birincisi melekût, ikincisi ise mülk lâmidir. Bir başka açıdan birinci lâm Rabb'in 'amâi, ikincisi ise merbûbun *gamâdır*.¹⁰⁵ Lâmlardan sonra

⁹⁸ bk. Sadreddîn Muhammed b. İshak Konevî, *Fusûsu'l-hikem'in Sırları el-Fükûk fi esrâr-ı müstenidât-i hikemi'l-Fusûs*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 40.

⁹⁹ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 33.

¹⁰⁰ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 87.

¹⁰¹ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 217, 424.

¹⁰² bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 1/157; Ayrıca bk. Mahmut Kanık, “Harflerin İlmini Sunarken”, *Harflerin İlmi* (Bursa: ASA Kitabevi, 2000), 11-27. Şeyh'e göre varlığın dış âlemdeki zuhûru dört türdür: Zihinde varlık, hâricte varlık, lafızda varlık ve yazıda varlık. bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-devâir*, thk. Âsım İbrâhîm Keyyâli, ts., 141; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2007, 1/143.

¹⁰³ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 54.

¹⁰⁴ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 56-57.

¹⁰⁵ Gamâ terimi sadece Müeyyed Cendî'nin kullandığı, Molla Fenârî'nin de Cendî'yi referans göstererek işa-ret ettiği bir kavramdır. Müellife göre vücûd dairesi iki kısma ayrılmaktadır: Birinci kısım *Rabb'in amâi*,

gelen elif, mülk ve melekût âlemlerinin bekâsına; eliften sonra gelen he ise nefesî elifin başladığı noktaya dönmesiyle ilâhî cem'iyetin kapsayıcılığına işaret eder. Vâv harfi ise insan-ı kâmilin kuşatıcılığını gösterir. Müellif, vâvın bu kuşatıcılığını iki sebebe bağlar: Birinci olarak vâv Arapçada çoğulluğu sağlayan harftir. İkinci olarak ise vâv mahreci bakımından kuşatıcıdır. Nitekim mahreci dudaklardan başlar, sadra iner ve tekrar dudaklara dönerek devrini tamamlar. Bu devir esnasında ise diğer tüm harflerin mahreclerine uğrayıp onların ahkâmıyla boyanır.¹⁰⁶

Cendî'nin Allah lafzı ile ilgili söylediklerini şöyle bir tabloda göstermek mümkündür:

Tablo: Allah lafzının harflerinin delâlet ettiği hakikatler

و	هـ	ا	ج	ح	ا
Kemâlî insânî mertebenin kuşatıcılığına işaret eder.	İlâhî cemiyetin mülk ve melekût, zâhir ve bâtın, şehâdet ve gaybı kapsadığına işaret eder.	İki âlemin hicâbının fenâsından sonra, ilâhî ezeli dâim bekâsına işaret eder.	Mülk lâmidir. (Merbûbun gamâi)	Melekût lâmidir. (Rabb'in 'amâi)	Taayyün-i evvel içindir.

Cendî, nefes-i Rahmânî'nin ilk harfi olan nûn için de bir tasnif belirler. Nefes-i Rahmânî, harflerin ilkesi olduğundan ondan diğer nefesî harfler neşet etmektedir. Buna göre nûnun ilk mertebesi ümmü'l-kitâb mertebesidir. İkinci mertebesi vücûbî fiilî sûretlerin heyûlâsı anlamına gelen rubûbiyet 'amâi, üçüncü mertebesi ise "ilk yaratılan dürredir"¹⁰⁷ hadisinde işaret edilen kevnî maddeleri cem' eden rakk-i menşûrdaki ümmü'l-kitâbtır. Dördüncüsü felsefeciler nezdinde nefes-i küllî olan ümmü'l-kitâbî'l-mübîn, levh-i mahfûz ve sonuncusu ise kamerin rûhâniyetindeki ümmü'l-kitâbtır.¹⁰⁸

Şeyh'e göre harfler gibi ayrı bir âlemi olan sayılar da kendilerine has bazı hakikatleri gösterirler. Mesela 1, harflerin aslının elif olması gibi diğer tüm sayıların aslıdır ancak 1 sayı değildir çünkü sayılamaz.¹⁰⁹ 1, sayı olmadığına göre sayıların ilki 2,

ikincisi ise *merbûbun gamâi*dir. Cendî bu isimlendirmenin kendisine ait olduğunu belirtmektedir. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, 71; Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, thk. Muhammed Hâcevî, 3. Baskı (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1430), 317, 330.

¹⁰⁶ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, 69-70.

¹⁰⁷ أول ما خلق الله الدرة. Hadis kaynaklarında bulamadık.

¹⁰⁸ Cendî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, 109-111.

¹⁰⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî (Beirut: Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, ts.), 77; Cendî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, 347, 465. İbn Sînâ'ya göre ise hakikat ehlinin 1'i sayı kabul etmemesinin nedeni 1'in 1'lere bölünme özelliğinin olmamasıdır. bk. Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ İbn Sînâ, *Metafizik 1 Kitabu'ş-şifâ İlahiyât*, ed. Muhittin Macit, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2013), 109.

tek sayıların ilki ise 3'tür.¹¹⁰ 3, aynı zamanda mümkünlerin ortaya çıkışını simgeler¹¹¹ çünkü mevcûdâtın var olması için zuhûr eden "Kün!" emri kef, vâv ve nûn olmak üzere üç harften oluşmuştur.¹¹² 3, ferdiyyet özelliği taşır ve bu açıdan Hz. Peygamber'e (s.a.v.) teşbih edilir çünkü ilim mertebesinde bulunan mümkünlerin 'ayn mertebesinde zuhûru için Zât, irâde ve kavîl gerekirken; mümkün tarafından ise Muhammedî hakikat, "ol" emrini işitme ve bu emre imtisâl gerekmektedir.¹¹³

İbnü'l-Arabî'nin sayılardan bahsettiği İdris Fassi'nda kullandığı bir ifade, şârihlerin sayı mertebeleri konusunda farklı görüşlerde bulunmalarına sebep olmuştur. İlgili ifade şudur: *وقد ظهر في هذا القول: عشرون مرتبة*. Cendî buradaki "mertebe" kelimesinin "yirmi"nin haberi olduğu görüşünderken; Kâşânî ve Kayserî "yirmi"yi fâil, "mertebe"yi ise "yirmi"nin temyîzi olarak yorumlarlar. Bu durumda bu son iki müellife göre sayılar yirmi mertebedir. Kâşânî, konuyu açarak yirmi mertebenin 1 ile 9 arasındaki sayılar, 10 ile 90 arasındaki sayılar ile 100 ve 1000 sayıları olduğunu söylerken; Kayserî, sayıları inşâ eden 1, 2'den 9'a kadar olan sayılar, 10'dan 90'a kadar olan sayılar ile 100 ve 1000 olduğunu belirtir. Cendî'ye göre ise sayı mertebelerinin anaları dördttür, bunlardan oluşan sayılar ise sonsuzdur.¹¹⁴

3.3. İlim-Ma'lûm İlişkinde Dâir Görüşleri

Cendî ilmi, "Allah'ın ma'lûmlarla hakikatlerinin iktizâsına göre kurduğu zâtî ilişki" olarak tanımlamaktadır.¹¹⁵ Buradaki anahtar kavram *ma'lûmun hakikatidir*. Ekberî ekole göre bu hakikat *a'yân-ı sâbite* olarak adlandırılır. 'Ayn; hakikat, zât veya mâhiyet; *sâbitlik* kavramı ise zihnî varlık kategorisine işaret eder. Bu anlamda sübût hâricte değil, zihindeki bir varlık durumudur.¹¹⁶ Cendî'ye göre bunların *a'yân* diye isimlendirilmesi, ilim hazretindeki bilinme sûretlerinin Hakk'ın zâtî nisbetlerinin aynı olmasından; *sâbit* diye isimlendirilmeleri ise bu ayınların ezelen ve ebeden ilâhî ilimde ilmin sübûtuyla *sâbit* olmalarındandır.¹¹⁷ A'yân-ı sâbite, Allah'ın "ol" emrine imtisâl ederler, bundan kaçış yoktur. İbnü'l-Arabî bu durumu *ubûdet* olarak niteler.

¹¹⁰ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 2/122; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 4/21; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 5/72; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 324.

¹¹¹ bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2009), 11/273.

¹¹² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2007, 2/32.

¹¹³ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, nşr. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 4/321.

¹¹⁴ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 349; Kaşânî, *Şerhu'l-Kaşânî alâ Fusûsi'l-hikem*, 108; Dâvûd b. Mahmûd Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim fi mânâi Fusûsi'l-hikem*, thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1971), 283.

¹¹⁵ Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 7^b.

¹¹⁶ Suâd el-Hakîm, "Ayn-ı sâbite/A'yân-ı sâbite", *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005), 90-91.

¹¹⁷ Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 8^b.

Peki, bunların ilâhî emirlere uymama ihtimalleri yoksa dış dünyadaki zuhûrları halinde şerîata muhalif tavırlar nasıl ortaya çıkmaktadır? İbnü'l-Arabî'ye göre bunların zuhûrlarından sonra ilâhî emre uymaları, özleri cihetinden; karşı çıkmaları ise mazhar oluşları bakımındandır.¹¹⁸ Bu durumda a'yân-ı sâbite; doğru davranışların kaynağı anlamında “ontolojik fitrat” olarak tanımlanabilir.¹¹⁹ Bu nokta, ilim-ma'lûm ilişkisi, diğer bir ifadeyle kötülük probleminin gündeme gelebileceği yegâne yerdir: Eğer a'yân-ı sâbite Hakk'ın ilminin sûretleri ise, Allah ilmiyle ma'lûmu mu belirlemektedir yoksa Allah'ın ma'lûma dâir bilgisi ma'lûmun O'na verdiği ile mi oluşmaktadır? Ekol mensuplarının ekseriyetle bu konuyu *ilim ma'lûma tâbidir* kaidesine binâen çözümledikleri görülür. Cendî'ye göre işlerin vücûd, sûret ve aynları birbirinden farklı anlama gelir. Resûlullah'ın tüm hayrın Allah'ın yedinde olduğunu, şerrin O'na nisbet edilemeyeceğini söylerken kast ettiği de budur: Hak'tan hayır dışında bir şey sâdir olmaz. O halde fiillerin vücûdu ile aynları arasını tefrik etmek gerekir. Tahkik tavrının benimsediği metot, vücûd verme işini Hakk'a, noksanlık sûretlerini ise taayyün yerlerine nisbet etmek şeklindedir. Nitekim Şeyh şöyle der: “Benim kötülüğün kötülük olduğuna ve -kötü olması bakımından değil- sadece var olan bir şey olması itibarıyla Allah'a dayandığına iman etmem gerekir. (...) Kötülüğün var edilmesi Allah'a ait iken, kötü olması itibarıyla kötülük O'na nisbet edilemez”.¹²⁰ Cendî ise konuyla ilgili şu açıklamalarda bulunur:

Allah'ın hayır olarak verdiği ne varsa kişinin ayn-ı sâbitesi veya hakikatinin ezelde gerektirdiği şekildedir. Aynı şekilde şer de kişiye ancak nefsinden gelir. “Sana kötülük olarak ne isâbet ediyorsa nefsendendir”.¹²¹ Yani hayır ve hasenin aynının icâdı ancak Allah'tandır. Çünkü O, kendisinde şerrin bulunmadığı hakikî hayrı ifâza edendir ki bu da vücûddur. Denildiği gibi, hayrın hepsi vücûddadır. Ancak Allah senin hayrını senden yaratır ve seninle verir. Yani O, sende bilkuve bulunamı gerçekleştiren ve senin için onu bilfiil izhâr edendir. Hayrın zıddı da aynı şekildedir. Ancak şer, adem hükümlerinden olduğunda -nitekim şerrin hepsi ademedir- şer yalnızca sana ve aynında kabiliyetinin olmayışına izâfe edilir, (tıpkı) zıddı gibi.¹²²

İlmin ma'lûma tâbi olması, ekol içinde kötülük problemini bir sorun olmaktan da çıkarmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre Muhammed Sûresi'nde geçen “Tâ ki bilelim” ifadesi,¹²³ Hakk'ın ma'lûm karşısında münfail oluşunu gösterir çünkü ma'lûm Hakk'ı bu açıdan âlim yapmıştır.¹²⁴ Hak, mümkününe adetâ şöyle söylemektedir: “*Bu sendendir,*

¹¹⁸ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 6/354-355.

¹¹⁹ A'yân-ı sâbitenin bu kavramla tanımı için bk. Hatice K. Arpağuş, “Sofyalı Bâî Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2006), 53.

¹²⁰ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 15/26.
¹²¹ en-Nisâ 4/79.

¹²² Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 470-471.

¹²³ el-Muhammed 47/31.

¹²⁴ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 16/336.

benden değil. Sübût halinde seni bildiğim gibi olmasaydın seni bu şekilde bilmezdim".¹²⁵ Bu durumda İblis, Firavun, Ebû Cehil ya da Nemrud'un "yaratılmadan önce isyanı bize sen yazdın" deme hakları da yoktur çünkü bunlar hakikatleri itibari ile isyana meyillidirler.¹²⁶ Allah, mümkünlerin O'na sunduğu bilgiye göre onları varlıkta izhâr etmektedir.¹²⁷ O halde Allah'ın bu çerçevede ma'lûmlarla ilişkisi, onların gaybî ezeli hakikatlerinde olanı, vücûd ifâzasıyla ortaya çıkarmak şeklindedir.¹²⁸

Sonuç

Müeyyed Cendî, Konevî'nin en yakınındaki isimlerden biri olması ve Ekberî gelenek için vazgeçilmez bir metin olan *Fusûsu'l-hikem* şerhini onun işaret ve yardımıyla yazmış olmasından dolayı, İbnü'l-Arabî düşüncesinin anlaşılmasında kilit öneme sahip isimlerden biridir. Ne var ki o, müstakil ve bütüncül herhangi bir çalışmaya konu olmamış, biyografisi doğru olarak tespit edilememiş ve görüşleri tüm eserleri ekseninde değerlendirilmeye tâbi tutulmamıştır. Biz bu makalede öncelikle onun eksik kalan biyografisini eserlerinden yola çıkarak ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda daha önce tespit edilememiş olan iki önemli bilgiyi elde ettik. Bunlardan biri, müellifin hayatının önemli bir kısmını İran coğrafyasında geçirmiş olması; diğeri ise vefât ettiği yer ve tarih bilgisidir. Bu iki bilgi, müellifin Abdürrezzâk Kâşânî ile karşılaşmış olma ihtimallerini de gündeme getirmektedir. Diğer taraftan, müellifin eserleri hakkındaki karmaşık bilgileri tashih edip, telifâtını kendi eserlerinden yola çıkarak belirledik. Bu bakımdan *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*'in Mısır Mektebetü'l-Hidiviyye Kütüphanesi'nde hala mevcut olduğunu tespit edip; *ed-Dürerü'l-gâliyyat fi şerhi'l-Hurûfi'l-âliyyât* adındaki eserin *Şerhu Kasîde-i Lâmiyye* ve zeyli olduğunu ve müellifin iddia edildiği gibi İbn Fârız'ın *Kasîde-i Tâiyye* ve *Kasîde-i Hamriyye*'lerine şerh ya da nazîre yazmadığını belirledik.

Cendî'nin en önemli eseri sayılabilecek *Fusûsu'l-hikem* şerhinin, Abdurrahman Câmî tarafından diğer tüm *Fusûs* şerhlerinin kaynağı olarak kabul edildiğini ifade etmiştik. Bu durum olumsuz bir sonuç da doğurarak, müellifin görüşlerinin sonraki şârihler vasıtasıyla ve onların yorumlarıyla nakledilmesine sebep olmuştur. Diğer taraftan, müellif metafizik konulardaki görüşlerini sadece *Fusûsu'l-hikem* şerhinde ele almadığı için, sadece bu eser esas alınarak yapılan yorumlar eksiklik de içermektedir. Biz, onun tüm eserlerini inceleyerek varlık-mâhiyet ve ilim-ma'lûm ilişkisi konularındaki görüşleri ile eserlerinde belirlediği mertebeye tasniflerine çalışmamızda yer verdik.

Cendî'nin, varlık-mâhiyet ilişkisi konusunda kelâmî bir duyarlılık taşıyarak, ilâhî Zât'ın aşkınlık mertebesini suskunluk mertebesi olarak tanımladığı ve Hz. Peygamberin hadisine istinad ederek, künh-i ilâhî hakkında ne selbî ne de sübûtî bir yorumda bulunmayı tecvîz etmediği görülmektedir. Benzer yaklaşıma sonraki dönem

¹²⁵ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012), 17/190.

¹²⁶ Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 11^b-12^a.

¹²⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2011, 15/193.

¹²⁸ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 414.

İbnü'l-Arabî takipçilerinden Abdülkerim Cîlî'de de rastlanır. Ne var ki Ekberî düşünce ekolüne dâir yapılan son dönem çalışmalarında, üzerinde hem fikir olunan konular arasında, Tanrı'nın Zât, hakikat ya da künhünün "varlık" olarak tanımlanması gelmektedir. Bu aynı zamanda, lâ taayyün mertebesinde varlıktan söz edilebileceği demektir ancak kurucu metinler telif etmiş olan Müeyyed Cendî'ye bakıldığında bu görüş doğru olmamaktadır. Esasında ne İbnü'l-Arabî ne de Konevî'nin bu düşünceye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda İbnü'l-Arabî ekolünün, mutlak vücûdun mertebesi hakkında mutâbık olduğunu söylememiz mümkün olmadığı gibi; bu mertebeyi lâ taayyünden aşağıda kabul eden ekol içindeki isimlerin *ekol dışı* olarak nitelenmesinin de doğru olmadığı kanaatindeyiz. O halde bu konu yeni bir bakış açısıyla yeniden ele alınmaya ihtiyaç duymaktadır.

Cendî'ye göre Tanrı'nın varlığının mâhiyetinin aynı olmasının, seleflerinin işaret ettiği gibi, varlığının bu mâhiyete sonradan eklenmediği anlamına geldiğini belirlediğimiz çalışmamızda; müellifin mutlak olarak Zât ile Allah'ın zâtı ve Hak'ın zâtı kullarılarının farklı mertebelere işaret ettiğini tespit ettik. Lâ taayyün mertebesi, hakkında selbî veya sübûtî herhangi bir yorum yapılamayan suskunluk mertebesi iken, mukaddes varlığından söz edilebilecek mertebeye ise taayyün-i evvel mertebesidir. Cendî farklı itibarları dikkate alarak harfler, âlemler ve sayılar için de çeşitli mertebeye tasnifleri belirlemiştir, bunlara da çalışmamızda yer verdik.

Cendî'nin ilim tanımının ma'lûmların hakikatleri, İbnü'l-Arabî terminolojisine göre ifade edilecek olursa, a'yân-ı sâbiteleri merkeze alınarak oluşturulduğu görülür. Müellif, ilim konusunu kazâ ve kader kavramlarıyla birlikte ele alarak, ilâhî ilmin ma'lûmu mu belirlediği yoksa ma'lûmun itâ ettiği bilginin Allah'ın ilmini mi oluşturduğu sorununu seleflerine bağlı kalarak çözümler. Bu konuda ekol içindeki temel eğilim *ilim ma'lûma tâbidir* kaidesini benimsemek şeklindedir. Bu kural, özleri ilâhî emre uymak olan a'yân-ı sâbitenin, mazhar oluşları bakımından isyanda bulunabilecekleri gerçeğini de değiştirmez. Bu durumda Allah'ın ma'lûmlarla olan ilişkisinin, onların a'yân-ı sâbitelerinde olanı vücûd ifâzasıyla ortaya çıkarmak şeklinde olduğu görülmektedir.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar / Author

Ayşe Mine Akar

Kaynakça

- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ iştihere mine'l-ehâdis alâ elsi-neti'n-nâs*. thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed. Dımaşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 2001.
- Aga Bozorg Tahrânî, Muhammed Muhsin. *ez-Zerîa ilâ tesânîfi ş-şîa*. Tahran: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1968.
- Akar, Ayşe Mine. "Konevî'nin Müeyyed Cendî'ye Tesirleri". *Sadreddîn Konevî Tasavvuf, Felsefe ve Din*. ed. Erdal Baykan - Fatih Kaleci. 82-97, Konya, 2018.

- Akar, Ayşe Mine. "Üç Müellif Bir Eser: Yazıcızâde Mehmed, Ahmed Bîcân ve Bahâizâde Abdurrahîm'in Kitâbu'l-müntehâları". *Troia'dan Çanakkale'ye İnsanın, İncanın ve Mekânın İnşası: Değerler ve Şehir*. ed. Osman Murat Deniz. 501-506, Çanakkale, 2018 .
- Akbulut, Kadir. *Müeyyedüddîn-i Cendî'nin Nüktetü'l-Aşk Adlı Mesnevisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Alkış, Abdurrahim. *Abdurrezâk Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-hikem Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Arpağuş, Hatice K. "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2006), 51-88.
- Bağdâdî, İsmâil Paşa el-. *Hedyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musanifin*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1955.
- Bağdâdî, Muhammed b. Müeyyed. *et-Tevessül ile't-teressül*. nşr. Ahmed Behmenyâr. Tahran, 1315.
- Barthold, Vasilij Viladimiroviç. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. çev. Hakkı Dursun. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990.
- Baykara, Tuncer. "Konya". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 26/182-187. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bayraktar, Mehmet. "Sadreddin Konevî ve Davûd el-Kayserî". *I. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri*. 33-36. Konya, 2010.
- Bayram, Mikâil. "Pervaneoğulları Zamanında İlmî Çalışmalar". ed. Mehmet Sağlam - v. dğr. Samsun: y.y., 1988.
- Bedirhan, Muhammed. *Abdülqani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Bilgin, Azmi. "Osmanlı Kaynaklarına Göre Sadreddîn-i Konevî". *I. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri*. 43-49. Konya, 2010.
- Bilgin, Orhan. "Cüveynî, Atâ Melik". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 8/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. haz. Mahmûd Fevzi Hicâzî. 10 Cilt. el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1993.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kitâbü'l-hitâb*. İstanbul: Matbaa-i Kürsiyyü'l-Hakâniye, 1256.
- Câmî, Abdurrahmân b. Ahmed. *Evlîyâ Menkıbeleri Nefehât*. çev. Lâmiî Çelebi. nşr. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Câmî, Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed. *Nakdü'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-fusûs*. Tahran: Müesses-e-i Mütalâat ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 2. Baskı., 1992.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *el-Kasîdetü'l-lâmiyye*. Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1375, 54^a-57^a.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *el-Kasîdetü'l-lâmiyye*. Süleymâniye Kütüphanesi, Lâleli, 3681, 56^a-70^b.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*. thk. Necib Mâyil Herevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1982.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*. Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2447, 1^b-40^a.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*. İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, 1183-15, 99^b-144^b.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Risâle fî'l-Kazâ ve'l-Kader*. Mısır: Mektebetü'l-Hidiviyye, 1^b-15^a.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. thk. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî. Kum: Bûstân-ı Kitâb, 2. Baskı., 2008.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. Süleymâniye Kütüphanesi, Lâleli, 1417, 1^b-216^b.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. Süleymâniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 261, 1^b-219^b.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Şerhu Kasîde-i Lâmiyye*. Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4184, 1^b-96^a.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Zeylû Kasîde-i Lâmiyye*. Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4184, 96^b-115^b.
- Chittick, William. "Introduction". *Nakdü'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-fusûs*. Tahran: Müesses-e-i Mütalâat ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1992.

- Cîlî, Abdülkerîm b. İbrâhîm. *İnsan-ı Kâmil*. çev. Abdülaziz Mecdî Tolun. nşr. Selçuk Eraydın vd. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Cîlî, Abdülkerîm b. İbrâhîm. *Varlık Mertebeleri Merâtib-i Vücûd ve Beyân-ı Hakikat-i Küllî Mevcûd*. ed. Ahmet Faruk Güney. çev. Abdülaziz Mecdî Tolun. İstanbul, 2006.
- Cüveynî, Alâeddîn Ata Melik b. Muhammed. *Tarih-i Cihangüşâ*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998.
- Demirli, Ekrem. “Dâvûd el-Kayserî'nin Fusûsu'l-hikem Şerhi: Matla-ı Husûs-ı Kelim fi Meânî Fusûsı'l-hikem”. *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul, 2012.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz yayıncılık, 2011.
- Demirli, Ekrem. “Takdim”. *Fusûsu'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*. 9-25. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Demirli, Ekrem. *Tasavvufun Altın Çağı Konevî ve Takipçileri*. İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- Dûrî, Abdülaziz. “Bağdat”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 4/425-433. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Eflâkî, Ahmed. *Âriflerin Menkabeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012.
- Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Misbâhu'l-üns*. Thk. Muhammed Hâcevî. 3. Baskı. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1430.
- Fergânî, Saidüddîn. *Münthe'l-medârik*. çev. Mustafa Yalçınkaya. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Güllüce, Hüseyin. “Mevlânâ'nın Yaşadığı VII./XIII. Asırda Belh ve Konya'nın İlmî ve Tasavvufî Durumuna Genel Bir Bakış”. *Ekev Akademik Dergisi* 55 (Bahar 2013), 101-112.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mucemu'l-büldân*. 5 Cilt. Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1979.
- Herevî, Necib Mâyil. “Mukaddime”. *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*. Mlf. Müeyyedüddîn Cendî, 9-24. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1982.
- Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân Müttakî. *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-efâl*. thk. Bekrî Hayyânî - Saffet Sakka. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *Metafizik 1 Kitabı-ş-şifâ İlahiyât*. ed. Muhittin Macit. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2013.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l-hikem*. thk. Ebu'l-Alâ Affî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.
- Izutsu, Toshihiko. *İslam'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-Risâletü'l-arşîyye fi tevhidihî teâlâ ve sıfâtihî”. çev. Enver Uysal. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 641-656.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006-2012.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *İnşâu'd-devâir*. thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî, ts.
- Kanık, Mahmut. “Harflerin İlmîni Sunarken”. *Harflerin İlmi*. 11-27. Bursa: ASA Kitabevi, 2000.
- Kartal, Abdullah. *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Kaşânî, Abdürrezzâk b. Ahmed. *Şerhu'l-Kaşânî alâ Fusûsı'l-hikem*. thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2007.
- Kaşânî, Abdürrezzâk b. Ahmed. *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-a'lâm fi işârâtı ehli'l-ilhâm*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Baskı., 2015.
- Kaşgarlı Mahmud. *Divân-ı Lûgati't-Türk*. çev. Besim Atalay. 4 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1992.
- Kaymaz, Nejat. *Pervâne Süleyman 13. Yüzyılın İşbirlikçi Emîri Muînüddîn Süleyman*. İstanbul, 1999.
- Kayserî, Dâvûd b. Mahmûd. *Matlau husûsî'l-kelim fi meânî Fusûsı'l-hikem*. thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1971.
- Kesik, Muharrem. “Muînüddîn Süleyman Pervâne”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/91-93. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kılıç, Mahmud Erol. “Fusûsu'l-hikem”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13/230-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 2011.
- Konevî, Sadreddîn. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları en-Nusûs fî tahkîk-i tavri'l-mahsûs*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul, 2012.
- Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak. *Fusûsu'l-hikem'in Sırları el-Fükûk fî esrâr-ı müstenidât-i hikemî'l-Fusûs*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak. *İlâhî Nefhalar Nefehâtü'l-ilâhiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. nşr. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın. 4 Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Baskı, 2013-2014.
- Kunt, İbrahim. "Konevî'nin Öğrencisi Müeyyidüddîn-i Cendî'nin Hayatı ve Eserleri". ed. Hasan Yaşar. Konya: MEBKAM, 2014.
- Kunt, İbrahim. "Sadruddîn-i Konevî'nin Üç Halifesi: Fahrüddîn-i Irâkî, Müeyyidüddîn-i Cendî ve Saîdüddîn-i Fergânî". *Tarihin Peşinde -Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/ (2013), 181-205.
- Kübrâ, Necmüddîn. "Usûlü Aşere Şerh-i Usûl-i Aşere". çev. Mustafa Kara. *Tasavvufî Hayat*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Musakhanov, Orkhan. *Afîdüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi ve Meânî'l-Esmâî'l-İlâhiyye Adlı Eserinin Tahkiki*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Muvahhid, Meryem Felâhafî. "Cendî". *Dâiratü Maârif-i Bozorg-i İslâmî*, 18/579. Tahran: Merkez-i Dâiratü'l-Maârif-i Bozorg-i İslâmî, 1393.
- Râzî, Fahrüddîn. *el-Mebâhisu'l-meşrûkiyye*. thk. Muhammed el-Mu'tasım billâh Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Suâd el-Hakîm. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî. *Mevsûatü Keşşâfu istilâhâtü'l-fünûn*. thk. Refik Acem. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Togan, Zeki Velidi. *Umûmî Türk Tarihi'ne Giriş*. İstanbul, 1981.
- Turan, Osman. *Selçuklular Târîhi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 7. Baskı, 1999.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi: Siyasî Tarih*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993.
- Tülücü, Süleyman. "Şenferâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38/535-537. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. "Cendî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 7/361-362. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yediyıldız, M. Asım. "XIII. yüzyılda Anadolu: Siyasî, Sosyal ve Kültürel Durum". *Yunus'un Nefesi, III. Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*. 9-18, 2017.

İslâm Siyaset Tarihinin Meşhur Hatipleri: Dühât-ı Arab Örneği

Melek Yılmaz Gömbeyaz

Dr., Kur'an Kursu Öğreticisi, Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı (ROR ID: 00pcsg584)

Başıskele İlçe Müftülüğü

Ph.D., Teacher at Qur'an School, Republic of Turkey, Presidency of Religious Affairs, Muftiship of Başiskele District

mygombeyaz@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5705-8826

Famous Orators of Islamic Political History: The Case of *Duhât al-'Arab*

Abstract

Dahā (الدَّهَاء) is a qualification formed by coming of several qualifications together such as reason, intelligence, wisdom, being good at repartee, ability to find prompt and influential solutions to problems etc.; and *dāhī* (الدَّاهِي) is the person having these specialties at the highest level and becoming distinguished from other people. *Duhât al-'Arab* (دهاة العرب), meaning genius figures of Arabs, are these being famous among Arabs as genius particularly in early Islamic period. This particular expression refers to a specific group with several persons, particularly four ones according to many narrations. These persons are 'Amr b. al-'Ās (d. 43/664), al-Mughīra b. Shu'ba (d. 50/670), Ziyād b. Abih (d. 53/673), and Mu'āwiya b. Abī Sufyān (d. 60/680).

Narrations say that although *dahā* is a common characteristic of these four men, they have their own distinctive qualifications. For instance, 'Amr b. al-'Ās was a genius in solving difficult, problematic and very complicated issues and in intelligence and being good at repartee; al-Mughīra b. Shu'ba was a genius in handling great problems with political solutions; Ziyād b. Abih was a genius in solving each small or big problems even if it requires violence; Mu'āwiya b. Abī Sufyān was a genius in behaving after thinking broadly with patience and soberness. All these figures were also rulers at the highest positions in the government and became prominent with their capacity of using the art of oratory as well as genius. 'Amr b. al-'Ās from Mecca was commissioned in significant official duties during both the Prophet and the Rightly Guided Caliphates and assumed the title of "the Conqueror of Egypt" by virtues of military achievements along with political ones. His political genius clearly appeared with his critical intelligent move that saved Mu'āwiya b. Abī Sufyān from defeat against the Caliph 'Alī b. Abī Ṭālib at the Şiffin war. Al-Mughīra b. Shu'ba from al-Ṭā'if, like 'Amr, served several official positions during both the Prophet and the Rightly Guided Caliphates and successfully carried on the governorship of al-Başra and al-Kūfa at the period of Mu'āwiya's caliphate. He had very critical roles to have taken on the political scene: He, according to narrations, started the practice of *sabb* (the cursing of 'Alī b. Abī Ṭālib) at the jum'a prayer's sermon, made important contributions to Mu'āwiya in

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Gelis/Received: 14 Haziran/June 2020 | **Kabul/Accepted:** 29 Ağustos/August 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020

Atf/Cite as: Melek Yılmaz Gömbeyaz, "İslâm Siyaset Tarihinin Meşhur Hatipleri: Dühât-ı Arab Örneği = Famous Orators of Islamic Political History: The Case of *Duhât al-'Arab*", *Eskişeni* 41 (Eylül/September 2020), 731-756.

<https://doi.org/10.37697/eskişeni.752631>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

bringing Ziyād b. Abih who was his intimidating enemy into the fold, and finally, according to narrations, imbued Mu'āwiya with appointing his son Yazid to the throne after him, accordingly became influential on the transformation of the governmental system from caliphate to dynasty. Ziyād b. Abih, another one from al-Ṭā'if, managed to distinguish with his educational abilities and knowledge in accountancy in his early ages, as well as the high capacity of intelligence and oratory although he, as a son of slave parents, was at a highly disadvantaged position in terms of genealogy that was regarded as a critical reference in the Arab society. After many official duties, he became a very powerful governor that was seen as the most strong castle of Mu'āwiya and the Umayyads. His famous sermon known as "Batrā" was just as very impressives as his activities. Mu'āwiya b. Abī Sufyān, the only caliph from these four genius figures, firstly formed a strong team when he became a caliph and by doing this, he prefers the persons known as *duhāt al-'Arab*. He found the opportunity to work together with these mentioned geniuses and took the advantage of them.

The present article tries to examine the competence of these four figures in the art of oratory by studying the literary samples narrated about them such as sermons, apothegms, letters etc.; to point out their both personal and political backgrounds as a main factor of their genius and capacity of oratory by making connections between them; and to highlight that even if these persons called Arab genius have different characteristics, the significant common speciality of them is the high power of oratory.

Keywords

Islamic History, Umayyads, 'Amr b. al-'Ās, al-Mughīra b. Shu'ba, Ziyād b. Abih, Mu'āwiya b. Abī Sufyān, *duhāt al-'Arab*, Oratory

İslâm Siyaset Tarihinin Meşhur Hatipleri: *Dühât-ı Arab* Örneği

Öz

Akıl, zekâ, idrâk, basiret, ileri görüşlülük, hazır cevaplılık, problemlere çabuk ve etkili çözüm bulabilme gibi özelliklerin bir araya gelmesiyle oluşan özelliğe *dehâ*; tüm bu vasıfları ileri derecede bünyesinde barındıran, bu yönleriyle diğer insanlardan ayrılan kimselere de *dâhi* denmiştir. *Dühât-ı Arap* ise, Arapların dâhileri, Araplar arasında dâhi olarak meşhur olmuş kişiler, Arap dâhiler gibi anlamlara gelmektedir. Özel bir kullanımı olan bu ifade, birkaç kişiden, rivayetlerin çoğunluğuna göre dört isimden oluşan özel bir grubu temsil etmektedir. *Dühât-ı Arap* dendiğinde akla gelen bu isimler ise, birçok kaynağa göre, Amr b. el-Ās (öl. 43/664), Muğîre b. Şu'be (öl. 50/670), Ziyād b. Ebih (öl. 53/673) ve Muâviye b. Ebî Süfyân'dır (öl. 60/680).

Rivayetler, bu dört ismin ortak özelliği olan *dehâ* bakımından benzerliklerinin yanı sıra bazı farklılıklara sahip olduklarını belirtir. Söz konusu rivayetlere göre Amr b. el-Ās, zor ve illetli meseleleri, içinden çıkılamayan karmaşık problemleri çözmede, zekîlik ve hazır cevaplılıkta; Muğîre b. Şu'be keskin bir zekâ ve hazır cevaplılık ile çözülmesi güç, büyük problemleri politik yollardan halletmede; Ziyād b. Ebih küçük-büyük her işi, gerekirse şiddet karıştırmak suretiyle çözmede; Muâviye b. Ebî Süfyân ise sabır, temkin, hilm ve teenni ile işleri enine boyuna düşünüp tartarak hareket etmede dâhi idi. Bu dört ismin hepsi de devlet kademelerinde yükselerek üst düzey idarecilik yapmış ve yönetimleri süresince dehâlarının yanı sıra hitabet kabiliyetlerini de gösterecek şekilde sivrilmişlerdir. Bunlardan Mekke'li Amr b. el-Ās, hem Hz. Peygamber hem de Râşid Halifeler döneminde önemli resmî görevlerde bulunmuş; siyaset sahası dışında askerî alanlarda da elde ettiği başarılarla "Mısır fâtihî" ünvanını almıştı. Onun siyasî dehâsı ise tam anlamıyla Hz. Ali karşısında Siffin Savaşı sürecinde Muâviye'yi dâhiyâne bir hamle ile mutlak yenilgiden kurtarması ile kendini göstermişti. Taifli Muğîre b. Şu'be de Amr gibi hem Hz.

Peygamber hem de Hulefâ-i Râşidîn dönemlerinde çeşitli mevkilerde devlet hizmetinde bulunmuş; Muâviye'nin iktidarı döneminde Basra ve Kûfe valilikleri görevlerini başarıyla yürütmüştür. Onun siyâset sahnesindeki belki en önemli rollerinin ilki, rivayetlere göre, Emevî Devleti'nde hutbelerde sebb (Hz. Ali'ye sövülmesi/Hz. Ali yerilirken Hz. Osman'ın övülmesi) uygulamasını başlatmasıdır. İkincisi ise, Muâviye'nin uykularını kaçırarak düşmanı Ziyâd b. Ebîh'i ona kazandırmadaki katkılarıdır. Üçüncüsü ise, yine rivayetlere göre, Muâviye'ye oğlu Yezid'i kendine veliaht tayin etmesi gerektiğini telkin etmesi ve böylece devlet yönetiminin hanedanlık sistemine dönüşmesinde etkili olmasıdır. Bir diğer Taifli dâhi ve hatip olan Ziyâd ise neseb üstünlüklerinin yarıştırdığı bir Arap toplumunda, hem babası (köle) hem de annesi (cariye) yönünden hiçbir iddiası olmadığı halde, okur-yazarlığı, hesap-kitap işlerinde henüz çocukken aldığı eğitimin yanı sıra dehâ derecesindeki akli ve hitabet kabiliyeti gibi özellikleri nedeniyle kendini göstermeyi başarmıştı. Hulefâ-i Râşidîn dönemi boyunca hemen her işte istimal edilmiş, son olarak da valilikle görevlendirilmiştir. Muâviye döneminde hem Muâviye'nin hem de Emevî devletinin adeta en sağlam kalesi olmuştu. Onun Betrâ adıyla kaydedilen hutbesi en az uygulamaları kadar meşhur olmuştur. İçlerinde tek halife sıfatına sahip olan Muâviye ise halife olur olmaz işe sağlam bir kadro oluşturarak başlamış; bu doğrultuda ise ilk tercih ettiği isimler dühât-ı Arap olmuştur. O, bu dâhilerin her biriyle çalışma fırsatı bulmuş; hizmetlerinden büyük fayda görmüştür.

Bu çalışma Arap Dâhileri olarak anılan bu dört ismin özellikle hitabetleri ile alakalı olarak nakledilen hutbe, vecize, mektup gibi edebî ürünler üzerinden onların hitabet noktasındaki yetkinliklerini ortaya koymaya çalışmakta; gerek dehâlarının gerekse de hitabetlerinin geri planında kişisel ve siyasi hayatlarındaki yaşadıklarının olduğunu göstermek üzere irtibatlar kurmakta ve birçok yönden farklılıkları bulursa da Arap Dâhileri olarak isimlendirilen bu dört ismin en belirgin ortak özelliklerinden birinin yüksek hitabet gücü olduğuna dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi, Emeviler, Amr b. el-Âs, Mugîre b. Şu'be, Ziyâd b. Ebîh, Muâviye b. Ebî Süfyân, Dühât-ı Arab, Hitabet

Giriş: Dühât-ı Arab: Tanımı ve Mahiyeti

Dühât-ı Arab (Arapın dâhileri) ifadesini izaha geçmeden evvel, “dühât” kelimesinin türemiş olduğu “dehâ” köküne kısaca değinmek gerekir. Dehâ sözlükte, zeki, ileri görüşlü, anlayış ve kavrayışı kuvvetli, mahir, gözü açık, hazır cevap gibi manaları ihtiva etmekte olup,¹ bir insanı diğerlerinden ayıran en önemli özelliklerden biridir. Böyle birçok hasletin bir insanda toplanması ve bu hasletlerin aynı zamanda hayata aktarılmasını içeren² dehâ vasfı, doğuştan gelen faktörlerin yanı sıra yaşanan ve tecrübe edilen çevrenin de bir ürünüdür.³ Bu bağlamda Dühât-ı Arab ifadesi, yukarıda işaret edilen özellikleri ileri derecede bünyesinde barındıran ve bu yönleriyle diğer insanlardan ayrılmak suretiyle sembolleşen isimleri temsilen bir grup insana hasrolmuş, özel bir tabirdir. Başta siyaset olmak üzere pek çok alandaki zekâ ve kabiliyet

¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 14/275-276.

² İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyân* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. bs., 2001), 48.

³ Dehânın tanımı ve mahiyeti konusunda bk. Âdem Apak, *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 206-208.

üstünlüklerine binaen *Dühât-ı Arab* olarak anılan bu grubun sayısı hakkında farklı rivayetler bulunsa da⁴ bunların çoğunluğu, çalışmamızın da konusu olan dört kişi üzerinde birleşmektedir. Bunlar, Amr b. el-Âs (öl. 43/664), Mugîre b. Şu'be (öl. 50/670), Ziyâd b. Ebîh (öl. 53/673) ve Muâviye b. Ebî Süfyân'dır (öl. 60/680). Kaynaklarda onların dehasına işaret eden rivayetlerin fazlalığı nedeniyle bunların tamamına değinmek mümkün olmayacağından, belli başlı olanları tercih etmek suretiyle konuyu ele almak uygun olacaktır:

“Bu ümmetin dört kadısı, Ömer, Ali, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî; dört dehâsi ise Amr b. el-Âs, Muâviye b. Ebî Süfyân, Mugîre b. Şu'be ve Ziyâd b. Ebîh'tir”.⁵

“Meşhûr dört Arap dâhisi içinde Amr, zor ve illetli meseleleri çözüme kavuşturan; Muâviye, sabır, teenni ve temkin ile hareket eden; Ziyâd, küçük-büyük her işi halledebilen; Mugîre, keskin bir zekâ ve doğuştan hazır cevap kabiliyeti olan kişilerdir”.⁶

Bir başka rivayette, Muâviye b. Ebî Süfyân'ın Amr b. el-Âs'a “dehâ kimdir” diye sorması üzerine Amr'ın, kendisinin de aralarında olduğu dört isme işaret ederek: “Sen, acele davranmayıp temkinli olmada, ben zekâlık ve hazır cevaplılıkta, Mugîre çözülmesi güç, karmaşık işlerde, Ziyâd ise büyük-küçük her işte (öyleyiz)” demek suretiyle her birinin öne çıkan dehâlik vasfına dikkat çektiği görülür.⁷

Yine, bir yandan dâhileri sayarken öte yandan dehâ lafzının mahiyetine işaret eden bir diğer rivayete göre, dört Arap dehasından Muâviye, teenni ile davranmada ve hilmde; Amr, içinden çıkılmayan karmaşık problemlerde; Mugîre, büyük ve bariz problemlerde; Ziyad da büyük-küçük her meselede dâhidir.⁸ Muâviye, işleri enine boyuna düşünüp tartabilen; Amr, hemen zekice cevaplar verebilen; Mugîre, problemleri politik yoldan halledebilen; Ziyad ise tüm meseleleri, icabında şiddet de karıştırmak suretiyle çözebilen insanlardır⁹ şeklindeki rivayet de bu nevi örneklerdendir.

Şecâat ve mekîde (kurnazlık ve hile) bakımından kuvvetli,¹⁰ siyaset ve kiyaset (akıllılık, farkındalık) yönünden müstesna olan bu dâhiler,¹¹ Arap dehâları yani

⁴ Ahmet Önkal, “*Dühât-ı Arab*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/18.

⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts), 2/351; İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsim, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebi Said Ömer b. Garame el-Amri (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 19/182; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ticareti'l-Kübra, 4. Basım, 1969), 231.

⁶ İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire, Dâru Nehdati Mısır, ts.), 4/1446; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 19/182; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 231.

⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, thk. Siheyil Zekkar - Riyaz Zirikli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 5/139; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 4/94.

⁸ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 4/1446.

⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II/351; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, thk. Abdülmedic et-Tarhîmî (Beyrut, 1983), 5/296.

¹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II/351; Belâzürî, *el-Ensâb*, 8/5717; İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 4/1446; İbnü'l-Esîr, İzzeddin, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Dâru Sâdir - Dâru Beyrût, 1965), 3/408; a.mlf. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrut, ts.), 5/248; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 3/ 22; İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif - Riyad: Mektebetü'n-Nasr, ts.), 8/49; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/452; A. Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ* (İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1331 H.), 8/160; Mustafa Asım Köksal, *İslâm Tarihi: Hazreti Muhammed (a.s.) ve İslamiyet: Medine Devri* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1981), 4/341.

¹¹ Köksal, *İslâm Tarihi*, 4/341.

Dühât-ı Arab şeklinde darb-ı mesel olmuşlardır. Ancak, ifade etmek gerekir ki, bu isimleri bir araya getiren tek ortak vasıf “dehâ” değildir; onlar, aynı zamanda gerek yaşadıkları ve gerekse sonraki dönemlerde “hitabet” hususundaki maharetlerine atfen Arapların hatiplerinden sayılmışlardır.

Dühât-ı Arab hakkında, bu tür genel rivayetlerin yanında, onlardan sadece birinin dehâsından hususen bahseden rivayetler de vardır ki, bunlara değinmek, söz konusu kişilere dair genel bir kanaatin oluşması ve ileride işlenecek konular bağlamında bir hazırlık niteliğinde olacaktır. Buna göre, söz konusu rivayetlerin bir kısmı Amr'ın dehâsına yönelerek, onun ihtiyatlılık ve akıllılık yönünden Arap dâhilerinden olduğunu belirtirken;¹² bir diğeri onun dünyevî işlerde, hilede, uyanıklık ve cin fikirilikte dâhi olduğunu,¹³ bir diğeri de onun tüm bu özellikleri birleştirecek şekilde darb-ı mesel olduğunu söyler.¹⁴

Arap dâhilerinden bir diğeri olan Mugîre b. Şu'be hakkında da benzer özel rivayetler vardır:

“Bir şehrin sekiz kapısı olsa ve her birini açmak için ayrı bir hile gerekse, Mugîre bir yolunu bularak kapıların hepsini açar”.¹⁵

“Mugîre b. Şu'be'nin içinden çıkamayacağı, üstesinden gelemeyeceği, ona galip gelecek hiçbir iş yoktur”.¹⁶

Ayrıca Mugîre b. Şu'be'nin dehâsına izafeten Araplar arasında “Mugîre görüşlü” şeklinde bir darb-ı mesel oluştuğu; zeki ve ileri görüşlü insanlar için bu kalıplaşmış ifadenin kullanıldığı belirtilir.¹⁷

Arap dâhilerinin bir diğeri olan Ziyâd b. Ebîh hakkındaki hususî rivayetler de hayli dikkat çekicidir. Bunlardan bazıları, onun, ne sohbeti (sahabîlik), ne (hadis) rivayeti,¹⁸ ne soylu bir geçmişi ne de aşireti olmasına rağmen¹⁹ sırf dehâsıyla devletin en üst kademelerinde yer edinmeyi başarmış nadir bir isim olduğunu belirtirken, bazıları da bu dehâsı ve akıl gücünün fazlalığı nedeniyle onun görevden dahi azledildiğini söyler.²⁰

¹² Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1960), 2/221.

¹³ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 3/1188.

¹⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 3/55.

¹⁵ Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 231; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/49; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/452.

¹⁶ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/453.

¹⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 3/21; Cevad Ali, *el-Mufasssal fi târîhi'l-Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1993), 8/129.

¹⁸ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 3/1188; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 5/248; Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb, *Ni-hâyetü'l-ereb fi finûmi'l-edeb*, thk. Müfîd Kumeyha (Beyrut, 2004), 20/214.

¹⁹ Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, thk İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sadır, 1973), 2/33; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaut - Mustafa Türkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000) 15/8; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kamusu terâcim* (Beyrut: y.y., ts.), 3/9.

²⁰ Rivayetlere göre Hz. Ömer Ziyâd'a, onu, herhangi bir acizyet veya hıyanetinden dolayı değil; sadece aklının fazlalığını halka yüklemek istemediği için kâtiplikten azlettiğini söylemişti. İbn Kuteybe, *Uyânü'l-Ahbâr* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1996), 1/329; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferid*, 5/272-273; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 6/356.

Dehâsıyla darb-ı mesel olduğu belirtilen Ziyâd²¹ hakkında gelen bir diğer rivayet ise adeta onun şahsiyetini özetler mahiyettedir: “Ziyâd, dehâ sahibi, akıllı, zeki, ileri görüşlü, basiretli, kararlı, ihtiyatlı ve sağlam (duruşlu) biri idi”.²²

Dühât-ı Arabın dördüncüsü ve içlerindeki tek halife olan Muâviye b. Ebî Süfyân ise, Emevî Devletinin kurucusu olup, diğer üç dâhiyi kadrosunda toplamak suretiyle hepsinin keşişme noktası olmuş, kendi dehâsını onlarınkiyle birleştirerek gücüne güç katmayı bilmiştir. Onun, meseleleri enine boyuna düşünerek sükûnetle hareket eden,²³ acelecilik tuzağına düşmeyip, öncesini ve sonrasını hesap ederek temkinli davranan bir dâhi olduğu ifade edilmiştir.²⁴

Son olarak, annesi Hind binti Utbe'nin ağzından Muâviye'nin dehâsını anlatan şu rivayeti de aktarmak uygun olacaktır: “...Her taraftan Araplar toplansa ve Muâviye de onların içine -tek başına- bırakılsa, o, istediği şeyi elde etmiş bir şekilde aralarından çıkmayı becerir.”²⁵

Dehâları hakkında zikrettiğimiz bu genel ve özel rivayetlerin ardından Dühât-ı Arab dörtlüsünün her birinin -hayatına kısaca değindikten sonra- hitabet özelliklerine, bu alanda öne çıkan yönlerine değinmek ve onları örnekleriyle beraber ana hatlarıyla değerlendirme sürecine geçmek uygun olacaktır. Bu anlamda, Dühât-ı Arab'ın doğup büyüdüğü çevreye, hayat hikâyelerine kısaca değinmenin, onları hem dâhi hem de hatip olarak anılmaya götüren sürecin anlaşılması açısından önemli olduğu kanaatindeyiz.

1. Amr b. el-Âs ve Hitabet Yönu

Kureyş kabilesinin Sehmoğulları kolundan olan Amr b. el-Âs, Mekke'de doğmuş olup, annesi bir cariyeye olmakla birlikte, babası Mekke'nin önde gelen şahsiyetlerinden ve zengin tüccarlarından Âs b. Vâil idi.²⁶ Büyük ihtimalle Mekke'nin fetihinden önce Müslüman olan Amr'ın²⁷ İslamiyet'ten önce iyi bir siyaset ve ticaret tecrübesi edindiği; nitekim Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber tarafından komutanlık, elçilik, âmillik,²⁸ kâtiplik gibi işlerde istimal edildiği kaydedilir. Hz. Ebû Bekir döneminde fetihlere ve Ecnadin,²⁹ Yermük gibi kritik savaşlara iştirak eden

²¹ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbâri Men Zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaut - Mahmûd Arnaut (Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1987), 1/252.

²² Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 3/495.

²³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/351; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 19/182.

²⁴ Belâzürî, *el-Ensâb*, 5/139; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/94.

²⁵ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Dâru'l-Cil, 1968), 1/56; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, 2/325.

²⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/351; İbn Abdülber, *el-İstiâb*, 3/1184-1185.

²⁷ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakka v.dğr. (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955); 3/222; İbn Abdülber, *el-İstiâb*, 3/1185.

²⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/263; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, thk. Abdullah Enis et-Tabbâ - Ömer Enis et-Tabbâ (Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987), 105.

²⁹ Taberî, Muhammed b. Cerir, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru Süveydân, 1970), 3/418; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/287.

Amr,³⁰ Hz. Ömer zamanında ise büyük bir önem ve özenle istediği Mısır'ın fethini gerçekleştirerek "Mısır fatihi" olmuş ve Halife tarafından buranın valiliğine atanmıştır.³¹

Hz. Osman döneminde görevinden azledilen Amr, bir müddet beklemeye çekilmiş; Hz. Ali halife olduğunda ise bundan memnun olmadığını belirterek ona beyat etmemiştir.³² Bir süre sonra da yüzünü Muâviye'ye dönmüş ve Hz. Ali'ye karşı aktif muhalefetin bir parçası olmuştur.³³ Amr'ın bu süreçte Muâviye'ye sağladığı katkının büyüklüğünü anlatmak için, malum olduğu üzere, onun, Muâviye'nin Hz. Ali'ye karşı kaybetmek üzere olduğu Sıffin Savaşını kurnazca bir teklifle son anda durdurarak akışı tersine çevirmesi bile tek başına kâfidir. Bundan sonra Hz. Ali'nin Mısır valisini bertaraf etmek suretiyle Mısır'ı Muâviye'ye kazandıran Amr, ölene dek, çok sevdiği bu şehrin valiliğini yürütmüştür.³⁴

İslam tarihinde komutan, elçi, vali vb. gibi birçok vasfıyla öne çıkan dâhi şahsiyetlerden olan Amr b. el-'As, yanı sıra, iyi bir hatip ve şair idi. Öyle ki onun bazı beyitleri Arap edebiyatında "şâhid" mertebesinde yani hüccet ve delil olarak gösterilecek kadar sağlam ve değerliydi.³⁵

Amr b. el-Âs, hitabet yönünden de Arap toplumu içerisinde önemli bir yere sahipti. O, güzel ve etkileyici konuşma sanatını ifade eden hitabetten ayrı düşünülemez olan belagat (ifadedeki güzellik, kısa, veciz konuşma) ve fesahat (açık, net, anlaşılır olma) bakımından da referans kabul edilen isimlerdendi. Öyle ki, onun hitabetini ne kadar beğendiğini gizlemeyen Hz. Ömer, kendini ifade etmeyi beceremeyen insanları dinlediğinde, "Amr'ı da bu konuşanı da Allah yarattı" diyerek onun hitabet kabiliyetini örnek gösterirdi.³⁶

Kaynaklarda hitabet noktasında örnek gösterilen isimlerden olan Amr'ın bizzat kendisi de güzel bir hitabetin nasıl olacağına dair fikir belirtmiş; bir rivayette belagatten bahsederken onu "laf kalabalığından uzaklaşarak az ve öz konuşmak" şeklinde tanımlamıştır.³⁷

Amr b. el-Âs'ın hitabet yeteneğini gözler önüne seren en somut örneklerden biri olarak şu hutbesini göstermek mümkündür:

Ey insanlar, şu dört huya dikkat ediniz! Çünkü bunlar rahatlıktan sonra sıkıntıya, genişlikten sonra darlığa, izzetten sonra zillete sebep olur. Buna göre, ailenin (baş edemeyeceğiniz) çokluğundan, kötü bir hale düşmekten, malı zayı

³⁰ Belâzürî, *Fütûh*, 179.

³¹ Taberî, *Târîh*, 4/241 vd; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/40 vd.

³² Taberî, *Târîh*, 4/560; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/141.

³³ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/185; Taberî, *Târîh*, 4/560.

³⁴ İbn Sa'd. *et-Tabakât*. 4/258: Zehebî. *Siveru a'lâm*. 3/73.

³⁵ Lü'eat. sarf. nahiv ve belâ'eat ilimlerinde. bir kelimenin va da ifadenin lafiz. anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla müracaat edilen, doğruluğu kesin olan, örnek nazım ve nesir anlamında kullanılır; bk. Ahmet Önkâl, "Amr b. Âs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/80.

³⁶ İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-Ahbâr*, 2/171; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/122; Zehebî, *Siveru a'lâm*, 3/57.

³⁷ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 49/185.

etmekten ve dedikodudan sakınınız. Bilesiniz ki, kişinin bedenini dinlendirmesi, işlerini idare etmesi ve isteklerini yerine getirmesi için boş vakte ihtiyacı vardır. O halde kim bunu elde ederse, doğru kullansın ve en aza kanaat etsin. Kişi boş vaktinde ilimden de nasibini zayi etmesin. Yoksa hayrı olmayan ve Allah'ın helal-haramlarından gafil biri olur.

Ey insanlar, ikizler burcu aşağıya doğru sarktı, Şira yıldızı parladı. Yağmur kesildi, veba ortadan kalktı, çığ azaldı, otlar çok güzel oldu, hamileler doğurdu ve oğlak-kuzular yürüdü. Çobanın sürüsünü iyi gütmesi gerekir. Haydi, Allah'ın bereketiyle gelin köylerinize. O hayvanların bereketinden, sütünden istifade edin. Atlarınızı otlağa salın, besleyin, koruyun, saygı gösterin. Çünkü onlar, sizin düşmana karşı kalkanlarınızdır. Onların yardımıyla ganimet elde ediyorsunuz. Komşunuz olan Kıptilere de iyi muamele edin. Güzel kokulu ve işveli kadınlardan sakının zira bunlar dininizi bozar ve gayretlerinizi zayıflatır.³⁸

Amr'ın hitabet kabiliyetini en iyi yansıttığı, eleştiri, nasihat, tavsiye, uyarı gibi birçok unsuru içeren konuşmalarının önemli bir bölümü de siyasî nitelikli olup, Hz. Osman'la gerçekleştirdikleri istişare toplantılarında yaptığı konuşmalar bunun bariz örnekleridir. Bu toplantıların ilkinde Amr, Hz. Osman'a "Görüyorum ki sen, insanların sırtına hoşlanmadıkları şeyleri yükledin. Ya adaletli olmaya azmet ya da görevi bırakmaya (azmet); (bırakamayacaksan) görevini hakkıyla yap".³⁹ "Sen insanları Ümeyyeoğulları gibi/onlarla birlikte yönettin; Sen söyledin, onlar da söylediler; sen doğru yoldan saptın, onlar da saptılar. O halde ya adil ol ya da istifa et; etmezsen de işinde kararlı ol, sözünü geçir" demişti.⁴⁰ Bir yıl sonraki istişare toplantısında ise Halifeye çok daha açık ve net ifadelerle, eleştiri eşliğinde tavsiyelerde bulundu: "Kanaatim odur ki sen onlara (valilere) çok yumuşak davrandın, gevşek bir duruş sergiledin ve Ömer'in yapmadığı kadar onları (yetkilerini) arttırdın. Bence sen, senden önceki (halife)lerin yolundan git ve şiddet gereken yerde şiddet, yumuşaklık gereken yerde yumuşaklık yolunu tut".⁴¹

Amr'ın etkili hitabetine örnek olarak sunmayı uygun bulduğumuz bir diğer rivayet ise, onun ölüm döşeginde iken, oğlu Abdullah'a söylediği şu sözleri içermektedir:

Oğlum, ben üç dönem geçirdim ve kendimi bu üç dönemde tanıdım. Ben ilk önce kâfirlerden ve Resûlullah'a en çok düşmanlık edenlerden biriydim; şayet o zaman ölseydim kendimi Cehennem'de bulurdum. Sonra Allah Resûlü'ne (a.s.) beyat ettim; bu kez de (önceki yaptıklarımın dolayısıyla) ondan en çok utanan kişi oldum; öyle ki, vefatına dek ona gözlerimi kaldırıp bakmadım. Eğer o

³⁸ İbn Tağrıberdî, *en-Nücumü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, tkd. ve tlk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), I/91; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 49/162-163.

³⁹ Rivayetin devamına göre Hz. Osman, Amr'a gerçekten böyle mi düşündüğünü sormuş, Amr da herkes gittikten sonra ona, bunların aslında gerçek fikirleri olmadığını ancak "hayrı celb şerri def için" insanların böyle bilmesinin daha iyi olacağını söylemişti. Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Apak, *Amr b. el-Âs*, 128-129.

⁴⁰ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/175; Taberî, *Târîh*, 5/334-335; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 4/44; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/42.

⁴¹ Taberî, *Târîh*, 5/342-343; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/47.

zaman ölseymdim, insanlar “Ne mutlu Amr’a ki Müslüman oldu, hayırlı bir hayat yaşadı ve öyle de öldü” diyeceklerdi ve benim varacağım yer Cennet olacaktı. Ben bundan sonra ise birtakım işlere karıştım ki bunlar benim lehime midir aleyhime midir bilmiyorum...⁴² Ben şirk üzere değilim ki, öldüğümde Cehennem’e atılayım; İslam üzere de değilim ki, öldüğümde Cennet’e koyulayım.⁴³

Görüldüğü üzere, Amr’ın hitabeti ve bu hitabete konu olan hususlar hayatın her alanına dokunabilen, zaman ve mekân sınırlarını aşabilen nitelikte ifadelerle, tasvir, tarif ve teşbihlerle mücehhezdir. Bu meyanda onun veciz sözlerinden aktarmayı uygun bulduğumuz birkaç tanesi şöyledir:

“İnsanların en sabırlısı, hevasına bağlı düşünceleri zihninden atan; en cömerti, dini için dünyasını harcayan; en cesaretlisi ise, cehaletini hilmi ile bertaraf edendir.”⁴⁴

“Kendisine ulaşana ulaşan değil, kendisinden ayrılana ulaşan kişi, hedefe ulaşmış olur.”⁴⁵

“Akıllı kişi, hayırlıyı şerliden ayırt edebilen değil, iki şerli arasında hayırlı olanı bilebilendir.”⁴⁶

“Ölüm, anlatmaktan öte bir şeydir ama (yine de anlatayım); sanki şu anda sırtımda Radva dağı, boğazımda ise hurma dikenini var ve sanki nefesim iğne deliğinden geçmektedir.”⁴⁷

“Dünyamdan az şeyi düzelttim, dinimden çok şeyi bozdu. Keşke düzelttiğim bozduğum, bozduğum da düzelttiğim olsaydı, işte o zaman kurtulurdum.”⁴⁸

Amr b. el-Âs, etkili hitabetinin yanı sıra kitabet/yazım noktasında da mahir idi. Bu aşamada onun, hayranı olduğu Mısır’ı Hz. Ömer’e özenli ve süslü bir üslupla anlattığı, tasvir, teşbih, teşhis/kişileştirme, mübalâğa, mecaz gibi edebî sanatlarla dolu mektubu, özellikle zikre şayandır:

Mısır, beyaz tozlu bir yerleşim yeridir. Yeşil ağaçlı, uzunluğu bir ay, genişliği on günlük bir mesafedir. Ülkeyi toz renkli bir dağ ve kırmızısı bir kum kucaklamaktadır. Ortasında ise, akşam akışı mübarek, sabah akışı bereketli (her daim bereketli) Nil vardır. Nil’in akışı Güneş ve Ay gibi bazen azalır, bazen de çoğalır. Suyun çoğaldığı vakitler vardır -ki sineklerin de çoğaldığı bu vakitlerde diğer dereler ona katılır, böylelikle suları iyice çoğalınca ve dalgaları büyüyünce iki tarafa da taşar. Yerleşim yerlerinin birinden diğerine ancak küçük gemi ve hafif kayıklarla geçilir. Bu kayıklar, boz renkleriyle, ikinci vaktinin boz güvercinleri gibi süzülürler. Nil’in yükselişi son noktaya ulaştığında ise topukları üzerinde geri dönerek -akışında- ilk haline döner ve bereketi artar. İşte o zaman, hakir dinin ve korunan zimmetin mensupları çıkarlar, toprağı sürerler, tohumlarını atarlar, böylece kendileri kadar çalışmayan başka kimseler için Rab’den

⁴² İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 4/258; İbn Abdülber, *el-İstiâb*, 3/1160; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 46/193-194.

⁴³ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 3/189.

⁴⁴ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 46/185.

⁴⁵ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 46/186.

⁴⁶ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 46/186; Zehebî, *Sîyeru a'lâm*, 3/74.

⁴⁷ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 4/260; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 46/186.

⁴⁸ İbn Abdülber, *el-İstiâb*, 3/1189.

bereket umarlar. Ekinler tomurcuklanıp çiçek açtığında çiğ onları sular, alttan da toprak besler. Ey Mü'minlerin emiri, Mısır, beyaz bir inci iken siyah bir anbere dönüştüğü zaman, ardından yemyeşil bir zümrüde, sonra benekli bir ipeğe dönüşür. Allah dilediğini mübarek kılar. Bu ülkeyi ıslah edip geliştiren ve oturanlarının burada oturmasına sebep olan şey, iyisinin hakkında kötüsünün sözünün kabul edilmemesidir. Toprağın haracının vaktinde alınması, gelirin üçte birinin köprü ve kanal yapımına harcanmasıdır. Amillerin durumu böyle olunca da malın bereketi katlanır, başta da sonda da muvaffak kılan Allah'tır.⁴⁹

Mısır'ın velud topraklarını, canlılığını, gelişmişliğini göz ardı edilemeyecek değerdeki bereketini ve güzelliğini -sebepleriyle- gözler önüne seren ifadelerle donanmış bu mektup karşısında Hz. Ömer ise, adeta Mısır'ı gezip görmüş gibi olduğunu söyleyerek bu hoş anlatımın üzerinde bıraktığı etkiyi dile getirmişti.⁵⁰

Amr'ın, Müslümanlar için bir ilk olacak olan (Kıbrıs) deniz seferine çıkma isteğine binaen yine Hz. Ömer'e yazdığı bilgilendirme amaçlı olan şu mektup, sade, akıcı ve karmaşık olmayan üslubuyla, anlaşılır betimlemeleriyle, Amr'ın hitabetini yansıtan bir diğer örnektir:

Ben büyük bir topluluğun küçük bir şeye bindiğini gördüm. Altlarında su, üstlerinde sema vardır. Deniz sakin olursa, kalplere heyecan verir, dalgalı olursa akılları giderir; ondaki kesinlik az, şüphe ise çoktur. Bu insanların hali, suyun içindeki dalın üstünde duran kurtçuk gibidir; kıpırdarsa batır/boğulur, kurtulursa da korku içinde kalır.⁵¹

Hâsılı, söz konusu ifadelerde Amr'ın, karşılaştığı yeni durum veya olaylar karşısında hissettiği heyecanı ya da duyguları, kendine has tasvir ve tahlillerin şekillendiği üslubuyla âni yaşatırcasına anlattığını görmek mümkündür.

2. Mugîre b. Şu'be ve Hitabet Yönü

Mugîre b. Şu'be, Mekke'nin kardeş şehri konumundaki Taif'te doğmuş olup, Sakîf kabilesine mensuptur.⁵² Annesinin cariye, babasının azatlı bir köle oluşunun da etkisiyle olsa gerek, çocukluk dönemine dair hakkında çok az malumat bulunan Mugîre'nin, gençlik yıllarında genellikle ticaretle uğraştığı belirtilir.⁵³ O, Hendek Savaşı⁵⁴ veya Hudeybiye Musâlahası öncesi⁵⁵ Müslüman olduktan sonra

⁴⁹ İbn Tağrıberdi, *en-Nücûm*, 1/42-43. Amr'ın bu mektubu, Fransızların meşhur gazetesi Le Figaro'da Octave Ozen tarafından yayımlanmış; mektubun, dünyanın en güzel belagat örneklerinden biri olduğu belirtildikten sonra, tasvir gibi bir şeyin en güzel şekilde nasıl anlatılabileceği noktasında edebî hasletlerin geliştirilmesi bağlamında bütün okullarda okutulması gereken bir referans olarak gösterilmiştir; bk. Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu Amr b. el-Âs* (Mısır: Mektebetu Medbûlî, 1996), 194, naklen Apak, *Amr b. el-Âs*, s. 220, dn. 95.

⁵⁰ İbn Tağrıberdi, *en-Nücûm*, 1/42-43.

⁵¹ Taberî, *Târîh*, 4/258-259.

⁵² İbn Kuteybe, *el-Maârif*, tashih Muhammed İsmail Savi, 2. bs. (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1970), 128; İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 4/1446; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 3/32; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/48.

⁵³ Belâzürî, *el-Ensâb*, 13/343; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 3/24-25.

⁵⁴ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 4/1445; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/4, 195.

⁵⁵ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 128; Belâzürî, *Ensâb*, 13/343; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 3/25; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/452.

adeta Hz. Peygamber'in yanından ayrılmamış; hâciplik,⁵⁶ kâtiplik,⁵⁷ elçilik,⁵⁸ vb. gibi birçok görevi başarıyla ifa etmiştir. Hz. Ebû Bekir döneminde irtidat edenlerle mücadeleye girişmiş,⁵⁹ ayrıca Yermük Savaşına katılmıştır.⁶⁰ Ardından Hz. Ömer döneminde özellikle, Sasanîlerle yapılan savaşlarda -askerî başarılarından ziyade- diploması görevini yürütürken yaptığı konuşmalarla dikkat çekmiştir.⁶¹ Hz. Osman döneminde ise kısa bir süre valilik yaptıktan sonra görevden alınan Muğîre, aktif siyaset hayatına ara vermiş; Muâviye b. Ebû Süfyân iktidar oluncaya dek resmî bir görev üstlenmemiştir. Muâviye ise onun gibi donanımlı bir ismi derhal idarî kadrosuna katarak Kûfe valiliğiyle görevlendirmiştir. Bu süreçte şehirde iç asayiş büyük oranda temin etmedeki başarısı bir yana, onun Muâviye'ye belki de en büyük iyiliği, tıpkı kendileri gibi dehâ olan, Hz. Ali döneminin cevval valisi Ziyâd b. Ebîh'i Muâviye'ye kazandırmasıdır.⁶² Valiliğinin ilerleyen yıllarında, Muâviye'ye oğlu Yezid'i veliaht ilan etmesini tavsiye eden ve bu doğrultuda çalışmalar başlatan Muğîre⁶³, bir süre sonra 50/670 senesinde veba salgını nedeniyle vefat etmiştir.⁶⁴

Hitabetiyle ünlü devlet adamlarından olan Muğîre b. Şu'be, daha önce de değindiğimiz gibi, İran topraklarının fethi sürecinde, ordusunu savaşa motive eden şevklendirici konuşmalar yapmasının⁶⁵ yanı sıra, bilhassa karşı tarafla gerçekleştirilen müzakereler sırasında dikkatleri üzerine çekmişti. Belirtildiğine göre o, İranlı komutanın huzuruna çıktığında, öyle belîğ, ustaca seçilmiş ifadelerden oluşan bir hitabet örneği sergilemişti ki, komutan orada bulunan kendi adamlarına "Bunlar nerede, siz neredesiniz..." demekten kendini alamamıştı.⁶⁶ Rivayete göre, gösteriş ve ihtişam dolu bir ortamdaki geçerek komutanın yanına getirilen Muğîre'nin konuşması şöyleydi:

"Size dair bize rüya gibi şeyler anlatıldı; oysa gördüğüm o ki, sizden daha sefih bir topluluk yok. Sizler birbirinizi köle edinmişsiniz, aranızda adalet denen bir şey de yok. Keşke, sizin hakkınızda, bu sahte ihtişamımızı değil de birbirinizi

⁵⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/327; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/55; Taberî, *Târîh*, 2/627; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/201-202; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 3/25; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/48.

⁵⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/266-268; İbn Abdürabbih, *el-Ikdü'l-ferîd*, 4/161; Cevad Ali, *el-Mufassal*, 8/122, 130; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1990), 1/439.

⁵⁸ Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, thk. Ömer Faruk et-Tabbâ, ts., 114-115; Belâzürî, *Fütûh*, 358; Taberî, *Târîh*, 3/517-518.

⁵⁹ İbn Kuteybe, *Maârif*, 128; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/48; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/452.

⁶⁰ İbn Kuteybe, *Maârif*, 128; İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 4/1445; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 3/21; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/48; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/453; Cevad Ali, *el-Mufassal*, 8/129.

⁶¹ Dîneverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, 114-115; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 358; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/144; Taberî, *Târîh*, 3/517-518, 4/118; Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin, *Mürâcu'z-Zehab ve meâdinü'l-cevher*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 4. Bs., 1964), 2/331-332.

⁶² Taberî, *Târîh*, 5/176-178; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/24.

⁶³ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/219-220; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, thk. Taha Muhammed ez-Zeynî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 142; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/504; A. Cevdet Paşa, *Kıtas-ı Enbiyâ*, 8/18.

⁶⁴ Taberî, *Târîh*, 5/232; İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 4/1446; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/461; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 3/32; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/48.

⁶⁵ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/114; Taberî, *Târîh*, 3/533; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/468.

⁶⁶ Taberî, *Târîh*, 3/517-518; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/464-465.

rab edinmiş olduğunuz gerçeğini duymuş olsaydık. Bilin ki, hiçbir millet bu şekilde daim olamaz”.

Mugîre'nin bu sözlerinin ardından İranlı komutanın kendilerini tazim, Müslümanları ise tahkir ve tehdit içeren cümleler sarf etmesi üzerine, Mugîre sözlerini şöyle sürdürdü:

Hamd olsun, şüphesiz her şeyi yaratan da rızıklandırana da Allah'tır. Övündüğünüz her şeyi size veren de Allah'tır. Bizim geçim darlığı içerisinde olduğumuz doğrudur. Allah, dünyada bizi böyle imtihan etmektedir; dünya ise gelip geçicidir. Siz, Allah'ın size verdiklerine mukabil ne kadar şükretseniz azdır; ama zaten sizi bu duruma (nimetleri kaybetmeye) getiren şey şükürsüzlüğünüzdür. (Öte yandan) Biz, daha önce başımıza gelen sıkıntılar döneminde kâfir insanlardık; şimdi ise Allah, Resûlünü göndererek bize rahmet eylemiş ve bizi güçlü kılmıştır. Bundan sonra siz, artık ister İslam ile şerefelenir ister cizye ödersiniz; aksi halde savaş kaçınılmazdır... Bizden öldürülenler cennet'e, sizden ölenler cehenneme gider; geride kalanlarımız ise yine size galip gelir.⁶⁷

Mugîre'nin hitabet gücüyle ilgili bir diğer rivayet de yine Hz. Ömer döneminde onunla yaşadığı bir diyaloga dayanır. Buna göre, halife olduğunda, Kûfe'ye kimi vali tayin edeceğine karar vermekte zorlanan Hz. Ömer'e şu veciz sözleriyle yardımcı olmuştu: “Müttaki kişinin Müslümanlığı kendine, zayıflığı ve getireceği idare yükü senin sırtındır. Lakin güçlü kimsenin Müslümanlığı kendisinin, güçlü yönetimi ise tüm Müslümanların malıdır”. Siyasete vâkıf olduğunu gösteren, tesir gücü yüksek, akıl ve gözlem dolu, yol gösterici bu ifadelerin ardından Mugîre, bir kez daha Hz. Ömer'in takdir ve beğenisini kazanmıştı.⁶⁸

Yine, benzer bir rivayete göre, Muâviye'nin Abdullah b. Amr b. el-Âs'ı Kûfe'ye vali tayin ettiğini öğrenen Mugîre, Muâviye'ye: “Abdullah'ı Kûfe'ye, babası Amr'ı da Mısır'a vali yapmakla aslanın iki dişleri arasındaki bir emir mi olmak istiyorsun?” diyerek onu etkilemeyi başarmış; bu sözlerin ardından Muâviye fikir değiştirerek Abdullah'ın yerine Mugîre'yi vali yapmaya karar vermişti.⁶⁹

O halde, Mugîre'nin hitabetine dair söylenmesi gereken belki de en temel özellik, sahip olduğu ikna kuvvetidir. Bu durumun en bariz örneklerinden biri ise, şüphesiz ki onun Ziyâd b. Ebîh'i Muâviye'ye kazandırma başarısıdır. Nitekim Muâviye iktidara geldiğinde, Ziyâd'la karşı saflarda olmaktan huzursuzluk duymakta; kabiliyetlerini çok iyi bildiği Ziyâd'ın yeni bir hareket başlatmak suretiyle iktidarını sarsabileceğinden endişe etmekteydi. Bu durum karşısında Mugîre ona: “Yâ Emîre'l-Mü'minîn! Bil ki Ziyad emin bir kişidir, tedbir ehlidir. O senin yanına gelirdi ama kendisinden, idare ettiği vilayetlerin mallarına dair hesap sorulacağı fikriyle ihtiyatlı davranmaktadır. Zira o, hesap vermekten acizdir; çünkü malları Hz. Ali'ye vermiştir; ancak delili yoktur. Oysa sen ondan delil isteyeceksin. Şayet bu hesap işinden vazgeçersen, onu

⁶⁷ Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, 114-115; Belâzîrî, *Fütûh*, 358; Taberî, *Târîh*, 3/517-518.

⁶⁸ Taberî, *Târîh*, 3/517-518; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/464-466.

⁶⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/413; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/22.

hemen senin yanına getiririm” diyerek Muâviye’yi hesap işinden vazgeçirmiş; ardından da Ziyad’ın yanına giderek onu bir an evvel Muâviye’ye beyat etmeye ikna etmişti.⁷⁰ Buna göre Mugîre, Ziyad’a giderek ona şunları söylemişti: “Hilafet konusunda ortaya çıkıp bu işe elini atacak Hz. Hasan’dan başka kimse yoktur ki, o da Muâviye’ye beyat etmiştir. Buna rağmen, senin burada olman halifeyi rahatsız etmektedir. Bu nedenle beni sana gönderdi. Sen de beyat hususunda acele et ki, Muâviye seninle uğraşmaktan vazgeçsin... Onunla bir araya gel; barışın ve iplerinizi birleştirin. Yüce Allah, sonunda hükmünü verecektir”.⁷¹

Mugîre b. Şu’be’nin bir vali olarak irad ettiği hutbelerinde de etkili hitabetiyle karşılaşmak mümkündür. Nitekim o, Muâviye tarafından Kûfe’ye vali tayin edildiğinde, başta Haricîler olmak üzere muhalif gruplara, herhangi bir eyleme kalkışmadıkça kendilerine dokunulmayacağını vaad etmesine rağmen, beklediği karşılığı bulamamış, bunun üzerine onlara şöyle seslenmişti:

Ey insanlar, benim sizin iyiliğinizi istediğimi, üzerinizden eziyeti kaldırdığımı gördünüz. (Ancak) vallahi, aranızdaki bazı sefih kimseler yüzünden kötü bir şeyler olacağından endişe etmekteyim. Halim ve müttaki insanlara gelince, evet (böyle giderse) gerçekten, cahil ve sefih birinin günahını hilm ve takva sahibi kimselere yüklemekten başka bir çıkar yolumuzun kalmayacağından, Allah’a yemin olsun ki korkuyorum. O halde ey insanlar, belâ/musibet hepinizi kuşatmadan önce içinizdeki sefihleri tutun/bertaraf edin. Aranızdan bazılarının bu şehirde nifak ve fitnenin hâkim olmasını istediğinden haberdarım. Yine Allah’a yemin olsun ki, bu şehrin neresinde isyan ederlerse etsinler, mutlaka onları yok eder ve kendilerinden sonra gelecek olanlara ibret haline getiririm. (Öyleyse) herkes iyice düşünsün. Ben, bu hususta hiçbir hacet veya mazeret kabul etmeyeceğimi de söylemek üzere buradayım.⁷²

Mugîre’nin hitabetteki ustalığına, bilhassa ikna edici üslubuna örnek olabilecek bir başka rivayet de, onun, Yezid’in veliaht ilan edilmesi gerektiği fikrini ortaya atmasıyla ilgilidir. Rivayete göre Mugîre, iktidar rahatsız edecek derecedeki müsamahalı yönetimi yüzünden Muâviye tarafından azledileceğini hissedince harekete geçmiş, önce Yezid sonra da Muâviye’yle görüşerek veliahtlık fikrini sebep ve sonuçlarıyla onlara anlatmıştı. O, Yezid’e: “Resûlullah’ın en yakın arkadaşları, Kureys’in büyüklerinin hepsi öldü, geriye ise onların evlatları kaldı. Sen, bu evlatlar içinde en üstün, ileri görüşlü, sünneti, siyaset ve yönetim işlerini en iyi bilen kişisin. Hal böyleyken, mü’minlerin emîrini, kendisinden sonra senin için beyat almaktan alıkoyan nedir, bilmiyorum” diyerek, onu cesaretlendirmiş,⁷³ ardından da Muâviye’ye şunları söylemişti: “Ey Mü’minlerin Emîri! Görüyorsun ki, Hz. Osman’ın öldürülmesinden sonra birçok ihtilaflar meydana geldi, Müslüman kanı döküldü. Yezid, senin halefin

⁷⁰ Taberî, *Târîh*, 5/176-178; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/24.

⁷¹ Taberî, *Târîh*, 5/184; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/422-423; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/24.

⁷² İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/426-427; Kenan Seyithanoğlu vd., *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi: Hulefâ-i Râşidîn ve Emevîler* (Konya: Kombassan Şirketler Topluluğu, 1994), 2/297-298.

⁷³ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/503; A. Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, 8/181; Hasan, *İslâm Tarihi*, 1/357; Seyithanoğlu vd., *Doğuştan Günümüze*, 2/307.

olsun; onun adına insanlardan beyat al. Böylece, senin vefatından sonra o, Müslümanları korur, kan dökülmez ve herhangi bir fitne meydana gelmez... Kûfelileri ben ikna ederim; Basra'yı da Ziyad halleder. Zaten bu şehirler sana beyat ettikten sonra, diğerlerinin muhalefet edecek hâli yok".⁷⁴

İlginçtir ki, rivayetin devamına göre, Muğîre oradan ayrıldıktan sonra şunları söylemişti: "Muâviye'nin kafasına, hiç olmayacak bir iş soktum. Bu iş, Muhammed ümmetinde olması asla uygun olmayacak bir şeydir. Ancak ben onlar için öyle bir gedik açtım ki, ebediyen kapanmayacaktır".⁷⁵

Son olarak, yönetimdeki müsamahası nedeniyle kendisini eleştirenlere cevaben ağzından dökülen şu manidar cümleler de Muğîre'nin aklını gözler önüne seren hitabet kabiliyetine güzel bir örnektir:

"Ben, şu ilerlemiş yaşımda, ecelimin yaklaştığı ve takatimin azaldığı bir zamanda, şehrin ileri gelenlerini öldürmek, onların kanını akıtmak suretiyle iş hallederek, onları saâdete, kendimi ise şekâvete sürüklemek istemem. Şayet böyle yaparsam (onları öldürürsem), Muâviye'nin dünyasını imar ederken, kendi ahiretini viran etmiş olurum. Oysa ben, bu halkın iyileri ile dost olur, kötülerini başışlarım; akıllılarını över, akılsızlarına ise nasihat ederim; ta ki ölüm bizi ayırana dek... (Zaten ben öldüğüm zaman) benden sonraki valileri görecekler; işte o zaman beni çok anacaklar/hatırlayacaklar".⁷⁶

Muğîre'nin yazı yazmadaki kabiliyetine dair örnekler ise kaynaklarda -diğer üç dâhi isimle mukayese edilemeyecek derecede- az olup metin halinden ziyade kısa ve öze yönelik birkaç cümleyle belirtilmiş olan mektuplarla ilgilidir.⁷⁷ Bir başka ifadeyle,

⁷⁴ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1/142; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/504; A. Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, 8/181; Seyithanoğlu vd., *Doğuştan Günümüze*, 2/307;

⁷⁵ Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 233; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/504. Bu husustaki bir başka rivayete göre o, siyasi zekâsını, dehâsını ortaya koyan şu konuşmasıyla Muâviye'yi hem memnun hem de ikna etmişti: "Yâ Emîre'l-mü'minîn! Yaşım ilerledi, kuvvetim azaldı, eskisi gibi iş yapamaz oldum; dünyaya dair de bir hacetim kalmadı. Üstlendiğim vazifeyi elimden geldiğince yapmaya çalıştım. Allah'tan, sana yardımım dokunmasından başka bir niyetim olmaz... Sizden sonra, oğlunuz Yezid'in halife olması için Kûfe eşrafını beyata davet ettim; onlar da icabet ettiler. Size danışmadan böyle bir iş kalkıştığımдан hoşlanmayacaksınız diye, size şimdi daha işin başında iken haber vermeye geldim. Bundan sonra dilerseniz beni görevden alın". Bu konuşma karşısında Muâviye, "Sübhânallah, Ey Ebû Abdurrahman! Şüphesiz ki Yezid, senin kardeşinin oğludur. Şimdi sen halkının başına dön ve başlattığın şeyi tamamla, işi hallet!" demişti. Rivayetin devamına göre ise Muğîre, Muâviye'nin yanından ayrıldıktan sonra şu ifadeyi kullanmıştı: "Öyle sağlam bir şey dikildi ki, bundan sonra onu yerinden ancak kan söker". (Ya'kûbî, *Târîh*, 2/219-220). Muğîre'nin çeşitli sebeplerle Yezid'in veliahtlık fikrini ortaya atarak kabul ettirmesi, bu konuda zikredilen rivayetlerin hem ihtilafı hem de ittifak edilenlerden fazla oluşu, Muğîre'nin gençliğinden bu yana Resûlullah'ın dizinin dibinde yetişmiş bir sahâbî olarak, bu yaptısıyla Müslümanlara verebileceği yıkıcı zararları düşünebilecek akıl ve kapasitede olduğu, dolayısıyla bu rivayetlere şüpheli bakılması gerektiği belirtilir. Bu konudaki görüşleri ve daha fazlası için bkz. Ömer Aktaş, "Muğîre b. Şû'be'nin Hayatı ve Kişiliği", *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 2 (2018), 48-49.

⁷⁶ Taberî, *Târîh*, 5/255; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/326-327.

⁷⁷ Kaynaklarda geçtiği gibi kısaca bunlar, Meysan'ı fethettiğinde, Hz. Ömer'e bu zaferi bildirdiği mektubu (Taberî, *Târîh*, 3/596); Sevad bölgesi valisi iken, Hz. Ömer'e bölgede, buğday ve arpa'ya nisbetle daha değerli ürünlerin olduğunu dolayısıyla bu konuda bazı yeni vergi uygulamalarına gidilebileceğini belirttiği mektubu (Belâzurî, *Fütûh*, 358; Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989), 48; Seyithanoğlu vd., *Doğuştan Günümüze*, 2/130;

Mugîre'nin, ne Ziyâd veya Muâviye gibi, hem biçim hem de içerik yönünden zengin yazı veya yazışmaları, ne de Amr gibi, gözlem ve deneyimlerini uzun uzun tasvirlerle anlattığı etkileyici mektuplarına rastlanmadığından, onun bu yönü müphem kalmaktadır.

3. Ziyâd b. Ebîh ve Hitabet Yönü

Rivayetlerin çoğuna göre Hicretin 1. senesinde Taif'te dünyaya gelen Ziyâd b. Ebîh, arkadaşı, mevkidaşı, selefi Mugîre b. Şu'be gibi Sakîf kabilesine mensuptur.⁷⁸ Babasının kimliği hakkındaki ihtilaftan dolayı "İbn Ebîh" şeklinde anılan Ziyâd,⁷⁹ Hz. Ebû Bekir döneminde Müslüman olmuş; Hz. Ömer döneminde Basra'nın kurucusu Utbe b. Gazvan tarafından buraya yerleştirildikten sonra, yaklaşık 15 yaşındayken, ganimetlerin muhasebesi ve taksiminden sorumlu tutulmak suretiyle devlet hizmetine alınmıştır. Bu andan itibaren sadece başarıyla yürüttüğü işiyle değil konuşmalarıyla da göz dolduran genç Ziyâd, halktan devletin en üst kademesindeki halifeye varıncaya dek birçok insanın da beğenisini kazanmıştır.⁸⁰

O, hem siyâsî hayatının başladığı Hz. Ömer döneminde, hem de akabinde tecrübe birikimini arttırdığı Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde, her türlü muhasebe işlerinin⁸¹ yanı sıra vali kâtipliği⁸² ve vekilliği de yapmıştır.⁸³ Bir süre sonra ise Hz. Ali

Muaviye'den sâdir olduğu izlenimini vererek yazdığı, kendisinin hac emriği yapmasını sağlayan mektubudur; bk. Taberî, *Târîh*, 5/160; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/402.

⁷⁸ İbn Habîb el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Muhabber*, tsh. Ilse Lichtenstadler (Beirut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.), 341; Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, 114; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 3/494; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/43.

⁷⁹ Zübeyrî, *Nesebü Kureys*, tsh. E. Levi Provençal (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 244; Mes'ûdî, *Mürûc*, 3/14-15; İbn Abdülber, *el-İstiâb*, 2/525; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/357.

Rivayetlere göre Ziyâd'ın annesi olduğu belirtilen Sümeyye, Taifli meşhur tabip Hâris b. Kelede'ye hediye edilmiş bir cariye idi. Keza babası olarak gösterilen Ubeyd de bu ailenin kölesi olup, birbirleriyle evlendirilmişlerdi. Buna göre Ziyâd -her ikisi de Rum diyarından getirilmiş olan- Ubeyd adlı bir köle ile Sümeyye adlı bir cariyenin izdivacı sürecinde doğmuştu. Ancak bazı rivayetlere göre Sümeyye, fuhuş ile iştiğal eden -hatta Hâris b. Kelede'ye bundan dolayı para/vergi dahi ödeyen- bir kadın olup, Taif şehir merkezinden uzakta, onun gibi para kazanan başka kadınların olduğu bir mahallede yaşamaktaydı. İşte bu doğrultuda genel anlamda Ziyâd'ın babasının belirsizliğine atf yapan; özel anlamda ise, onun babasının Ebû Süfyân olma ihtimaline zemin hazırlayan başka rivayetler daha karşımıza çıkmaktadır ki bunlara göre Ebû Süfyân, Taif'e yaptığı bir seyahat esnasında bu mahalleye uğramış, Sümeyye ile birlikte olmuş, Sümeyye de ondan hamile kalmıştı. Ancak bu sırada o Ubeyd'le evli olduğundan oğlu Ziyâd'ı kocası Ubeyd'in yatağında dünyaya getirmişti. Üstelik bazı rivayetlere göre Ebû Süfyân da bu ilişkiye işaret eden bazı itiraflarda bulunmuştu. Şöyle ki, Hz. Ömer zamanında daha ergenlik çağına yaklaştığı çok genç bir yaşta İran tarafındaki fetih ordusunda görev verilen ve rapor vermek üzere Hz. Ömer'e gönderilen Ziyâd, gerekli malumatı ve haberleri Halife'ye öyle etkileyici bir hitabetle anlatmıştı ki, orada bulunan diğer insanlar gibi Ebû Süfyân da hayli etkilenmiş; hatta açıkça, Ziyâd'ın annesinin rahmine kendisinden başkasının yerleştiğini ifade etmişti. Bu konudaki geniş açıklama ve tartışmalar için ayrıca bk. Melek Yılmaz Gömbeyaz, *Ziyâd b. Ebîh (Hayatı-Şahsiyeti-Devlet Adamlığı)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 10 vd.

⁸⁰ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 19/167; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/522; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/70.

⁸¹ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 151; Belâzürî, *el-Ensâb*, 5/198; Taberî, *Târîhi*, 4/543; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 19/170; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/256.

⁸² Taberî, *Târîh*, 3/489; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/453; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/36; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 4/227.

⁸³ Belâzürî, *Fütûh*, 498-499; Taberî, *Târîh*, 3/489; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/123-124.

tarafından vali sıfatıyla görevlendirilen Ziyâd, daha ilk valilik görevindeki başarılarıyla dikkatleri üzerine çekince,⁸⁴ Muâviye tarafından kendi saflarına davet edilmişse de, o ancak Hz. Ali'nin vefatından sonra Mugîre ve Muâviye'nin gayretleriyle Muâviye'ye beyat etmiştir.⁸⁵ Ziyâd'la kopmaz bağlar kurmak istediği anlaşılan Muâviye, mahkeme huzurunda onu aynı babadan olma kardeşi ilan etmiş;⁸⁶ Ziyâd da onun yaptığı bu cömert yatırımın karşılığını, 53/673'te⁸⁷ vefat edinceye dek yürüttüğü (Basra, Horasan, Sicistan, Hind, Bahreyn, Umman, Kûfe⁸⁸) valilikleri süresince, yaptığı hizmetlerle fazlasıyla ödemiştir.

Ziyâd hakkında nakledilen rivayetler, onun sadece siyasî veya idarî alanlardaki dehâsından değil, aynı zamanda hitabetteki dehâsından, eşine az rastlanır hitabet kabiliyetinden de bahseder. Bu bağlamda onun, hitabet,⁸⁹ fesahat⁹⁰ ve belagattaki üstünlüğünü,⁹¹ güzel sözleri kullanmada tam bir dehâ olduğunu⁹² ve “Hz. Ali'den sonra Ziyâd gibi bir hatip daha gelmediğini belirten rivayetler dikkate şayandır.”⁹³

Ziyâd, genç bir delikanlı iken üstlenmiş olduğu ilk resmî görevinde, fetihleri Hz. Ömer'e anlatmak üzere gönderildiğinde, anlatımıyla, Hz. Ömer'i etkilemeyi başarmış; o, “işte hatîb dediğin böyle olur” diyerek Ziyâd'ı takdir etmişti.⁹⁴ Hz. Ömer'in yanı sıra orada bulunanlar da bu gencin konuşmasını beğeniyle dinlemiş; hatta içlerinden Amr b. el-Âs ve Ebû Süfyân arasında şöyle bir diyalog geçmişti: Amr: “Yemin olsun ki, eğer bu çocuğun babası Kureyşli olsaydı, bu konuşma kabiliyetiyle bütün Arapları peşinden sürüklerdi”. Ebû Süfyân: Vallahi onu annesinin rahmine benden başkası yerleştirmedir.”⁹⁵

⁸⁴ Belâzürî, *el-Ensâb*, 5/198; Taberî, *Târîh*, 5/137-138; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5/159; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/321.

⁸⁵ Taberî, *Târîh*, 5/176-178; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/422-423; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/24.

⁸⁶ Belâzürî, *el-Ensâb*, 5/202; Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tvâl*, 203; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 3/494.

⁸⁷ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/229-230; Taberî, *Târîh*, 5/289; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, 5/274; İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 2/530; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/493-494.

⁸⁸ Taberî, *Târîh*, 5/216; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5/212; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/448; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/28.

⁸⁹ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: y.y., 1971), 139; İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 2/523; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/356; Kütübî, *Fevât*, 2/32; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 4. Bs. (Beyrut: Dârü'l-İlm il'l-Melâyin, 1981), 1/388.

⁹⁰ Kütübî, *Fevât*, 2/32; A. Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, 8/619; Ferruh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 1/388.

⁹¹ Belâzürî, *el-Ensâb*, 5/199; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/356.

⁹² Taberî, *Târîh*, 5/221.

⁹³ Ebü'l-Fidâ, *Târîhu Eb'l-Fidâ (=el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer)*, thk. Mahmûd Deyyûb (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/258.

⁹⁴ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 19/167; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/522; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/70.

⁹⁵ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 19/175; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/443. Bir başka rivayete göre Ziyâd, sorumlu olduğu işlerle ilgili bilgileri rapor etmek üzere Hz. Ömer'e gitmiş; yıl içerisinde ne kadar harcama yapıldığını, geriye ne kaldığını ve gelir-giderlerin miktarını rakamlarla sıralayınca, insanlar onun hitabetinin yanı sıra zekâ ve hafızasına da hayran kalmış; Hz. Ömer de Ziyâd'a bin dirhem verilmesini emretmişti. Belâzürî, *el-Ensâb*, 5/198.

Şüphesiz ki, Ziyâd b. Ebîh ve hitabet kelimeleri bir araya geldiğinde akla gelen ilk şey, kaynaklarda ifade edildiği şekliyle “Betrâ”⁹⁶ veya Büteyrâ⁹⁷ adıyla anılan⁹⁸ Basra hutbesidir. Tahmîdsiz⁹⁹ ve temcîdsiz¹⁰⁰ başlaması¹⁰¹ ve bu açıdan bir ilk olması¹⁰² bir yana, edebî yönünün kuvvetliliği nedeniyle de kaynaklarda ayrı bir yeri olan bu hutbe,¹⁰³ “şaheser”¹⁰⁴ veya “edebî hazine”¹⁰⁵ gibi ifadelerle nitelendirilmiş; onun, lafızları fasîh, terkîbleri açık, üslûbu veciz ve sağlam, aynı zamanda akıcı bir dilin ve hazır bir zihnin ürünü olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁶

Siyasî, ictimaî, dinî, hukukî vs. hemen her yönden bir toplumun fotoğrafının çekildiği hutbe, aynı zamanda o döneme dair kapsamlı malumat içeren bir belge değerindedir. Hutbe, toplumsal açıdan gelinen vahim durumun etkisiyle hayli uzun olup genel anlamda sert bir üslup taşımakla birlikte, muhatap kitleyi kuşatması, akıcılığı, edebî sanatlar gibi diğer zengin özellikleri ile karşısındakini içine çekmektedir. Ayrıca cümlelerinde, hedef kitle ve onların icraatlarına binaen, yeri geldiğinde nasihat, vaad, ikaz; yeri geldiğinde de tehdit, vaîd, meydan okuma gibi yönleriyle öne çıkan hutbe, geçmiş, bugün ve geleceğe dair mesajlarıyla da dikkat çekicidir.

Şunu da belirtmek gerekir ki, her ne kadar Ziyâd’ın daha meşhur hutbeleri genellikle Muâviye dönemine tekabül etse de onun çok daha öncesinde gerek Hz. Ömer döneminde halifenin ve halkın huzurunda yaptığı, gerekse Hz. Ali’nin valisi olarak Muâviye’nin tehditlerine karşılık verdiği hutbeler de hayli etkili ve etkileyici olmuştur.¹⁰⁷

⁹⁶ Betrâ kelimesi, “بتر” kökünden gelmekte olup kopuk, kesik, tamamlanmamış, kısır, kurumuş, hayri kal mamış gibi anlamlarının yanısıra, Ziyâd’ın Basra’daki hutbesi gibi, Allah’a hamd ve Peygamber’e salât ile başlamayan (bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1/309) keza besmelesiz yani Allah’ın adı zikredilmeksizin başlanan hutbelere verilen isimdir; bkz. Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, 20/193.

⁹⁷ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 19/179.

⁹⁸ Câhiz, *el-Beyân*, 2/6.

⁹⁹ Taberî, *Târîh*, 5/217; İbn Abdürabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, 4/199; İbnü’l-Esrî, *el-Kâmil*, 3/447; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, 20/193.

¹⁰⁰ Câhiz, *el-Beyân*, 2/6, 62; İbn Kuteybe, *Uyûnü’l-Ahbâr*, 2/241; İbn Abdürabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, 4/199; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1/309.

¹⁰¹ Bu rivayetin aksine Ziyâd’ın, usulsüz bir şekilde değil, Allah’a hamd ü senâ eyledikten sonra konuşmasına başladığı da kaydedilir; bkz. Câhiz, *el-Beyân*, 2/62; Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşraf*, 5/198; Dîneverî, *el-Ahbârü’t-tivâl*, 203; Taberî, *Târîh*, 5/217; İbn Abdürabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, 4/119; İbnü’l-Esrî, *el-Kâmil*, 3/447; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, 20/193.

¹⁰² İbn Kuteybe, *Uyûnü’l-Ahbâr*, 2/241.

¹⁰³ Ziyâd’ın hutbesine hamdele ve salvesiz başladığı rivayetler düşünüldüğünde, onun bununla, dik katleri şimşek gibi üzerine çekmek, söyleyeceklerinde ne kadar ciddi olduğunu göstermek veya artık hiçbir şeyin eskisi gibi olmayacağını işaret etmek üzere, bir nevi insanlarda şok etkisi yaratmak amacı taşıyabileceği düşüncesi de akla gelmektedir. Hutbenin değerlendirilmesi için bkz. Gömbeyaz, *Ziyâd b. Ebîh*, 133 vd.

¹⁰⁴ Isaac Hasson, “Ziyâd b. Abîh”, *The Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Leiden: Brill, 2002), 11/520.

¹⁰⁵ Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 2/391.

¹⁰⁶ Ferruh, *Târîhu’l-edebî’l-Arabî*, 1/388.

¹⁰⁷ Ahmed Zeki Safvet, *Cemheratü’l-hutabi’l-Arab fi usuri’l-Arabiyyeti’z-zâhire* (Kahire: Mustafa el-Bâb el-Halebî, 1933), 2/253-254.

Rivayetlere bakıldığında, Ziyâd'ın, konuşmaları kadar yazılarında da etkileyici, edebî ve zengin bir üslup sahibi olduğu karşımıza çıkar ki bunlar ana hatlarıyla, şahsî veya resmî mektupları ile tevkîâtı (mektup, dilekçe veya resmî yazıların kenarlarına düşülen özlü söz ve notlar)dir. Konuşmalarındaki dil ve edebiyat zenginliğinin aynı güzellikte yansıdığı görülen bu yazılarında da Ziyâd benzer şekilde ayet-i kerime, hadis-i şerif, darb-ı mesel, teşbîh veya tasvîr gibi çeşitli unsurlarla cümlelerinin gücünü arttırmıştır.¹⁰⁸ Son olarak,¹⁰⁹

Hz. Ali'den sonra en iyi hatip olarak gösterilen,¹¹⁰ dile son derece hâkim, ender rastlanan bir kelime ustası,¹¹¹ konuştuğunda konuşması güzelleşen ve kendini dinleten bir hatip olarak değerlendirilen¹¹² Ziyâd'ın veciz sözlerinden birkaçını da onun hitaplarına dair fikir sunması açısından aktarmak yerinde olacaktır: “İnsan için dünyada nasibi kadarı vardır; fazlası değil.”¹¹³ “Tehirdeki hayır, tecildeki şerden daha evladır.”¹¹⁴ “Dünyâ dâr-ı zevâldir; onda beka aranmaz.”¹¹⁵

Mana bakımından hem dünya hem de ahiret hayatına yönelik öz ve derin nasihat nevinde mesajlar içeren bu sözler, en az manaları kadar lafız/ifade yönünden de yüksek değere sahip sözler olarak kaynaklarda yerini almış örneklerden sadece birkaçıdır.

4. Muâviye b. Ebî Süfyân ve Hitabet Yönü

Emevî Devleti'nin kurucusu olan Muâviye b. Ebî Süfyân, 602 veya 603 yılında Mekke'de doğmuş olup¹¹⁶, annesi Hind bint Utbe, babası ise Ebû Süfyân b. Harb'dir.¹¹⁷ Hem anne hem de baba tarafından şehrin önde gelen ailelerine mensup olan Muâviye, zengin bir sosyal, kültürel ve siyasî çevrede büyüdüktan sonra, büyük ihtimalle Mekke'nin fethi esnasında Müslüman olmuştur.¹¹⁸

Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde kâtipliğin yanı sıra askerî vazifelerde bulunan Muâviye, Hz. Ömer zamanında ise Ürdün ve daha sonra Dimaşk valiliğine atanmıştır.¹¹⁹

¹⁰⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/218; Belâzürî, *el-Ensâb*, 5/255, 288-289; Taberî, *Târîh*, 5/168, 256; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 4/299-300; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/415, 473; Safvet, *Cemherat*, 2/263.

¹⁰⁹ Dört Arap dâhisi arasında Ziyâd'ın hatip kimliğine dair söylenmesi gereken birçok husus ve ele alınması icap eden pek çok örnek bulunmaktadır. Bunların burada verilmesi hem makalenin hacmini kabartacağından hem de diğer üç dâhiye ayrılan kısımlara nazaran orantısız duracağından Ziyâd'ın hitabet yönünün müstakim bir makale çerçevesinde incelenmesi daha uygun görülmüş ve bu nedenle burada öz bir şekilde verilen malumatın detayları ve ilave hususlar bir başka makale çalışmamızda incelenmiştir. Bu çalışma için bkz. Melek Yılmaz Gömbeyaz, “Erken Dönem İslam Tarihinde Hitabetiyle Öne Çıkan Bir Siyâsi: Ziyâd b. Ebîh”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Temmuz 2020), 711-733.

¹¹⁰ Ebu'l-Fidâ, *Târîh*, 1/258.

¹¹¹ Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebl-ı Arabî: el-Asru'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1992), 424.

¹¹² Taberî, *Târîh*, 5/221; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 3/494; Dayf, *el-Asru'l-İslâmî*, 424.

¹¹³ Belâzürî, *el-Ensâb*, 5/288-289; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 19/205-206.

¹¹⁴ Taberî, *Târîh*, 5/302; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5/285-286; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/505; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/219-220.

¹¹⁵ Belâzürî, *el-Ensâb*, 5/288-289; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 19/205-206.

¹¹⁶ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 350; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/212; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 3/161-162.

¹¹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/15; Taberî, *Târîh*, 5/328; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 3/161.

¹¹⁸ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 350; İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 3/395.

¹¹⁹ İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh*, thk. Ali Şîrî (Beyrut, ts.) 1/263; Taberî, *Târîh*, 4/102.

Hız. Osman tarafından Suriye bölge valiliğine getirilen Muâviye, bu dönemde bir vali olarak kazanabileceği kadar güç ve tecrübe kazandı. Hız. Osman'ın şehadetinin ardından da -tüm bu gücün boşa gitmesine izin vermeyeceğinden, çeşitli sebeplerle Hız. Ali'ye beyat etmedi. Arkasında, sırtını yasladığı Şam halkı, dilinde "Hız. Osman'ın hakkı" ile Muâviye, tebaası kendisine sahip çıkmakta ihtilafa düşmüş bir Halife'ye karşı mücadeleye girişmek üzere Şam halkının beyatını aldı. Bundan sonra, Hız. Ali'nin tekraren yaptığı beyat çağrılarını reddedince taraflar Sıffîn'de karşı karşıya gelmek durumunda kaldı. Yenilmek üzere olan Muâviye, Amr b. el-Âs'ın savaşın durmasına sebep olan teklifi sayesinde, mağlubiyetten galibiyet çıkarmayı başardı. Böylelikle o, gözüne kestirdiği dâhi isimleri kadrosuna katmasının karşılığını çok erken zamanlarda, daha halife olmadan almaya başladı. 660/680 senesinde Hız. Ali'nin şehit edilmesinin ardından oğlu Hız. Hasan'a beyat edilse de bir süre sonra Muâviye hilafeti ondan devralmak suretiyle resmen halife oldu.

Hilafeti boyunca başta Şia ve Haricîler olmak üzere birçok iç meseleyle uğraşmak durumunda kalan Muâviye, sorunlu bölgeleri, Amr, Mugîre, Ziyâd gibi Dühât-ı Arab'ın yetenekli, ehil isimlerine havale etmek suretiyle buraları kontrol altında tutmayı başarmıştı.¹²⁰ Yaklaşık 20 yıllık iktidarının sonlarına doğru ise, oğlu Yezid'i veliaht tayin etmek suretiyle yeni bir dönem başlatmış¹²¹; böylece, Muâviye'nin 60/680 senesinde vefat etmesinin¹²² ardından devlet hanedan sistemiyle yönetilir olmuştur.

Muâviye b. Ebî Süfyân, dehâsı, sabrı, hilmi ve ileri görüşlülüğü ile ender yetişen bir diplomat, insanlara anlayacakları dilden konuşarak yaklaşmayı bilen bir idareci idi.¹²³ O, konuşmayı problem çözmeye yollarından biri olarak görür; konuşmanın iş gördüğü yerde kırbaça gerek olmadığını,¹²⁴ diliyle, kılıçla kazanılandan çok daha fazlasını kazandığını söylerdi.¹²⁵ Muâviye'nin, gerek çocukluğunda aldığı eğitim ve yetiştirdiği ortam, gerekse idarecilik yıllarında âlimler, şairler, edipler ve tarihçilerle sohbet etmeyi alışkanlık haline getirmiş olması hasebiyle hitabet yönünden birçok kazanım elde etmiş olduğu muhakkaktır. Bu bağlamda, sahip olduğu hitabet gücü, muhatabını etkileyebilmesi ve kime nasıl konuşacağını iyi seçmesi, Muâviye'nin hemen her dönemde hedeflerine ulaşmasını sağlayan etkenlerden olmuştur.¹²⁶

¹²⁰ Melek Yılmaz Gömbeyaz, "Muaviye b. Ebî Süfyân'ın Muhaliflerini Bertaraf Etme Yöntemleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 307.

¹²¹ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 350; Taberî, *Târîh*, 5/322 vd.

¹²² İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 350; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/212; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, 118; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 3/161-162.

¹²³ İrfan Aycan, "Muâviye b. Ebî Süfyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30/334.

¹²⁴ İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-Ahbâr*, 1/63; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/238; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, 1/25.

¹²⁵ İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-Ahbâr*, 1/63.

¹²⁶ Aycan, *Muâviye Bin Ebî Süfyân*, 48, 51.

Muâviye'nin hitaplarına genel anlamda bakıldığında, iyi bir gözlem, kararlılık ve sonuç odaklı ifadeler göze çarpar ki, buna ilk örnek olarak, onun Hz. Ali ile kendisini kıyaslamak suretiyle durumları hakkında değerlendirmeler yaptığı şu rivayeti aktarmak mümkündür:

Ben Ali karşısında dört konuda daha şanslıydım. Ben sırrımı/planlarımı sakladım, o anlatırdı. Benim sağlam ve itaatkâr bir ordum vardı, onun ordusu ise bozuk ve asi idi. Ben onu Cemel ashabına bırakmıştım; şayet Cemel ashabı onu yenerse zaten onlar bana Ali'den daha yeğdir; eğer Ali onları yenerse ben de onu (savaşı) Ali hakkında kullanırım. Ayrıca Ali'ye nazaran ben Kureyş'in nezdinde daha sevimliydim. Ali'den ayrılıp bende birleşenlere ne mutlu!¹²⁷

Muâviye'nin hitabet gücünü gösteren bir diğer konuşması, daha erken bir döneme ait güzel bir örnektir. Buna göre Hz. Osman, şehrin huzurunu bozdukları gerekçesiyle bazı kimseleri Muâviye'nin kontrolündeki Şam'a sürgüne gönderdiğinde, Muâviye onları, tehditle karışık nasihat içeren bir üslupla uyararak şunları söylemişti:

“Siz, Araplardan bir kavim idiniz, dışlınız ve dilleriniz vardı (en ilkel halde/cahiliye döneminde idiniz). Sonra İslâm'la şereflendiniz ve diğer ümmetlere üstün geldiniz, onların miraslarına sahip oldunuz. Öğrendiğime göre, Kureyş'ten intikam alma arzusuna kapılmışsınız ki, oysa Kureyş olmasaydı daha önce olduğunuz gibi zillet içinde olurdunuz. Şüphesiz ki, imamlarınız (yöneticileriniz) sizin kalkanınızdır; o halde kalkanınızdan ayrılmayınız. (Bilin ki) imamlarınız size karşı zor kullanmamak için sabrediyor ve tahammül gösteriyorlar. Vallahi ya bu işten vazgeçersiniz ya da Allah size gerçekten kötü davranacak ve sabır göstermeyecek birini musallat eder. (Böylelikle) siz de hem sağlığınızda hem de öldükten sonra, halka zulmetme noktasında onların ortakları sayılırsınız...”

Karşılıklı atışma ve restleşmelerle süren bu konuşmalar esnasında Muâviye hem kendini hem de Kureyş'i uzun uzun övmekten de geri durmamıştı. Hatta son cümlelerinde;

...Bütün insanlar Ebû Süfyân'dan (onun sulbünden) doğmuş olsaydı, hiçbir tanesi ahmak olmazdı” dedikten sonra, aynı kararlılıkla vazifesine devam edeceğini ve onlar gibilere fırsat vermeyeceğini şu sözleriyle belirtmişti: “... Aman ha, böyle işlerde Şeytan hep bir şeyler söyler, emirler verir. Hayatım üzerine yemin ederim ki, eğer işler sizin görüş ve arzularınıza göre gerçekleştirilseydi, ehl-i İslâm için bir gün veya bir gece bile doğru-düzgün gitmezdi... Eğer siz, korktuğum gibi, Şeytana uyar da Rahmân'a isyan etmeyi sürdürürseniz, bu sizi er ya da geç/hem dünyada hem de ahirette zelil kılar.¹²⁸

Hz. Osman döneminde muhalifleriyle yaptığı uzun soluklu konuşmalar Muâviye'nin hitabet üslubunun açık ve açıklayıcı örneklerinden olmuştur. Rivayetlerden anlaşıldığına göre onun hitapları, ne -Ziyâd'inkilerde olduğu gibi- göz alıcı

¹²⁷ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, 5/115.

¹²⁸ İbn A'sem, *el-Fütûh*, 1/386; Taberî, *Târîh*, 4/319 vd.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/32 vd.

edebî parçaların, sanatsal öğelerin; ne -Amr'inkilerde olduğu gibi- uzun betimlemeler veya teşbihlerin; ne de -Mugîre'ninkilerde olduğu gibi- genellikle ılımlı seyreden bir yaklaşım ve üslubun ağır bastığı/yoğunlukta olduğu tarzda değil; daha çok, ileti/iletişim odaklı veya problemi ortaya koyarak onu çözmeye yönelik siyasî amaca hizmet eden, nasihat, uyarı ve tehdit ağırlıklı konuşmalar görünümündedir.

Elbette Muâviye de iyi bir hatip olarak, ayet ve hadislerin gücüne başvurmuş;¹²⁹ yanı sıra konuşmalarının can alıcı noktalarında yemin ifadeleri kullanmayı da ihmal etmeyerek muhataplarını etkilemede onlardan istifade etmiştir. Ayrıca Muâviye'nin üslubunda, göze çarpar şekilde -“ma'siyetü'-Rahmân-mûtâva'atü'-Şeytân” (Allah'a isyan-Şeytan'a itaat)¹³⁰ ifadesinde kullandığı gibi veya aşağıdaki rivayette de görüleceği üzere- seçmiş olduğu (lafzen uyumlu manen karşıt) kelimelerin oluşturduğu zıtlıkların getirdiği hoş bir uyum ve akışın da olduğu, bunun da hitabeti derinleştirdiği görülebilir.

Bu noktada, Muâviye'nin vefatına yakın zamanlarda yaptığı konuşmaların -aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere- hemen her biri Muâviye'nin hitabet kabiliyetine delalet eder niteliktedir ki, onlardan biri şöyledir:

“Ben şu an hasat yapmak üzere olan çiftçiler gibiyim. Üzerinizdeki emirliğim hayli uzun oldu; öyle ki ben sizden bıktım, siz de benden bıktınız; ben sizden ayrılmak istedim, siz de benden ayrılmak istediniz. (Ancak bilin ki) Size benden sonra gelecek olan (idareci) benden daha hayırlı olmayacak; tıpkı benim benden öncekilerden hayırlı olmadığım gibi... Denildiğine göre, Allah'a kavuşmayı isteyen kişiye Allah da kavuşmak istermiş. Ey Allah'ım! Ben sana kavuşmak istiyorum; sen de bana kavuşmayı iste.”¹³¹

Muâviye'nin, kimi zaman ibret ve hikmet, kimi zaman da itiraf ve istiğfar kokan, ama özellikle şiire olan düşkünlüğünün ön plana çıktığı ve ancak az bir kısmını aktarmak durumunda olduğumuz bu konuşmalarından birinde o, şu meşhur beyitleri okumuştur:

Ben öldüğümde cömertlik de ölür ve (onlara aktılan musluk) kesilir
İnsanlardan, ancak az bir bölümü müstesnâ.
İsteyenlerin elleri boş geri çevrilir,
Dinden de dünyadan bir şey vermezler onlara.¹³²

Yine vefatına yakın hastalandığında buna sevinerek kendisini görmeye gelenler hakkında şu meşhur beyitlerle konuşmuştu:

Benim süslenmem (dinc görünmem), göstermektir
Onlara, zamanın hilelerinin beni yıkamadığını
Ve ölüm pençelerini çıkardığında,
Anlarsın hiçbir üfürüğün faydalı olmadığını.¹³³

¹²⁹ Taberî, *Târîh*, 4/319 vd.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/32 vd.

¹³⁰ Taberî, *Târîh*, 4/325.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/35.

¹³¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/368.

¹³² Taberî, *Târîh*, 5/327; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/369-370.

¹³³ Taberî, *Târîh*, 5/326-327; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/369.

Ayrıca sevinçle onun ölümünü bekleyenler olduğunu işitince de şu beyti okumuştur:

Biz öleceksek, sanki dünyada ebedî kalacak var mıdır?

Ve ölüm, ey insanlar, bir utanç mıdır?¹³⁴

Muâviye vefatı iyice yaklaştığında ise kızının kollarında iken dilinden şu mısralar dökülvermişti:

İnceden inceye beni hesaba çekersen yâ Rab,

Benim (bu) azaba dayanacak mecalim yoktur

Ya da affedersen ki Sen felâha çıkarana Rabsin

Kum gibi günahları olsa da kötülük edenin.¹³⁵

Muâviye'nin, sözlü hitabette sergilediği yeteneğini, benzer şekilde yazılı hitabette de gösterdiğini; bir başka ifadeyle başta mektupları olmak üzere yazılarında da fasih, belîğ ve akıcı bir üslup ortaya koyduğunu, yanı sıra konuşmalarındaki ikaz, nasihat, vaad, vaîd, tehdit gibi hâkim unsurların dozlarını daha yüksek tuttuğunu görmek mümkündür. Bu anlamda, Muaviye'nin, henüz kendisine beyat etmemiş olduğu dönemlerde Ziyâd'ı sindirmek için ona gönderdiği mektuplardan biri hayli etkileyici bir örnektir:

Dün köle idin, bugün emir (oldun)! Eşsiz bir sıçrama/yükseliş gerçekleştirdin ey İbn Sümeyye! Bu mektubum sana ulaştığında, halkınla birlikte beyat et; davetime icabette de acele et; zira ancak bu şekilde kanını akıtmam ve sen de (böylece) kendini kurtarmış olursun! Yok, eğer (dediklerimi) yapmazsan, seni aşağılık bir halde yakalattır, Fâris'ten Şam'a korku içinde getirtir, sokaklarda (ibret olsun diye) dolaştırır, bir köle olarak satarım ve böylece seni geldiğin yere/çıktığın o deliğe geri gönderirim.¹³⁶

Muaviye'nin, iletişim dilini her türlü kullanmayı bilen bir siyasetçi olarak, Ziyâd'la bu üslupla anlaşamayacağını anlayınca bu kez ona iltifat eden, alttan alan, onu güç birliğine davet eden hatta baba bir kardeş olduklarını ilan etmeye dahi hazır olduğunu gösteren vaadler içeren şu mektubu da zikre şayan örneklerden biridir:

Müminlerin emiri Muaviye b. Ebî Süfyan'dan Ziyâd b. Ebî Süfyan'a... Bana karşı olan sû-i zannın ve buğzun, seni, benimle olan akrabalık -bağını- koparmaya, yakınlığımı (kan bağımı), nesebimi ve saygınlığımı reddetmeye sevk etti. Sanki sen benim kardeşim değilsin; sanki Sahr b. Harb ikimizin de babası (atası) değil. Eğer benim yanımı ister ve bana güvenirsen, işte sana emirlik (emirlikse emirlik); yok eğer benim yanımı istemez ve sözüme güvenmezsen, bu da güzel bir iştir; ne aleyhime ne de lehimedir, (canın sağ olsun) vesselam.¹³⁷

¹³⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/370.

¹³⁵ Taberî, *Târîh*, 5/326; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/370.

¹³⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/352-354.

¹³⁷ Safvet, *Cemhera*, 2/254. Nitekim ileriki yıllarda Muâviye ve Ziyâd mescitte şahitler getirmek suretiyle, Ebû Süfyan'ın (Câhiliyye döneminde) Ziyâd'ın annesi Sümeyye ile birlikte olduğunu ve Ziyâd'ın da bu ilişkiden meydana geldiğini ve dahi Ebû Süfyan'ın da -aralarında Hz. Ali ve Amr b. el-Âs'ın da bulunduğu bir topluluk içinde zaten bunu itiraf ettiğini; dolayısıyla bu hadisenin bilinen/çok da gizli kalmayan bir hadise olduğunu gözler önüne sermek suretiyle halkın huzurunda mahkeme gerçekleştirdiler. Neticede

Muâviye'nin oğlu Yezid'e verilmek üzere yazdığı vasiyeti ise, başta siyasî olmak üzere, tarihî, sosyolojik, psikolojik vb. gibi birçok alanda görüş veya tecrübe aktaran; insan ilişkilerine dair önemli tavsiyeler sunan, öğütler içeren bir metin halindedir:

Oğlum, senin önüne çıkacak zorluk ve problemleri kaldırdım, düşmanlarımı bertaraf ettim, Arapları itaat altına aldım, senin için hiç kimsenin yapamaya-çağı kadar servet biriktirdim. (Bundan sonra) Hicaz halkına dikkat et; onlar senin büyüklerindir. Onlardan yanına gelenlere ikramda bulun, gelmeyenlerle de iyi ilişkiler kur. Iraklılar'a gelince, eğer senden her gün bir vali değiştirmeni isteseler bile kabul et; zira bunu yapman yüz bin kılıcın çekilip üstüne gelmesinden daha iyidir. Suriye Araplarını ise sırdaşın edin; düşmanlarından gelen zararını onlarla bertaraf edersin. Sonrasında ise onları tekrar memleketlerine gönder; çünkü başka yerde kalırlarsa ahlâkları değişir (bu da bizim için hiç iyi olmaz). Senin (halifeliğin) hususunda şu üç kişiden başka hiçbir Kureyşli'den korkmuyorum; bu kişiler Hüseyin b. Ali, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Zübeyr'dir. Abdullah b. Ömer, ibadete düşkün olup (böyle işlerle uğraşmaz) senin önüne çıkmaz. Hüseyin b. Ali ise -ki Allah onun babasını öldürmüş, kardeşini de yüzüstü bırakmıştı- hafif (üstesinden gelebileceğin) bir kimsedir. O, Hz. Muhammed aleyhisselamın yakın akrabası olup (böyle) büyük bir hakkı/konumu vardır. Ancak Iraklıların onu sana isyan edene dek rahat bırakacağını zannetmiyorum. Bu gerçekleşir de, sen de onu yenersen kendisini affet; ben olsam böyle yapardım. Son olarak İbn Zübeyr'e gelince, sana bir aslan gibi saldırıp tilki gibi tuzak kuracak tek kişi odur. Şayet sana karşı böyle şeylere girişecek olursa onun hakkından gel ve (bunu yaparken de) elinden geldiği kadar kendi kavminin/adamlarının kannının akmasına izin verme.¹³⁸

Son olarak, akıllı, zeki, bilgili, hakîm, fasîh ve belîğ bir kişi olarak görülen Muâviye'nin¹³⁹ söz konusu özelliklerini temsil eden bazı veciz sözlerini aktarmak suretiyle konuyu tamamlamak faydalı olacaktır:

“İnsanlarla aramda asla koparmadığım bir ip/bağ vardır. Onlar (ona) asıldıklarında ben gevşetirim; onlar (onu) gevşettiklerinde ise ben asılırım.”¹⁴⁰

“Bizimle mülkümüz arasına girmedikleri sürece, insanlarla dilleri arasına girmem.”¹⁴¹

“Paranın iş gördüğü yerde konuşmaya, konuşmanın iş gördüğü yerde kırbaça, kırbacın iş gördüğü yerde de kılıca lüzum yoktur.”¹⁴²

Muâviye Ziyâd'ı kendi -babasının- nesebine katarak onun artık resmen “İbn Ebî Süfyân” olduğunu ve öyle anılmasını emretti. O günden sonra her ikisi de bu kararın arkasında durup takipçisi olmuş; eski veya aksi hitap şekillerine izin vermeyerek bunu yapanlarla mücadele etmişlerdir. Geniş malumat ve izahat için bk. Melek Yılmaz Gömbeyaz, *Ziyâd b. Ebîh (Hayatı-Şahsiyeti-Devlet Adamlığı)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 85 vd.

¹³⁸ Taberî, *Târîh*, 5/323; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/369; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, 5/123.

¹³⁹ Hasan, *İslâm Tarihi*, 1/360.

¹⁴⁰ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 1/25.

¹⁴¹ Taberî, *Târîh*, 5/336; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/366.

¹⁴² Ya'kûbî, *Târîh*, 2/238; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, 1/25.

“Affımdan daha büyük bir suç, hilmimden daha büyük bir cehalet veya örtümlle üstünü örtemeyeceğim bir ayıp ya da ihsanımdan daha çok olan bir kötülük (olsun istemem)...”¹⁴³

“Akıllı kişi, sonunda pişmanlık duyacağı işe kalkışmayandır.”¹⁴⁴

“Akıl ve hilim, bir kula verilen en faziletli şeylerdir. (Bunlara sahip olan kişiye) nasihat edildiğinde dinler, bir şey verildiğinde şükreder, musibete uğradığında sabreder, öfkelenildiğinde kendine hâkim olur, kudret sahibi olduğunda affeder, bir kötülük işlediğinde af diler, söz verdiği zaman yerine getirir.”¹⁴⁵

“İnsanların en sabırlısı, fikir ve görüşlerini, duygu ve arzularına feda etmeyen-dir.”¹⁴⁶

İnsana çok yönlü hayat dersleri sunan, zengin mana ve lafızlarla mücehhez olan bu cümlelerin, anlayan veya muhatap alanlar için, çoğunlukla tecrübe edilerek aktarılmış, özel, sosyal veya siyasî hayata dair evrensel denebilecek ilke niteliğinde telkin ve tavsiyeler içeren veciz sözler olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Sonuç

Tarihte Arabın dâhileri olarak bilinen Amr b. el-Âs, Muğîre b. Şu'be, Ziyâd b. Ebîh ve Muâviye b. Ebî Süfyân, sadece siyasetteki maharetleri değil aynı zamanda hitabetteki kabiliyetleriyle de öne çıkmışlardır. Tıpkı dehâları gibi hitabetleriyle de devletin en üst kademelerinde muhkem yerler edinmekte zorlanmayan bu isimler, sadece icraatlarıyla değil hitabetleriyle de idarelerini şekillendirmiş, otoritelerini güçlendirmişlerdir.

Benzer ve farklı yönleri olmakla birlikte “iyi birer hatip” olarak gösterilen dühât-ı Arabdan Muğîre daha ziyade ikna edici cümleleri; Amr sade, uzun ama akıcı tasvirleri; Ziyâd gerek dil ve üslup hâkimiyeti gerekse edebî zenginlik yönünden üstünlüğü; Muâviye de vurgulu, etkili ve bir o kadar da etkileyici tarzı ile dikkat çekmektedir. İkaz, tehdit, nasihat, malumat, izahat, talimat gibi birçok saik veya ana fikir içeren bu hutbeler, fesâhat, belâgat, edebî sanat gibi unsurlarla güçlendikçe muhatapı üzerindeki kuşatıcılığı da artmıştır. Aralarında Ziyâd b. Ebîh gibi gelmiş geçmiş en iyi hatiplerden olduğu belirtilen, yine onun “Betrâ” adıyla meşhur hutbesinin şaheser veya eşsiz bir hazine olarak nitelendirildiği bilinen bu isimlerin hitabetleri, onları tarihe kaydettiren en önemli özelliklerinden olmuştur.

Hitabetin hemen her devirde olduğu gibi Emevîler’de de hem iktidarın hem de muhalefetteki kişi veya grupların en güçlü silahlarından olduğu düşünüldüğünde, yönetimi ellerinde bulunduran kişilerin bu kabiliyete sahip olmasının kendileri açısından önemli artılar sağladığı muhakkaktır.

¹⁴³ Taberî, *Târîh*, 5/335; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/365.

¹⁴⁴ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, 2/205.

¹⁴⁵ Taberî, *Târîh*, 5/336; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/365.

¹⁴⁶ Câhiz, *el-Beyân*, 1/88.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar / Author

Melek Yılmaz Gömbeyaz

Kaynakça

- Ahmed Cevdet Paşa. *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*. İstanbul: Kanaat Kütübhanesi, 1331 H.
- Aktaş, Ömer. “Muğîre b. Şû'be'nin Hayatı ve Kişiliği”. *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 2 (2018), 29-56.
- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fi târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1993.
- Apak, Âdem. *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Aycan, İrfan. “Muâviye b. Ebû Süfyân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2001.
- Belâzürî. *Ensâbu'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkar - Riyaz Zirikli. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Belâzürî. *Fütûhu'l-Büldân*. thk. Abdullah Enis et-Tabbâ - Ömer Enis et-Tabbâ. Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987.
- Câhiz. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Cil, 1968.
- Dayf, Şevki. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî: el-Asru'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1992.
- Ebû Hanîfe ed-Dîneverî. *el-Ahbârü't-tvâl*. thk. Ömer Faruk et-Tabbâ. Beyrut, ts.
- Ebü'l-Fidâ. *Târîhu Ebî'l-Fidâ (el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer)*. thk. Mahmûd Deyyûb. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Fayda, Mustafa. *Hiz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*. İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 1989.
- Ferruh, Ömer. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 4. Basım. 1981.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınları, 1990.
- Hasson, Isaac. “Ziyâd b. Abîhi”. *The Encyclopaedia of Islam Second Edition*. 9/519-522. Leiden: Brill, 2002.
- Hitti, Philip K. *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. 4 Cilt. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.
- İbn Abdülber en-Nemerî. *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Kahire, Dâru Nehdati Mısır, ts.
- İbn Abdürabbih. *el-İkdü'l-ferîd*. thk. Abdülmecid et-Tarhînî. Beyrut, 1983.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım. *Târîhu medîneti Dimaşk*. 80 Cilt. thk. Muhibbüddin Ebi Said Ömer b. Garame el-Amri. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Habîb el-Bağdâdî. *Kitâbü'l-Muhabber*. tsh. Ilse Lichtenstadler. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân ve enbâü ebnâi-zamân*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Hişam. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakka v.dğr. 2 Cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif - Riyad: Mektebetü'n-Nasr, ts.
- İbn Kuteybe. *el-Maârif*. tashih Muhammed İsmail Savi. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1970.
- İbn Kuteybe. *Uyânü'l-Ahbâr*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1996.

- İbn Kuteybe. *el-İmâme ve's-Siyâse*. thk. Taha Muhammed ez-Zeynî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Tağrîberdî. *en-Nücümü'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. tkd. ve tlk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn A'sem el-Kûfi. *el-Fütûh*. thk. Ali Şîrî. 8 Cilt. Beyrut, 1411 H.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-târih*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir - Dâru Beyrût, 1965.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. 8 Cilt. Beyrut, ts.
- İbnü'l-İmâd. *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbâri Men Zehab*. thk. Abdülkadir Arnaut - Mahmûd Arnaut. Beyrut, Dâru İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, 1987.
- İbnü'n-Nedim. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran: y.y., 1971.
- Seythanoğlu, Kenan vd. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. 15 cilt. Konya: Kombassan Şirketler Topluluğu, 1994.
- Köksal, Mustafa Asım. *İslam Tarihi: Hazreti Muhammed (a.s.) ve İslamiyet: Medine Devri*. 11 Cilt. İstanbul: Şamil Yayımevi, 1981.
- Kütübî. *Fevâtü'l-vefeyât*. thk. İhsan Abbâs. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1973.
- Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin. *Mürâcu'z-Zehab ve meâdinü'l-cevher*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 4. Basım, 1964.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fi fûnü'nî'l-edeb*. thk. Müfid Kumeyha. 33 Cilt. Beyrut, 2004.
- Önkal, Ahmet. "Dühât-ı Arab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10:18-19. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Önkal, Ahmet. "Amr b. Âs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/79-81. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Safedî. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaut - Mustafa Türkî. 19 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Safvet, Ahmed Zeki. *Cemheratü hutabi'l-Arab fi usuri'l-Arabîyyeti'z-zâhire*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1933.
- Süyûtî. *Târîhu'l-Hulefâ*. Kahire: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 4. Basım, 1969.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tarihü'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. Beyrut: Dâru Süveydân, 1970.
- Ya'kûbî. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1960.
- Yılmaz Gömbeyaz, Melek. *Ziyâd b. Ebîh (Hayatı-Şahsiyeti-Devlet Adamlığı)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Yılmaz Gömbeyaz, Melek. "Muaviye b. Ebî Süfyân'ın Muhaliflerini Bertaraf Etme Yöntemleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010).
- Yılmaz Gömbeyaz, Melek. "Erken Dönem İslâm Tarihinde Hitabetiyle Öne Çıkan Bir Siyasî: Ziyâd b. Ebîh". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Temmuz 2020), 711-733.
- Zehabî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 53 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Zehabî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut. 33 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm: Kamusu terâcim*. 11 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- Zübeyrî. *Nesebü Kureyş*. tsh. E. Levi Provençal. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

Arapçanın Söz Varlığında Renk

Hasan Selim Kiroğlu

Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi (ROR ID: 028k5qw24)

Yabancı Diller Bölümü

Assistant Professor Dr., Ondokuz Mayıs University, School of Foreign Languages

Samsun/Turkey

hasanselimkiroglu@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-1846-0729

Colors in Arabic Lexicology

Abstract

Colors are one of the most important phenomena allowing the man to recognize the world and communicate with the beings around it. Color is one of the main arguments shaping our world, allowing us to relate to the environment in which we exist, and mediate in perceiving the environment. It is necessary to review the Arabian history, poetry and literature, not only to understand the Arabian perception or Arabian values, but also the old poems of the society in which the Qur'an was revealed. In addition to colors, images and connotations used in ancient Arabic poetry, it is also worth knowing the characteristics of the phenomenon of color in the Arabic culture. We can read the social codes from the old Arabian Jahiliyya period with the phenomenon of color, and thus understand how it affects the Arabian people and society. We believe that one way to understand the Qur'an, which has influenced the world both in terms of religion and in political context, is to understand the old Arabian poetry. Even when viewed only in this way, we see how important colors can be on people and society. When we think that the old Arabian poetry is a result of the cultural accumulation of ancient Arabian peoples, it is understood that the legacy they carry to future generations acts as a bridge.

It should be seen that, just as the life format offered by the desert, which is indispensable to the ancient new Arabian peoples, had an effect on the mind, memory and perception of those who live on it, the colors might have such an effect on this life format as well. If it is seen that the means that is called "language" in human life is essential to communication, the same things must be considered for colors. The language is essential for communication, and so is the color. It is known that the means which is called "language" is not only a grammatical series but a mystery turning around the mind, letters and words. Then it turns into a ghost coming out of the mouth and turning into magical expressions, sometimes in the form of a tool that can lead to peace and sometimes war. No doubt, colors are a magical power in the mystery of language. Language and color are like two twins almost intertwined. We must not think colors mute, and language without color phenomenon.

The most important message of the Qur'an, which affected Arabs in specific terms and the entire humanity in general, is conveyed in language. They even have special readers for this. When lan-

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 05 Temmuz/July 2020 | **Kabul/Accepted:** 09 Eylül/September 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020

Atf/Cite as: Hasan Selim Kiroğlu, "Arapçanın Söz Varlığında Renk = Colors in Arabic Lexicology", *Eskiyeni* 41 (Eylül/September 2020), 757-774. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.764352>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

guage conveys a message to humanity, it also reveals the coding in the conceptual world of linguistic owners, one of which is the color phenomenon. One of these codes is the color phenomenon. Colors have the potential to create a magical and spiritual effect in them. Based on this, it is useful to examine the cultural structure and the language of a society, and to deal with the concepts related to the color world of that specific society. The cultural codes carrying the past to the future also include the symbolic structures of colors. In Arabian society, it is known that colors include social, religious and philosophical meanings when they describe expressions of time. When the fact that the Qur'an, which was revealed to be understood by a large human population was expressed in the Arabic language, it is seen that the colors in the Arabian society structure are used to express the feelings like sadness, joy, sincerity, charity, which is a means of purpose and agreement in the cultural structure. Because traditional acceptances are at the heart of many of our habits about colors today, it is necessary to argue that it is not right to pass this aspect of the Arabian people. Considering the fact that there are traditional acceptances make up many of our habits regarding colors, it must be argued that this aspect of Arabian people must not be underestimated. These traditions once again demonstrate the value of the information needed to learn when we connect the old to the new. When the language and culture relationship is examined, we also need to consider the color from the cultural codes. In this respect, our article will focus on the cultural codes of language, the perceptions of color of Arabian society from history to our present day, and the political, social, material and spiritual meanings gained by colors in Arabian-Islamic culture.

Keywords

Arabic, Word, Existence, Color, Culture

Araanın Sz Varlığında Renk

z

Renkler, insanın dünyayı tanınmasını ve çevresindeki varlıklarla iletişime gemesini sağlayan en önemli olgulardandır. İnsanın var olduğu ortam ile ilişki kurmasını sağlayan, vresini algılamaya aracılık eden, varlık dünyamızı şekillendiren temel argümanlardan biri de renktir. Yalnızca Arap algısını ya da Araplara ait değerleri anlamak için değil Kur'an'ın indiği toplumun eski şiirlerinden başlamak üzere Arap tarihini, şiirini, edebiyatını da bu bakımdan gözden geçirmek gerekir. Eski Arap şiirinde kullanılan renk, imge ve çağrışımların yanı sıra Arap kültüründe renk olgusuna ait özellikleri bilmekte fayda vardır. Eski Arap Cahiliye dönemine ait toplumsal kodlamaları renk olgusu üzerinden okuyup Arap insanı ve toplumunu nasıl etkilediğini anlayabiliriz. Dünyayı gerek din ve gerek siyasi bağlamda etkilemiş olan Kur'an-ı Kerim'i anlamamanın bir yolunun da eski Arap şiirini anlamaktan geçtiğini düşünmekteyiz. Sadece bu yönden bakıldığında bile renklerin insan ve toplum üzerinde ne kadar önemli bir etkisi olabileceğini görmekteyiz. Eski Arap şiirinin eski Arap halklarının kültürel birikimlerinin bir sonucu olduğunu düşünecek olursak, gelecek nesillere taşıdıkları bu mirasın bir köprü vazifesi gördüğü anlaşılmaktadır.

Eski yeni Arap halklarının vazgeçilmezi olan ln sunduğu yaşam formatı, üzerinde yaşayanların zihin, bellek ve algısı üzerinde nasıl bir etki bırakmışsa renklerin de bu yaşam formatında böyle bir etkisinin olabileceği görülmelidir. İnsan yaşamında dil denilen aracın iletişim için ne kadar elzem bir şey olduğu görülürse, bir o kadar da renkler için aynı şeylerin düşünülmesi gerekmektedir. İletişim için dil ne kadar elzem ise renkte bir o kadar önem arz etmektedir. Dil denilen aracın sadece gramatik bir dizge olmadığı, harf ve kelimelerin zihin, bellekte dönüp dolaşan bir gizem olduğu bilinmektedir. Sonra ağızdan çıkıp büyülü ifadelere dönüşen bir hayalet şekline dönüşmekte, bazen barışa bazen de savaşa neden olabilecek bir araç olabilmektedir. Dil geziminin içinde renklerin

büyüklü bir gücün olduğu şüphesizdir. Dil ve renk adeta içiçe geçmiş iki ikiz gibidir. Renkleri dilsiz, dili renk olgusu olmaksızın düşünmemek gerekir.

Özelde Arapları genelde insanlığı etkileyen Kur'an-ı Kerim'in en önemli mesajı dil ile aktarılmaktadır. Hatta bunun için özel okuyucuları bulunmaktadır. Dil insanlığa mesaj verirken dil sahiplerinin kavramsal dünyasında bulunan kodlamaları ortaya koymaktadır. Bu kodlamaların biri de renk olgusudur. Nitekim renkler, bünyesinde, sihirli ve ruhani bir etki oluşturma potansiyelini de bulundurmaktadır. Buradan hareketle bir toplumun kültür yapısı ve dilinin incelenmesi yapılırken o toplumun renk dünyası ile ilgili kavramların da ele alınmasında fayda vardır. Geçmiş geleceğe taşıyan kültürel kodlar arasında renklere ait simgesel yapının da ele alınması gerekir. Arap toplumunda renkler genellikle zaman ile ilgili ifadeleri anlatırken, sosyal, dinî ve fikrî anlamları da kapsadığı bilinmektedir. Büyük bir insan kitlesi tarafından anlaşılacak için incelenen Kur'an'ın da Arap dili ile ifade edildiği düşünülürse, Arap toplum yapısında bulunan renklerin, kültür yapısı içinde bir amacı ve anlaşma aracı olduğu üzüntü, neşe, içtenlik, hayır ve hayırsızlık gibi duyguları ifade etmede kullanıldığı görülmektedir. Bugün renklerle ilgili birçok alışkanlığımızın temelinde geleneksel kabul-lerin bulunduğu da dikkate alınacak olursa, Arap insanının bu yönünü es geçmenin doğru olmadığını söylemek lazım. Bu gelenekler eskiyi yeniye bağlarken öğrenmemiz gereken bilgilerin kıymetini bir kez daha ortaya koymaktadır. Dil kültür ilişkisi incelenirken kültür kodlarından rengi de hesaba katmamız gerekmektedir. Bu çerçevede makalemizde dilin kültürel kodlarla ilgisini, tarihten günümüze Arapların renk algıları ve Arap-İslam kültüründe renklerin kazandığı siyasi, toplumsal, maddi ve manevi anlamlar üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler

Arapça, Söz, Varlık, Renk, Kültür

1. Renk Kavramının Tahli

Türkçede kullanılan Farsça kökenli renk kelimesinin Arapça karşılığı 'لون' (levn) dir. Çoğulu "ألوان", "تلوين" şeklinde tamlama olarak da gelmektedir.¹ Arapçada renk isimleri genellikle eril olarak 'أَفْعَلٌ', dişil olarak ise 'فُعْلَةٌ' vezinlerinde gelmektedir. Bunun dışında 'فَعِيلٌ', 'فَاعِلٌ', 'فَعْلٌ' gibi yaklaşık 15 kadar vezin daha bulunmaktadır.²

Renk, bir ışık frekansının belli bir orandaki yoğunlaşmasının sonucunda ortaya çıkan nitelik olarak³ anlatılırken bir şeyi diğerinden ayıran şey için de kullanılmıştır.⁴ Ayrıca ışığın kendi öz yapısına ve cisimlerin yayılma şekline bağlı olarak göz üzerinde yaptığı etkiye de renk denmiştir.⁵

Anatomik açıdan değerlendirildiğinde bir cisimden yansıyan ışınların, gözümüzün içindeki retina tabakasında koni hücrelerini uyarması, renk olarak algılanmıştır. Renk türleri, ışığın yansınmasıyla ortaya çıkmaktadır. Cisimler, üzerlerine düşen ışığı yansıtıklarında onları görür ve renginin ne olduğunu söyleyebiliriz. Bunun sonucunda ışık yoksa

¹ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Abdulhamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 4/111.

² Soner Gündüzöz, "Renk", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007), 34/571.

³ Rana Nuhoğlu, *Rengin Tüketici Satışında Davranışlara Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 17.

⁴ İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, tzs.) 8/393.

⁵ Sefa Kılıçoğlu v.dğr., "Renk", *Meydan Larousse, Büyük Lügat ve Ansiklopedi* (İstanbul: Sabah Gazetesi, 1992) 16/486.

renk de yoktur gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Cisimlerin kendilerini aydınlatan ışığa göre renk değiştirdiğini ilk fark eden kişinin 'Epikuros' olduğu söylenmiştir. Yaptığı deneylerle, güneşte yedi renk saptayan ve renk teorisini ilk kez gündeme getiren kişi ise 'Newton' olmuştur.⁶ Newton, temel renkleri turuncu, yeşil, kırmızı, sarı, mor ve mavi şeklinde ortaya koymuştur. Bunu da ispatlamak için güneş ışığı demetini, üçgen kesitli cam prizmasından geçirip bir ekranın üzerine düşürerek gökkuşağının bütün renklerini elde etmiştir. Oluşan bu renkli ışık demetini de ikinci bir prizmadan geçirmiş ve yeniden beyaz ışık elde etmiştir. Sonuçta beyaz ışığın değişik renklerdeki ışıkların karışımı olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.⁷ Bir de Goethe, (1749-1832) yazar ve bilim adamı sıfatıyla renklerle ilgili 1400 sayfadan oluşan "Theory of Colors" adıyla bir kitap yazıncaya kadar⁸ hiç kimse Newton'un ışık ve renklerle ilgili görüşlerini sorgulayıp tartışmamıştır.

2. Renkler ve İnsan Psikolojisi

Günümüzde renklerin insan psikolojisini önemli ölçüde etkilediği bilimsel verilerle ortaya konulmuştur. Kanada'da bir okulda yapılan deneyde sınıfların daha güzel aydınlatılması ve renklendirilmesiyle bazı öğrencilerin başarılarının yükseldiği ve bu öğrencilerin daha kolay disipline edildikleri gözlenmiştir. Renk bilimciler göre, insan gözünün ışık ve rengi algılayan ağ tabakasındaki görme sinirleri aracılığıyla bu ışığı beyne ilettikten sonra beyinde nasıl fizyolojik etkiler bıraktığı henüz izah edilememiştir.⁹

Seybert'e göre, güç ve kuvvetin simgesi olan kırmızı rengi, metabolizmayı harekete geçiren ve kan basıncını artıran bir özellik taşıırken turuncu rengi ise zihinsel aktiviteyi artırıyor ve mutluluk, yaratıcılık, kararlılık, başarı ve cesaretin simgesi olarak görülüyor. Sarı rengi neşe, mutluluk ve tazeliği diri tutuyor; yeşil rengi gelişim, tazelik, armoni, verimlilik ve kazancı simgeleyip anımsatıyor. Sarı ve yeşil renkleri kimi zaman da kıskançlık, hırs ve düşmanlık gibi hisleri uyandırıyor.¹⁰

Martin Lings, "her rengin geniş bir anlam bileşimi olduğunu hep akılda tutmalıyız" derken,¹¹ Kutadgu Bilig'de Ögdülmüş, Odgurmuş'a dört tür kişiliğin bulunduğunu ve bunların renklerle ifade edilmesi gerektiğini şu sözle ortaya koyuyor: "Ben senin tabiatını izah edeyim; bu ya kızıl, sarı, ak ya da kara olur."¹²

Bir araştırma, en çok 'mavi' rengin sevildiğini, peşinden 'kırmızı' ve 'yeşil'in geldiğini ortaya çıkarmıştır. Yine bu araştırmada erkeklerin 'yeşil, turuncu, deniz mavisi ve koyu mor' renklerini; kadınların 'açık mavi, firuze yeşili, pembe' gibi açık uçuk renkleri,

⁶ Cemal Süreya v.dğr., "Renk", *Büyük Ansiklopedi* (İstanbul: Milliyet Gazetesi, 1990), 12/4673.

⁷ Süreya v.dğr., "Renk", *Büyük Ansiklopedi*, 12/4674.

⁸ Johann Wolfgang von Goethe, *Goethe's Theory of Colours*, ed. Charles Lock Eastlake (London: 1840), 17.

⁹ İkrmettin Karaman, *Renklerin Dili ve Kültürümüzdeki Etkileri* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 62.

¹⁰ Per, *Resim-İş Öğretmenliği*, 98.

¹¹ Martin Lings, *Simge ve Kökenörnek Oluşum Anlamı Üzerine*. çev. Süleyman Sahra (Ankara: Hece Yayınları, 2003), 46.

¹² Seyfi Karabaş, *Dede Korkut'ta Renkler* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), 35.

çocukların ise 'kırmızı, mavi, yeşil, turuncu ve sarı' gibi canlı renkleri beğendikleri ortaya konmuştur.¹³ Bugün feminist grupların simgesi olan mor rengin, bir zamanlar Romalı seçkinlerin rengi olduğu gözden kaçmamaktadır.¹⁴

Renklerin, toplum yaşamında insanlar için farklılık ya da benzerliklerin ortak değeri gibi algılandığı söylenmiştir. Bu kapsamda renklerin, Osmanlı Devleti'nde insanların inanç ve ulusal farklılıklarının ayırt edilmesi için kullanıldığını görmekteyiz. Yine Osmanlılarda Müslüman tebaanın ayakkabılarının sarı, Ermenilerin kırmızı, Yahudilerin mavi olarak belirlenmesi bu kapsamda değerlendirilmeli. Padişah III. Selim zamanında zimmilerin evlerinin siyaha boyanması, Müslümanlara ise boya kullanmamaları şeklinde telkin yapılması bu konunun tarihteki uygulamalarına örnek olarak gösterilebilir.¹⁵

Açık ve kapalı renklerin insanlarda ne tür bir algı oluşturduğuna dair şöyle bir araştırma örneği de verilebilir: Amerika'nın Cansas Üniversitesi Sanat Müzesinde bir halının altı, elektronik bir sistemle donatılarak duvar rengi kahverengi ve beyaz olarak değişebilir şekilde tasarlanır. Arka fonda beyaz renk kullanıldığında; insanların müzede daha yavaş hareket ettikleri ve daha fazla mekân dolaştıkları gözlenmiştir. Arka fon kahverengiye döndüğünde ise, insanların müzede daha hızlı hareket edip, daha az alanda dolaştıkları ve müzeyi daha kısa sürede terk ettikleri izlenmiştir. Bu araştırmanın sonuçları dikkate alındığı için dünyada fast food lokantalarının tümünün sandalye ve masaları 'kahverengi', duvar boyaları ise 'kahverengi, şampanya ve pembe' şeklinde tasarlanmıştır.¹⁶ Sigmund Freud maviyi sakin bir okyanusa benzetmekte, Faber Birren ise mavinin tansiyonu düşürdüğünü iddia etmektedir.¹⁷ Diğer bir teoriye göre mavinin sakinleştirici özelliğe sahip olduğu, Batı'da mavinin bu özelliğinden dolayı köprü korkuluklarının bu renge boyandığı ve bu uygulama ile intihar vakalarının azaltılmasının hedeflendiği söylenmiştir.¹⁸ Batıda büyük otellerin mutfak duvarlarının, aşçıların yaratıcılığını artırmak amacıyla, yeşile boyandığı; hastahane logo ve iç dizaynlarında yeşilin tercih edildiği; yeşil rengin tabiatı hatırlatan rahatlatıcı ve sakinleştirici yönünün olduğu; yeşil alanların insanlarda daha az mide ağrısı oluşturduğu, sükunet ve uyumu simgelediği ifade edilmiştir.¹⁹

3. Arap Dili ve İslam Kültüründe Renk Olgusu

Arapçada 'أسود' (siyah) renk, bütün renklerin anası kabul edilmiştir. Bu sebeple 'أسود' (siyah) kelimesinin 'عَفْدِي' (efendi) kelimesiyle aynı kökten türemiş olduğu kanaati hâkimdir. Bu kanaatin, Arap toplumunun çöl hayatına egemen olan siyah renkten kaynaklandığı

¹³ Özlem Erbaş, *Sanat Eğitiminde Renk ve Renk Öğretim Yöntemleri* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlilik Tezi, 1996), 73.

¹⁴ Sennur Sezer, *Renklerin ve Simgelerin Gücü* (İstanbul: Evrensel Kültür Yayınları, 1999), 30.

¹⁵ Abdullah Saydam, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi* (Trabzon: Derya Kitabevi, 1999), 194-195.

¹⁶ Nuhoğlu, *Renğin Tüketici Satışında Davranışlara Etkisi*, 68.

¹⁷ Mehmet Çağan, *Sizin Renkleriniz* (İstanbul: Bir Harf Yayınları, 2005), 49.

¹⁸ Soygüder, "Renk ve Algı Psikolojisi", 4.

¹⁹ Oğuz Saygun, *Renklerle İnsanları Tanıma Kılavuzu* (İstanbul: Hayat Yayınları, 2008), 24.

zannedilmektedir.²⁰ Arapçada ‘أسود’ ‘siyah’ rengin anlamının genellikle kötü şeyler için kullanıldığı; yılan, geceye siyah dediği, hatta akrep ve yılan ikilisine birlikte (أسودين) yani iki siyah dediği görülmektedir.²¹ Bunların yanı sıra siyahın toprak, güç, kuvvet bazen de gam, yas ve alt tabaka anlamlarına geldiği anlaşılmaktadır.²²

Araplarda ‘أزرق’ (mavi) renkli taşların veya firuzenin, kanın akışını yavaşlattığı, nazar boncuklarının mavi olmasına sebep teşkil ettiği, edebiyatta suların mavi olarak tasvir edilip, ayrıca zorlu düşmana ‘mavi düşman’ dediği, özellikle de Romalıların böyle anıldığı ifade edilmiştir.²³

Kur’an-ı Kerim’de haşr (diriliş) sırasında günahkârların gözlerinin alacağı rengin ‘رُزْقًا’²⁴ (mavi) kelimesi ile ifade edildiği, böylece günahkârların yaşayacakları dehşet hâlinin mavi ile sembolize edildiği görülmektedir.

Kırmızı rengin adının ise temelde kırmızı adlı bir böcekten çıkarılan al renkli boyaya dayandığı, kırmızı sözünün Türkçeye de Arapçadan geçmiş olduğu bilinmektedir.²⁵

4. Eski Arap Şiirinde Renkler

Cahiliye şiirlerine doğada bulunan varlık ve çiçeklerin adları verilerek üstü örtük bir renk anlatımı oluşturulmuştur. Ot ve çiçekler arasında koşan bir hayvanın ayağının kına yeşiline boyandığı söylenmiştir.²⁶

‘أسود’ (Siyah/Kara) renginin, cahiliye şiirinde kabir ve ölümü; karga ve uğursuzluğu sembolize ettiği,²⁷ Antera b. eş-Şeddâd şiirinde ise onun içsel öfkesini yansıttığı şu dizelele aktarılmaktadır:

أُرِيهِ بِفَعْلِي أَنَّهُ أَكْذَبُ النَّاسِ وَمَنْ قَالَ إِنِّي أَسْوَدٌ لِيُعَيِّنِي
بِقَلْبٍ شَدِيدِ الْبَأْسِ كَالْجِيلِ الرَّاسِي فَلَوْ لَأَخَّ لِي شَخْصُ الْحَمَامِ لِقَتْنَتِهِ

Anlamı:

Kim beni kinamak için benim kapkara olduğumu iddia ederse,
Eylemimle kendisinin insanların en yalancısı olduğunu gösteririm.
Şayet bana sıcakkanlı biriymiş gibi gelirse,
Ona yüce bir dağ gibi cesur yüreğimin olduğunu öğretirim.

²⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis* (Beyrut: Dâru'l-Hüda, tsz.) 3/63.

²¹ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Süneni Ebî Dâvûd*, thk, Muhammed Muhyiddin Abdullhamîd (Beyrût: el-Mektebet'ul'Asriyye), 1/39 (No.155)

²² Salim Küçük, “Eski Türk Kültüründe Renk Kavramı”, *Bilig (Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi)*, 54 (Ankara, 2010), 199.

²³ Gündüzöz, “Renk”, 571.

²⁴ Tâhâ 20/102.

²⁵ Erman Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005), 266.

²⁶ Soner Gündüzöz, “Kur’an’da Renklerin Büyülü Gücü (Semiotik bir inceleme)”, *EKEV Dergisi*, 16 (Ankara 2003), 75.

²⁷ Emel Muhammed Abdulkadir Ebû Avn, *el-Levn ve Ab'âduhu fiş-şiri'l-Câhilî* (Nablus:Necâh el-Vatanî Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 33.

²⁸ El-Hatîb et-Tebrizî, *Şerhu Dîvânî Antera* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1992), 88.

'أحمر' (Kırmızı) rengi cahiliye şiirinde gençlik dinamizmini, kanı, özgürlüğün simgesi olan dişi deveyi, ateş ve güneşi ifade etmektedir.²⁹ Kur'an-ı Kerîm'de ise 'kırmızı' rengin dağlardaki yolları nitelediği,³⁰ bir başka yerde ise kızarmış yağ gibi gül rengi³¹ benzetmesine konu olduğu görülmektedir. Ebû Nuvas kırmızı renk hakkında şöyle bir şiir söylemiştir:

حَبَسْتِ لِي الْخَاتَمَ مَيِّ، وَقَدْ سَلَبْتِي إِيَّاهُ مُدَّ أَشْهَرِ
فَأرْسَلْتُ فِيهِ، فَعَالَطْتُهَا بِخَاتَمٍ مِنْ فِضَّةٍ أَخْضَرَ
قَالَتْ: لَقَدْ كَانَ لَنَا خَاتَمٌ أَحْمَرٌ يَهْدِيهِ إِلَيْنَا سَرِيٌّ³²

Anlamı:

Benden aldığın yüzüğü tuttun, onu aylarca bana göstermedin.

Onu, içinde gönderdiğim, yeşil gümüşten bir yüzükle kandırdığım.

Hani bize gizlice gönderdiğin kırmızı yüzüğümüz vardı ya, dedi.

'لُزْرُق' (Mavi) rengi, cahiliye şiirinde belki de en az kullanılan renklerden biridir.

Hayvan ve özellikle av hayvanları ya da yabânîler için kullanılmıştır. Antera b. eş-Şeddâd bir şiirinde şöyle der:

وَالْغُولُ بَيْنَ يَدَيَّ يَخْفَى تَارَةً وَيَعُودُ يَنْظُرُ مِثْلَ ضَوْءِ الْمِشْعَلِ
بِنَوَاطِرِ لُزْرُقٍ وَوَجْهِهِ أَسْوَدٌ وَأَظْفَارُ يَشْمُهُنَّ حَدَّ الْمِنْجَلِ³³

Anlamı:

Önümdeki hortlak bazen saklanır, bazen döner görünür meşalenin ışığı gibi.

Mavi göz ve siyah bir yüzle, tırnakları tırpanın ucuna benzer.

'أبيض' (Beyaz) rengi, saflık, temizlik, iyilik ve güzelliğin rengi olarak bilinir. Klasik

Arapçada hayatı simgelemekte, bu nedenle su ve ekmeğe 'أبيضين' (iki beyaz) denilmektedir.³⁴ Ayrıca Araplar ruh temizliğini beyaz olarak da ifade etmişlerdir.³⁵ İmruu'l-Kays bir şiirinde şöyle seslenir:

مُهْفَهْفَةٌ بِيضَاءٍ غَيْرُ مِفَاضَةٍ تَرَانِيهَا مَصْفُولَةٌ كَالسَّجْنَجَلِ
كَيْكُرِ الْمُقَانَاةِ الْبِيضِ بِصُفْرَةٍ غَدَاها نَمِيرُ الْمَاءِ غَيْرِ الْمُحَلَّلِ³⁶

Anlamı:

O ince belli beyaz tenlidir; iri ve sarkık karınlı değil, gerdanı ise ayna gibi parlaktı.

Beyaz tenli bakire kız gibi, el değmemiş lezzetli suların aktığı sarılığa benzemekte.

'أخضر' (Yeşil) rengi, tabiatın en baskın rengi olarak Kur'an-ı Kerîm'de bitki³⁷, ağaç³⁸,

²⁹ Beşir Çelik, *Kur'an-ı Kerîm'deki Renkler ve Renk İfade eden Kelimelerin Tahlili* (Şanlıurfa:Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 3.

³⁰ el-Fâtır 35/27.

³¹ er-Rahmân 55/37.

³² Ebû Nuvâs, *Dîvânü Ebî Nuvâs bi Rivâyeti es-Sûlî*, thk. Behçet Abdulğaffar el-Hadîsî (Abu Dabi: Darü'l-Kütübî'l-Vataniyye Hey'etu Abu Dabi li's-Sekafe ve't-Tûras, 2010), 53.

³³ El-Hatîb et-Tebrizî, *Şerhu Dîvânî Antera* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1992), 137.

³⁴ Gündüzöz, "Renk", 34/571.

³⁵ Gündüzöz, "Renk", 34/571.

³⁶ Abdurrahmân el-Mustavî, *Dîvânü İmruu'l-Kays* (Beyrut: Dâru'l-Maarif, 2012), 40-41.

³⁷ el-En'âm 6/99.

³⁸ Yâsîn 36/80.

başak³⁹, yeryüzü⁴⁰, yastık⁴¹, ipek elbise⁴² gibi kelimelerin sıfatı olarak kullanılmıştır. Cahiliye şiirinde canı korumayı, yenilemeyi, gelişmeyi ve üretimi ifade etmiştir. Nabiğa ez-Zübyani yeşil hakkında şu dizeleri dile getirir:

يَصُونُونَ أَجْسَادًا، قَدِيمًا نَعِيمًا بِخَالِصَةِ الْأُرْدَانِ، حُضِرِ الْمَنَّاكِبِ⁴³

Anlamı:

Vücutlarını yeşil omuzlu saf beyaz elbiselerle (kral elbisesi) korurlar.

‘اصفر’ (Sarı) rengi, Kur’an-ı Kerîm’de inek⁴⁴, deve, urgan⁴⁵, bulut ve ekin⁴⁶, kelimele-riyle ilişkili olarak geçmektedir. Cahiliye şiirinin insan psikolojisindeki derin ilişkileri anlatmasına örnek bir Ebû Nuvâs şiirinde şu dizeler dikkat çekiyor:

صَفْرَاءُ لَا تَزُولُ الْأَحْزَانُ سَاحَتَهَا لَوْ مَسَّهَا حَجْرٌ مَسْتَه سَرَاءُ⁴⁷

Anlamı:

Sarı (içki) meydana gelen tasaları dindirmez, ona hayat taşı değse de mutlu olur.

5. Kur’an-ı Kerîm’de Renk/Boya Terimleri

Kur’an’da ‘لون’ (renk) ifadesi genellikle ‘اختلاف’ (farklılık) ya da ‘مختلف’ (farklı olan) kelimeleriyle birlikte kullanılmıştır.⁴⁸ ‘لون’ (renk) kelimesi, çoğulu ‘الوان’ (renkler) şekli ile beraber yedi âyette dokuz kere geçmektedir.⁴⁹

Âyet:

“وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ اللَّسَانِ وَالْوَالِدَاتِ...”

Meâl: “Göklerin ve yerin yaratılması ile dil ve renklerinizin ayrı (farklı ve değişik) olması, onun âyetlerindedir...”⁵⁰

Yine Kur’an’da ‘renk’ ifadesi ile ‘صبغة’ (boya) kelimesi 2 yerde geçmektedir. ‘Sıbg’ (صبغ/صبغة) kelimesi, kendisiyle boyanan ve elbiseye renk veren madde anlamlarına gelmektedir.⁵¹ Çoğulu ‘أصبغ/أصبغ’ şeklindedir. Ayrıca ‘Sabğ’ kelimesi Araplarda, değiştirilme, hâlden hâle girme, renkten renge girme anlamlarında da kullanılmaktadır.⁵²

Bakara sûresi;

“صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ”

³⁹ Yûsuf 12/43.

⁴⁰ el-Hacc 22/63.

⁴¹ er-Rahmân 55/76.

⁴² el-Kehf 18/31; el-İnsan 76/21.

⁴³ en-Nâbîga ez-Zübyânî, *Dîvân*. thk. Ömer Fârûk et-Tabba’ (Beyrut: Dâru’l-Kalem, tsz.), 21.

⁴⁴ el-Bakara 2/69.

⁴⁵ el-Mürselât 77/33.

⁴⁶ er-Rûm 30/51; ez-Zümer 30/21; el-Hadîd 57/20.

⁴⁷ Ebû Nuvâs, *Dîvân* (Beyrut: Dâru’r-Râtib el-Camia, 2008), 34.

⁴⁸ Çelik, *Kur’an-ı Kerîm’deki Renkler*, 15.

⁴⁹ Çağan, *Sizin Renkleriniz*, 46-47; el-Bakara 2/69; en-Nahl 16/13; er-Rûm 30/22; el-Fâtır 35/27-28; ez-Zümer 39/21.

⁵⁰ er-Rûm 30/22.

⁵¹ Et-Tâhir Ahmed ez-Zâvî, *Muhtârû’s-Sihâh*, Dâru’l-‘Arabiyye li’l-Kütüb, Tunus, صبغ md., 349.

⁵² İbn Manzûr, *Lîsânul-Arab*, Dâr’ul-Me’ârif, Kahire, صبغ md., s.2395.

Meâl: “Allah’ın boyası (ile boyan). Allah’ın boyasından daha güzel boyası olan kimdir? Biz ancak ona kulluk ederiz.”⁵³

Bu âyette ‘صبغة’ (boya) kelimesi Allah lafzına izafe edilerek ‘صبغة الله’ şeklinde tamlama olarak kullanılmış olup hakkında müfessirler birçok yorumda bulunmuşlardır. Bu yorumlardan birinde, sığa bir şeyi herhangi bir renge boyamak anlamında kullanılmış, ‘sabğ’ kökünden türemiş olan bu terkiple istiare yapılmıştır. Bu ifade ile de dine ‘boya’ ismi verildiği anlaşılmıştır. Boyanın rengi nasıl elbisede görülüyorsa dinin almeti de mü’minin üzerinde öylece görülür denmiştir.⁵⁴ ‘Sığa’ kelimesi boyanma suretiyle edilen renk anlamı içerdiğinde bu anlamda sözü edilen âyette iman, Allah’ın bize kazandırdığı bir renk olarak düşünülmüştür. Bu ise en güzel boyadır. Bu boyanın, dinin yaşantıya müdahil olmama esasına dayalı Yahudilik ve Hıristiyanlık boyalarına benzemediği vurgulanmıştır.⁵⁵

İmâm-ı Kurtûbî’nin bu sözle ilgili yorumu da şöyledir: Yüce Allah ‘صبغة الله’ (Allah’ın boyası) terkibi ile mecazen “Allah’ın dini İslam’ı kastetmiş, mecaz ve istiare yolunu kullanarak dindar olmayı, dindarlığı” ifade etmiştir.⁵⁶

6. Kur’an-ı Kerîm’de Geçen Renkler

Kur’an-ı Kerîm’de ‘siyah’ ifadesi ‘سُود، مُسَوَّدَة، أَسْوَدُ’ kelimeleriyle ifade edilmiştir. Bunların dışında ‘جَهْل، ظلمات، ليل، حَيْطُ’ gibi kelimeler de siyahı (karanlığı) ifade etmek için mecazen kullanılmış olup Kur’an-ı Kerîm’de 6 yerde geçmektedir. Bu örnekler şunlardır:

“...وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ...”⁵⁷

Meâl: “... Tanyeri açarıp siyah iplik beyaz iplikten ayırt edilinceye kadar yiyiniz, içiniz.”⁵⁷

“يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ”

Meâl: “O gün kimi yüzler açarır, kimi yüzler kararır. O gün yüzleri kararanlara gelince...”⁵⁸

“وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ”

Meâl: “Yüzleri açaranlara gelince, onlar Allah’ın rahmeti içindedirler, onlar orada ebedî kalacaklardır.”⁵⁹

“وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ”

Meâl: “Onlardan birine kız çocuğu olduğu müjdesi verildiğinde, üzüntüden yüzü simsiyah kesilir.”⁶⁰

⁵³ el-Bakara 2/138.

⁵⁴ Ebussud Efendi, *İrşadu'l-Akli's Selim ilâ Mezâyâ Kitâbi'l-Kerîm* (İstanbul: Boğaziçi Yay., 2006), I, 270; Es-Sabuni, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefasir* (İstanbul: Yeni Şafak Gzt., Ensar Neşriyat, 1995), I, 181.

⁵⁵ Tabatabai, Muhammed Hüseyin, *El-Mîzân Fî Tefsîr-il Kur'ân*, trc.Vahdettin İnce (İstanbul:Kevser Yayınevi, 1994) I, 482.

⁵⁶ Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li'Ahkâm-i'l-Kur'âni (Tefsîru'l-Kurtûbî)*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 2/144.

⁵⁷ el-Bakara 2/187.

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/106.

⁵⁹ Âl-i İmrân 3/106.

⁶⁰ en-Nahl 16/58.

“وَمِنَ النَّاسِ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ”

“Yine böyle değişik renkte insanlar, hayvanlar ve davarlar yarattık.”⁶¹

“وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ”

Meâl: “Allah’a karşı yalan uyduranların yüzlerinin kapkara olduğunu görürsün.”⁶²

“وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا صَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ”

Meâl: “Fakat Rahman olan Allah’a isnat ettiği kız evlat kendilerinden birine müjdelence, o kimsenin yüzü siyah kesilir, öfkesinden yutkunup durur.”⁶³

Görüldüğü üzere ‘siyah’ kelimesi âyetlerde; küfür, azap, öfke, matem ve hüznü temsil olarak kullanılmış olup, ‘beyaz’ renk “بيضٌ، بياض، أبيض” kelimeleriyle ifade edilmiştir. ‘Beyaz’ renk türevleriyle beraber Kur’an’da 12 yerde geçmektedir. Bunların bir kısmı yukarıda aktarılmıştır. Diğerleri ise şöyledir:

“وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاطِرِينَ”

Meâl: “Ve elini yeninin altından çıkardı, bakanlar onun ak bir parıltı saçtığını gördüler.”⁶⁴

“وَتَوَلَّى عَظْمًا وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يَاسُفَ وَأَبِصَّتْ عَبْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهِيَ كَظِيمٌ”

Meâl: “(Hz. Yakup, yüzünü diğer yöne çevirerek) “Vah Yusufum vah!” diye inlemiş. Gözleri hüzünden ağarmış, buna karşın acısını içine gömerek belli etmemiştir.”⁶⁵

“وَاضْمُمُ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخْرُجَ بَيْضٌ”

Meâl: “Elini yenine sok da hiçbir organik bozukluk sonucu olmaksızın bir başka mucize olarak ak bir parıltı ile geri çıksın.”⁶⁶

“وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاطِرِينَ”

Meâl: “Ve elini yeninin altından çıkardı; bakanlar, onun ak bir parıltı saçtığını gördüler.”⁶⁷

“وَأَدْخَلَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءً مِنْ غَيْرِ سُوءٍ”

Meâl: “Elini yenine sok. Dışarı çıkardığında, hiçbir hastalık belirtisi olmaksızın, ak bir parıltı saçacaktır.”⁶⁸

“أَسْلُكُ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءً مِنْ غَيْرِ سُوءٍ”

Meâl: “Elini koynuna sok, kusursuz olarak bembeyaz çıksın.”⁶⁹

“أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ”

Meâl: “Allah’ın gökten su indirdiğini görmüyor musun? O su aracılığı ile türlü türlü renkte meyveler yetiştirdik. Dağlarda beyaz, kırmızı, koyu siyah değişik renklerde yollar, patikalar açtık.”⁷⁰

⁶¹ el-Fâtır 35/28.

⁶² ez-Züimer 39/60.

⁶³ ez-Zuhruf, 43/17.

⁶⁴ el-‘Arâf 7/108.

⁶⁵ Yûsuf 12/84.

⁶⁶ Tâhâ 20/22.

⁶⁷ eş-Şu‘arâ 26/33.

⁶⁸ en-Neml 27/12.

⁶⁹ el-Kasas 28/32.

⁷⁰ el-Fâtır 25/27.

“وَمِنَ النَّاسِ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ”

Meâl: “Aynı şekilde, insanlardan, binek hayvanlarından ve eti yenen hayvanlardan da farklı tür ve renklerde olanlar var.”⁷¹

“بَيْضَاءَ لَدَى الشَّارِبِينَ”

Meâl: “Berrak, içenlere lezzet veren bir içki.”⁷²

“كَأَنَّ بَيْضَ مَكْنُونٍ”

Meâl: “Saklı yumurtalar gibi bembeyaz eşler.”⁷³

Kur'an-ı Kerîm'de 'mavi' 'رُفَا' şeklinde sadece 1 yerde geçer:

“يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا”

Meâl: “Sur'a üflendiği gün, o gün günahkârları korkudan ağarmış gözlerle bir araya toplarız.”⁷⁴ Burada “Zurka” kelimesi ile günahkârların hâli tasvir edilmektedir.

Kur'an-ı Kerîm'de 'kırmızı' sadece 1 yerde geçmektedir:

“وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ”

Meâl: “...Dağlarda beyaz, kırmızı, koyu siyah çeşitli renklerde yolların yanı sıra patikalar açtık.”⁷⁵

Kur'an-ı Kerîm'de 'sarı' 'صَفْرَاءَ' şeklinde 1 kere, 'مُصْفَرًّا' şeklinde ise 3 kere geçmektedir:

“وَلَيْنَ أَرْسَلْنَا رِيحًا فَرَأَوْهُ مُصْفَرًّا لَظَلُّوا مِنْ بَعْدِهِ يَكْفُرُونَ”

Meâl: “And olsun bir rüzgâr göndersek de ekini sararmış görseler, hemen nankörlüğe başlarlar.”⁷⁶

“ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زُرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهيجُ فَاتْرِبُهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا”

Meâl: “... sonra onunla farklı renklerde ekinler yetiştirenin “o” olduğunu görmüyor musun? Peşinden ekin kurur ve onu sararmış görürsün ...”⁷⁷

Bu üç âyette görüldüğü üzere 'sarı' rengi, insanoğluna içinde yaşadığı hayatın, dünya hayatının, geçici olduğunu hatırlatmaktadır.

Kur'an-ı Kerîm'de 'yeşil' 8 yerde “خَضْرَى” lafzıyla ifade edilmiştir:

“...فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضْرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا ...”

Meâl: “... her bitkiden yeşil filiz çıkardık, bu yeşil filizin taneleri üst üste binmiş başaklardır...”⁷⁸

“...يَأْكُلُنَّ سَبْعَ عَجَافٍ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خَضْرَى وَأَخْرَ يَابِسَاتٍ ...”

Meâl: “... yedi zayıf ineğin yedi semiz ineği yediğini, bunun yanı sıra yedi yeşil ve bir o kadar da kuru başak gördüm ...”⁷⁹

⁷¹ el-Fâtır 25/28.

⁷² es-Saffât 37/46.

⁷³ es-Saffât 37/49.

⁷⁴ Tâhâ 20/102.

⁷⁵ el-Fâtır 35/27.

⁷⁶ er-Rûm 30/51.

⁷⁷ ez-Züimer 39/21.

⁷⁸ el-En'âm 6/99.

⁷⁹ Yûsuf 12/43.

“...يَا كَلْبُ سَمِعَ عَجَافٌ وَسَمِعَ سُنْبُلَاتٍ خَضِرٍ وَأَخْرَ يَابِسَاتٍ ...”

Meâl: “... yedi zayıf ineğin yediği yedi semiz ineğe ve yedi yeşil başak ile bir o kadar sayıdaki kuru başağı gördüm ...”⁸⁰

“...فَتَصْبِيحُ الْأَرْضِ مُخْضَرَةً ...”

Meâl: “...yeryüzünün yemyeşil olduğunu görmüyor musun?...”⁸¹

“...وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خَضْرَاءَ مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ ...”

Meâl: “... orada ince ve kalın ipekten yeşil elbiseler giyinmiş olarak ...”⁸²

“الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ”

Meâl: “O size yeşil ağaçtan ateş yaptı da siz ondan yakıyorsunuz.”⁸³

7. Hadislerde Renk Olgusu

Dinin ikinci kaynağı durumunda olan hadislerde renk ve renk çeşitlerinin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Kur’an’ın hayata hayat katan can suyu olarak kabul ettiği sünnette⁸⁴ acaba Hz. Peygamber’in renklere karşı tutumunun ne olduğu, hangi renkleri daha çok sevdiği, renkleri sembolik anlamda kullanıp kullanmadığı meselesine gelelim: Renkler hadislerde, kimi zaman bir gerçeği anlatmak için kullanılmış, bazen varlıkların tanıtıcı ya da ayırt edici bir özelliğini aktarmak için kullanılmış, kimi zaman da renkler arasından birinin tercih edildiğini göstermek için kullanılmıştır. Bu duruma birkaç örnek verilebilir:

Bir hadisinde sarı renge boyanmış elbiseleri giymemeleri konusunda sahabeyi uyardığı⁸⁵ diğer bir hadiste Hz. Peygamber’in sarı renge boyanmış elbiseyi giymediği⁸⁶, bazen de tam tersini yaptığı⁸⁷ zikredilmiştir.

Hz. Peygamber, “Ben, kırmızı ve siyah (insan ve cinler ya da Arap ve Acemler) herkese peygamber olarak gönderildim.”⁸⁸ diyerek evrensel risaletini ifade için renkleri kullanmıştır.

“بياض” gibi ifadelerle anlatılan beyaz renk, türevleri ile birlikte birçok hadiste geçmektedir: “Kârî’nin (Kur’an okuyucusu) beyaz elbiseli olanını daha çok severim.”⁸⁹ hadisi buna bir örnektir.

⁸⁰ Yûsuf 12/46.

⁸¹ el-Hacc 22/63.

⁸² el-Kehf 18/31.

⁸³ Yâsîn 30/80.

⁸⁴ Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), 302.

⁸⁵ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, thk. Muhammed Mustafa el’Azamî (Abu Dabî: Müessesetü Zayed b. Sultan Âl Neheyân li’Amâli el-Hayriyye ve’l-İnsâniyye, 2004), 3/468, (No. 1160).

⁸⁶ Müslim b. Haccâc, *el-Müsned es-Sahîh el-Muhtasar*, thk. Muhammed Fuâd ‘Abdu’l-Bâkî (Beyrût: Dâru İhyâ-i et-Turâs el-‘Arabî, trz.), 3/1647 (No. 2077).

⁸⁷ İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd el-Bâkî (Halep: Dâru İhyâ el-Kütüb el-‘Arabiyye), 2/1148, (No. 3467).

⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaûti - Adil Mürşid v.dğr. (Müessesetü’r-Risale, 2001), 22/165 (No.14263)

⁸⁹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, 1/67. 90.

Bir başka hadiste “Cehennem, bin yıl kızdırıldı, bembeyaz oldu. Bin yıl daha kızdırıldı kıpkırmızı oldu. Bin yıl daha kızdırıldı kapkara oldu. Şimdi, gece gibi kapkara/ karanlıktır,”⁹⁰ diyerek cehennemnin durumunun ne kadar çetin olacağını ifade etmiştir.

Bir diğer hadiste ise “Allah yolunda yaralanan hiçbir yaralı yoktur ki kıyamet günü, yarası kanıyor olarak gelmiş olmasın; bu kan, kırmızı renginde, kokusu da misk kokusundadır,”⁹¹ diyerek Allah yolunda yaralanan kimselerin ahiretteki durumlarının nasıl olacağı konusunda bahsetmiştir.

Hadislerde “ازرق” şeklinde tek kalıpta geçen ve o dönemin Bizansı (Sahibu’r-Rûm) için mavi soy⁹² ifadesi kullanmıştır. Ebu Hureyre (r.a.) kabirdeki sorgu meleklerinin özelliklerini ifade ederken Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Kul öldüğünde ona siyah ve mavi gözlü iki melek gelir. Birinin adı Münker, diğerinin adı ise Nekir’dir.”⁹³

Diğer bir hadiste, insanların fiziki ve ayırt edici özellikleri hakkında şöyle denilmiştir: “Yüce Allah Âdem (as.)’ı, yeryüzünün her tarafından aldırığı topraktan yarattı. Bu sebeple zürriyetinden siyah, beyaz, esmer, kırmızı renkte olanlar olduğu gibi, bazıları da bu renklerin arasındadır. (Tabiat/huy bakımından da) kimi yumuşak, kimi sert, bazıları kötü, bazıları da iyi olarak geldiler.”⁹⁴

Rivayetlerde Hz. Peygamber’in giyim kuşamla ilgili tercih ettiği ya da tavsiye ettiği renklere rastlayabilmekteyiz. Örneğin; “Beyaz renkli elbiseler giyiniz, çünkü elbiselerinizin hayırlısı beyaz olanlardır. Ölülerinizi de beyaz kefene sarınız,”⁹⁵ şeklinde buyurmuştur.

Ebû Rimse Rifâa et-Temîmî (r.a.) şöyle rivayet etmiştir: “Ben, Resûlullah’ı (s.a.v.) üzerinde iki yeşil elbise ile gördüm.”⁹⁶

Câbir’den gelen bir rivayette; “Mekke’nin fethedildiği gün Resûlullah (s.a.v), yanında siyah bir sarıkle Mekke’ye girdi.”⁹⁷ bildirilmiştir.

Berâ b. Âzîb’den gelen bir nakil şöyledir: “Resûlullah (s.a.v), orta boylu idi. Ben onu kırmızı bir elbise içinde gördüm. Hayatımda Resûl-i Ekrem’den daha güzel hiçbir şey görmedim.”⁹⁸

Ebû Hureyre’den gelen bir hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kul bir hata yaptığı zaman kalbinde siyah bir leke meydana gelir. Eğer kişi o hatadan nefsinin uzaklaştırır, af talep eder ve tövbede bulunursa kalbi cilalanarak leke silinir.”⁹⁹

⁹⁰ Abdullah b. Mübarek, *İbn Mübarek Zühed ve Rikâk*, thk. Habîbu’r-Rahmân el-‘Azamî (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye), 2/88.

⁹¹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, 2/461 (No. 29).

⁹² Taberânî, *el-Mucemu’l-Kebîr*, thk, Hamdi b. Abdu’l-Mecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye), 4/225, (No. 4198).

⁹³ Şeybânî, Ebû Bekir, *es-Sünne*, thk. Muhammed Nasıruddin el-Elbânî (Beyrût: el-Mektebet’ul-İslâmiyye, trz.) 2/416 (No. 864).

⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 45/481 (No. 27488).

⁹⁵ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk, Dr. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1999), 2/216 (No. 936).

⁹⁶ Ebû Dâvûd, *Süneni Ebî Davud*, 4/52 (No. 4065).

⁹⁷ Malik b. Enes, *el-Muvatta*, 3/780 (No. 2001).

⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 30/575 (No. 18613).

⁹⁹ Ebû Abdurrahmân el-Murûzî, *ez-Zühed ve er-Rikâk*, 1/504 (No. 1440).

Diğer bir hadiste yeşil rengin, Hz. Peygamber'in en çok sevdiği renklerden olduğu; yeşil renkli elbiseler giydiği; yeşil rengin bolluk, bereket, hayat, mutluluk, ümit ve sakinlik anlamlarını içerdiği¹⁰⁰ bildirilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber cennetin niteliklerinden söz ederken şöyle demiştir: “Cennette hurma ağaçlarının dalları yeşil zümrüttür. Budakları kırmızı altındır.”¹⁰¹

Toplumsal iletişimde önemli bir yeri olan renklerin, Hz. Peygamber'in kimi hâllerinde de belirleyici rol üstlendiği görülür. Hz. Peygamber'in, Hz. Aişe'ye olan sevgisini gösterme bakımından “Ey Pembe/Humeyra” diye nitelemesi bunun en güzel örneklerinden biridir.¹⁰²

Eşyanın birbirinden ayrılan noktalarını gösteren ışığın, dünyadaki canlılığın vazgeçilmez unsurlarından olduğu inkâr edilemez bir gerçekliktir. Işığın farklı farklı görüntüleri olarak kabul ettiğimiz renklerin insan hayatında çok önemli bir yer teşkil ettiği gerçeğini de incelemeye çalıştığımız hadisler aracılığı ile göstermeye çalıştık. Bu hadislerde de vurgulandığı gibi renkler, hayatı anlamlı hâle getiren unsurlar olarak karşımızda durmaktadır.

8. Tasavvufta Renk Olgusu

Tasavvufi anlayışta, renklerin manevi yönlerinin bulunduğu, anlamı farklı kılan güçlere sahip olduklarına inanılmaktadır. Kimi tarikatlar, manevi hayat ve aşkın olan değerleri renklerle simgelemiş ve bu konuda bir takım sistem ve düzenlemeler meydana getirmiştir. Örneğin Kübraviyye tarikatı, renk simgeciliğini oldukça geliştirmiştir. Ayrıca tasavvufta renk ve renksizlik deyimleri sıklıkla kullanılmıştır. Mesela, Hâtem-i A'sam, ölüm türlerini; Halvetîler de nefsin hâllerini renklerle ifade etmişlerdir.¹⁰³

Halvetîlerde nefsin mertebelerine ait renkler ‘nur’ olarak adlandırılmıştır: Nefsi Emmâre'nin mavi, Nefsi Levvâme'nin sarı, Nefsi Mülhime'nin kırmızı, Nefsi Mutmainne'nin siyah, Raziye'nin yeşil, Marziye'nin beyaz, Nefsi Kâmile yahut Safiye'nin renksizlik yahut bütün renkler¹⁰⁴ anlamına geldiği ya da renklere bu şekilde anlamlar yüklendiği ifade edilmiştir.

Tasavvuf nazariyesinde, insanda altı latifenin/inceliğin olduğu kabul edilir. Bu altı latifenin önüne altı renk konularak; “kalbin kırmızı, ruhun sarı, sırrın beyaz, hafî'nin siyah, ahfa'nın yeşil, nefsin ise gri” renkle ifade edildiği görülmektedir.¹⁰⁵

Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî, “Manalar âleminde, o âlemin rengine boyanmak için eriyip gitmeliyim.” sözü ile rengin tasavvufta ne kadar önemli bir konuma sahip olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁶

¹⁰⁰ Şahiner, Necmettin, *Siyah ve Yeşil Kur'an'da Renk Sembolizmi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 90.

¹⁰¹ et-Taberânî, *el-Mucemu'l-Kebîr*, 22/407.

¹⁰² Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Mustedrak ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 3/129; el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs Ammaştehere mine'l-Ehâdis 'alâ Elsineti'n-Nâs*, thk. Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988) II/ 332-333.

¹⁰³ Ali Yıldırım, “Renk Simgeciliği ve Şeyh Galib'in Üç Rengi”, *Milli Folklor Dergisi*, 72, 2006, 129-140.

¹⁰⁴ Rahmi Serin, *İslam Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler* (İstanbul: Petek Yay., 1999), 59.

¹⁰⁵ Abdullah Eren, “Bâkî Divanında Kırmızı Renk”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 37, 2008, 31-68, 3.

¹⁰⁶ Ali Yıldırım, “Renk Simgeciliği”, 4.

Yunus da boyanmanın en güzel şeklinin Allah'ın boyasıyla boyanmak olduğunu, "Boyandım rengine solmazım gayrı."¹⁰⁷ sözü ile veciz bir şekilde dile getirmiştir.

9. Araplarda Genel Anlamda Renkler

Tarihin her döneminde çeşitli devletlerin, dinî ve siyasi grupların farklı renklerden oluşmuş, kendilerine ait bayrakları olduğu gibi askerî, mülki ve ruhani rütbe ve sınıfların da farklı renklerde sembollerinin bulunduğu bilinmektedir.¹⁰⁸

Van Vloten'e göre Emevi yönetimine karşı daha ilk dönemlerde meydana gelen dinî içerikli isyanlarda siyah renk öne çıkmış, 'beyaz' renk ise Emevî yönetimini ve taraftarlarını temsil etmiştir. Abbasiler iktidara gelince de beyaz rengin yerine, siyah rengi simge olarak kabul etmişlerdir.¹⁰⁹ Hz. Peygamber'in dönemindeki üç sancaktan birinin, siyah renkli olanının, Hz. Abbas'a verilmiş olması sebebiyle bu rengin Abbasi'lerin sembolüne dönüşmüş olması muhtemeldir. Daha sonra bu siyah renk, Abbasi hareketinin bir simgesi olmakla beraber halifelerin, vezirlerin ve taşradaki idarecilerin giyimlerinde de siyah renge ağırlık verdikleri görülmüştür. Bu giysilerin "Müsevedde", "Râyâtü's-Sûd" gibi unvanlarla anılmaları o dönemin önemli hadiselerindedir.¹¹⁰

Günümüz Arap bayraklarında genel olarak renklerin siyah, beyaz, yeşil ve kırmızı şeklinde olmasının İslam tarihindeki olaylarla ilişkili olduğu açıktır. Bu çerçevede 'yeşilin' Ehl-i Beyt ve Fatimîleri simgelediği, 'kırmızının' Haşimî ve Arap isyanlarını temsil ettiği kabul edilmektedir.¹¹¹

Sonuç

Evrenin sahip olduğu bu renk sisteminin rastlantı sonucu meydana geldiği iddia edilemez. Nasıl ki her türlü disiplin bir sisteme, uyuma, tasarıma, planlayıcı ve düzenleyiciye ihtiyaç duyuyorsa evrenin renkleri de aynı disiplin içinde değerlendirilmelidir. İşte vahyin indiği Arap cahiliyesinde kendini, o toplumun diliyle anlatan yüce Yaratıcı aynı zamanda o kültürün kodlarını da kullanarak -örneğin renklerle de- kendini ifade etmiştir. İşte bu gücün efendisi (Allah c.c.) üstün bilgisi ile çevreyi, canlının kendisini ve de kullandığı sistemleri sarıp kuşatmıştır.

Arap-İslam tarihi ve kültüründe, renklere çeşitli anlamlar yüklendiği, renklerin simgesel bir olgu olarak ele alındığı, özellikle bağımsızlık simgesi unsurlarda kullanıldığı bizim bu çalışmamızda da işaret edilmiştir. Ancak o dönem Araplarını, çevrelerinde bulunan ve kendileriyle ticaret yapan diğer kabile ve milletlerden bağımsız görmemiz de imkânsızdır. Renk konusunda onlardan etkilenmediklerini söylemek doğru olmayacaktır. Bu çalışmamızda hem Hz. Peygamber'in dilinde renklerin nasıl anlam kazandığı ve hem de bu an-

¹⁰⁷ Abdülmecit Okçu, "Kur'an'da Renkler", *A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 28, 2007, 136.

¹⁰⁸ Şerafeddin Yaltkaya, "Tarihte Renk", *Türkiyat Mecmuası*, C.VII, 1942, 41-47.

¹⁰⁹ Gerlof Van Vloten, *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti*, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine, çev. Mehmed S. Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1986), 75.

¹¹⁰ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ven'-Nihaye*, thk, Alî Şîrî (Dârü İhyâi et-Turâsi'l-Arabî, 1988), 6/277.

¹¹¹ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ven'-Nihaye*, 9/281.

lamın Arap kültür yapısının renklere yüklediği anlam çeşitliliği ile nasıl paralellik içerisinde olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Hz. Peygamber'in, renklerin düz anlamlarının yanı sıra mecazi anlamlarını da kullandığını, özellikle folklorik açıdan ele aldığımızda giyim tarzında beyaz ve yeşil renklerin favori renkler olduğunu, Müslümanlara beyaz renkli elbiseler giymeleri konusunda tavsiyede bulunduğunu, farklı yer ve zamanlarda, değişik renk ve tasarımda elbiseler de giydiğini siyer ve hadis bilgilerinden bir gerçeklik olarak öğrenebiliyoruz.

Konuyla ilgili rivayetleri bir arada değerlendirildiğimizde, görünürde anlamca birbirlerine tersmiş gibi gelebilmektedir. Oysa Hz. Peygamber'in (s.a.v.) renkler konusundaki farklı söz ve uygulamalarının nedeninin rengin çağrıştırdığı simgelerle doğrudan bağlantılı olmasıdır. Savaşlarda heybetin, asalet ve gücün sembolü olarak siyah renk kullanılmış, renkler içerisinde kırmızı, belki zarafetlerinden dolayı, kadınlar için uygun görülmiştir. Sarı rengin sünnette eleştirilmiş olmasının sebebi, sarı giyenin insanlar arasında kolay fark edilmesi olabilir. Yeşil rengin cennetin fonu olarak değerlendirilmesi sadece hadislerin değil aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'in de konusuna girmektedir. Hz. Peygamber'in bazı renkleri erkekler için hoş görmediği ve özellikle bir kısım renkleri bayanlara tavsiye ettiği hadisleri dikkate aldığımızda, bu hadislerde renklerin insan kişiliği üzerindeki etkilerine ve kadın ile erkeğin sosyo-psikolojik yapılarının farklılığına işaret edilmiş olduğunu görebiliriz. Toplum içinde yer almış olan siyasi, fikrî ya da dinî oluşumların kendilerini anlamlandırmaları ve göstermeleri için sözlü ya da simgesel ifadelere ihtiyaç duydukları tarihî bir gerçekliktir. Bu çerçevede renkler, sosyal hayatın içinde, kendilerine yüklenen anlamlarla, daima işlevsel olarak hayatın bir parçası olmayı başarmışlardır.

Etik Beyan / Ethical Statement

Yazar / Author

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*

Hasan Selim Kiroğlu

Kaynakça

- Abdurrahman el-Mustavî. *Dîvânü İmrûu'l-Kays*. Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, 2012.
- Abdullah b. Mübarek, Ebû Abdurrahman b. Vâdih el-Hanzalî. *İbn Mübarek Zühd ve Rikâk*. Thk. Habîbu'r-Rahman el-'Azamî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trz.
- Artun, Erman. *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005.
- Çağan, Mehmet. *Sizin Renkleriniz*. İstanbul: Bir Harf Yayınları, 2005.
- Çelik, Beşir. *Kur'an-ı Kerim'deki Renkler ve Renk İfade eden Kelimelerin Tahlili*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Hâkim en-Nisâbü'rî. *el-Mustedrak ale's-Sahihayn*. Thk. Mustafa Abdulkadir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî el-Basrî. *Müsned Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. Thk. Dr. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1999.

- Ebû Nüvâs, el-Hasen b. Hâni' b. Abdilevvel el-Hakemî. *Dîvan*, Beyrut: Dâru'r-Râtib el-Camia, 2008.
- Ebû Nüvâs, el-Hasen b. Hâni' b. Abdilevvel el-Hakemî. *Dîvânu Ebî Nuvâs bi Rivâyeti es-Sûlî*. Thk. Behçet Abdulğaffar el-Hadîsî. Abu Dabi: Darü'l-Kütübi'l-Vataniyye Hey'etu Abu Dabi li's-Sekafe ve't-Türas, 2010.
- Ebu'l-Fidâ, İsmâîl b. Ömer b. Kesir el-Kuraşî el-Basrî ed-Dimaşkı. *el-Bidâye ven'-Nihaye*. Thk. Alî Şîrî. Beyrut: Dâru İhyâi et-Turâsi'l-Arabî, 1988.
- Ebu'l-Fidâ, İsmâîl b. Ömer b. Kesir el-Kuraşî el-Basrî ed-Dimaşkı. *el-Bidâye ven'-Nihaye*. Thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî. Beyrut: Dâru Hicri li't-hicri'a ven'Neşr, 1997.
- Ebussud Efendi. *İrşadu'l-Aklî's Selim ilâ Mezâyâ Kitâbi'l-Kerîm*. İstanbul: Boğaziçi Yay., 2006.
- el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs Ammaştehere mine'l-Ehâdis 'alâ Elsineti'n-Nâs*. Thk. Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. Thk. Dr. Abdulhamîd Hendâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- el-Hatîb et-Tebrizî. *Şerhu Dîvâni Antera*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1992.
- Emel Muhammed Abdulkadir Ebû Avn. *el-Levn ve Ab'âduhu fiş'şiri'l-Câhili*. Nablus:Necâh el-Vatanî Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- en-Nâbiga ez-Zübyânî. *Dîvân*. Thk. Ömer Fârûk et-Tabba'. Beyrut: Dâru'l-Kalem, tsz.
- en-Nîsâbü'rî, Müslim b. Haccâc Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî. *el-Müsned es-Sahîh el-Muhtasar*. Thk. Muhammed Fuâd 'Abdu'l-Bâkî. Beyrüt: Dâru İhyâ-i et-Turâs el-'Arabî. <https://doi.org/10.33420/marife.529589>
- et-Tabatabai, Muhammed Hüseyin. *El-Mizân Fî Tefsîr-il Kur'an*. Trc. Vahdettin İnce, İstanbul:Kevser Yayınevi, 1994
- et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb b. Mutayr el-Lahmî eş-Şâmî, Ebu'l-Kâsım *el-Mucemu'l-Kebîr*. Thk. Hamdi b. Abdu'l-Mecîd es-Selefi. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye.
- et-Tâhir Ahmed ez-Zâvî. *Muhtâru's-Sihâh*. Tunus: Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kütüb, tsz.
- Erbaş, Özlem. *Sanat Eğitiminde Renk ve Renk Öğretim Yöntemleri*. Eskişehir:Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlilik Tezi, 1996. <https://doi.org/10.5152/rss.2019.0008>
- Eren, Abdullah. "Bâkî Divanında Kırmızı Renk", *A.Ü.Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 37. (2008: 31-68). <https://doi.org/10.14222/turkiyat780>
- es-Sabuni, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefasir*. İstanbul: Yeni Şafak Gzt., Ensar Neşriyat, 1995.
- eş-Şeybânî, Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaûti - Adil Mürşid v.dğr. Müessesetu'r-Risale, 2001.
- eş-Şeybânî, Ebû Bekir b. Âsım Ahmed b. Amr b. Dahhak b. Muhalled. *es-Sünne*. Thk. Muhammed Nasıruddin el-Elbânî. Beyrüt: el-Mektebet'ul-İslâmiyye.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Goethe's Theory of Colours*, ed. Charles Lock Eastlake. London:BLTC Press, 1840.
- Gündüzöz, Soner. "Kur'an'da Renklerin Büyülü Gücü (Semiotik bir inceleme)", *EKEV Dergisi*. 16. (2003:75).
- Gündüzöz, Soner. "Renk", *DİA*. İstanbul: İSAM Yayınları. 2007.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. Beyrut: Dâru'l-Hüda, tsz.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sünen-i İbn Mâce*. Tthk. Muhammed Fuâd el-Bâkî. Halep: Dâru İhyâi el-Kütüb el-'Arabîyye).
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr. tzs.
- Karabaş, Seyfi. *Dede Korkut'ta Renkler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Karaman, İkramet. *Renklerin Dili ve Kültürümüzdeki Etkileri*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

- Kılıçoğlu, Sefa-Araz Nezihe-Devri Hakkı. “Renk”. *Meydan Larousse, Büyük Lügat ve Ansiklopedi*. İstanbul: Sabah Gazetesi. 1992.
- Kırbaçoğlu, Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Küçük, Salim. “Eski Türk Kültüründe Renk Kavramı”, *Bilig (Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi)*. 54. (2010:199).
- Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferah eL-Ensârî el-Hazrecî Şemsuddîn. *el-Câmi’ li’Ahkâm-i’l-Kur’âni (Tefsîru’l-Kurtûbî)*. Thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş. Kahire: Dâru’l-Küttübî’l-Mısıriyye, 1964.
- Lings, Martin. *Simge ve Kökenörnek Oluşum Anlamı Üzerine*. Trc. Süleyman Sahra. Ankara: Hece Yayınları, 2003.
- Mâlik b. Enes b. Mâlik b. ‘Âmir el-‘Asbahî el-Medenî. *el-Muvatta’*. Thk. Muhammed Mustafa el’Azamî. Abu Dabî: Müessesu Zayed b. Sultan Âl Neheyân li’Amâlî el-Hayriyye ve’l-İnsâniyye, 2004.
- Mâlik b. Enes b. Mâlik b. ‘Âmir el-‘Asbahî el-Medenî. *el-Muvatta’*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrût: Dâru lhyâi et-Turâs el-Arabî.
- Nuhoğlu, Rana. *Renğin Tüketici Satışında Davranışlara Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Okçu, Abdülmecit. “Kur’an’da Renkler”, *A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*. 28. (2007:136).
- Öztuna, Hacı Yakup. *Görsel İletişimde Temel Tasarım*. İstanbul: Tıbyan Yayıncılık, 2007.
- Per, Meral. *Resim-İş Öğretmenliği Öğrencilerinin Resimlerinde Tercih Ettikleri Renkler İle Kişilik Yapıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010. <https://doi.org/10.29157/etusbe.123>
- Saydam, Abdullah. *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*. Trabzon: Derya Kitabevi, 1999.
- Saygın, Oğuz. *Renklerle İnsanları Tanıma Kılavuzu*. İstanbul: Hayat Yayınları, 2008.
- Serin, Rahmi. *İslam Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*. İstanbul: Petek Yayınları, 1999.
- Sezer, Sennur. *Renklerin ve Simgelerin Gücü*. İstanbul: Evrensel Kültür Yayınları, 1999.
- Sicistânî. Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş’as b. İshâk b. Beşir b. Şeddâd b. Amr el-Ezdî. *Süneni Ebî Davud*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrût: el-Mektebet’l-Asriyye.
- Soygüder, Şebnem. “Renk ve Algı Psikolojisi”. *Fotoğrafya Dergisi*, 19, (Ocak 2007). <http://www.fotografya.gen.tr/TR,1708/renk-2.html> Erişim Tarihi: 24.04.2020.
- Süreyya, Cemal-Batur, Enis-Ural, Yalvaç-Akbulut, Erden-Taşkın Talat-Taşkın, Ayşe Gülbahar, Hülya-Varuy, Mustafa- Yaşın, Mehmet. *Büyük Ansiklopedi*. İstanbul: Milliyet Gazetesi. 1990.
- Şahiner, Necmettin. *Siyah ve Yeşil Kur’an’da Renk Sembolizmi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Vloten, Gerlof Van. *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine*. Trc. Mehmed S.Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.,1986. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000667
- Yaltkaya, Şerafeddin. “Tarihte Renk”, *Türkiyat Mecmuası*. 7. (1942:41-47).
- Yıldırım, Ali. “Renk Simgeçiliği ve Şeyh Galib’in Üç Rengi”, *Milli Folklor Dergisi*. 72. (2006:129-140).

Muhammed b. İbrahim'in *Manzûm Şir'atü'l-İslâm* Tercümesi (*Şir'a-i Manzûm*)***Necati İşler**

Dr. Öğrencisi, Ankara Üniversitesi (ROR ID: 01wntqw50)

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ph.D. Student, Ankara University, Institute of Social Sciences

Ankara/Turkey

necatiisler76@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9645-8320

Muhammad b. Ibrahim's Poetic *Shir'at al-Islâm* Translation (*Shir'a-i Manzûm*)**Abstract**

Muhammad b. Ibrahim is a poet who lived in the 15th and 16th centuries. His only work which we could reach is *Shir'a-i Manzûm*. It was translated from *Shir'at al-Islâm* into Turkish in 911/1505. *Shir'at al-Islâm* is a book of ilmihal (catechism) and ethics written in Arabic by famous Hanafi scholar İmâmzadâh (d. 573/1177). It was very popular in Ottoman society and among scholars. In the first part of this article, the commentaries and translations of *Shir'at al-Islâm* are introduced. In the second and third parts, there is content review of *Shir'a-i Manzûm* and Muhammad b. Ibrahim's translation methods. The longest poetic ilmihal (catechism) in Turkish Literature, *Shir'a-i Manzûm* consists of 8442 couplets. The work, which was written in form of the mathnawî, was dedicated to the Ottoman Sultan Bayazid II (1481-1512). At the end of the Los Angeles copy of *Shir'a-i Manzûm*, it is stated that the poet was from Eceabat. Muhammad b. Ibrahim, who could write poetry in Arabic and Persian besides Turkish, skillfully used derivations, synonymous and puns in his work. Along with adhering to the source, he reflected his contributions to his work. There are also translations of many Qur'ân verses and hadiths in *Shir'a-i Manzûm* which is included in the religious group of mathnawîs.

The 15th and 16th centuries are considered as the golden age of the mathnawî type in Turkish Literature. During these centuries many different religious-mystical and moral mathnawî have been written. The translation made by Muhammad b. Ibrahim under the name of *Shir'a-i Manzûm* is one of these mathnawîs. There is no information about the literary personality of the poet. All the opinions mentioned in our article about his poetics are based on *Shir'a-i Manzûm*. It is understood from his work that Muhammad b. Ibrahim received a good madrasa education as well as his poetry skills. *Shir'a-i Manzûm* has a simple wording and the characteristics of Old Anatolian Turkish. The wording of the work is very similar to the other mathnawîs

* Bu çalışma, Prof. Dr. Zülfişkar Güngör danışmanlığında, "Muhammed b. İbrahim'in *Manzûm Şir'atü'l-İslâm* Tercümesi (*Şir'a-i Manzûm*)" başlığıyla hâlen hazırlıyor olduğumuz doktora tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır. (Ankara Üniversitesi, Ankara) This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Muhammad b. Ibrahim's Poetic *Shir'at al-Islâm* Translation" (Ph. D. Dissertation, Ankara University, Ankara, Thesis Advisor: Prof. Dr. Zülfişkar Güngör, already ongoing). Makaledeki beyitlerin sağında yer alan varak numaraları *Şir'a-i Manzûm*'ün Manisa nüshasına aittir.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Gelis/Received: 14 Haziran/June 2020 | **Kabul/Accepted:** 29 Ağustos/August 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020

Atıf/Cite as: Necati İşler, "Muhammed b. İbrahim'in *Manzûm Şir'atü'l-İslâm* Tercümesi (*Şir'a-i Manzûm*) = Muhammad b. Ibrahim's Poetic *Shir'at al-Islâm* Translation (*Shir'a-i Manzûm*)", *Eskiyeeni* 41 (Eylül/September 2020), 775-812.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.764234>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

written in its period. Süleymân Çelebi's Wasîlat al-Najât; Yazıcıoğlu Mehmed's *Muhammediya*, İbrahim Tennûri's *Gulzâr-ı Ma'nawî*, Hamdullah Hamdi's *Mawlid*, Zaifi's *Majma'u al-Anvâr*, Dâvud-ı Halveti's *Gulshan-i Tawhid* are similar mathnawîs belonging to that period. Since *Şir'a-i Manzûm* is a religious-didactic work, the translator used a clear wording. Since *Şir'at al-İslâm*, which is the source of *Şir'a-i Manzûm*, was written in Arabic in Bukhara in the 12th century, it contains many Arabic words and phrases. The translator makes his poetry understandable by giving the Turkish of these words and phrases in the couplet or afterwards. *Şir'a-i Manzûm* has the classical arrangement of the mathnawî type. The work begins with basmalah, hamdalah and salvalah and continues with couplets on tawhid and naat. The poet explains why he wrote his work after praising the Sultân Bâyezîd II (1481-1512). After this entry, it is passed to the section where the main subject is handled. In addition to worships, we also find other topics in these chapters.

Six manuscripts copies of *Şir'a-i Manzûm* have been identified so far. Manisa Public Library, University of California Los Angeles Library and Presidency of the Republic of Turkey Presidency of Religious Affairs Library copies were announced to the world of science for the first time with this study. The Fahri Bilge copy mentioned by Ağah Sırrı Levend could not be reached. Ahmet Aydın made a master's degree on a part of the work in 2016 based on Süleymaniye Library Hacı Mahmud copy which is mentioned in *Osmanlı Müellifleri (Ottoman Authors)* and Süleymaniye Library Manuscript Donations copy. Egyptian National Library copy was reproduced from the Hacı Mahmud copy. In our ongoing PhD Dissertation, Manisa, Los Angeles and Hacı Mahmud copies are selected for the critical text, but other copies are also used. There have been remarkable studies in the field of poetic ilmihal (catechism) and poetic fiqh in Turkey in recent years. We believe that our article, which introduces the longest catechism of Turkish Literature, will make significant contributions to this field.

Keywords

Turkish-Islamic Literature, Şir'a-i Manzûm, Translation of Şir'at al-İslâm, Muhammad b. İbrahim, İmâmzâdah, İlmihal, Catechism, Religious Poetry, 15th and 16th Century

Muhammed b. İbrahim'in Manzûm Şir'atü'l-İslam Tercümesi (Şir'a-i Manzûm)

Öz

Muhammed b. İbrahim, 15 ve 16. yüzyıllarda yaşamış bir şairdir. Ulaşabildiğimiz tek eseri *Şir'a-i Manzûm*'dur. Bu eser, meşhur Hanefî âlimi İmâmzâde'nin (öl. 573/1177) *Şir'atü'l-İslam* adlı eserinden Türkçeye 911/1505 yılında tercüme edilmiştir. *Şir'atü'l-İslam*, Arapça olarak telif edilen bir ilmihal ve ahlâk kitabıdır. Bu eser, Osmanlı toplumu ve âlimleri arasında çok rağbet görmüştür. Bu makalemizin birinci bölümünde *Şir'atü'l-İslam*'in şerh ve tercümeleleri tanıtılmıştır. İkinci ve üçüncü bölümlerde ise *Şir'a-i Manzûm*'un muhteva incelemesi ve Muhammed b. İbrahim'in tercüme metodu yer almaktadır. Türk Edebiyatı'nın en uzun manzum ilmihali olan *Şir'a-i Manzûm* 8442 beyitten oluşmaktadır. Mesnevî nazım şekliyle telif edilen eser, Sultân II. Bâyezîd'e (1481-1512) ithaf edilmiştir. Los Angeles nüshasının sonunda şairin Eceabatlı olduğu bilgisine yer verilmektedir. Türkçenin yanında Arapça ve Farsça ile de şiir yazabilen Muhammed b. İbrahim, müştak, müteradif ve cinasları eserinde ustalıklı kullanmıştır. Kaynak esere bağlı kalmakla birlikte kendi katkılarını da eserine yansıtmıştır. Dînî içerikli mesnevîler gurbuna giren *Şir'a-i Manzûm*'da birçok ayet ve hadis de manzum tercümesi vardır.

15. ve 16. yüzyıllar Türk Edebiyatı'nda mesnevî türünün altın çağı olarak kabul edilir. Bu dönemde çok sayıda dinî-tasavvufî ve ahlâkî mesnevîler yazılmıştır. Muhammed b. İbrahim tarafından *Şir'a-i Manzûm* adıyla yapılan tercüme de bu mesnevîlerden birisidir. Şairin edebî şah-

siyetiyle ilgili hiçbir kaynakta bilgi bulunmamaktadır. Edebi şahsiyeti ile ilgili makalemizde zikredilen bütün kanaatler *Şir'a-i Manzûm*'a dayanmaktadır. Muhammed b. İbrahim'in şiir kabiliyeti yanında iyi bir medrese tahsili de görmüş olduğu eserinden anlaşılmaktadır. Sade bir dile sahip olan *Şir'a-i Manzûm*, Eski Anadolu Türkçesi özelliklerini taşımaktadır. Eserin dili, döneminde yazılan dînî muhtevaya sahip diğer mesnevilere çok benzemektedir. Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-Necât*'ının, Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediye*'sinin, İbrahim Tennûri'nin *Gülzâr-ı Ma'nevî*'sinin, Hamdullah Hamdi'nin *Mevlid*'inin, Zaîfî'nin *Mecma'u'l-Envâr*'ının, Dâvud-ı Halvetî'nin *Gülşen-i Tevhid*'inin dil özelliklerini *Şir'a-i Manzûm*'da da görebiliriz. Dînî-didaktik bir eser olması hasebiyle mütercim, mümkün merteye anlaşılır olmaya gayret etmiştir. *Şir'a-i Manzûm*'a kaynaklık eden *Şir'atü'l-İslam*, 12. yüzyılda Buhara'da Arapça olarak telif edilmiştir. Bu yüzden tercümede Arapça kelime ve tamlamalara da sık rastlanmaktadır. Beyit içinde ya da devamında mütercim bu kelime ve tamlamaların Türkçelerini de vererek şiirini anlaşılır kılmaktadır. *Şir'a-i Manzûm*, mesnevî türünün klasik tertibine sahiptir. Eser, besmele, hamdele ve salvele ile başlayıp tevhit ve naat beyitleri ile devam eder. Şair, devrin padişahı Sultân II. Bâyezîd'i (1481-1512) övgüyle andıktan sonra eserini niçin yazdığını açıklar. Bu "giriş" in ardından "konunun işlendiği bölüme" geçilir. İbadetlerin yanı sıra hayata dair diğer konuları da bu fasıllarda buluruz.

Şir'a-i Manzûm'un bu güne kadar altı adet elyazma nüshası tespit edilebilmiştir. Manisa, Los Angeles ve Diyanet nüshaları ilk defa bu çalışmamızla ilim dünyasına duyurulmuştur. Agah Sırrı Levend'in zikrettiği Fahri Bilge nüshasına ise ulaşamamıştır. Ahmet Aydın tarafından eserin bir kısmı üzerine 2016 yılında yapılan yüksek lisans çalışmasında sadece Yazma Bağışlar nüshası ile *Osmanlı Müellifleri*'nde bahsi geçen Hacı Mahmud nüshası kullanılmıştır. Kahire'de bulunan nüsha ise, Hacı Mahmud nüshasından istinsah edilmiştir. Devam eden doktora tezimizde tenkitli metin için Manisa, Los Angeles ve Hacı Mahmud nüshaları seçilmekle birlikte diğer nüshalardan da istifade edilmektedir. Manzum ilmihal ya da manzum fıkıh türü alanında son yıllarda Türkiye'de kayda değer düzeyde çalışmalar yapılmıştır. Türk Edebiyatı'nın en hacimli manzum ilmihali tanıtan makalemizin bu sahaya önemli katkılar sunacağı kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler

Türk-İslam Edebiyatı, Şir'a-i Manzûm, Manzûm Şir'atü'l-İslam Tercümesi, Muhammed b. İbrahim, İmâmzâde, İlmihal, Dînî Şiir, 15 ve 16. Yüzyıllar

Giriş

Sünnetinden Aḥmed'ün gel sâmi' ol

İki 'âlem eylüğini câmi' ol

Muhammed b. İbrahim

Bizleri yoktan var eden ve eşref-i mahlukat kılan yüce Rabbimiz, vahiyle ve peygamberlerle hayatımıza dokunmuştur. İslam'ı bize din olarak seçmiş ve sevgili peygamberimiz Hz. Muhammed'i (s.a.v.) bizlere en güzel örnek olarak takdim etmiştir. Müslüman Türk milleti, tarihi boyunca Kur'an'ın ve hadislerin kılavuzluğunda hem örnek şahsiyetler yetiştirmiş hem de önemli eserler meydana getirmiştir. Bu eserlerin başında dînî geniş kitlelere öğretmeyi amaçlayan ilmihaller gelmektedir. Sözlükte "davranış bilgisi" anlamına gelen ilm-i hâl, bir Müslümanın inanç, ibadet, ahlak ve günlük hayata dair sahip olması gereken bilgileri ifade etmektedir.¹ Peygamberimiz

¹ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317), 947; Hatice Kelpetin Arpaguş, "İlmihal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/139-141; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 194.

(s.a.v.) ilim öğrenmenin her Müslümana farz olduğunu buyurmuştur.² Bir Müslüman, dünya hayatına anlam katması ve ahiret saadetine nail olması için öncelikle bu bilgileri edinmelidir. Bu anlayıştan hareketle, erken dönemden itibaren namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetlerin yanı sıra inanç ve ahlak konularını da ele alan eserler telif edilmeye başlanmıştır. Bu eserler daha çok Arapça'dan Türkçeye manzum veya mensur olarak tercüme edilmiştir. Kutbuddin İznîkî'nin (öl. 821/1418) *Kitâbü'l-Mukaddime*'si Osmanlı döneminin ilk Türkçe ilmihali olarak kabul edilmektedir. Bu mensur eser, Ebû'l-Leys es-Semerkindî (öl. 373/983)'nin *Mukaddime fi's-Salât* isimli eserinden tercüme edilmiştir.³ Gülşehrî'nin (öl. 717/1317'den sonra) yazma nüshaları henüz tespit edilemeyen *Kudûrî Tercümesi*, Devletoglu Yûsuf'un (öl. 828/1424'ten sonra) *Vikâye Tercümesi*, İbrahim Tennûrî'nin (öl. 887/1482) fikhî meseleleri tasavvufî açıdan da ele alan *Gülzâr-ı Ma'nevî*'si ise Anadolu sahasında yazılmış Türkçe manzum ilmihallerdir. Makalemizde incelediğimiz *Şir'a-i Manzûm* ise ilim dünyasında henüz yeterinde tanınmayan manzum bir ilmihaldir. *Şir'atü'l-İslam*'dan tercüme edilen bu eseri önemli kılan şey, hem Eski Anadolu Türkçesi ile telif edilmiş olması hem de Türk Edebiyatı'nın en hacimli manzum ilmihali olmasıdır.

1. Şir'atü'l-İslam'ın Şerh ve Tercümeleri

Şir'atü'l-İslam, Türkçeye çok sayıda şerh ve tercümesi yapılan meşhur bir ilmihaldir. İmâmzâde lakabıyla tanınmış olan Hanefî fakîhi Muhammed b. Ebî Bekr İbrahim eş-Şargî el-Buharî (öl. 573/1177) tarafından Arapça olarak telif edilmiştir.⁴ İbadetlerin yanı sıra günlük yaşamla ilgili birçok konuda âdâb ve sünnetlere yer veren eserin tam adı, *Şir'atü'l-İslam İlâ-dârî's-selâm*'dır.⁵ *Şir'atü'l-İslam*, şekil, muhteva ve işlev açısından bir ilmihal kitabı olduğu gibi aynı zamanda ahlak ve vaaz kitabıdır.⁶ *Şir'atü'l-İslam*, halka yönelik yazılmış doğrudan öğretici bir eserdir. Bununla birlikte sade bir halktan devlet başkanına kadar her tabakadan insana hitap edecek geniş bir muhtevaya sahiptir. Bu eser, Peygamberimizin (s.a.v.) sünnetine uymanın gerekliliği, ilim

² İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâ'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.), "el-Mukaddime", 17 (No. 224), 1/81.

³ Hatice Kelpetin Arpağuş, "Bir Telif Türü Olarak İlmihal: Tarihî Geçmiş ve Fonksiyonu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/22 (2002), 32-33.

⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an-Esâmî'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, çev. Rüştü Balcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016), 1/835; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifler* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 2/54; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, nşr. M. Bedreddin Ebû Firâs (Kâhire: 1324), 161; Hayruddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002), 6/54; Yusuf Ziya Kavakçı, XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavera'al-Nahr İslam Hukukçuları (Ankara: Sevinç Matbaası, 1976), 113-114; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 79-80.

⁵ Carl Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur, Supplementbande* (Leiden: Brill, 1937-1942), 1/642-643; Recep Cici, "İmâmzâde Muhammed b. Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/210.

⁶ Arpağuş, "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihi Geçmiş ve Fonksiyonu", 31; Mediha Aynacı, *Osmanlı Kuruluş Dönemi Türkçe İlmihal Eserleri Çerçevesinde İlmihallerin Fikhi Yönden Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 42.

öğrenmenin ve öğretmenin faziletleri, Allah'ı zikretmenin önemi, tevbe etmenin faydaları, zekât vermenin önemi, namazın âdâbı, orucun faziletleri, insan ilişkilerinde dikkat edilmesi gereken hususlar, komşu hakları, yolculuk âdâbı gibi fasıllarla ibadet, ahlak ve muamelata dair meseleleri Kur'an ayetleri ve Peygamber Efendimizin (s.a.v.) hadisleri ile ele almaktadır. Eser, adeta bir hadis şerhi niteliğindedir.

Şir'atü'l-İslam, hem halk arasında hem de Osmanlı âlimleri arasında çok rağbet görmüştür. Bir Müslümanın doğumundan ölümüne kadar bütün hayatına hadislerin ışığında rehberlik eden bu kitap, Anadolu'da çok tanınmış ve okunmuştur. Ayrıca *Şir'atü'l-İslam*, medreselerde, mekteplerde ve camilerdeki ders halkalarında okutulan bir hadis ve ilmihal kitabı olmuştur.⁷ Eser, günümüzde de aynı şöhret ve itibarını korumaktadır. Eserin daha çok 16 ve 17. yüzyıllara ait olan şerh ve tercümeleri kısaca şöyledir:

Seyyid Alizâde'nin *Mefâti'hü'l-Cinân ve Mesâbihü'l-Cenân* Adlı Eseri: *Şir'atü'l-İslam*, Seyyid Alizâde diye de anılan Yakub b. Seyyid Ali er-Rûmî el-Bursevî (öl. 931/1524) tarafından *Mefâti'hü'l-Cinân ve Mesâbihü'l-Cenân* adıyla Arapça olarak şerhedilmiştir.⁸ Eserin tesbit edebildiğimiz en eski nüshası 903/1497 tarihlidir.⁹ Sultân II. Bâyezîd Hân, Yakub b. Seyyid Ali'ye "Şir'a Şârihi" lakabını vermiştir.¹⁰ Eser, 1273/1856 yılında İstanbul'da neşredilmiştir.¹¹

Yahyâ b. Bahşî'nin *Şerhü Şir'atü'l-İslam Adlı Eseri: Şir'atü'l-İslam*'ın diğer bir Arapça şerhi de Yahyâ b. Bahşî b. İbrahim'e aittir.¹² Bu şerh yayınlanmamış ve hakkında herhangi bir akademik çalışma yapılmamıştır.¹³

Kurd Mehmed Efendi'nin *Mürşidü'l-Enâm İlä-Dâri's-Selâm Fî-Şerhi Şir'atü'l-İslam* Adlı Eseri: Kurd Mehmed Efendi'nin (öl. 996/1588) *Mürşidü'l-Enâm İlä-Dâri's-Selâm Fî-Şerhi Şir'atü'l-İslam* adıyla Arapça olarak telif ettiği kapsamlı bir şerhtir.¹⁴

⁷ Zekiye Güntan, XIX. Yüzyıl İstanbul Mutasavvıflarından Muhammed Murad Nakşibendî Ve Hülâsatü'ş-Şürüh İsimli Mesnevî Şerhinden İlk 1001 Beytin Tahlîli (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2009), 21; Bekir Tatlı, "Türk-İslâm Davasının Büyük Mütefekkeri Mehmet Feyzî Efendi (ö. 1989) ve Türk Dünyasına Birlik Reçetesi: İslâmiyet Ruhumuz, Türklük Bedenimizdir", *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması Bildirileri. Eskişehir 26-28 Mayıs 2014* (Eskişehir: Türk Dünyası Vakfı Yayınları, 2014), 2/672; İhsan Şenocak, *Kudemâ Meclisi* (İstanbul: Hüküm Yayınları, 2016), 103.

⁸ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/54; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin: Terâcimü Muşan-nifi'l-Kütübü'l-Arabîyye* (Dımaşk: 1957-1961), 13/251.

⁹ Bk. Ya'kub b. Seyyid Alizade, *Mefâti'hü'l-Cinân ve Mesâbihü'l-Cenân* (Saraybosna: Gazi Hüseyin Bey Kütüphanesi, 6766), 223b. Eserin katalog bilgileri ve dijital kopyası için bk. https://www.alukah.net/manu/files/manuscript_3490/makhtot.pdf; Erişim: 26.04.2018.

¹⁰ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayır, Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 5/1679.

¹¹ Seyyid Alizade, *Şir'atü'l-İslâm: İslâm Yolu*, çev. Lutfullah Uyan - A. Faruk Meyan (İstanbul: Çelik Yayınevi, 1980), 7.

¹² Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/199.

¹³ Şir'atü'l-İslam şerhinin Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi'nde bulunan nüshası için bk. <https://yazmaeserler.diyanet.gov.tr/details?id=2689> Erişim: 13.07.2019.

¹⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 3/1100, 4/1437; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3,894; Sefer Hasanov, "Kurd Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek Cilt 2/93-94; *Mürşidü'l-*

Câmi'u's-Şürûh Şerhü Şir'atü'l-İslâm: Kaynaklarda zikredilmeyen Arapça şerhin bir nüshası, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi'nde, diğer bir nüshası da Süleymaniye Yazma Bağışlar Koleksiyonunda bulunmaktadır.¹⁵

Terceme-i Şir'atü'l-İslâm: *Şir'atü'l-İslâm*'ın Anadolu Türkçesi ile yapılan mensur bir tercümesidir. Ebu'l-Mekârimi Çirâğ Beg'in isteği üzerine yapılan bu tercümenin Seyfullah Öztürk tarafından tesbit edilen en eski nüshasının istinsah tarihi 854/1450'dir.¹⁶ Dolayısıyla Anadolu sahasında yapılan en eski *Şir'atü'l-İslâm* tercümesi olduğu söylenebilir.

Hacı Ahmed b. Seyyid el-Bigavî'nin *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm*'ı: Hacı Ahmed b. Seyyid el-Bigavî'nin 864/1459 yılında yaptığı Türkçe mensur bir tercümedir.¹⁷ Dönemin Türkçesini yansıtmaya açısından kıymetli bir eser olduğu kanaatindeyiz.

Mustafa Dede'nin *Şir'atü'l-İslâm Tercümesi*: İmam Mustafa (Mustafa Dede) tarafından 1018/1609'da tamamlanan Türkçe mensur bir tercümedir. Veliyyüddin Efendi ve İsmihan Sultan koleksiyonlarında eserin iki yazma nüshası mevcuttur.¹⁸

Abdülkadir Akçiçek'in *Müslümanın Görgü Kitabı Şir'atü'l-İslâm*: 1978 yılında Abdülkadir Akçiçek tarafından yapılan Türkçe mensur bir tercümedir. Müellif, eseri tercüme ederken anlaşılmasını kolaylaştırmak için şerhinden de istifade ettiğini, bazen de şerhten doğrudan iktibaslar yaptığını ifade etmektedir.¹⁹

İslam Ahlâkı ve Âdâbı (Şir'atü'l-İslâm): Fazilet Neşriyat tarafından 2011 yılında yapılan Türkçe mensur bir tercümedir. Ayet ve hadislerin Arapça metinleri eserin içerisinde ve sonundaki ekler bölümünde verilmiştir. Ayrıca hadislerin kaynakları da dipnotlarda belirtilmiştir.²⁰

Âbidî'nin *Ravzatü'l-İslâm*'ı: *Ravzatü'l-İslâm* adını taşıyan bu eser, 917/1511 tarihinde Âbidî tarafından yapılan manzum Türkçe tercümedir.²¹ Eserin 1950 beyit olduğu müellif tarafından ifade edilmiştir.²²

Enâm'ın dijital kopyaları için bk. <https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/details?id=3465> Erişim: 17.08.2019; <https://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/4212/1> Erişim: 28.05.2018.

¹⁵ *Câmi'u's-Şürûh Şerhü Şir'atü'l-İslâm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler Bölümü, 005631) (Nüshamın dijital kopyası için bk. <https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/details?id=13585> Erişim: 15.07.2019); *Câmi'u's-Şürûh fî-şerhi Şir'atü'l-İslâm* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 862).

¹⁶ Seyfullah Öztürk, *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm (Metin-Gramatikal Dizin)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 10; *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm* (Ankara: Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A, 8980).

¹⁷ Hacı Ahmed b. Seyyid el-Bigavî, *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm* (Ankara: Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 30), 261a; E. J. Brill vd., *Islamic Collections - Catalogue 510* (Leiden: 1979), 57; E. J. Brill, *Oriental Manuscript - Catalogue 555* (Leiden: 1986), 103.

¹⁸ İmam Mustafa, *Şir'atü'l-İslâm Tercümesi* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1875); İmam Mustafa, *Şir'atü'l-İslâm Tercümesi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan, 270).

¹⁹ Abdülkadir Akçiçek, *Müslümanın Görgü Kitabı Şir'atü'l-İslâm* (İstanbul: Sağlık Kitabevi, 1978), 15.

²⁰ İmâmzâde Muhammed b. Ebû Bekir el-Buhârî, *İslâm Ahlâk ve Âdâbı (Şir'atü'l-İslâm)*, haz. Fazilet Neşriyat Araştırma Heyeti (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2011).

²¹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/54.

²² Hakan Dağ, *Âbidî Ravzatü'l-İslâm (Giriş - İnceleme - Metin - Sözlük - Tıpkıbasım)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 5.

Lezzetü'l-İslâm: Bu eser üzerine Prof. Dr. Mücahit Kaçar danışmanlığında Fatma Köse tarafından “Mütercimi Bilinmeyen Bir *Şir'atü'l-İslâm* Tercümesi: *Lezzetü'l-İslâm*” adıyla yüksek lisans çalışması yapılmaktadır. Eserin bir nüshası Ankara Milli kütüphane'de bulunmaktadır. Katalogta “Alî Oğlu Süleymân” adına kaydedilmiştir.²³

Bahtî'nin *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm*'ı: *Şir'atü'l-İslâm*'ı nazma çeken diğer bir müellif Bahtî'dir.²⁴ Bahtî, eserinin mukaddimesinde *Şir'atü'l-İslâm*'ı anlaşılmasının ve hıfzının kolay olması için Türkçe olarak nazma çevirdiğini ifade etmiştir.²⁵ 1070/1659'da tamamlanan eser, 1293/1876'da taşbaskı olarak neşredilmiştir.²⁶ Eserin bir adet el yazma nüshası da mevcuttur.²⁷ Bu eser üzerine Prof. Dr. Selami Ece danışmanlığında Ömür Erbay tarafından “Derviş Mehmed Bahtî'nin Manzum Terceme-i Şir'atü'l-İslâm'ı” adıyla doktora çalışması yapılmaktadır.

Muhammed b. İbrahim'in Şir'a-i Manzûm'u: Makalemize konu olan bu eser ve şairi hakkında detaylı bilgiler devam eden bölümde verilecektir.

2. Muhammed b. İbrahim'in Edebi Şahsiyeti ve Şir'a-i Manzûm

2.1. Muhammed b. İbrahim'in Edebi Şahsiyeti

Muhammed b. İbrahim ve bilinen tek eseri olan *Şir'a-i Manzûm*'dan ilk bahseden kaynak *Osmanlı Müellifleri*'dir.²⁸ *Şir'atü'l-İslâm*'ın en uzun manzum çevirisi olan *Şir'a-i Manzûm*, 911/1506 senesinde Arapça'dan tercüme edilmiştir.²⁹ Şairin adı *Şir'a-i Manzûm*'un nüshalarının fereğ kayıtlarında “Muhammed b. İbrahim” olarak geçmektedir.³⁰ Eserin Kâhire nüshasında şairin adı “Muhammed b. Abdullah” olarak yazılmıştır.³¹ Şairin mahlası eserde şöyle geçmektedir:

²³ Alî Oğlu Süleymân, *Lezzetü'l-İslâm* (Ankara: Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A, 4781).

²⁴ Amil Çelebioğlu, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları* (İstanbul: MEB Yayınları, 1998), 362.

²⁵ Bahtî, *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm* (İstanbul: Mustafa Efendi Matbaası, 1293), 4.

²⁶ Bahtî, *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm*, 346.

²⁷ Bahtî, *Şir'atü'l-İslâm Tercümesi (Elyazma)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Agah Sırrı Levend, 492).

²⁸ Bursalı Mehmet Tahir, bu eserden *Şir'atü'l-İslâm*'ın manzûm bir tercümesi olarak bahseder. Eserin içerisinde geçen “*Şir'a-i Manzûm*” adını zikretmemiştir. Agah sırrı Levend ise, *Şir'atü'l-İslâm*'ın manzûm bir tercümesi olarak bu eserden bahsederken müellifin adını Mehmed b. İbrahim olarak zikretmektedir. Bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/54; Agâh Sırrı Levend, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları-II* (Ankara: TTK Yayınları, 2016), 438.

²⁹ Muhammed b. İbrahim, *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm (Şir'a-i Manzûm)* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 4981), 355b, 356a; Muhammed b. İbrahim, *Şir'atü'l-İslâm Tercümesi (Şir'a-i Manzûm)* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, 1592), 357b, 358a; Muhammed b. İbrahim, *Ser'atü'l-İslâm (Şir'a-i Manzûm)* (Los Angeles: Kaliforniya Üniversitesi Los Angeles Kütüphanesi, Türkçe Elyazmaları Bölümü 1600-1900 LSC.0896 Box: 30/83), 357b, 358a.

³⁰ Muhammed b. İbrahim, *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm (Şir'a-i Manzûm)* (Manisa, 45 Hk 4981), 355b; Muhammed b. İbrahim, *Şir'atü'l-İslâm Tercümesi (Şir'a-i Manzûm)* (Hacı Mahmud, 1592), 357b; Muhammed b. İbrahim, *Ser'atü'l-İslâm (Şir'a-i Manzûm)* (Los Angeles, Box: 30/83), 357b.

³¹ Muhammed b. İbrahim, *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm (Şir'a-i Manzûm)* (Kahire: Mısır Millî Kütüphanesi, Fikhî-Türkî-Talat Bölümü, 68). 357b; Ali İhsan Pala, “Mısır Millî Kütüphanesi'nde Bulunan Fıkıhla İlgili Türkçe Yazma Eserler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 20 (2012), 443.

İy MUHAMMED eyle Hakk'a rağbeti M355a³²
Tā kim ide saña Allāh Rağmeti

Muhammed b. İbrahim'in hayatı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Memleketi hakkında elimizde olan tek bilgi ise, Los Angeles nüshasında yer alan "Muhammed b. İbrahim el-Eceovasiyyü" ifadesidir.³³ Buradan hareketle müellifin Eceabatlı³⁴ olabileceği kanaatine ulaşılmıştır. Şir'a-i Manzûm, dil açısından Eski Anadolu Türkçesi özelliklerini taşımaktadır. Dönemin Türkçesi açısından zengin bir söz varlığına sahiptir.

Muhammed b. İbrahim, Türk Edebiyatı'na en hacimli manzum ilmihalini kazandıran önemli bir şairdir. Şairin edebi şahsiyetiyle ilgili hiçbir kaynaktan bilgi bulunmamaktadır. Burada zikredeceğimiz bütün kanaatler şairin yegâne eseri olan Şir'a-i Manzûm'a dayanmaktadır. Muhammed b. İbrahim'in Türkçenin yanında Arapça ve Farsça ile de şiir yazabilen medrese tahsili görmüş bir şair olduğu eserinden anlaşılmaktadır. Eskilerin ifadesiyle "üç lisanda nazma muktedir"³⁵ olan bir şairdir. Kaynak eserden bağımsız olarak yazdığı kendi telifi olan beyit ve mısralar, şiire olan vukûfiyetini göstermektedir. Ayrıca ayet ve hadislerden yaptığı tam, kısmî ve mânen iktibaslar, onun iyi bir dînî eğitim de aldığını göstermektedir. Fıkıh usûlünün temel kavramlarından olan "asl" ve "fer" kendi telifi olan ikinci mısradaki şöyle geçmektedir:

Dağı dāhil anda bil aḥkām-ı şer' M18b
Tā bilesin aṣla rāci' anda fer'

Fürû kitaplarının temel karakteri olan "Zeyd" ise "Hastalıklar" bahsinde kaynak eserden bağımsız olarak şöyle geçmektedir:

Derdlü dağı dimesün derd ü belā M323b
Gide benden Zeyd'i kıla mübtelā

Zire ol Zeyd derde olsa mübtelā M323b
Emr-i Haq'dan nāzil olsa ger belā

Hadis ilminin terimlerinden biri olan "garîb" ve ayrıca "faqr" hadisi de kaynak metinde geçmeyip Şir'a-i Manzûm'a özgüdür:

Dağı dindi bir rivāyet key ğarîb M39a
Cān kulağı birle diñler her lebib

Didi bunda bir rivāyet key ğarîb M313a
'Ākil olan alısar andan naşib

Gel gönül yab faqrıla faqr eylegil³⁶ M147a
Ol yıkılmaz bir ulu şehir eylegil

³² Şir'a-i Manzûm'un Manisa nüshasının sayfa numaralarıdır.

³³ Muhammed b. İbrahim, *Ser'atü'l-İslâm (Şir'a-i Manzûm)* (Los Angeles, Box: 30/83), 357b.

³⁴ Zerrin Günel, "Ece Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/380.

³⁵ Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri*'nde birçok şair için bu ifade kullanılır. Günümüz için hayal olan bu gerçek, Osmanlı'da neredeyse sıradan bir durum olarak karşımıza çıkar. Aynı zamanda bu gerçek, Osmanlı'daki eğitim ve sanat düzeyi hakkında da fikir vermektedir.

³⁶ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Muzlû'l-İlbâs Amme'stehera Mine'l-Ehâdisi Alâ-Elsineti'n-Nâs* (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351), 2/87, No. 1835.

Muhammed b. İbrahim, Nahiv ve Sarf öğrenmenin önemini kendi telifi olan beyitte şöyle ifade etmiştir:

Nahiv'i Şarfı öğrenigör iy 'azîz M30a
Ki_anlaruñla 'ilm olur gâyet temîz³⁷

Manzum metinden aşağıda seçtiğimiz beyitler onun Arapça'ya olan vukûfuyetini de göstermektedir. Muhammed b. İbrahim birçok beytinde müştak ve ism-i taf-dilleri ustalıkla kullanmaktadır.

Dil muḥallil olmasun virür halel³⁸ M156b
Şem'a şu'le çeşmeye kıalmaz belel

Ol sebebden mağfîret olur aña M197b
Vir meserret kim sürür gelsün saña

Hem 'aceblerden ta'accüb eyleye M33a
Emrine Ḥakk'ıñ terakkub eyleye

Va'zıyıla itti'âz sünnet durur M33a
Zecriyile inzicâr şiddet durur

Daḥı ihsân aḥseni iy muḥterem M87b
Ṭâkatınca eyleye itse kerem

İki kimse yise ḥurmâ cem'ile M127b
Müstemi' ol söze cândan sem'ile

Senden artuḡ yok münezzeḡ pâdişâḡ M216b
Heb seni tenzih ider bî-iştibâḡ

Daḥı hergiz olmasun gâyet baḡil M291a
Zire olur buḡlıla olan zelil

Bu eşaḡdur hem daḡı azḡar durur M45b
Aña nisbet eşmel ü eşher durur

Muhammed b. İbrahim'in deyim, iktibas, cinas ve müteradifler konusunda da çok zengin bir kullanımı vardır. Onun edebî yönünü ve şairliğini kendine ait olan fasıl girişlerindeki beyitlerde, fasıl sonlarındaki münâcât beyitlerinde ve birçok beytin ikinci ya da birinci mısrasında daha belirgin olarak görebiliriz. Kendine ait olan bu mısralar, kaynak eser olan *Şir'atü'l-İslâm* ile de bütünlük arz etmektedir.

³⁷ İmâmzâde Muhammed b. Ebî Bekr, *Şir'atü'l-İslâm*, thk. Muhammed Berekat (İstanbul: Erenler Vakfı Yayınları, 2018), 65.

³⁸ Kaynak metinde "muḥallil" geçmektedir. "Ḥalel" kelimesi ise mütercimmin tasarrufudur. Bk. İmâmzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, thk. Muhammed Berekat, 230.

Şir'atü'l-İslam, bir Müslümanın hayatının her anını ihata etmektedir. Sabah kalkıştan gece yatışına kadar her duruma özel âdâb ve tavsiyeler vardır. Bir Müslümanın sadece gündüzünü değil gecelerini de süsleyen öğütleri *Şir'atü'l-İslam*'da buluruz. Muhammed b. İbrahim, hayatın bu kadar içinden olan bu eseri, kelime ve ifade zenginlikleriyle Türkçemize nazmen tercüme etmiştir. Muhammed b. İbrahim, bu tercümeyle kendisindeki şiir kabiliyetini içinde yaşadığı toplumun eğitim ve irşadı için kullanmış bir şairdir. Didaktik eserlerdeki sade, anlaşılır ve sanat kaygısından uzak üslubu Muhammed b. İbrahim'in bu tercümesinde de buluruz. Muhammed b. İbrahim'in az da olsa sanat ihtivâ eden beyitleri vardır. Kelâmın açık ve anlaşılır olmasını şu sanatlı beytiyle ifade etmiştir.

Çün kelâmuñ çeşmesi dilden aklar M156b
Hem feşâhat şem'ini andan yaçar

Muhammed b. İbrahim'in edebî yönünü bütün açıklığıyla ortaya koyan ayrıntılar, "Tercüme Hususiyetleri" bölümünde örnekleriyle verilecektir.

2.2. Şir'a-i Manzûm Hakkında Genel Bilgiler

15. ve 16. yüzyıllar Türk Edebiyatı'nda mesnevî türünün altın çağı olarak kabul edilir. Bu dönemde çok sayıda dinî-tasavvufî ve ahlâkî mesnevîler yazılmıştır. Muhammed b. İbrahim tarafından *Şir'a-i Manzûm* adıyla yapılan tercüme de bu mesnevîlerden birisidir. Hâlen devam eden tenkitli metin çalışmamızda ulaştığımız neticeye göre *Şir'a-i Manzûm* 8442 beyitten oluşmaktadır. Bu eser, *Şir'atü'l-İslam*'ın bugüne kadar tespit edilen manzum tercümelemleri arasında en hacimli ve kıdemli olanıdır. Ayrıca bilinen Türkçe manzum ilmihal eserleri arasında da yine en hacimlidir. Eser, Bâyezîd-i Velî olarak da anılan, ilim ve takvâ sahibi Sultân II. Bâyezîd'e (1481–1512) ithaf edilmiştir.³⁹ Muhammed b. İbrahim, eserini aruz vezninin "*Fâilâtün Fâilâtün Fâilün*" kalıbıyla yazmıştır. Eserin başında 20 beyitlik bir de kaside vardır.⁴⁰ Eserin yazıldığı yer hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Müellifin memleketi olan Ecebat'ta⁴¹ yazılmış olması muhtemeldir. 911/1505 yılında tamamlanan esere mütercim tarafından düşürülen tarih şöyledir:

Hîne temme'l-kitâbü kavlen M355b
Bi'l-cühdi'l-keşiri bezlen
Elheme'l-mülhimü 'adlen
Şâra't-târîhu FAÐLEN (فضلا)

Tercümenin 4 ayda tamamlandığı ferağ kaydında geçmektedir.⁴² Eser, kaynaklarda, kataloglarda ve nüshaların zahriye, dibace ve serlevha bölümlerinde "*Terceme-i Şir'atü'l-İslam*", "*Şir'atü'l-İslam Tercümesi*", "*Ser'atü'l-İslâm*", "*Hâzâ Kitâbü Şir'atü'l-İslam*

³⁹ Muhammed b. İbrahim, *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm (Şir'a-i Manzûm)* (Manisa, 45 Hk 4981), 2a, 2b, 3a.

⁴⁰ Muhammed b. İbrahim, *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm (Şir'a-i Manzûm)* (Manisa, 45 Hk 4981), 1b-2a.

⁴¹ Muhammed b. İbrahim, *Ser'atü'l-İslâm (Şir'a-i Manzûm)* (Los Angeles, Box: 30/83), 357b.

⁴² Muhammed b. İbrahim, *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm (Şir'a-i Manzûm)* (Manisa, 45 Hk 4981), 355b.

el-Manzûm” ve “*Nazm-ı Şir'a*” olarak da geçmektedir.⁴³ Muhammed b. İbrahim kendi eserinden şöyle bahseder:

Şir'a-i Manzûm'a bil açar kulüb M4b
Okıyan hem dinleyen çekmez kürüb

Şir'a-i Manzûm, kaynak eser gibi 48 fasıldan oluşmaktadır. Eserin başı ve sonu şöyledir:

İbtede'nā bi'smike yā Ze'l-ulā M1b
Minke nercū rahmeten bi'l-intihā
Hem daḥı aşhābına evladına M355a
Vir şalavāt şöyle kim evlā dine

Muhammed b. İbrahim eserini, Hak Teâlâ'nın nusretiyle, Peygamberimizin (s.a.v.) de himmetiyle günahlarının bağışlanması için yazdığını; okuyanların, hatalarını düzeltenlerin Allâh'ın rahmetine nâil olmasını şöyle ifade eder:

Hem Ḥabīb'ün himmeti oldı qarın M4a- M4b
Çekmedüm zahmet anı yazdum hemîn
Yazdum anı cānuma ola meded
Zîre cürmüm çokdurur yokdur 'aded
Sehvile gelse kalemde ger ḥaṭā
Anı ıslāḥ eyleyen bulsun 'aṭā
Umaram ala eline bir sa'îd
Rahmet itsün diye baña ber-mezîd
Aña daḥı Ḥak Te'ālā her zaman
Rahmet itsün menzilin kılsun cinān
Her kim âmîn diye ola ol emîn
Rahmet itsün aña Rabbü'l-'âlemîn

Muhammed b. İbrahim bu eserinde büyük oranda kaynak metne bağlı kalarak, bir Müslümanın hayatında yer alması gereken sünnetleri Türkçemize tercüme etmiştir. Bu uzun mesnevîde bir Müslümanın hayatı için elmas kıymetinde tavsiyeler bulunmaktadır. *Şir'a-i Manzûm*, edeple edebiyatı kendisinde cem etmiş kıymetli bir mesnevîdir. Ahmet Kartal hocamızdan ilham alarak ifade edecek olursak; *Şir'a-i Manzûm*, Doğu'nun hayat hikâyesidir.

2.2.1. Vezin ve İmla

Klasik edebiyatımızın ürünlerinden gazel ve kasideleri saraylara, mesnevileri ise gökdelenlere benzetebiliriz. Bu muhteşem yapıları ayakta tutan sağlam iskelet ise şüphesiz ki aruz veznidir. Edebiyat tarihimiz, aruz vezninin birçok farklı kalıbıyla yazılmış eserlerle doludur. Bunlardan birisi de *Şir'a-i Manzûm*'dur. Şiir kabiliyeti yanında iyi bir medrese eğitimi de almış olan Muhammed b. İbrahim, bu eserini aruzun

⁴³ Muhammed b. İbrahim, *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm (Şir'a-i Manzûm)* (Manisa, 45 Hk 4981); Muhammed b. İbrahim, *Ser'atü'l-İslâm (Şir'a-i Manzûm)* (Los Angeles, Box: 30/83); Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/54; Ağâh Sırrı Levend, *Eski Türk Edebiyat Araştırmaları-II*, 438; <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/terceme-i-siratul-islam/10301> Erişim: 29.06.2020.

“Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün” kalıbıyla yazmıştır. Türkçenin aruza henüz uyum sağlamadığı bir dönemin ürünü olan eserde imale ve zihafalara rastlanılmaktadır. Ayrıca eserde vezin gereği ünlü düşmesi sonucu meydana gelen “birleşme”ler de bulunmaktadır. Vezin kusuru olarak kabul edilen bu durumlar geçiş döneminin eserlerinde sıklıkla görülebilmektedir.

Ya'nî, Rāvî, zimmî, ġāzî, fānî gibi kelimelerdeki uzun “î”lerde zihaf yapılmıştır. Bazı Farsça ve Arapça kelimelerdeki zihaf, kimi yerlerde med gösterilmeyerek imlaya da yansıtılmıştır: {cānuî: جنك} {hūlu: خلو} {pāre: پره} {çirkîn: چركن} {Tîz: تز} {sā'at: ساعت}. Eski Anadolu Türkçesi dönemi metinlerinde, uzun heceye tekabül eden “e” sesinin imaleyi göstermek için elifle yazılması yaygın bir imlâ özelliğidir. Şir'a-i Manzûm'da da bu tür imalelere sıklıkla rastlanmaktadır: (eyleyeler: ايليار) {benîmile: بانميلة} {benî: بنى} vb.

Ünlü ile biten bir kelimedenden sonra ünlü ile başlayan bir kelime veya ek geldiği zaman vezin gereği birinci kelimenin sonundaki ünlünün düşerek iki kelimenin birleştiği durumlara “birleşme” denir. Şir'a-i Manzûm'da vezin zarureti dolayısıyla yer yer birleşmelere başvurulmuştur:

Sakına başmaya boynın kimsenüñ M69b
Yüzine kec bakmaya tā kimse_anuñ

Gelse beyte kónsa konuñ iy hüimām M123b
Aña lāyık n'eylemekdür bil tamām

Vezin gereği farklı okunan bazı kelimer şunlardır: kefare, kır'at, kır'at, hediye, Cebre'îl, dünya, zire. Bazı özel isimler de vezne uydurularak yazılmıştır: {Ebū Bekr→Bū Bekr} {Ebū Derdā→Bū Derdā} {Uyeyne→'Uyyene} vb.

Şir'a-i Manzûm'un nüshalarında “Müslim ü Şālih”, “Şāhidü 'Ādil”, “Hūru 'ın”, “Kāvüsü kuzah”, “Hākimü muṭlaḡ” örneklerinde olduğu gibi izafet kesreleri dönem özelliği olarak ötre ya da “vav” harfi ile gösterilebilmektedir.

Eserde aynı kelime için farklı hareke ve ses tercihleri vardır: {piser, peser, püser}{öbmek, öpmek} {çok, çoğ} {uyku/uyhu} {çekse, cekse} {yaṭlu, yadlu} {nice, niçe} {od, ot}{sağ, sağ} {şakla, sakla} {parmak, barmak} vb. Sert ünsüzlerin yumşaması da dönem özelliği olarak nüshalarda görülen bir husustur: {türlü→dürlü}{ter→der} vb. F-v, v-ğ ses değişmelerinin olduğu kelimeler de vardır: {ufatmaya→uvatmaya} {ufaḡ→uvaḡ} {kova →koḡa} {soḡuḡ →şovuḡ} vb.

Bazı Farsça kelimelerde dal(d-)→ zel(d-) harfi değişimi olmaktadır: {Hudā →Hudā} {cüdā→cüdā} {peder→peder} vb. Farsça teleffuzun etkisiyle olan bu değişim Arapça olan “Hidmet” kelimesinde de rastlanmaktadır.

Şir'a-i Manzûm'da belirli imla özellikleri korunmuştur. Özellikle Manisa ve Los Angeles nüshaları imla açısından çok sağlam nüshalardır. Hacı Mahmud nüshası çokça imla kusurunu barındırmaktadır. Hacı Mahmud nüshasında ayet ve hadislerin imlasında dahi ciddi hatalar söz konusudur. Yazma Bağışlar ve Diyanet nüshalarında ise çok sık olmamakla birlikte bazen imla hataları görülebilmektedir.

2.2.2. Kafiye ve Redif

Kafiye ve redifler şiirde ahengi sağlayan unsurlardandır. Uzun bir mesnevî olan *Şir'a-i Manzûm*, kafiye ve redif açısından zengin bir eserdir. Eserde kafiye ve redifin bütün türlerine sıklıkla başvurulmuştur. Kafiyeler daha çok Arapça ve Türkçe kelimelerle yapılmıştır. Farsça ile yapılan kafiyeler daha azdır. Kafiyelerin çoğunu tam ve zengin kafiyeler teşkil etmektedir. Şairin cinaslı kafiye de özel bir ilgisinin olduğu anlaşılmaktadır. Yer yer tunç kafiyelerin de olduğu metinde yarım kafiye az kullanılmıştır. Uzun mesnevilerde görülebilen kafiye ve redif tekrarları *Şir'a-i Manzûm*'da da mevcuttur. Eserde nadir de olsa redif öncesi ortak sesin olmaması gibi kafiye kusurları bulunabilmektedir. Ek redif ve kelime redifleri sıklıkla kullanılırken kelime grubu redifleri nadiren görülebilmektedir.

<i>Bir kişiy e dileseñ itmek du'ā</i> <i>Dimegîl Allāh saña vîrsüñ bekā</i>	M168b	Yarım Kafiye
<i>Kāyînātuñ mefharı hayru'l-verā</i> <i>Ḥalk-ı 'ālem rūḥına olsun fidā</i>	M248a	Yarım Kafiye
<i>Daḥı olsun Aḥmed'e cānlar fidā</i> <i>Anı yoldaş idinür ni'me'l-hüdā</i>	M183b	Tam Kafiye
<i>Sen rızāsın gözle Ḥakk'uñ her zamān</i> <i>Ḥışm iderse ğam degül cümle cihān</i>	M282a	Tam Kafiye
<i>Mü'min olan tevbe itse zenbine</i> <i>Serzenişler itme düşme cenbine</i>	M162a	Zengin Kafiye
<i>Olsa tenhā evde 'avrat girme sen</i> <i>Nefs elinden olayın dirseñ esen</i>	M267b	Tunç Kafiye
<i>'Avretin göstermeye hem sakına</i> <i>Göbeginden irişince sākına</i>	M146b	Cinaslı Kafiye
<i>Ḳapusu üstinde hergiz kimsenüñ</i> <i>Bevl ü ğāyıt dimesünler kim senüñ</i>	M50b	Cinaslı Kafiye
<i>Sürçse dābbe dime şeyṭān işidiür</i> <i>Ululanur zire şeyṭān işidiür</i>	M187a	Cinaslı Kafiye
<i>Şuda yüze daḥı çünkim oḳuya</i> <i>Sen elinden eksük itme oḳ u ya</i>	M251b	Cinaslı Kafiye
<i>Mü'min olan ḳardaşa vire selām</i> <i>'İzzetile ide aña ihtirām</i>	M151b	Arapça-Arapça Kafiye
<i>Armağansuz gelmeye gerçi ḥacer</i> <i>Alsa virse ehlinüñ gönlin açar</i>	M194a	Arapça-Türkçe Kafiye

<i>Hem cenâze üstüne var kıl namâz Dört mil olsa bu'dı anuñ kıлма nâz</i>	M218b	Arapça-Farsça Kafiye
<i>Kimse ile sakına söğüşmeye Ceng ü katli kıya hiç döğüşmeye</i>	M90b	Türkçe-Türkçe Kafiye
<i>'İlmünüle 'âmil ol iy müstemend Kenz-i mahfiden olasın behremend</i>	M19b	Farsça-Farsça Kafiye
<i>Zikre meşgûl ol girürseñ çârsüya Tâ ki senden gâfleti Allâh yuya</i>	M75b	Türkçe-Farsça Kafiye
<i>Žâyi' olan yirde Kur'ân konmaya Hâr u hâşâk tâ aña tokunmaya</i>	M47a	Ek Redif
<i>Üc mahalde kızbe ruşat virdiler Kâ'iline ya'ni vüs'at virdiler</i>	M157b	Kelime Redif
<i>Cümle hayruñ çün kıvâmı oldı bu Ehl-i hayruñ bil tamânu oldı bu</i>	M190a	Kelime Grubu Redif

2.2.3. Şir'a-i Manzûm'un Dili

Şir'a-i Manzûm, Arapça bir eser olan Şir'atü'l-İslam'dan tercüme edilmiştir. 16. Yüzyılın başlarında Türkçe olarak yapılmış manzum bir tercümedir. Sade bir dile sahip olan eser, eski Anadolu Türkçesi özelliklerini taşımaktadır. Eserin dili, döneminde yazılan dînî muhtevaya sahip diğer mesnevilere çok benzemektedir. Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-Necât*'ının, Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediye*'sinin, İbrahim Tennûri'nin *Gülzâr-ı Ma'nevî*'sinin, Hamdullah Hamdi'nin *Mevlid*'inin, Zaîfî'nin *Mecma'u'l-Envâr*'ının, Dâvud-ı Halvetî'nin *Gülşen-i Tevhid*'inin dil özelliklerini Şir'a-i Manzûm'da da görebiliriz. Dînî-didaktik bir eser olması hasebiyle mütercim, mümkün merteye anlaşılır olmaya gayret etmiştir. Şir'a-i Manzûm'a kaynaklık eden Şir'atü'l-İslam, 12. yüzyılda Buhara'da Arapça olarak telif edilmiştir. Bu yüzden tercümede Arapça kelime ve tamlamalara da sık rastlanmaktadır. Beyit içinde ya da devamında mütercim bu kelime ve tamlamaların Türkçelerini de vererek şiirini anlaşılır kılmaktadır.

Eserde Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait olan kelimelerden bazıları şunlardır: adük, ağmak, añaru, ancılayın, anıdmak, arkalaşmak, artuk, aşşı, başmak, bayık, bednus, bigi, buşmak, çınratmak, çigin, çöngelmek, devlencec, dilir, dölek, dürtünmek, ergürmek, gölük, gönülmek, ısuз, irkilmek, kaças, kayırmaq, kındırmaq, kızlık, kişirmek, koşmak, ofurmak, oñarmak, öñdin, önegülük, örü, sağış, sehelce, şınar, şındı, sırkın, süñü, talbınmak, tayırınmak, üşmek, virbimek, yab yab, yaykamaq, yığmaq, yorğa, yörenmek, yund.

Eserde Eski Anadolu Türkçesi'ne özgü eklerin kullanıldığı kelimelerden bazıları ise şunlardır: olmadın, kıurımadın, varmadın, yatmadın, yimedın, gelmedin; bulayın,

alayın, ideyin; bulisar, koşisar, olmayisar, kopsisar, göriser, düşiser; çalışuban, aldayuban, tanışuban, talbınuban, yazuban, eskiyüben, döşeyüben, binüben, incidüben, girüben; olavuz, olmayavüz; ürkütmegil, öldürmegil, aňlagıl, diňlegil.

Şir'a-i Manzûm'da Arapça ve Farsça kelime ve terkiplerin yer almadığı, tamamı Türkçe olan beyitlere şunları örnek verebiliriz:

Şağa şola gözlerin oynatmaya M230a
Yüzini dürüp kaşını çatmaya

Er yüzine yüzünü burtarmaya M258a
Burtaran oddan yüzün kırtarmaya

Eserde Arapça-Farsça tamlama olmayan, çoğu Türkçe kelimelerden oluşan pek çok beyit de vardır:

Ana südi oğluna tatlu olur M249a
Aña nisbet gayrısı yatlu olur

Yatlu kılma kızın oğlın kimseniñ M254b
Kırtıla oğluñ kızuñ tã kim seniñ

Klasik Osmanlı Türkçesi'ne geçiş döneminin de bir özelliği olarak eserde Arapça-Farsça kelime ve tamlamalara da sık sık rastlanmaktadır. Arapça ve Farsça unsurların kendini hissettirmesi, muhtevadan da kaynaklanmaktadır. Kaynak eserde yer alan ayet, hadis ve dînî terimlerin manzum metinde de yer yer kullanılması tabii bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Tercüme yapılırken kaynak eserdeki ifadeler, bazen iktibas olarak, bazen kelime ya da tamlama olarak, bazen de hem Arapça hem de Türkçe olarak manzum metne aktarılmıştır. "Tercüme Hususiyetleri" bölümünde bunun örnekleri geniş olarak ele alınacaktır. Muhammed b. İbrahim, yaşadığı dönemde ve sonrasında telif edilen eserlerde kullanılan ifade kalıplarına da eserinde yer vermiştir. Bu ifadeler, özellikle tercümeden bağımsız olarak tamamen kendi telifi olarak yazdığı beyit ya da mısralarda karşımıza çıkmaktadır.⁴⁴

Hoş sa'âdet ol mü'ezzin başına M56b
Şir ü şehdi katdı şankim aşına

Silk-i nazmumdan yine taldı varağ M40b
Kim le'âlî istese alsun sebağ

İy sefer 'azmin kılan mısr-ı dile M182b
Gel ticâret ribhîni bugün dile

⁴⁴ Bazı örneklerini burada verdiğimiz kelime ve terkiplerin Türk Edebiyatı'ndaki örnekleri için bk. İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2006); Hüseyin Kazım Kadri, *Büyük Türk Lügati* (İstanbul: Devlet Matbaası - Maarif Matbaası - Cumhuriyet Matbaası, 1927-1943); <http://www.lugatim.com> Erişim: 03.02.2019; <http://www.tebdiz.com> Erişim 03.02.2019.

<i>Bil aña kuşluk namâzi didiler Kim anı kırklar yidiler kıldılar</i>	M67a
<i>Ehl-i imân meclisi hışn-ı haşin Aña giren olisar oddan emîn</i>	M214b
<i>'İlm-i nâfi' öğrede azmışlara Buñ deminde buñalup kalmışlara</i>	M19a
<i>Gel işit bir nükte-i ğarrā yine Cân dimâğın zeyn iden selvā yine</i>	M132b
<i>Hem havāyic istemek Hāk'dan gerek Tā helâl ola aña nân u nemek</i>	M219a
<i>Lâkin istihyâ idüben tınmadı Sebkat atına edebdür binmedi</i>	M28a
<i>Yine fikret murğı pervâz eyledi Sünnetüñ şaydına âğâz eyledi</i>	M37b
<i>Geh derünüñ setr ider senüñ şî'âr Geh bürünüñ zeyn ider sinüñ dişâr</i>	M61a

Muhammed b. İbrahim'in tasavvufî bir mensûbiyeti hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Fakat kendi telifi olan beyitleri arasında tasavvufun kavram ve izlerini taşıyanlar örneklere rastlamak mümkündür:

<i>Gel gönül yab fakrıla fahr eylegil Ol yıkılmaz bir ulu şehre eylegil</i>	M147a
<i>Yolına sâlik olan derviş kişi Yolcu olmak olmaya ancak işi</i>	M78b
<i>Tā ki kurbet hâşıl ola ol kula Yolına yaşsi ola sâlik ola</i>	M79a
<i>Yā ilâhî eyle tevfiķuñ refiķ Tā sülûķuñ eyleye ehl-i tarîķ</i>	M79a
<i>Hâşılı ma'nâ budur hâķka'l-hâķiķ Kurbet olmaz olmasa tevfiķ refiķ</i>	M79a
<i>Dinde şübhe olıcaķ böyle ide Bu erenler yoludur böyle gide</i>	M14a

2.2.4. Şir'a-i Manzûm'un Nüshaları

Elyazmalarımız, hatasıyla sevabıyla geçmişi günümüze taşıyan muhterem elçilerimizdir. “Elçiye zevâl olmaz.” fehvasınca her şartta kıymeti haizdirler. Bu yüzden onlar başımızın tacı olmayı hak ediyorlar. Onlar uzun bir seferden gelmektedirler. Müellifin ya da müstensihin seçtiği kalem, kâğıt ve mürekkeple başlayan nüsha hikâyeleri, günümüzde dijital dünyada devam etmektedir. Birçok elyazmasının dijital kopyaları araştırmacıları beklemektedir. Bizler de tez çalışmamız esnasında makalemizin konusunu teşkil eden *Şir'a-i Manzûm*'un altı nüshasına ulaştık. Manisa, Los Angeles ve Diyanet nüshaları ilk defa bu çalışmamızda ilim dünyasına tanıtılmıştır. Agah Sırrı Levend'in zikrettiği Fahri Bilge nüshasına ise ulaşamadığımızdır.⁴⁵ Ahmet Aydın tarafından eserin bir kısmı üzerine 2016 yılında yapılan yüksek lisans çalışmasında sadece Yazma Bağışlar nüshası ile *Osmanlı Müellifleri*'nde bahsi geçen Hacı Mahmud nüshası kullanılmıştır.⁴⁶ Devam eden doktora tezimizde Manisa, Los Angeles ve Hacı Mahmud nüshaları tenkitli metin için seçilmekle birlikte diğer nüshalardan da istifade edilmektedir. Dijital kopyalarına ulaşılan nüshalar şunlardır:

H: Hacı Mahmud Nüshası – Süleymaniye Kütüphanesi H. Mahmud Ef. Koleksiyonu Nr. 1592.

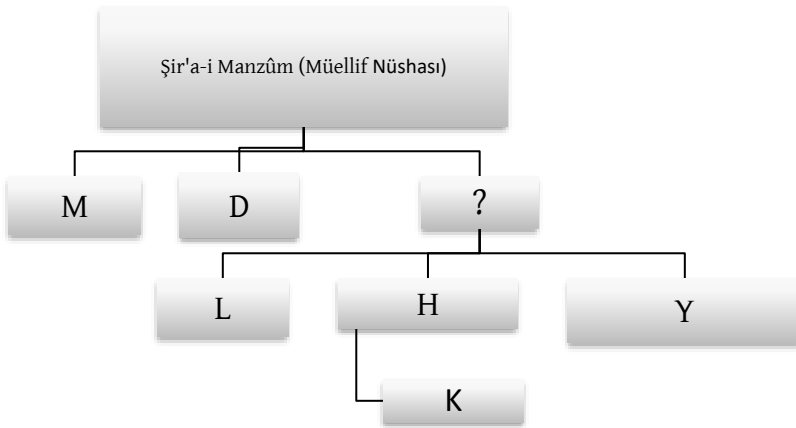
M: Manisa Nüshası - Manisa İl Halk Kütüphanesi Nr. 45 Hk 4981.

K: Kahire Nüshası - Mısır Milli Kütüphanesi Fıkhî-Türkî-Talat Nr. 68.

L: Los Angeles Nüshası - A Collection of Turkish Manuscripts LSC.0896 Box:30/83.

Y: Yazma Bağışlar Nüshası - Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar, Nr. 04193-001.

D: Diyanet Nüshası - Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Nr. 005232-1. Ortak yanlışlardan hareketle oluşturulan nüsha şeceresi ise şöyledir:



⁴⁵ Levend, *Eski Türk Edebiyat Araştırmaları-II*, 438.

⁴⁶ Ahmet Aydın, *Mehmet b. İbrahim'in Manzûm Şir'atü'l-İslâm Tercümesinin Metin ve Tahlili (İlk On Beş Fasl)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 1-2, 31; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/54.

2.2.5. Şir'a-i Manzûm'un Muhtevası

Şir'a-i Manzûm, mesnevî türünün klasik tertibine sahiptir. Eser, besmele, hamdele ve salvele ile başlayıp tevhîd ve naat beyitleri ile devam eder. Şair, devrin padişahı Sultân II. Bâyezîd'i (1481-1512) övgüyle andıktan sonra eserini niçin yazdığını açıklar. Bu "giriş" in ardından kaynak eserde olduğu gibi 48 fasla ayrılmış olan "konunun işlendiği bölüme" geçilir. İbadetlerin yanı sıra hayata dair diğer konuları da bu fasıllarda buluruz. Yolculuktan dönen kimsenin hanımına bir taş dahi olsa hediye getirmesi, mektup yazarken besmele ile başlanması, hayvanın bedenindeki tozların şefkatle silinmesi, kölenin efendisi ile aynı binekte seyahat etmesi, komşunun rüzgarını kesecek yükseklikte ev ya da duvar yapılmaması bu fasıllarda geçen bazı önemli detaylardır. Bu fasıllar, Peygamberimize (s.a.v.) salavat beyti ile birbirine bağlanmaktadır.

Şir'a-i Manzûm, Türk Edebiyatı'nın mesnevî geleneğine uygun olarak besmele ile başlamaktadır. Besmelenin ardından, Arapça-Farsça-Türkçe olarak yazılmış 20 beyitlik bir kasîde gelmektedir. Bu kasîde, hamdele, salvele, tevhîd ve na't beyitleri ihtiva etmektedir. Bu beyitlerden 8'i Arapça, 7'si Türkçe, 5'i ise Farsça'dır. Bu bölümde, Allâh'ın yüceliği esmâ-i hüsnâsı ile birlikte zikredilir ve O'na hamd edilir. Yine burada Peygamberimizin (s.a.v.) bir hidâyet nûru olduğu ifade edilir ve mü'minlerden ona, âline ve ashâbına salavât getirmeleri istenir. Şair, Peygamberimizin (s.a.v.) bir hadisine de telmihte bulunarak sahabelerin her birinin bir hidâyet yıldızı olduğunu ifade eder ve onlara Allâh'tan rahmet diler. 21. beyitle birlikte şair, mesnevî kafiye düzenine geçmektedir. Kasîdenin ardından "Ba'de Hâzâ.." ifadesiyle mesnevîye giriş yapılır. Bu bölümde yer alan bazı ifadeler, tercümesi yapılan kaynak metnin mukaddimesi ile de uyum içerisinde. *Şir'a-i Manzûm*'un bölümleri ve beyit aralıkları şu şekildedir:

Besmele - Tevhîd - Na't (1-21)

Padişaha Övgü (22-40)

Kaynak Eserin Tanıtımı ve Sebeb-i Telif (41-95)

Birinci Fasl: Sünnete Tabi Olmanın Önemi Hakkında (96-145)

İkinci Fasl: İnanç Esasları Hakkında (146-383)

Üçüncü Fasl: İlim Öğrenme ve Öğretmenin Sünnetleri Hakkında (384 -690)

Dördüncü Fasl: Kur'an'ın Faziletleri, Kur'an Öğrenen ve Öğretenin Faziletleri Hakkında (691-718)

Beşinci Fasl: Kur'an Okumanın Sünnetleri Hakkında (719-1033)

Altıncı Fasl: Mushaf-ı Şerif Hakkında (1034-1107)

Yedinci Fasl: Taharet Hakkında (1108-1208)

Sekizinci Fasl: Gusül ve Teyemmüm Hakkında (1209-1227)

Dokuzuncu Fasl: Namazın Önemi, Vakitleri ve Sünnetleri Hakkında (1128-1254)

Onuncu Fasl: Ezan ve Kamet Hakkında (1255-1296)

On Birinci Fasl: Mescitler, Cemaatle Namaz, Nafile Namaz ve Namazın Edepleri Hakkında (1297-1597)

On İkinci Fasl: Cuma Günü ve Namazı Hakkında (1598-1649)

- On Üçüncü Fasıl: İki Bayram Sünnetleri Hakkında (1650 -1692)
On Dördüncü Fasıl: Yağmur Duası, Güneş ve Ay Tutulması Hakkında (1693-1743)
On Beşinci Fasıl: Allah'ı Zikretmek Hakkında (1744 -1767)
On Altıncı Fasıl: Peygamberimize (s.a.v.) Salavat Getirmek Hakkında (1768 - 1812)
On Yedinci Fasıl: Duanın Sünnetleri Hakkında (1813-1931)
On Sekizinci Fasıl: Zekât ve Sadaka Sünnetleri Hakkında (1932-2120)
On Dokuzuncu Fasıl: Orucun Faziletleri ve Sünnetleri Hakkında (2121-2311)
Yirminci Fasıl: Haccın Faziletleri Hakkında (2312-2429)
Yirmi Birinci Fasıl: Aşura Gününün Faziletleri Hakkında (2430-2464)
Yirmi İkinci Fasıl: Kurbanın Sünnetleri Hakkında (2465-2512)
Yirmi Üçüncü Fasıl: Helal Kazanç ve Ticaret Hakkında (2513-2730)
Yirmi Dördüncü Fasıl: Yemek ve İçmenin Sünnetleri Hakkında (2731-3036)
Yirmi Beşinci Fasıl: Yiyecekler Hakkında (3037-3206)
Yirmi Antıncı Fasıl: İçecekler ve Su Kapları Hakkında (3207-3274)
Yirmi Yedinci Fasıl: Giyinmek ve Elbiseler Hakkında (3275-3563)
Yirmi Sekizinci Fasıl: Mesken ve Binalar Hakkında (3564-3623)
Yirmi Dokuzuncu Fasıl: Yürümenin Sünnetleri ve Edepleri Hakkında (3624-3733)
Otuzuncu Fasıl: Konuşmanın Sünnetleri ve Edepleri Hakkında (3734-4197)
Otuz Birinci Fasıl: Uyumunun Sünnetleri ve Edepleri Hakkında (4198-4398)
Otuz İkinci Fasıl: Yolculuğun Sünnetleri ve Edepleri Hakkında (4399-4692)
Otuz Üçüncü Fasıl: Arkadaşlığın Sünnetleri Hakkında (4693-4937)
Otuz Dördüncü Fasıl: Dostluk ve Kardeşliğin Sünnetleri Hakkında (4938-5133)
Meclis Kurmanın Edepleri Hakkında (5134-5261)
Otuz Beşinci Fasıl: İstemenin Edepleri Hakkında (5262-5373)
Otuz Antıncı Fasıl: Misafir Ağırlamanın Sünnetleri Hakkında (5374-5589)
Otuz Yedinci Fasıl: Komşu Hakları Hakkında (5590-5668)
Otuz Sekizinci Fasıl: Evliliğin Sünnetleri Hakkında (5669-6418)
Otuz Dokuzuncu Fasıl: Yabancı Kadınlarla Görüşmenin Edepleri Hakkında (6419-6480)
Kırkıncı Fasıl: Ana-Baba Hakları Hakkında (6481-6608)
Kırk Birinci Fasıl: Akraba Hakları Hakkında (6609-6640)
Kırk İkinci Fasıl: Köle ve Hizmetçilerin Hakları Hakkında (6641-6748)
Kırk Üçüncü Fasıl: Diğer Bazı İnsanların Hakları Hakkında (6749-6825)
Hayvanara Merhamet ve Onların Hakları Hakkında (6826-6893)
Kırk Dördüncü Fasıl: Emr-i Ma'ruf ve Nehy-i Münker Hakkında (6894-6972)
Kırk Beşinci Fasıl: Kadılık, Beylik ve Müftülük Hakkında (6973-7223)
Kırk Antıncı Fasıl: Cihad ve Edepleri Hakkında (7224-7514)
Kırk Yedinci Fasıl: Hasta Sünnetleri Hakkında (7515-7793)
Kırk Sekizinci Fasıl: Hasta Hakları ve Cenaze Hakkında (7794-8442)

2.2.6. Şir'a-i Manzûm'un Tercüme Hususiyetleri

Agah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Araştırmaları*'nda “tercüme”nin dört biçiminden bahsetmektedir.⁴⁷ Muhammed b. İbrahim'in tercümesini, burada bahsi geçen biçimlerden “Kelime kelime olmamakla birlikte, aslına uygun yapılan çeviriler” sınıfında değerlendirebiliriz. Ayrıca mütercimın yaptığı katkıların dikkate alınması halinde de “genişletilerek yapılan çeviriler” şeklinde değerlendirmek de mümkündür. Şu hâlde, Agah Sırrı Levend'in dörtlü tasnifinden ikisini birleştirerek “Aslına uygun ve genişletilmiş çeviriler” şeklinde yeni bir biçim adı zikredebiliriz. Kaynak eserden bağımsız olarak *Şir'a-i Manzûm*'a eklenen bazı konular, mütercimın telifi olan özellikle fasıl baş ve sonlarındaki beyitler, *Şir'a-i Manzûm*'u hacim olarak genişletmiş ve esere telif hususiyeti de kazandırmıştır. Mütercimın katkıları da kaynak metinle tam bir uyum arz etmektedir. Bu katkıların yanı sıra büyük oranda kaynak metne bağlı kalan şair, kaynak metindeki ifadeleri edebi bir üslup içerisinde Türkçemize aktarmıştır.

Bu bölümde Muhammed b. İbrahim'in *Şir'a-i Manzûm* tercümesinde öne çıkan hususlar kaynak metne de müracaat edilerek zikredilecektir.

Mütercimın Eklediği Konular

Mütercimın eklediği bazı konular şunlardır:

Tesbih Namazı: Nafile ibadet çeşitleri anlatılırken kaynak metinde sadece adı ve “her gün, her cuma, her ay, her sene, hiç olmazsa ömürde bir kez kılınması” zikredilen tesbih namazı⁴⁸ İbn-i Abbâs'tan (r.a.) naklen detaylı bir şekilde anlatılır.⁴⁹

Hz. Yusuf'un Kabri: Yaşlı bir kadının Hz. Yusuf'un kabrini Hz. Musa'ya göstermesi anlatılırken geçer.⁵⁰ Muhammed b. İbrahim konunun detaylarını kendine ait 9 beyitle nazmetmiştir.⁵¹ Bu konu, *Şir'atü'l-İslâm*'ın en eski Türkçe mensur tercümesi olarak tesbit ettiğimiz Ebu'l-Mekârim Çırâğ Bey'in (öl. 833/1430) isteği üzerine yapılan tercümenin Nafizpaşa nüshasında eser sonunda da nakdedilmektedir. Bu nüshada, kabirlerin nakli meselesi Kâdîhân'dan (öl. 592/1196) alıntı yaparak açıklanmıştır.⁵²

Namazın Rükünleri Bahsi: Namazın rükünlerini insan, hayvan ve bitki makamları olarak yorumlayan şu beyitler de kaynak metinde olmayıp⁵³ Muhammed b. İbrahim'e aittir:

Başı boynu arkası egri ola

M63b

Belden alcaç olanı doğru ola

⁴⁷ Agah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara: TTK Yayınları, 1998), 1/80.

⁴⁸ İmâmzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, thk. Muhammed Berekat, 114.

⁴⁹ Muhammed b. İbrahim, *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm (Şir'a-i Manzûm)* (Manisa, 45 Hk 4981), 67a, 67b, 68a. Tesbih namazı için bk. Ebû Dâvûd, *Suneni Ebî Dâvûd* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Tatavvu” 14 (No. 1297), 2/1297.

⁵⁰ İmâmzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, thk. Muhammed Berekat, 274.

⁵¹ Muhammed b. İbrahim, *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm (Şir'a-i Manzûm)* (Manisa, 45 Hk 4981), M200a.

⁵² *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa Koleksiyonu, 319), 199b, 200a.

⁵³ İmâmzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, thk. Muhammed Berekat, 110.

Ķāmeti şekli elifdūr bī-mişāl
Hem rukū'ı dađı ola aña dāl

Pes kıyām oldı maķām insāniçün
Hem rukū' oldı maķām hayvāniçün

Bile insān olan insān hālını
Hem rukū'da bile hayvān hālını

Secdesinde fikr ide hāl-i nebāt
Ehl-i hāle böyle olur beyyināt

Mütercimın Özgün Kelime Tercihleri

Muhammed b. İbrahim'in kelime tercihindeki zenginliğini birçok beytinde görebiliriz. Dikkatimizi çeken bazı örnekler şunlardır:

Bir hadiste Kur'an'ın sık sık okunmaması halinde gönülden çıkıp unutulması, hayvanın ipini koparıp kaçmasına benzetilir.⁵⁴ Koyun, deve, sığır, at gibi dört ayaklı hayvanlar için kullanılan⁵⁵ ve kaynak metinde “ne'am”⁵⁶ olarak geçen kelimenin tercümesinde Muhammed b. İbrahim “at”ı tercih ederek kafiyesini oluşturmuştur. Bahtî ise, kaynak metindeki kelimeyi olduğu gibi almıştır.⁵⁷ Bigavî ise “deve”yi tercih ederek çevirisini yapmıştır.⁵⁸

Zire ol dilden çıkar kaçar katı M39a
Tiz geçer bendin bozup kaçan atı

Asıl metinde geçen “lā-yeteseimme'u hemsen mine'l-bābi li-yektüme ta'āmeḥū”⁵⁹ ve “Yıyeceğini gizlemek için kapıdan gelen seslere kulak vermeye çalışmamalıdır.” anlamına gelen ibare, *Şir'a-i Manzūm*'da şöyle tercüme edilmiştir:

Taşra ayak şavtnı gözlemeye M122a
Ni'metini hırşıla gizlemeye

Muhammed b. İbrahim kaynak metindeki anlamı da muhafaza ederek “ayak şavtı” ifadesiyle diğer tercümelere farklı bir yol tercih etmiştir. Bahtî'nin çevirisi

⁵⁴ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir (Dâru Tavki'n-Necât, 1422, y.y.) “Kitâbu Fedâilil-Kur'ân”, 23, 4/1921; Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.) “İmân”, 228 (No. 790) 1/544.

⁵⁵ Ahterî Mustafâ Efendi, *Ahterî-i Kebîr*, haz. H. Ahmet Kırkkılıç - Yusuf Sancak. (Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009), 735.

⁵⁶ İmâmzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, thk. Muhammed Berekat, 75.

⁵⁷ Bahtî, *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm*, 45.

⁵⁸ Bigavî, *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Şeriyeye Bölümü, 387), 33a.

⁵⁹ İmâmzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, thk. Muhammed Berekat, 173.

ise şöyledir: “Dağı seslemeye kapuyı cānā/Konuğdan ketm için me'küli hattā”⁶⁰ Bigavî'de ise tercüme şöyledir: “Ve ta'ām yiriken kimse gele diyü qorqusından kapuya kulağ urmaya. Eger kimse gelecek olurısa ta'āmı gizlemeye niyyet eylemeye”⁶¹

Cihat bahsinde şehidin vefat esnasındaki acısı anlatılırken kaynak metinde “karş”⁶² kelimesi geçmektedir. Sözlükte “cimdilemek, karınca ısırması ve pire ısırması”⁶³ anlamları verilen bu kelimenin tercümesi için Bahtî “pire ısırması”⁶⁴ tercih ederken, Bigavî “karınca ısırması”⁶⁵ tercih etmiştir. Muhammed b. İbrahim ise “cimdileme”yi tercih etmiş ve “avrat” kelimesini de kullanarak kendine özgü bir tasarrufta bulunmuştur:

Cimdilese bir kimesne 'avratı M311a
Bil şehidüñ ol kadardur zaḥmeti

Kaynak metinde geçen “yuhşine'z-zanne”⁶⁶ ifadesi Şir'a-i Manzûm'da “yaḥşi şanu” (M198a) ve “gökcek şanu” (M330b) olarak tercüme edilmiştir. “Kaymak” ve “sürçmek” anlamlarına gelen Türkçe “ḥayrınur” kelimesi, bir yerde Arapça “ḫadem” (M199a) ile kullanırken başka bir yerde ise Farsça “pā” (M267a) ile kullanılmaktadır. Ayrıca kaynak metinde peşpeşe gelen “yüväcihehü” ve “vechen”⁶⁷ kelimeleri “yüz-be-yüz” (6026) ve “rū-be-rū” (6032) kelimeleriyle tercüme edilmiştir. Bu örneklerde olduğu gibi mütercim, aynı anlam için farklı kelimeler tercih ederek tercümesini zenginleştirmiştir.

Kelime Açıklamaları ve Müteradif Kullanımı

Muhammed b. İbrahim metinde geçen birçok kelimenin anlamını bazen beytin içinde bazen de devamındaki beyitlerde vermektedir. Adeta tercümesini bir sözlüğe dönüştürmektedir. Muhammed b. İbrahim, kaynak metinde geçen kelimeleri önce manzum metnine dâhil ediyor, daha sonra ise tercümesini yapıyor. Aynı anlamı farklı kelimelerle pekiştirip zenginleştirdiği gibi kelime tekrarından da metnini kurtarıyor. Mütercimin Türkçe, Arapça ve Farsça'ya olan hâkimiyetini, kelime seçiminde ve müteradif kullanımında rahatlıkla görebilmekteyiz

Hem sibāḥat eyle ta'lim iy peder M251b
Ya'nî yüzmek şuda bilsün ol piser

Künyet idi çün Ebū Zifān aña M224b
Dir konuğlar atası insān aña

⁶⁰ Bahtî, *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm*, 128.

⁶¹ Bigavî, *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm* (Ali Emirî Şeriyeye, 387), 75b.

⁶² İmâmzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, thk. Muhammed Berekat, 385.

⁶³ Ahterî, *Ahterî-i Kebîr*, 473.

⁶⁴ Bahtî, *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm*, 305.

⁶⁵ Bigavî, *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm* (Ali Emirî Şeriyeye, 387), 168a.

⁶⁶ İmâmzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, thk. Muhammed Berekat, 272, 403.

⁶⁷ İmâmzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, thk. Muhammed Berekat, 325.

<i>Sözi söyle halka kim āsān ola Tuta dilde yūsriile ihsān ola</i>	M25a
<i>Hemm ü hüznü nefy ider tāhir libās Ya'nî gūşşa ğam kımaz eyile sipās</i>	M137a
<i>Her libāsuñ efdālū aña kāmīş Sen de gönlek geymege olğul ħarīş</i>	M61a
<i>Bu durur ğazzu'l-başar iy nūr-ı 'ayn Yum gözünüñi tā saña gelmeye şeyn</i>	M150b
<i>Dahı olsa bir kimesne mübtelā Ya'nî gelse başına anuñ belā</i>	M77a
<i>Kāse-i ahsende ola her ta'ām Ya'nî zarfı gökcek ola hem tamām</i>	M225b
<i>Eymeneler her biri andan müdām Ya'nî erden kırkalar her şubh u şām</i>	M262b
<i>Dimesün hem var fülāna iştihā İstesünler isteyenler milh u mā Ya'nî tuzı suyu kılsa ger taleb Cā'iz oldı zire var aña sebeb</i>	M230a
<i>Seyf-i meslūl kimseye şunma saķın Ya'nî kınsuz kılcı virme hemin</i>	M283a
<i>Müsteħabdur hem kefen tecmür ola Ya'nî hoş-büyula ol tedbir ola</i>	M338b

Muhammed b. İbrahim, bazı kelime ve kavramları kaynak metinden bağımsız olarak şöyle açıklamaktadır:

<i>Gün tütulsa didiler aña küsūf Ay tütulsa didiler aña husūf</i>	M72b
<i>Sür'atıla yilmege neslān dinür Kaçar andan 'aczile keslān dinür</i>	M193a
<i>Mazmaza oldur ki aķzın çalkaya Birisı oldur ki burnın yayķaya</i>	M52a

Yolculuğa çıkan birisinin yanına alması gereken eşyalar zikredilirken mütercim kaynak metindeki her kelimeyi⁶⁸ tek tek şöyle açıklanmaktadır:

⁶⁸ İmāmzāde, Şir'atü'l-İslām, thk. Muhammed Berekat, 259-260.

*Bir niçe nesne olur bulmak gerek
Lâzım olur yolda ol almak gerek*

M185a - M185b

*Biri şîşe yağışın ala bile
Cehd ide bula yağın ala bile*

*Biri şâne lihyesin tesrih ider
Hall ider işkâlini tefrih ider*

*Sürmedândur birisi iy nûr-ı 'ayn
Çekse andan göze gelmez bâr-ı ğayn*

*Birisi anuñ dağı oldu sivâk
Degdüği mevzi' olur aşıla pâk*

*Birisi şındu ağızını yumar açar
Her ne girse ağızına iki biçer*

*Birisi anuñ dağı şorsañ nedür
Saña seni 'arz ider âyinedür*

*Birisi kaşuñ bigi olmuş kemân
Toğrı atar tokunan geçer hemân
Birisi dilüñ gibi diler kılıc
Anı şalsañ düşmene böler kılıc*

*Hem 'imâme birisi İslâm şî'âr
Anı gören ider aña i'tibâr*

*Birisi na'leyn anuñ biner yürür
Anuñ üzre hâcetin ekşer görür*

*İgne iblik zarfını almak gerek
Kāv u cakmak kaydını kılmak gerek*

*Dağı yağdan edviye ala bile
Kendüye hem ğayırına nâfi' bile*

Arapça ve Farsça İbareler, Beyitler ve Mülemmâlar

Muhammed b. İbrahim, Şir'atü'l-İslam'ı tercüme ederken ustalığını Türkçede göstermiş ve döneminin dilini zengin bir şekilde eserine aktarmıştır. Türkçenin yanında Arapça ve Farsça ile de şiir yazabilen şair, eserine Arapça, Farsça ve Türkçeden oluşan 20 beyitlik mülemma bir kaside ile başlamaktadır. 8442 beyitlik eserinin birçok yerinde Arapça ve Farsça beyitlere rastlarız. Ayrıca Arapça-Farsça, Arapça-Türkçe, Farsça-Türkçe mülemmalar ve mısra içinde Arapça ibareler de eserde yer bulmuştur.

Aşağıdaki beyitler tamamen mütercime aittir:

<i>Ger dilerseñ ola ecriñ ber-devām</i> <i>Ber-Nebī gū eş-şalātü ve's-selām</i>	M45b
<i>Yirde gökde çünki sensin bī-gümān</i> <i>Minke nercü raḥmeten yā Ze'l-emān</i>	M190a
<i>Ḳad teberrā'l-Ḥaḳḳu 'ammā yüşrikün</i> <i>Ḳad teneḥḥā 'an-ṭarīḳin mühlükün</i>	M13b
<i>Lev-'araḳte Ḳul hüve'l-ḥaḳḳu'l-mübīn</i> <i>Lev-'alimte Ḳul hüve'l-ḥaḳḳu'l-yakīn</i>	M252b
<i>Daḥı diñle ol Resül-i Kırdıgār</i> <i>Feyz-i raḥmet bād ūrā bī-şümār</i>	M310a
<i>Fe'zürühu beyne ḳavmin gāflin</i> <i>Tā şomā taḥşin ḳoned Rūḥu'l-emīn</i>	M75b

Mütercim aşağıdaki beyitlerin birinci mısrasını kaynak metinden⁶⁹ alırken ikinci mısralarını kendi telif etmiştir:

<i>Daḥı oldur ma'deye olan dibāğ</i> <i>Fe'külühü leyse lī ille'l-belāğ</i>	M129a
<i>Şuyı anuñ gözlere olur şifā</i> <i>İhteḳvā nef'an keşīran ḳad keḳā</i>	M131a
<i>Bulunur her ḳarn içinde sābıḳün</i> <i>Yerteği bi'l-ḥayrı minhum lāḥıḳün</i>	M16a

Aşağıda gelen iki beyit, kaynak metinde sadece “Eḳḳāli ḥışālī'l-mü'mini eş-samtü”⁷⁰ ve “Ve yükşiru'd-du'ā'e mā-baḳıye ḥāliyen”⁷¹ ifadeleri ile geçmektedir. Beyitlerdeki koyu bölümler mütercime aittir:

<i>Mü'minüñ eḳḳāl ḥışālın bil süḳüt</i> <i>Yessera'llāhü lenā ḥaḳḳa'ş-şübüt</i>	M154b
<i>Ḥālī olduḳca ḳılursa ger du'ā</i> <i>Ḳul lehü ḥaḳḳan ecābe men sa'ā</i>	M190a

Kaynak Metinden Bağımsız Beyitler ve Mısralar

Muhammed b. İbrahim, tercümesinde kaynak metne sadakatini korurken kendi muktesebatıyla tasarruflarda da bulunmuştur. Birçok beyit ve birçok beytin birinci ya da ikinci mısrası ona aittir. Bu durum Muhammed b. İbrahim'in tercümesini

⁶⁹ İmâmzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, thk. Muhammed Berekat, 186, 189, 47.

⁷⁰ İmâmzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, thk. Muhammed Berekat, 227.

⁷¹ İmâmzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, thk. Muhammed Berekat, 264.

Şir'atü'l-İslam'ın diğer manzum çevirileri arasında en hacimli hale de getirmiştir. Tercümesine kendi ifadelerinin de katarak şairliğini ortaya koymuştur.

Şaire ait olan beyitler: Muhammed b. İbrahim'e ait olan beyitlerden bazıları şunlardır:

Sünnetinden bir müvecceh söz işit M15a
Ac kulağū cān gözin rüşen işit

İy şafâdan nüş iden cām-ı vefâ M20a
Çad şefâke'l-Hakku hevnen bi'l-'afâ

Zire gitmez hâtırından tâ ebed M254b
Atasından gördüğün işler veled

Çad teberrâ zâtühü 'ammâ-yükâl M12b
Çul hüva'llâhü 'alimün bi'l-me'âl

Şaire ait olan mısralar: İkinci ya da birinci mısrası tamamen Muhammed b. İbrahim'e ait olan birçok beyit vardır. Daha çok ikinci mısralar şaire aittir. Bazen şair, kendi telifi olan mısrasını birinci sıraya almaktadır. Koyu olanlar şaire aittir:

Loğmasın küccük kıla çok çeyneye M119b

Vire ma'de çölmegine kaynaya
Ya'nî añar 'aybıla çardaşını M159a

Âşikâre çatsuz eyler aşını

Ehl-i nâruñ hilyesi oldu demür M142a
Yağdı cānın kıldı cismin şan kömür

Yine sünnet çeşmesinden akdı şu M353a
Kim ziyâret kaçd ider alsun vuđū

Şayd-ı kalb-i zevc için ol nâzenin M242b
Şâne birle çin ide saçı için

Ger başuñda varısa tâc-ı kerem M284a
Başma hayvân üstine şakın kadem

Fasıl Başları, Fasıl Sonları, Salavatlar, Dua ve Münacat Beyitleri

Muhammed b. İbrahim'in edebî yönünü ve şairliğini kendine ait olan fasıl girişlerindeki beyitlerde ve fasıl sonlarındaki münâcât, dua ve salavat beyitlerinde belirgin olarak görürüz. Muhammed b. İbrahim, fasıl başlarında "iy" diyerek muhataba seslenir ve kaynak eserden bağımsız olarak öncelikle kendi beyitlerini nazmeder. Fasıl sonlarında ise dinleyenlerinden salavat talep eder. Bu salavatlar çoğu yerde Farsça beyit olarak yer alırken bazı yerlerde ise Türkçe beyit, Türkçe-Farsça ya da Türkçe-Arapça mülemma beyitler olarak geçmektedir. Aynı zamanda manzum hadis tercü-

mesi olarak da kabul edebileceğimiz *Şir'a-i Manzûm*'da her hadisin ardından Peygamber Efendimize (s.a.v.) ve diğer peygamberlere salavat getirilmektedir. Fasil sonlarının çoğunda salavatlardan önce münacat ve dualar yer almaktadır. Bu dua ve münacatlar, kimi yerde kaynak esere dayanırken kimi yerlerde ise, mütercimim kendi telifi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Muhammed b. İbrahim, güneş ve ay tutulmasına dair olan fasla kendi telifi olan şu dört beyitle giriş yapmaktadır:

İy Huḍā'dan isteyen 'avn ü 'atā M72b
Yağsa yağmur el götüir eyle du'ā

Ol zamān maḳbūl olur budur haber
İste hayrı olmasun dirseñ zarar

Yağmasa yağmur kesilse bir zamān
El-emān min-sū'inā şümme'l-emān

Gün gibi rüşen cemālün ũonmasun
Ay bigi alnuña 'işyān ũonmasun

Şir'a-i Manzûm'da fasillar birbirine salavatla bağlanmıştır. Arapça, Farsça ve Türkçe olarak farklı şekillerde salavat beyitleri geçmektedir:

Ger be-ḫ'āhī baḫt u devlet ber-devām M17b
Ber-Nebī gū eş-şalātü ve's-selām

Ger dilerseñ ola ecriñ ber-devām M213a
Ber-Nebī gū eş-şalātü ve's-selām

Ümmetinün çün Şeft'i ol hümām M72b
Aḳbilūhu bi's-şalāti ve's-selām

Umaruz şefkat ide hayru'l-enām M223a
Diñ diyelüm eş-şalātü ve's-selām

Muhammed b. İbrahim, kardeşlik ve dostluk fasılını kendine ait olan şu münacat beyitleriyle bitirmektedir:

Yā İlāhī rahmetüñdür bi'-aded M218b
Gelmişüz biz 'āşiler ister meded

Ḥ'ān-ı lutfuñ birle ũoyla ᩁlları
Cennetüñde ᩁoca ᩁavrā ᩁolları

Rüşen eyle gözlerin görsün cemāl
ᩁahr elile olmasunlar pāyimāl

Ol ᩁabib'ün ol Resül'ün yā Refi'
Olsun 'āşi ᩁullara yarın şefti

*Her kim âmîn diye ola ol emîn
Tâ ki rahmet ide bize ol Mu'în*

*Ger be-ḫ'âhî baht u devlet ber-devâm
Ber-Nebî gû eş-şalâtü ve's-selâm*

Kaynak Eserden Metni Aktarılan Ayet ve Hadislerin Manzum Tercümeleri

Şir'a-i Manzûm, ayet ve hadisler ışında yazılan Şir'atü'l-İslam'ın manzum bir tercümesidir. Dolayısıyla bu eser, ilmihal ve ahlak kitabı olmasının yanında manzum hadis ve manzum Kur'an meali özelliği de taşımaktadır. Muhammed b. İbrahim, kaynak metinde yer alan ayet ve hadis metinlerini verdikten sonra nazma çekmektedir. Ayet ve hadis metinlerinin manzum metni takip ettiği yerler de bulunmaktadır.

Kemâ kâle'llâhu Te'âlâ: "Ve lev-ennehüm şaberü ḥattâ taḥruce ileyhim le-kâne ḥayran lehüm."⁷²

Ḥaḫ Te'âlâ nitekim emr eyledi M22b
Ol Ḥabîb'e rahmet idüp söyledi

*Geldi bir kavm nâ-gehân Peyğamber'e
Kim buluşmak dilediler Rehber'e*

*Ḥaḫ didi anlar eger şabr ideler
Sen çıkınca turalar hayr ideler*

*Anlara ḥayr ola böyle eylemek
Lâyîk ola emr-i Ḥaḫk'ı söylemek*

Fe-fi'l-ḥadîsi: "İnne racülen le'ane nâḳaten lehü fe-ḳâle'n-Nebiyü şalla'llâhü 'aleyhi ve selleme eyyühe'l-lâ'inü nâḳatehü aḫrichâ 'annâ fe-ḳad ücibte fihâ."⁷³

Bu ḥadîsde nakl olur ḥayru'l-enâm M285b
Ḳul 'aleyhi eş-şalâtü ve's-selâm

*La'net itdi bir kişi nâḳasına
El yapışdı lâ-cerem yaḳasına*

*Ol Nebî ol dem aña kıldı ḫitâb
Ol ḫitâbda eyledi aña 'itâb*

*Eyyühe'l-lâ'in çıkarḡıl nâḳa'ı
Vâcib itdüñ saña faḫr u fâḳa'ı*

Ve fi'l-ḥadîsi: "Uzzibeti'mra'etün fi-hirretin emsekethâ ḥattâ mätet mine'l-cü'i fe-lem tekün tuḫ'imühâ ve lâ-türsilühâ te'külu min-ḫaşâşil-arḡi."⁷⁴

⁷² Onlar, sen yanlarına çıkıncaya kadar sabretselardı, elbette kendileri için daha iyi olurdu. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir. Hucurât Suresi 49/5.

⁷³ Bezzâr, *Musned*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah vd. (Medine: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 2009), 15/91.

⁷⁴ İmâmzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, thk. Muhammed Berekat, 362; Buhârî, "Musâkât", 10, 2/834; Muslim, "Selâm", 151 (Nr. 2242), 4/1760.

Didi bir zen başına geldi 'azāb
Kılduğičün bir kediye çok 'ikāb M285a

Bağladı ac u susuz oldu helāk
Aclığından oldu cismi cümle hāk

Komadı kim vara yiye ol gidā
Pes bu yolda cānını kıldı fidā

Ol sebebden buldı 'avrat çok 'azāb
Yandı cismi odıla oldu türāb

Muhammed b. İbrahim, bazen kaynak eserdeki ayet ve hadislerin metnini vermeden de tercüme etmektedir. Bunlardan bazıları şöyledir:

Şavtnı ref itmeye ifrātıla M37a

Katı alcağ itmeye ihbātıla
Şavtı evsağ eylemek evlā ecel

Hem huşū'-ı kılbine oldur edel⁷⁵

Dağı tahkik Hağ Te'ālā iy peğer M37b

Medhı ider bir kavmi ki_anlaruñ meger

Üstine āyāt okundu ber-tamām

Secde kılup ağladılar ve's-selām⁷⁶

Ümmet idi gecdiler kurbet bulup M10b

Din yolında kesb idüp 'uzlet bulup

Kesbünü gör fāriğ ol itme su'āl

Anlar a'māline senden yok mağāl⁷⁷

Hağ Te'ālā ehl-i haşyet vaşfını M35b

Añdı Qur'an içre anlar havfını

Ya'ni tāli Tengri'den haşyet ider

Ürperür anuñ cülüdi ser-be-ser

Yumşar andan bil cülüdüla kütüb

Rabbenā va'ğfir lenā sū'e'l-'uyüb⁷⁸

Muhtekir mel'un didi fağru'l-kirām M109b

⁷⁵ İmâmzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, thk. Muhammed Berekat, 73. (De ki: "(Rabbinizi) ister Allah diye çağırın ister Rahman diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihayet en güzel isimler O'nundur." Namazında sesini pek yükseltme, çok da kısma. İkisi ortası bir yol tut. İsrâ, 17/110)

⁷⁶ İmâmzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, thk. Muhammed Berekat, 74. (Kendilerine Rahmân'ın ayetleri okunduğu zaman ağlayarak secdeye kapanırlardı. Meryem, 19/58) (*Şir'a-i Manzūm*'da sadece "harrü sücceden ve bükiyyen" şeklinde geçen ayetin tercümesi burada daha geniş yapılmıştır.)

⁷⁷ İmâmzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, thk. Muhammed Berekat, 39. (Onlar gelip geçmiş bir ümmettir. Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarınız sizindir. Siz onların yaptıklarından sorumlu tutulacak değilsiniz. Bakara, 2/141)

⁷⁸ İmâmzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, thk. Muhammed Berekat, 71. (...Rablerinden korkanların derileri (vücutları) ondan dolayı gerginleşir. Sonra derileri de (vücutları da) kalpleri de Allah'ın zikrine karşı yumuşar... Zümer, 39/23)

Sakla yâ Rabb olmasun sū'e'l-makām⁷⁹

Kenze beñzer 'ilm-i "lā-yenfa' didi M19b
Behre virmez ya'nî lā-yeşba' didi⁸⁰

Kaynak Eserden Aktarılan Ayet ve Hadislerden İktibaslar

Aşağıda verdiğimiz örnekler, kaynak eserden Şir'a-i Manzûm'a aktarılan ayet ve hadis metinlerinden iktibas edilmiştir.

Ḳāle 'ilmen Rabbi zidnî ol Ḥabîb⁸¹ M22a

Sen de diğil derdüñe ola ṭabîb

Ḥaḳ Te'ālā didi yiter rehnümün M36b

Lā yemessühü ille'l-muṭṭahharün⁸²

Daḥı bir gün Enes'e didi Resül M166b

Yâ ze'l-üzneyn istemi' minne'l-vuşül⁸³

Didi 'âlem faḥrı Allāh rahmeti M251a

Bādirü evlādeküm bi'l-künyeti⁸⁴

Ancılayın fitne'i bildi didi M266b

Mā-teraktü fitneten ba'di didi⁸⁵

Mütercimimin Kendi Telifi Olarak İktibas Ettiği Ayet ve Hadisler

Aşağıda verdiğimiz beyitler mütercimimin kendi muktesebatıyla yaptığı iktibas örnekleridir:

Cā'e fi'l-Ḳur'āni emran fe'ttekū M85b

Len tenālū'l-birra ḥattā tünfiḳū⁸⁶

⁷⁹ İmâmzâde, Şir'atü'l-İslâm, thk. Muhammed Berekat, 159; İbn Mâce, "Ticârât", 6 (No. 2153), 2/728. (Şir'atü'l-İslâm'da "El-muḥtekeru mel'ünun" şeklinde sadece hadis metni vardır. Beytin diğer kısımları mütercimimin telifidir.)

⁸⁰ İmâmzâde Muhammed b. Ebî Bekr, Şir'atü'l-İslâm, thk. Muhammed Berekat, 52; Ahmed b. Hanbel, *Musned* (Kâhire: Muessesetu Kurtuba, ts.), 2/499; Kudâi, *Musnedu's-Şihâb*, nşr. Hamdi Abdulme'cîd es-Selefi (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1986), 1/180.

⁸¹ İmâmzâde, Şir'atü'l-İslâm, thk. Muhammed Berekat, 55. (Ve ḳul Rabbi zidnî 'ilmen: De ki, Rabbim ilmimi artır. Tâhâ Suresi, 20/114)

⁸² İmâmzâde, Şir'atü'l-İslâm, thk. Muhammed Berekat, 72. (Ona, ancak tertemiz olanlar dokunabilir. Vâkıa Suresi, 56/79.)

⁸³ İmâmzâde, Şir'atü'l-İslâm, thk. Muhammed Berekat, 239; Tirmizî, *el-Câmi'us's-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), "el-Birr ve's-Sıla", 57 (Nr. 1992), 4/358; Tirmizî, *eş-Şemâil* (Beirut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sakâfiyye, 1412), 193.

⁸⁴ İmâmzâde, Şir'atü'l-İslâm, thk. Muhammed Berekat, 326; Kaynak metinde ve hadis kaynaklarında "Bādirü evlādeküm bi'l-künâ" olarak geçer. Bk. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâi ve'l-Metrûkîn*, thk. Muhammed İbrâhim Zâyid (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396), 1/272.

⁸⁵ Kaynak metinde ve hadis kaynaklarında "Mā-teraktü ba'di fitneten" olarak geçer. Bk. İmâmzâde, Şir'atü'l-İslâm, thk. Muhammed Berekat, 341; Buhârî, "Nikâh", 18, 5/1959; Muslim, "Rikâk", 97 (Nr. 2740), 4/2097.

⁸⁶ Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda *harcamadıkça iyiliğe asla erişemezsiniz*. Her ne harcarsanız Allah onu bilir. Âl-i İmrân Suresi, 3/92.

Nitekim böyle kıldı ol Ḥabīb Lā-cerem oldu aña fetḥun karīb ⁸⁷	M303b
Böyle giden kavmiçün oldu ḥiṭāb Lā yekūnū ke'llezīne_ūtu'l-kitāb ⁸⁸	M43b
Her birinden iktibās it sen 'ulūm Ki_olmayasın min-cehūlin min-zalūm ⁸⁹	M129a
Vakti gelse mālına vire zekāt Borc ödenir bâkıyātün şālīḥāt ⁹⁰	M8a
Yığ behāyim şol kişiden yoq 'amel Cā'iz oldu şānına bel hūm eḍāl ⁹¹	M17a
Daḥı şer'uñ şārī'i Ol'dur mübīn Ol şırāta müsta'in dir ihdīnā ⁹²	M1b
Bunların mercī'leri bilmek Ḥaḳ'ı Oḳı sübhāne'llezi esrā oḳı ⁹³	M18a
Zīre ismi ekşer olmaz fā'ide Rabbenā enzil 'aleynā mā'ide ⁹⁴	M66b
Rāh-ı Ḥaḳ'da her biri necm-i hüdü Raḥmet itsün her birine Ol Ḥudā ⁹⁵	M2a

⁸⁷ Seveceğiniz başka bir kazanç daha var: Allah'tan bir yardım ve yakın bir fetih (Mekke'nin fethi). (Ey Muhammed!) Mü'minleri müjdede! Saf Suresi, 61/13.

⁸⁸ Kaynak metinde ayetin sadece baş kısmı verilmiştir. İktibas edilen kısım kaynak metinde yoktur. (İman edenlerin Allah'ı zikretmekten ve inen haktan dolayı kalplerinin saygı ile ürpermesinin zamanı gelmedi mi? Daha önce kendilerine kitap verilip de üzerinden uzun zaman geçen, böylece kalpleri katılaştılar gibi olmasınlar. Onlardan birçoğu fasık kimselerdir. Hadid Suresi, 57/16)

⁸⁹ Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklemek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yükledi. Çünkü o çok zalimdir, çok cahildir. Ahzâb Suresi 33/72.

⁹⁰ Mallar ve evlatlar, dünya hayatının süsüdür. Bâkî kalacak sâlih ameller ise, Rabbinin katında, sevap olarak da ümit olarak da daha hayırlıdır. Kehf, 18/46.

⁹¹ Andolsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmış olduk. Bunların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır ama onlarla göremezler; kulakları vardır ama onlarla işitemezler. Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır. (Arâf, 7/179)

⁹² Bizi doğru yola ilet. (Fatiha, 1/6)

⁹³ Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz o, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir. (İsra, 17/1)

⁹⁴ Meryem oğlu İsa, "Ey Allahım! Ey Rabbimiz! Bize gökten bir sofrayı indir ki; önce gelenlerimize (zamanımızdaki dindaşlarımıza) ve sonradan geleceklerimize bir bayram ve senden (gelen) bir mucize olsun. Bizi rızıklandır. Sen rızıklandırılanların en hayırlısıdır" dedi. (Maide, 5/114)

⁹⁵ "Ashâbım yıldızlar gibidir. Hangisine tâbi olsanız hidayete erersiniz." Bk. Âcürri, eş-Şer'ia (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999), 4/1690; İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed, Câmi'u Beyânî'l-İlmi ve Fadlihî, thk. Ebi'l-Eşbâl ez-Zuheyrî (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994), 1/255, 2/898, 907, 913, 923, 925.

Buncılâyn bir kişi ger görmeye
'İlme tâlib Şin'e vara çürmaya⁹⁶

M24a

Sonuç

Şir'a-i Manzûm, Buharalı âlim İmâmzâde'nin (öl. 573/1177) Arapça olarak telif ettiği *Şir'atü'l-İslam*'ın manzum bir tercümesidir. Eser, Eceabatlı Muhammed b. İbrahim tarafından Hicri 911'de Türkçeye çevrilmiştir. *Şir'a-i Manzûm*, 8.442 beytiyle Türk Edebiyatı'nın en hacimli manzum ilmihalidir. Ayrıca dil ve muhteva zenginliği açısından da kıymetli bir eserdir.

Şir'a-i Manzûm, Bâyezîd-i Velî olarak da anılan, ilim ve takvâ sahibi Sultân II. Bâyezîd'e (1481–1512) ithaf edilmiştir. Bu uzun mesnevîde bir Müslümanın hayatı için elmas kıymetinde tavsiyeler bulunmaktadır. *Şir'a-i Manzûm*, edebî edebiyatı kendisinde cem etmiş kıymetli bir mesnevîdir. Ahmet Kartal Hocamızdan ilham alarak ifade edecek olursak; *Şir'a-i Manzûm*, Doğu'nun hayat hikâyesidir. İslam'ın edeblerini şiir diliyle bize sunan bu eser, dil açısından Eski Anadolu Türkçesi özelliklerini yansıtmaktadır.

Şir'a-i Manzûm'un bugüne kadar 6 adet nüshası tespit edilebilmiştir. Manisa, Los Angeles ve Diyanet nüshaları ilk defa bu çalışmamızla ilim dünyasına duyurulmuştur. Agâh Sırrı Levend'in zikrettiği Fahri Bilge nüshasına ise ulaşamamıştır. Ahmet Aydın tarafından eserin bir kısmı üzerine 2016 yılında yapılan yüksek lisans çalışmasında sadece Yazma Başlıklar nüshası ile *Osmanlı Müellifleri*'nde bahsi geçen Hacı Mahmud nüshası kullanılmıştır. Devam eden doktora tezimizde tenkitli metin için Manisa, Los Angeles ve Hacı Mahmud nüshaları seçilmekle birlikte diğer nüshalardan da istifade edilmektedir.

Kaynak eserden bağımsız olarak *Şir'a-i Manzûm*'a eklenen bazı konular, mütercimmin telifi olan mısra ve beyitler, *Şir'a-i Manzûm*'u hacim olarak genişletmiş ve esere telif hususiyeti de kazandırmıştır. Mütercimin katkıları kaynak metinle tam bir uyum arz etmektedir. Bu katkıların yanı sıra büyük oranda kaynak metne bağlı kalan şair, kaynak metindeki ifadeleri edebî bir üslup içerisinde Türkçemize aktarmıştır. Agâh Sırrı Levend'in tercüme konusunda yaptığı dörtlü tasnifinden ikisini birleştirecek olursak; *Şir'a-i Manzûm*'un "Aslına uygun ve genişletilmiş çeviriler"den olduğunu söyleyebiliriz.

Etik Beyan / Ethical Statement

Yazar / Author

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Necati İşler

⁹⁶ "İlim Çin'de bile olsa talep ediniz." Bk. Beyhakî, *Şuabu'l-İmân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410), 2/253.

Kaynakça

- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 22. Basım, 2011.
- Acılûnî. *Keşfü'l-Hafâ ve Muzilü'l-İlbâs Amme'stehera Mine'l-Ehâdîsi Alâ-Elsineti'n-Nâs*. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.
- Âcûrrî. *eş-Şerîa*. 5 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999.
- Ahmed b. Hanbel. *Musned*. 6 Cilt. Kâhire: Muessestu Kurtuba, ts.
- Ahterî, Mustafa Efendi. *Ahterî-i Kebîr*. haz. H. Ahmet Kırkkılıç - Yusuf Sancak. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Akçiçek, Abdülkadir. *Müslümanın Görgü Kitabı Şir'atü'l-İslâm*. İstanbul: Sağlam Kitabevi, 1978.
- Alî Oğlu Süleymân. *Lezzetü'l-İslâm*. Ankara: Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A, 4781.
- Arpağuş, Hatice Kelpetin. "İlmihal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/139-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Arpağuş, Hatice Kelpetin. "Bir Telif Türü Olarak İlmihal: Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 22/22 (2002), 25-56.
- Aydın, Ahmet. *Mehmet b. İbrahim'in Manzûm Şir'atü'l-İslâm Tercümesinin Metin ve Tahlili (İlk On Beş Fasil)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Aynacı, Mediha. *Osmanlı Kuruluş Dönemi Türkçe İlmihal Eserleri Çerçevesinde İlmihallerin Fıkhî Yönden Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Ayverdi, İlhan. *Misallî Büyük Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2006.
- Bahtî. *Şir'atü'l-İslâm Tercümesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Ağah Sırrı Levend, 492.
- Bahtî. *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm*. İstanbul: Mustafa Efendi Matbaası, 1293.
- Beyhakî. *Şuabu'l-İmân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410.
- Bezzâr. *Musned*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 2009.
- Bigavî, Hacı Ahmed b. Seyyid. *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm*. Ankara: Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 30.
- Bigavî, Hacı Ahmed b. Seyyid. *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Şeriyeye Bölümü, 387.
- Brill, E. J. vd.. *Islamic Collections - Catalogue 510*. Leiden: 1979.
- Brill, E. J.. *Oriental Manuscript - Catalogue 555*. Leiden: 1986.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte Der Arabischen Litteratur, Supplementbande*. 3 Cilt. Leiden: Brill, 1937-1942.
- Buhârî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, y.y., 1422.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Câmi'u's-Şürûh fî-Şerhi Şir'ati'l-İslâm*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 862.
- Câmi'u's-Şürûh Şerhü Şir'atü'l-İslâm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler Bölümü, 005631.
- Cici, Recep. "İmâmzâde Muhammed b. Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/210. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çelebioğlu, Amil. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*. İstanbul: MEB Yayınları, 1998.
- Dağ, Hakan. *Âbidî Ravzatü'l-İslâm (Giriş - İnceleme - Metin - Sözlük - Tıpkıbasım)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Ebû Dâvûd. *Sunenü Ebî Dâvûd*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.

- Günal, Zerrin. "Ece Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/380. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Güntan, Zekiye. *XIX. Yüzyıl İstanbul Mutasavvıflarından Muhammed Murad Nakşibendî ve Hülasatü'ş-Şürûh İsimli Mesnevî Şerhinden İlk 1001 Beytin Tahlili*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Hasanov, Sefer. "Kurd Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek Cilt 2/93-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/terceme-i-siratul-islam/10301> Erişim 29.06.2020
- <http://www.lugatim.com> Erişim 03.02.2020
- <http://www.tebdiz.com> Erişim 03.02.2020
- <https://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/4212/1> Erişim 02.07.2020
- https://www.alukah.net/manu/files/manuscript_3490/makhtot.pdf Erişim 02.07.2020
- <https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/details?id=13585> Erişim 15.07.2019
- <https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/details?id=2689> Erişim 13.07.2019
- <https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/details?id=3465> Erişim 17.08.2019
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *Câmi'u Beyân'l-İlmi ve Fadlihî*. thk. Ebî'l-Eşbâl ez-Zuheyri. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994.
- İbn Hibbân. *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâi ve'l-Metrûkîn*. thk. Muhammed İbrâhim Zâvid. 3 Cilt. Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396.
- İbn Mâce. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.
- İmam Mustafa. *Şir'atü'l-İslam Tercümesi*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1875.
- İmam Mustafa. *Şir'atü'l-İslam Tercümesi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan, 270.
- İmânzâde, Muhammed b. Ebî Bekr. *Şir'atü'l-İslâm*, thk. Muhammed Berekat. İstanbul: Erenler Vakfı Yayınları, 2018.
- İmânzâde, Muhammed b. Ebû Bekir. *İslâm Ahlâk ve Âdâbı (Şir'atü'l-İslâm)*. haz. Fazilet Neşriyat Araştırma Heyeti. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2011.
- Kadri, Hüseyin Kazım. *Büyük Türk Lugatı*. 4 Cilt. İstanbul: Devlet Matbaası-Maarif Matbaası-Cumhuriyet Matbaası, 1927-1945.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-Zunûn an-Esâmî'l-Kütübi ve'l-Fünûn*. çev. Rüştü Balci. 5 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016.
- Kavakcı, Yusuf Ziya. *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara'al-Nahr İslam Hukukçuları*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1976.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemül-mü'ellifin: Terâcimü Muşannifi'l-Kütübi'l-'Arabiyye*. 13 Cilt. Dimaşk: 1957-1961.
- Kudâi. *Musnedu'ş-Şihâb*. nşr. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1986.
- Leknevî. *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*. nşr. M. Bedreddin Ebû Firâs. Kâhire: 1324.
- Levend, Agâh Sırrı. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları-II*. Ankara: TTK Yayınları, 2016.
- Levend, Agâh Sırrı. *Türk Edebiyatı Tarihi(1-2)*. Ankara: TTK Yayınları, 1998.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmânî*. haz. Nuri Akbayır, Seyit Ali Kahraman. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Muhammed b. İbrahim. *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm (Şir'a-i Manzûm)*. Kahire: Mısır Millî Kütüphanesi, Fikhî-Türkî-Talat Bölümü, 68.
- Muhammed b. İbrahim. *Ser'atü'l-İslâm (Şir'a-i Manzûm)*. Los Angeles: Kaliforniya Üniversitesi Los Angeles Kütüphanesi, Türkçe Elyazmaları Bölümü 1600-1900 LSC.0896 Box: 30/83.

- Muhammed b. İbrahim. *Şir'atü'l-İslâm Tercümesi (Şir'a-i Manzûm)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, 1592.
- Muhammed b. İbrahim. *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm (Şir'a-i Manzûm)*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 4981.
- Muhammed b. İbrahim. *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm (Şir'a-i Manzûm)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4193.
- Muhammed b. İbrahim. *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm (Şir'a-i Manzûm)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler Bölümü, 005232-1.
- Müslim. *el-Câmi'us-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Özel, Ahmet. *Haneî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Öztürk, Seyfullah. *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm (Metin-Gramatikal Dizin)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Pala, Ali İhsan. "Mısır Millî Kütüphanesi'nde Bulunan Fıkıhla İlgili Türkçe Yazma Eserler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 437-454.
- Seyyid Alizâde. *Mefâtihü'l-Cinân ve Mesâbihü'l-Cenân*. Saraybosna: Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, 6766.
- Seyyid Alizâde. *Şir'atü'l-İslâm: İslâm Yolu*. çev. Lutfullah Uyan - A. Faruk Meyan. İstanbul: Çelik Yayınevi, 1980.
- Şenseddin Sâmî. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317.
- Şenocak, İhsan. *Kudemâ Meclisi*. İstanbul: Hüküm Yayınları, 2016.
- Tatlı, Bekir. "Türk-İslâm Davasının Büyük Mütefekkeri Mehmet Feyzî Efendi (öl. 1989) ve Türk Dünyasına Birlik Reçetesi: İslâmiyet Ruhumuz, Türklük Bedenimizdir". *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması Bildirileri*. *Eskişehir* 26-28 Mayıs 2014. 2/669-696. Eskişehir: Türk Dünyası Vakfı Yayınları, 2014.
- Terceme-i Şir'atü'l-İslâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa Koleksiyonu, 319.
- Terceme-i Şir'atü'l-İslâm*. Ankara: Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A, 8980.
- Tirmizî. *el-Câmi'us-Sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Tirmizî, eş-Şemâil. Beyrut: Muessetu'l-Kutubi's-Sakâfiyye, 1412.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.



Resim 2: Los Angeles Nüshası 1b sayfası.



Resim 3: Hacı Mahmud Nüshası 1b sayfası.

The Publication Principles and Article Evaluation Process of *Eskiyeni*

- *Eskiyeni* is published by Anadolu İlahiyat Akademisi/The Anatolian Theological Academy, Ankara, TURKEY.
- *Eskiyeni* publishes academic studies about Religion, Philosophy, History as priority in the field of Social Sciences and Humanities.
- *Eskiyeni* accepts academic studies such as research article, translation, book review, symposium review and doctoral thesis summary.
- Publication language of *Eskiyeni* is Turkish. But there can be English, German, French, Arabic and Persian articles in order to not exceed %40 of total articles.

Article Submission Terms

- PhD students, as a single author; graduate students with the supervisor –first author student; second author supervisor- can send their work to *Eskiyeni*.
- In the case of book review only the studies which written by someone who has doctorate degree are examined.
- *Eskiyeni* is published as printed and online twice a year on 20 March and on 20 September. Articles are accepted between 1 October and 10 January for the issue of 20 March and between 1 April and 10 July for the issue of 20 September.
- In the first page of study, there must be author's name, institution name (ROR ID), ORCID and a phone number suitable to ISNAD Citation Style.
- For the articles and translation studies, the upper limit of words are 10.000, for other studies, the upper limit of words is 1500. Permission letter/mail which taken from author of translation articles should be added.

Eskiyeni Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci

- *Eskiyeni*, Anadolu İlahiyat Akademisi tarafından yayımlanır.
- *Eskiyeni*; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.
- *Eskiyeni*, araştırma makalesi, çeviri, kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve doktora tez özeti türündeki akademik çalışmaları kabul eder.
- *Eskiyeni*'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayısının %40'ını geçmemek üzere İngilizce, Almanca, Fransızca, Arapça ve Farsça dillerinde de çalışma yayımlanabilir.

Makale Gönderim Şartları

- Doktora öğrencileri, tek yazar olarak; yüksek lisans öğrencileri ise danışmanları ile birlikte (ilk yazar öğrenci - ikinci yazar danışman öğretim üyesi) kaleme aldıkları çalışmaları dergiye gönderebilirler. Kitap değerlendirmesi türünde, yalnızca doktora derecesine sahip uzmanlarca kaleme alınan çalışmalar incelemeye alınır.
- *Eskiyeni*, 20 Mart ve 20 Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez matbu ve online olarak yayımlanır. 20 Mart tarihli sayı için 1 Ekim - 10 Ocak; 20 Eylül tarihli sayı için ise 1 Nisan - 10 Temmuz tarihleri arasında yazı kabul edilir.
- *Eskiyeni*'ye gönderilen çalışmanın ilk sayfasında İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun şekilde yazarın isim, kurum (ROR ID), ORCID ve cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır.
- Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 10.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür. Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir.

- During application, 150-200 words Turkish abstract, 150-200 words English abstract and at least 5 Turkish and English keywords should be written. After the referee evaluation, it is requested to expand the öz (Turkish)/abstract (English) part of the articles to 500-600 words.
- Studies should be written as given at least 2,5 cm margins, written in Times News Roman font, 12 pt. and 1,5 row pitch; footnotes should be written as 10 pt. and single line pitch.
- In the citation and bibliography of the studies, the ISNAD Citation Style should be used: www.isnadsitemi.org
Printed version of *EskiYeni* can be reached via subscription and purchase. Online version of *EskiYeni* is available online for free.
OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiyeni/>
- Copyrights of the articles which sent and accepted to publish is deemed to transfer *EskiYeni*.
- Scientific, intellectual and literary responsibilities of published articles belong to their author.
- Two printed copies of the manuscripts are sent to the authors.

Article Evaluation Process

1. Preliminary Examination and Plagiarism

Screening: The study is reviewed by the editor for compliance with the journal publication principles, academic writing rules and the ISNAD Citation Style and it is scanned about plagiarism by using *iThenticate* program. Plagiarism similarity rate to be less than %15 condition required. This review is completed in maximum 10 days.

2. Section Editor Review: The study which was carried out Preliminary Examination and Plagiarism Screening is examined by the related section editor in terms of problematic and academic language-style. This review is completed in maximum 15 days.

- Başvuru esnasında 150-200 kelimelik Türkçe öz, İngilizce abstract ve en az 5'er adet Türkçe ve İngilizce anahtar kavram yazılmalıdır. Hakem değerlendirmesinden sonra makalelerin öz/abstract kısmının 500-600 kelime olacak şekilde genişletilmesi istenir.

• Çalışmalar, Microsoft Word programında en az 2,5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralığı; dipnotlar ise 10 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır.

• Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır:

www.isnadsistemi.org

EskiYeni'nin matbu şekline abonelik ve satın alma yolu ile erişilebilir. Online verisyonu ise ticari kullanım hariç olmak üzere açık erişimdir.

OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiyeni/>

- Dergiye gönderilen ve yayına kabul edilen çalışmaların telif hakkı, *EskiYeni*'ye devredilmiş sayılır.
- Yayınlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yazısı yayınlanan yazarlara dergiden iki adet matbu nüsha gönderilir.

Makale Değerlendirme Süreci

1. Ön İnceleme ve İntihal Taraması: Çalışma; dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından editör tarafından incelenir ve *iThenticate* programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının %15'ten az olması şartı aranır. Ön inceleme en fazla 10 gün içinde tamamlanır.

2. Alan Editörü İncelemesi: Ön inceleme ve İntihal Taraması aşamasından geçen çalışma, ilgili alan editörü tarafından problematik ve akademik dil-üslup açısından incelenir. Bu inceleme, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

3. Referee Process (Academic Evaluation):

The study, which is subjected to review by the section editor, is submitted to the evaluation of at least two referees who has doctoral thesis, book or article. The arbitration process is carried out confidentially within the framework of double-sided blind arbitration. The referee is required to present his/her opinion about the reviewed study either on the text or to justify it with an explanation of at least 150 words on the online referee form. The author is given the right to defend his/her objections and opinions, if he/she does not agree the opinion of the referee. The field editor provides mutual communication between the author and the referee, while maintaining confidentiality. The referee process is planned to be completed within 60 (50 + 10) days at most. If both of the referee reports are positive, the study is submitted to the Editorial Board with a proposal for evaluation of its publication. In case one of the two judges declares negative opinion, the study is sent to a third referee. The studies can be published at least two positive decisions. Translated articles are sent to language and related field experts to assess the appropriateness of the original, the proper use of space concepts and language. The translation which the experts' stated negative opinions are not published. The publication of book and symposium reviews and dissertation abstracts is decided as a result of the evaluation of the related field editors.

3.1. Correction Phase: In the case of referees requesting proofreading in the text that they are examining; relevant reports are sent to the author and they are asked to correct them. The correction is requested to be completed within 10 days. The author presents his corrections by specifying red color to the section editor.

3.2. Section Editor Control: The field editor checks whether the author makes the corrections that requested in the text. The inspection process is completed within a maximum of 5 days.

3. Hakem Süreci (Akademik Değerlendirme):

Alan editörünün incelemesinden geçen çalışma, konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine sunulur. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür. Hakemin incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatini ya metin üzerinde belirtmesi ya da online hakem formu üzerinde en az 150 kelimelik bir açıklama ile gerekçelendirmesi talep edilir. Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar. Hakem süreci en fazla 60 (50+10) gün içinde tamamlanması planlanır. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirtmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir. Çeviri makaleler; orijinaline uygunluk, alan kavramlarının yerinde kullanımı ve dil açısından değerlendirilmek üzere dil ve ilgili alan uzmanlarına gönderilir. Uzmanların olumsuz kanaat belirttikleri çeviriler, yayımlanmaz. Kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ile doktora tez özetlerinin yayımına, ilgili alan editörlerinin değerlendirmesi sonucunda karar verilir.

3.1. Tashih Aşaması: Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.

3.2. Alan Editörü Kontrolü: Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 5 gün içinde tamamlanır.

3.3. Referee Control: The referee who requests correction checks whether the author has made any corrections requested from him in the text. The inspection process is completed within a maximum of 7 days.

3.4. Preparing Extended Summary: At least 750 words Turkish and English Extended Summary have requested from author who their works approved as can be published by the referee. The inspection process is completed within a maximum of 7 days.

4. Turkish Language Control: The works which are passed through the referees and which have a minimum of 750 words in Turkish and English extended summary are examined by Language Editor and if necessary, the author is asked for correction. The inspection process is completed within a maximum of 15 days.

5. English Language Control: The works which are passed through the Turkish Language Control are examined by English Language Editor and if necessary, the author is asked for correction. The inspection process is completed within a maximum of 15 days.

6. Editorial Board Review: The works which are passed through technical, academic and linguistic examination, final broadcast status is decided with review of Editorial Board. In case of objection from the members, the Board shall decide by majority vote.

7. Typesetting and Layout: The works which decided to be published by the Editorial Board, are made ready for publication by making typesetting and layout of the works.

8. Data Transmission to National and International Indexes: The printed copies of the published issue shall be submitted to local and external reference libraries within 60 days at the latest; article metadata is transmitted to related Indexes within 15 days.

3.3. Hakem Kontrolü: Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 7 gün içinde tamamlanır.

3.4. Ayrıntılı Özet ve Summary Hazırlanması: Hakkındaiki hakem tarafından da “yayımlanabilir” kararı verilen çalışmaların yazarlarından, en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce ayrıntılı özet/summary hazırlaması talep edilir. Bu işlem için yazara, en fazla 15 gün süre tanınır.

4. Türkçe Dil Kontrolü: Hakem sürecinden geçen ve en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce ayrıntılı özet/summary eklenen çalışmalar, Türkçe Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

5. İngilizce Dil Kontrolü: Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

6. Yayın Kurulu İncelemesi: Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu'nda incelenerek nihai yayın durumu karara bağlanır. Üyelerden itiraz gelmesi hâlinde Kurul, oy çokluğu ile karar verir.

7. Dizgi ve Mizanpaj Aşaması: Yayın Kurulu tarafından yayımlanması kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak yayına hazır hale getirilir.

8. Ulusal ve Uluslararası İndekslere Veri Gönderimi: Yayımlanan sayıya ait matbu nüsha yurt içi ve dışındaki referans kütüphanelerine en geç 60 gün içinde; makale üst verisi ise ilgili indekslere 15 gün içinde iletilir.