

Eskiyeni

"Sosyal Bilimler Dergisi / A Journal of Social Sciences"



Eskiyeni

Eskiyeni

ISSN: 1306-6218

e-ISSN: 2636-8536

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

Sayı/Issue: 46 (Mart/March 2022)

Yayıncı/Publisher

Anadolu İlahiyat Akademisi adına/
Anatolian Theological Academy on behalf of
Tuncer Namlı **ORCID:** 0000-0003-1230-5568
publisher@anilakademi.com

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Nihat Koçak **ORCID:** 0000-0002-8251-4501
Anadolu İlahiyat Akademisi
Anatolian Theological Academy
nihatkck@gmail.com

Editör/Editor

Dr. Abdullah Demir
ORCID: 0000-0001-7825-6573
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
(**ROR ID:** 05ryem72)
İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences Ankara/TURKEY
abdemir@ybu.edu.tr

Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

Tevfik Aksoy **ORCID:** 0000-0001-9199-5610
tevfik_aksoy@hotmail.com

Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

Hümeyra Sevgülü Hacıibrahimoğlu
ORCID: 0000-0001-7841-0665
meyrasvgl@gmail.com

Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

Arş. Gör. Firdevs Yıldız
ORCID: 0000-0001-9653-1102
firdevsyildiz@sakarya.edu.tr
(**ROR ID:** 04ttnw109)

Veri Girişi/Data Entry

Abdullah Yasir Can / Fatıma Zehra Selvi

Sosyal Medya/Social Media

Kevser Ünlü

Tasarım/Design

Dilek Özcan / Coşkun Işıkgül
FCR Yayın Reklam
Tel: +90 312.310 08 60

E-Yayın/Electronic Publication

20 Mart/March 2022
<https://dergipark.org.tr/en/pub/eskiyeni>

Basım Tarihi/Date of Publication

30 Mart/March 2022

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 Yer /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. Sayı)
MLA International Bibliography (Kabul/Accepted: 16/06/2020; 2020 Yılı 41. Sayı)
EBSCO - Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) (Başlangıç: 08.02.2021 43. Sayı)
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

ORCID: 0000-0001-7003-1504

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

(**ROR ID:** 05mskc574) Edebiyat Fakültesi

Ankara Hacı Bayram Veli University

Faculty of Letters, Ankara/Turkey

mozcan58@gmail.com

(İngilizce/English)

Doç. Dr. Mehmet Ata Az

ORCID: 00 00-0002-8844-8875

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

(**ROR ID:** 05ryemn72) İslami İlimler Fakültesi

Ankara Yıldırım Beyazıt University

Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey

ata@ybu.edu.tr

(Felsefe/Philosophy)

Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya

ORCID: 0000-0003-2196-6456

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

(**ROR ID:** 025y36b60) İslami İlimler Fakültesi

Social Sciences University of Ankara

Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey

karakayamehmetmurat@gmail.com

Musa Yanık **ORCID:** 0000-0003-4155-933X

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Enstitüsü

(**ROR ID:** 028k5qw24)

Ondokuz Mayıs University, Institute of Graduate

Studies, Samsun/Turkey

musayanik52@gmail.com

(Mantık/Logic)

Arş. Gör. Muhammet Çelik

ORCID: 0000-0003-4664-2300

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

(**ROR ID:** 025y36b60) İslami İlimler Fakültesi

Social Sciences University of Ankara

Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey

mmcelik@ankara.edu.tr

(Eğitim/Education)

Dr. İshak Tekin **ORCID:** 000-0002-3850-5691

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

(**ROR ID:** 01dzjez04) İlahiyat Fakültesi

Eskişehir Osmangazi University

Faculty of Divinity, Eskişehir/Turkey

ishaktekin05@gmail.com

Arş. Gör. Aslihan Kuşcuoğlu

ORCID: 0000-0002-6800-5145

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic

Sciences, Tokat/ Turkey

aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr

(Tarih/History)

Dr. İlyas Uçar **ORCID:** 000-0002-7125-8995

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

(**ROR ID:** 00sxb0y13)

Amasya University, Faculty of Divinity

Amasya/Turkey

ilyasucar@gmail.com

Arş. Gör. Talha Özdemir

ORCID: 0000-0001-7003-1504

Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

(**ROR ID:** 03je5c526)

Atatürk University, Faculty of Divinity

Erzurum/Turkey

talha.ozdemir@atauni.edu.tr

(Dinler Tarihi/History of Religions)

Arş. Gör. İbrahim Emre Şamlıoğlu

ORCID: 0000-0002-2547-0688

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

(**ROR ID:** 0468j1635) İlahiyat Fakültesi

Recep Tayyip Erdoğan University,

Faculty of Divinity, Rize/Turkey

emresamlioglu53@gmail.com

(İlahiyat/Islamic Studies)

Arş. Gör. Büşra Betül Pınar

ORCID: 0000-0003-0217-8163

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

(**ROR ID:** 05ryemn72) İslami İlimler Fakültesi

Ankara Yıldırım Beyazıt University

Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey

busrabetulpinar@gmail.com

Arş. Gör. Esra Erdoğan Şamlıoğlu

ORCID: 0000-0003-2863-8797

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

(**ROR ID:** 025y36b60) İslami İlimler Fakültesi

Social Sciences University of Ankara

Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey

esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr

Dr. Ayşe Uzun **ORCID:** 0000-0002-5359-6827
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
(**ROR ID:** 05ryem72) İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey
a.uzun@ybu.edu.tr

(Sosyoloji/Sociology)

Arş. Gör. Fatmanur Dikmen
ORCID: 000-0001-9399-8831
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi
(**ROR ID:** 01dvabv26) İlahiyat Fakültesi
Zonguldak Bülent Ecevit University
Faculty of Divinity, Zonguldak/Turkey
fnur227@gmail.com

(Psikoloji/Psychology)

Arş. Gör. Fatma Nur Bedir
ORCID: 0000-0003-4455-1691
Hitit Üniversitesi , İlahiyat Fakültesi
(**ROR ID:** 01x8m3269)
Hitit University, Faculty of Divinity
Çorum/Turkey
fnurbedir@hotmail.com

(Edebiyat/Literature)

Arş. Gör. Dr. Hüseyin Şıra
ORCID: 0000-0002-7690-2217
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
(**ROR ID:** 05ryem72) İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey
tosyevi@myynet.com

(İslam Hukuku/Islamic Law)

Arş. Gör. Tuğba Gül **ORCID:** 0000-0002-6766-2514
Abdullah Gül Üniversitesi
(**ROR ID:** 00zdyy359)
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi
Abdullah Gül University, Humanities and Social
Sciences, Kayseri/Turkey
tugba.d.gul@gmail.com

Arş. Gör. Alime Çelik **ORCID:** 0000-0003-0596-7045
Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
(**ROR ID:** 01wntqw50)
Ankara University, Faculty of Divinity
Ankara/Turkey
alimecelik@hotmail.com

(Hadis/Hadith)

Arş. Gör. Sümeyye Şehide Can
ORCID: 0000-0003-0844-6587
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
(**ROR ID:** 025y36b60) İslami İlimler Fakültesi
Social Sciences University of Ankara
Faculty of Islamic Studies, Ankara/Turkey
sumeyyeshide.can@gmail.com

Arş. Gör. Muhammet İkbal Aslan
ORCID: 0000-0002-0645-6645
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
(**ROR ID:** 03a5qrr21)
İstanbul University, Faculty of Divinity,
Istanbul/Turkey
ikbal.aslan@istanbul.edu.tr

(Kelam/Kalam)

Arş. Gör. Ömer Fidanboy **ORCID:** 0000-0002-0708-7853
Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
(**ROR ID:** 05wxkj555)
Çukurova University, Faculty of Theology,
Adana/Turkey
omerfarukfidanboy@gmail.com

Arş. Gör. Mustafa Borsbuğa **ORCID:**
0000-0001-8556-0661 Ankara Sosyal Bilimler
Üniversitesi,
(**ROR ID:** 025y36b60) İslami İlimler Fakültesi,
Social Sciences University of Ankara
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey
mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr

Arş. Gör. Serkan Çetin **ORCID:** 0000-0002-2476-6882
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
(**ROR ID:** 03ejnre35) İslami İlimler Fakültesi
Niğde Ömer Halisdemir University,
Faculty of Islamic Sciences, Niğde/Turkey
serkancetin505@gmail.com

(Mezhepler Tarihi/History of Islamic Sects)

Arş. Gör. Yusuf Yapıcı **ORCID:** 0000- 0002-3087-9680
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
(**ROR ID:** 028k5qw24)
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity,
Samsun/Turkey
yusufyapici3801@gmail.com

Arş. Gör. Gülten Çam **ORCID ID:** 0000-0002-6889-2151
Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
(**ROR ID:** 01wntqw50)
Ankara University, Faculty of Divinity
gcam@klu.edu.tr

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

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

Prof. Dr. Süleyman DOĞANAY
Erciyes Ü. Erciyes Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0003-3026-0922

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
Prof. Dr. Süleyman Akyürek
Erciyes Ü./Erciyes Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-8427-5030

Prof. Dr. Mustafa Ertürk
İstanbul Ü./İstanbul Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-4424-0327

Doç. Dr. Erdiç Doğru
Gazi Ü./Gazi Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-1601-8008

Doç. Dr. Hamdi Kızılar
Karabük Ü./Karabük Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0001-9131-1645

Doç. Dr. Yusuf Şen
Bayburt Ü./Bayburt Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-6795-0161

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 çalışmaları 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 yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.
Eskiyeni uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

Eskiyeni dergisi Yayın Kurulu, 46'ncı sayıdan itibaren yayımlanan tüm makalelerin hakem raporlarını da hakem isimlerinizi kapatarak yayımlama kararı almıştır. / *The Editorial Board of Eskiyeni journal has decided to publish the referee reports of all the articles published as of Issue 46 by hiding the names of the referees.* <https://dergipark.org.tr/pub/eskiyeni/page/13397>

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 (CC BY NC).
OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiyeni/>
LOCKSS: <http://dergipark.gov.tr/eskiyeni/lockss-manifest>

Abonelik (2 Sayı): 160,00 TL (Şahıs)- Kurumlar: 200,00 TL-Yurt Dışı: 30,00 EURO
Individual Subscription (2 Issues): 160,00 TL - Institutional Subscription: 200,00 TL - 30,00 EURO Account Information: Anadolu İlahiyat Akademisi, IBAN: TR700020300002027297000004

Eskiyeni

ISSN: 1306-6218 e-ISSN: 2636-8536

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

Sayı/Issue: 46 (Mart/March 2022)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden/From the Editor - Şeffaf Hakemlik Modeli: Open Peer Review
Abdullah Demir-----IX-XII

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Üniversitelerdeki Bilimsel Yayıncılığın Kalite Süreçlerindeki Yeri Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on the Situation of Scientific Publishing in Universities in Quality Processes Rifat Türkel ----- 1-29

Oryantalistlerin Mâtürîdîlik Algısı: Ulrich Rudolph ve Angelika Brodersen Örneği *Orientalists' Perception of Mâtürîdism: The Case of Ulrich Rudolph and Angelika Brodersen*

Mehmet Akif Ceyhan ----- 31-51

Nidâ'dan Takiyye'ye: Nusayrî-Alevî İnançında Nidâ ve Takiyye Uygulaması *From Nidâ to Taqiyya: The Practice of Nidâ and Taqiyya in the Nusayrî-Alevî Belief* Reyhan Erdoğan

Başaran ----- 53-71

Şintoizm'deki Tanrı İnançının Japon Sosyal Yaşamına Etkisi

The Influence of the Belief in God in Shintoism on Japanese Social Life

Halil İbrahim Şenavcu ----- 73-88

Değerin Doğasma Dair Üç Mesele: Güç, İrade ve Eylem

Three Matters of the Nature of Value: Power, Will and Action

Emrullah Kılıç ----- 89-114

Plotinos Felsefesinde Sudurve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine

On Emanation and the Order of the Hypostasis System in the Philosophy of Plotinus

Hüseyin Aydoğan -----115-144

Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde Tenkidi

Critique of the Criticism: Hüsâm Çelebi's Criticism of Khaṭībzâde in the Context of the Definition of Knowledge

Mustafa Bilal Öztürk ----- 145-168

İbn Kemâl'in Vücûd Risâlesi'nin Ali Nihad Tarlan Tarafından Yapılan Osmanlıca Tercüme Eşliğinde İncelenmesi

Analysis of Ibn Kemal's Wujûd Risālesi (Booklet of Existence) with the Ottoman Translation Made by Ali Nihad Tarlan

Mustafa Salim Güven-----169-220

el-Müsülü'l-Akliyeytü'l-Eflâtûniyye İsimli Eser Bağlamında Vücûd-Vâcib Özdeşliğinin Kanıtlarının İncelenmesi

Examining the Proofs of Wujûd-Wājib Identity in al-Muthul al-Aqliya al-Aflātūniyya

Muhammed Bedirhan-----221-244

Mûsikî Nazariyatı Tarihinin Mühim Bir Sıması: Allâme Kutbuddîn Şîrâzî

A Significant Person in the History of Music Theory: Allame Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī

Sema Dinç - Ahmet Çakır-----245-268

Tel'în İçerikli Bir Rivayetin Tahlili: Halife Mu'tazîd-Billâh Örneği

An Analysis of the Narrative Containing Curse: The Case of Caliph al-Mu'tadid Bi'llâh

Mustafa Tanrıverdi-----269-303

Kur'ân'ın Müheyminliğinde İlâhî Vahiilerin Korunmuşluğu Üzerine

The Preservation of Divine Revelations with the Qur'ân as the Final Standard

Aslan Çıtır-----305-335

Besmelenin Sûre Muhtevasıyla Yorumu: Ömer Nesevî ve Bikâî Örneği

The Interpretation of Basmala with the Content of the Surah: 'Umar al-Nasafî and al-Biqā'î Example

Ali Kaya-----337-363

Âhirete Ait Ödül ve Cezaların Kur'ân'da İsim ve Fiil Cümlesivle İfade Edilmesi

Expressing the Reward and Punishment of the Hereafter with Noun and Verb Sentences in the Qur'an

Bekir Yıldırım-----365-393

Şeyh Hâmid-i Velî'ye (Somuncu Baba) Atfedilen ve Ondan Bahseden Eserlerdeki Tasavvufî Kavramlar

Sufi Concepts in the Works Attributed to and Mentioning Shaykh Hâmid-i Wali (Somuncu Baba)

Mahmut Ulu-----395-426

Kitap İncelemesi/Book Review

Religion in the Age of Digitalization: From New Media to Spiritual Machines

Hesna Serra Aksel-----427-431

Eskiyeni Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci

The Publication Principles and Article Evaluation Process of Eskiyeni-----433-436

EDİTÖRDEN

Şeffaf Hakemlik Modeli: Open Peer Review

Kıymetli Okurlar,

Eskiyeni'nin 46'ncı sayısını sizlere sunmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayının hazırlığı altı ay sürdü (Ekim 2021 – Mart 2022). Dergimize, bilim insanlarından gelen çalışmaların 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 kaynakçası, akademik yazıma ve *İSNAD Atıf Sistemi*'ne uygunluk açısından incelendi. 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. Hakem süreci, editoryal okuma, dil editörü kontrolü ve yayın kurulu değerlendirmesi sonunda 15 makale ve bir kitap incelemesi değerlendirme aşamasını geçerek sizlerle buluştu.

Eskiyeni'nin 46'ncı sayısına Rifat Türkel “Üniversitelerdeki Bilimsel Yayıncılığın Kalite Süreçlerindeki Yeri Üzerine Bir Değerlendirme”, Mehmet Akif Ceyhan, “Oryantalistlerin Mâtürîdîlik Algısı: Ulrich Rudolph ve Angelika Brodersen Örneği”, Reyhan Erdoğan Başaran “Nidâ'dan Takiyye'ye: Nusayrî-Alevî İnancında Nidâ ve Takiyye Uygulaması”, Halil İbrahim Şenavcu “Şintoizm'deki Tanrı İnancının Japon Sosyal Yaşamına Etkisi”, Emrullah Kılıç “Değerin Doğasına Dair Üç Mesele: Güç, İrade ve Eylem”, Hüseyin Aydoğan “Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine”, Mustafa Bilal Öztürk “Eleştirisinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde Tenkidi”, Mustafa Salim Güven “İbn Kemâl'in Vücûd Risâlesi'nin Ali Nihad Tarlan Tarafından Yapılan Osmanlıca Tercüme Eşliğinde İncelenmesi”, Muhammed Bedirhan “*el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflâtûniyye* isimli Eser Bağlamında Vücûd-Vâcib Özdeşliğinin Kanıtlandırılmasının İncelenmesi”, Sema Dinç ve Ahmet Çakır “Mûsikî Nazariyatı Tarihinin Mühim Bir Siması: Allâme Kutbuddîn Şîrâzî”, Mustafa Tanrıverdi “Tel'în İçerikli Bir Rivayetin Tahlili: Halîfe Mu'tazid-Billâh Örneği”, Aslan Çıtır “Kur'ân'ın Müheyminliğinde İlâhî Vahiylere Korunmuşluğu Üzerine”, Ali Kaya “Besmele'nin Sûre Muhtevasıyla Yorumu: Ömer Neseî ve Bikâî Örneği”, Bekir Yıldırım “Âhirete Ait Ödül ve Cezaların Kur'ân'da İsim ve Fiil Cümlesiyle İfade Edilmesi” ve Mahmut Ulu “Şeyh Hâmid-i Velî'ye (Somuncu Baba) Atfedilen ve Ondan Bahseden Eserlerdeki Tasavvufî Kavramlar” adlı araştırma makaleleri ile katkı sağladı. Hesna Serra Aksel'in “*Religion in the Age of Digitalization: From New Media to*

Spiritual Machines” adlı kitap incelemesi sayımıza zenginlik katan bir diğer çalışma oldu.

Bu sayımızla birlikte, Yayın Kurulu’muzun 05/02/2022 tarihli toplantısında almış olduğu karar gereğince yayımlanan tüm makalelerin hakem raporlarını da hakem isimlerinizi kapatarak makalelerle birlikte okurların incelemesine açtık. Bunun için dergi web sayfamızda “Hakem Raporları” adıyla yeni bir sayfa oluşturduk: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397>. Aşağıda sunulan listede yer alan makalelerin başlıklarına tıklanarak, hakem süreç raporlarına ulaşılabilir.

1. Üniversitelerdeki Bilimsel Yayıncılığın Kalite Süreçlerindeki Yeri Üzerine Bir Değerlendirme | Rifat Türkel
2. Oryantalistlerin Mâtürîdîlik Algısı: Ulrich Rudolph ve Angelika Brodersen Örneği | Mehmet Akif Ceyhan
3. Nidâ’dan Takiyye’ye: Nusayrî-Alevî İnancında Nidâ ve Takiyye Uygulaması | Reyhan Erdoğan Başaran
4. Şintoizm’deki Tanrı İnancının Japon Sosyal Yaşamına Etkisi | Halil İbrahim Şenavcu
5. Değerin Doğasına Dair Üç Mesele: Güç, İrade ve Eylem | Emrullah Kılıç
6. Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine | Hüseyin Aydoğan
7. Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi’nin Hatibzâde Tenkidi | Mustafa Bilal Öztürk
8. İbn Kemâl’in Vücûd Risâlesi’nin Ali Nihad Tarlan Tarafından Yapılan Osmanlıca Tercüme Eşliğinde İncelenmesi | Mustafa Salim Güven
9. el-Müsülû’l-Akliyyetü’l-Eflâtûniyye İsimli Eser Bağlamında Vücûd-Vâcib Özdeşliğinin Kanıtlarının İncelenmesi | Muhammed Bedirhan
10. Mûsikî Nazariyatı Tarihinin Mühim Bir Siması: Allâme Kutbuddîn Şîrâzî | Sema Dinç/Ahmet Çakır
11. Tel’în İçerikli Bir Rivayetin Tahlili: Halîfe Mu’tazîd-Billâh Örneği | Mustafa Tanrıverdi
12. Kur’ân’ın Mülheyminliğinde İlâhî Vahiilerin Korunmuşluğu Üzerine | Aslan Çıtır
13. Bismelenin Sûre Muhtevasıyla Yorumu: Ömer Neseî ve Bikâî Örneği | Ali Kaya
14. Âhirete Ait Ödül ve Cezaların Kur’ân’da İsim ve Fiil Cümlesiyle İfade Edilmesi | Bekir Yıldırım
15. Şeyh Hâmid-i Velî’ye (Somuncu Baba) Atfedilen ve Ondan Bahseden Eserlerdeki Tasavvufî Kavramlar | Mahmut Ulu

16. Religion in the Age of Digitalization: From New Media to Spiritual Machines | Hesna Serra Aksel

Hakem raporlarının okurlara açılması, *Eskiyeni* dergisinde hakem sürecinin nasıl işletildiğini ortaya koyması ve göstermesi açısından önemlidir. Bilindiği üzere hakemli dergileri popüler dergilerden ayıran fark, hakem sürecinin işletilmesidir. Hakemli dergilerde genelde çift taraflı kör hakemlik, tek taraflı kör hakemlik ve açık hakemlik sistemlerinden biri kullanılmaktadır. Açık hakemlikte yazar hakemlerin kim olduğunu hakemler de yazarın kimliğini bilmektedir. Çift taraflı kör hakemlik bunun tam tersidir, yazarlar hakemleri; hakemler de yazarı öğrenememektedir. Tek taraflı kör hakemlikte ise hakemler yazarın kimliğini bilmekte; yazar ise hakemleri öğrenememektedir. Bu sistemlerden her birinin güçlü ve zayıf yönleri bulunmaktadır.

Ülkemizde en yaygın kullanılan sistem, çift taraflı kör hakemlik sistemidir. Bu sistemde dergi TR Dizin’de taranyorsa hakemlik sistemini usulüne uygun olarak işletip işletmediği ULAKBİM TR Dizin Komitesince kontrol edilmekte ve raporlanmaktadır. Ancak dergi TR Dizin kapsamında değilse hakem sürecini işletip işletmediği denetlenmemektedir. Oysa yayıncı bir üniversite ise ilgili üniversitenin Yayın Komisyonu denetim görevini yerine getirebilir. Yayıncı, kamu kurumu veya kuruluş ise ilgili tüzel kişiliğin denetim kurulu, editoryal sürecin dergi ilke ve politikalarına göre yapılıp yapılmadığını yılda bir kez denetleyebilir. Dergi firma veya şahıs dergisi ise dergi yayın kurulları, editör tarafından yürütülen işlemlerin dergi kriterlerine uygunluğunu denetleyebilir. Tüm bunlar mümkündür ancak ne yazık ki ülkemizde hakemli dergi yayıncılığı, olması gereken düzeyde profesyonelce yürütülememektedir. Bu denetim boşluğu, şaibeli dergi olarak anılan bazı dergilerin ortaya çıkmasına ve hakem sürecini gerçekten işletmeden yayın yapmalarına kapı aralamaktadır. Bu dergilerde kısa sürede makale yayımlanabilmesi, bunları cazip hâle de getirebilmektedir. Oysa dergi kendisini hakemli dergi olarak tanıtsa da gerçekten hakem sürecini işletmiyorsa bu süreçte fark edilebilecek bazı eksik ve hatalar giderilmediği için yayımlanan makalelerde telafisi zor etik ve bilimsel hatalar ortaya çıkmaktadır. Burada buna dair onlarca yaşanmış örnek sayılabilir. Makale, anket ve mülakat gibi tekniklerle yürütüldüğü hâlde araştırmanın ne zaman yapıldığına dair bilgi içermemesi, etik izni olmaması, bir kamu kurumunda yürütülmüşse kurum izninin alınmaması, tez veya bildiri gibi bir çalışmadan üretildiği hâlde etik beyan ifadesinin yer almaması, açık ve bariz alıntılar içerdiği hâlde usulüne uygun kaynak gösteriminde bulunulmaması, literatür değerlendirmesi gerekli olduğu hâlde atlanmış olması vb. farklı eksik ve hatalar sayılabilir. Bunlar ve benzeri durumlar, editoryal sürecin işletilmesi ve en az iki dış bağımsız hakemin incelemesi sonunda tespit edilebilecek ve düzeltilebilecek şekilsel eksik ve kusurlardır. Bir de “araştırma makalesi” türünde yayını için

sunulan çalışmanın özgün olup olmadığı, alana katkısı, kullanılan yöntemin uygunluğu ve yazarın yeterli düzeyde analiz ve değerlendirmelerini içerip içermediği hakemlik sürecinde incelenen asıl konulardır. Tüm bunlar, hakem sürecinin gerçekten işletilmesi ile mümkün olmaktadır. Bu sürecin yürütücülerinden olan hakemlerin, inceledikleri makalelere görüş, öneri ve eleştirileri ile geliştirmeye dönük katkıları da oldukça önemlidir. Süreci yürüten editörlerin, yazarların çalışmalarını “emanet” olarak görmeleri, gecikme ve aksama olmaksızın editoryal süreci kaliteli şekilde yürütmeleri de gereklidir. Eskiyesi Dergisi Yayın Kurulu; Yazarlar, hakemler, editörler ve yayın kurulu iş birliğinde yürütülen hakemli yayıncılık sürecinin yazarların ve okurların denetimine açılmasının, derginin kalitesini daha da artıracaklarını düşünmektedir. Bu sebeple de bu sayımızdan itibaren yayımlanan tüm makalelerin hakem raporlarını, hakem isimlerini gizleyerek yayımlama kararı almıştır. Şeffaf Hakemlik Modeli (Open Peer Review) olarak bilinen bu sistem yurt dışında yaygınlaşmaya başlamıştır. Reddedilen makalelerin raporları, o makalelerin şu an başka bir dergide işlemde olabileceği düşüncesi ile yayımlanmayacaktır. Yayın Kurulumuz aldığımız bu karara dair yazar, hakem ve okurlardan gelecek geri dönüşlerini dikkatle takip edecektir. İlerleyen süreçte, hakem isimlerin de açıkça yayımlanacağı hakemlik sistemine geçilmesi de değerlendirilecektir.

Bu sayımızın 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, Musa Yanık, Dr. Muhammet Çelik, Dr. Fatma Nur Bedir, Büşra Betül Pınar, Tevfik Aksoy, Fatmanur Dikmen, Esra Erdoğan Şamlıoğlu, Sümeyye Şehide Can, Serkan Çetin, Tuğba Gül, Talha Özdemir, Aslıhan Kuşçuoğlu, İbrahim Emre Şamlıoğlu, Alime Çelik, Ömer Fidanboy, Mustafa Borsbuğa, Muhammed İkbâl Aslan, Gülten Çam, Yusuf Yapıcı, Hümeysra Sevgülü Hacıbrahimioğlu ve Firdevs Yıldız ile Anadolu İlahiyat Akademisi'nin kıymetli yönetici ve çalışanlarına özellikle teşekkür etmek istiyorum. 46'ncı 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

Üniversitelerdeki Bilimsel Yayıncılığın Kalite Süreçlerindeki Yeri Üzerine Bir Değerlendirme

Rifat Türkel | Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Doç. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi (ROR ID: 03jtrja12)

İslami ilimler Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı

Assoc. Prof., Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences Department of Kalām and History of Islamic Sects, Kütahya/Turkey

rifataturkel@gmail.com / rifat.turkel@dpu.edu.tr | ORCID: 0000-0003-4575-0190

An Evaluation on the Situation of Scientific Publishing in Universities in Quality Processes

Abstract

The understanding of quality in higher education has become more important in recent years with the widespread use of quality. In this context, studies and research to ensure quality and accreditation have increased, and the Turkish Higher Education Quality Board (THEQC) has been established and has been authorized to carry out quality-related evaluation and accreditation activities in Turkey. Accordingly, universities have been encouraged to carry out all their activities within the framework of previously determined evaluation and accreditation criteria. It is a natural situation that these studies, which aim to ensure competitiveness, efficiency, transparency, the satisfaction of internal and external stakeholders, internationalization, and to ensure that the program teaching objectives are successfully achieved, affect scientific publishing studies of the university like other all activities. University scientific publishing is one of the activities carried out by universities for learning and teaching, research and development, and social contribution. However, when the evaluation and accreditation criteria are reviewed, it is not seen that there is a direct mention of university scientific publishing. In this sense, there is a need to determine the position, contribution, and management style of university scientific publishing activities within the quality studies and whose implementations continue within the framework of legal legislation. In this study, the current status of university scientific publishing, its position in quality processes, its relationship with evaluation and accreditation criteria are discussed. By doing so, it is aimed to introduce a perspective so that university scientific publishing activities, which are not directly included in the evaluation and accreditation crite-

Yayın | Published: 20 Mart/March 2022

Geliş | Received: 07 Ocak/January 20221

Kabul | Accepted: 16 Mart/March 2022

Değerlendirme | Peer Review: Dış Bağımsız | Externally Peer-reviewed.

Hakem Raporları | Peer Review Reports: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyei/page/13397>

Atıf | Citation: Rifat Türkel, "Üniversitelerdeki Bilimsel Yayıncılığın Kalite Süreçlerindeki Yeri Üzerine Bir Değerlendirme = An Evaluation on the Situation of Scientific Publishing in Universities in Quality Processes", *Eskiyei* 46 (Mart/March 2022), 1-29. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.1054573>

© Rifat Türkel | CC BY-NC 4.0 Attribution-NonCommercial 4.0 International

ria, can be carried out within the framework of quality criteria. At the point of establishing this connection in the study, firstly, the legal regulations and current status of university scientific publishing were determined by the document analysis method. Regards to quality, the Rubric-Based Evaluation System used in the evaluation and accreditation processes of universities offered by THEQC has been taken into consideration as a basis. It is considered that the study is important as it guides the universities involved in the evaluation and accreditation processes to manage their scientific publishing activities according to the process. It is also thought that it will contribute to the execution of university scientific publishing activities within the framework of quality criteria. As discussed in detail in the study, it is seen that scientific publishing activities are related to many sub-criteria under the titles of quality assurance system, learning, and teaching, research and development, social contribution, and management system. Accordingly, it has been found that the university scientific publications have a relationship with many criteria such as using them as learning materials, taking measures for students who need a special approach, reaching research and development goals, determining the university's policies, setting goals, reaching local, regional and international goals, internationalization, evaluating the performance of the lecturers/academics, managing the processes, sharing with the public, accountability, human and financial resources management, information security and reliability.

Keywords

Quality, Accreditation, Scientific Publishing, University Scientific Publishing, Rubric

Üniversitelerdeki Bilimsel Yayıncılığın Kalite Süreçlerindeki Yeri Üzerine Bir Değerlendirme

Öz

Yükseköğretimde kalite anlayışı, kalitenin yaygınlaşmasıyla doğru orantılı olarak son yıllarda daha da önemli hale gelmiştir. Bu kapsamda kaliteyi ve akreditasyonu sağlamaya yönelik çalışmalar artmış, Yükseköğretim Kalite Kurulu (YÖKAK) kurularak, Türkiye'deki kalite ile ilgili değerlendirme ve akreditasyon faaliyetlerini yürütmek üzere yetkilendirilmiştir. Bu kapsamda üniversitelerin tüm faaliyetlerini, daha önceden belirlenmiş olan değerlendirme ve akreditasyon ölçütleri çerçevesinde gerçekleştirmeleri teşvik edilmiştir. Rekabet edebilirliği, verimliliği, şeffaflığı, iç ve dış paydaşların memnuniyetini, uluslararasılaşmayı temin etmeyi, program öğretim amaçlarına ulaşıldığını güvence altına almayı hedefleyen bu çalışmaların diğer tüm faaliyetlerde olduğu gibi üniversite bilimsel yayıncılık çalışmalarını da etkilemesi doğal bir durumdur. Üniversite bilimsel yayıncılığı, üniversitelerin eğitim öğretim, araştırma ve geliştirme, toplumsal katkıya yönelik yapmış olduğu faaliyetlerden birisidir. Ancak değerlendirme ve akreditasyon ölçütleri gözden geçirildiğinde doğrudan üniversite bilimsel yayıncılığında bahsedildiği görülmemektedir. Bu çerçevede yasal mevzuat çerçevesinde uygulamaları devam eden üniversite bilimsel yayıncılık faaliyetlerinin kalite çalışmaları içerisindeki konumunun, katkısının ve yönetim şeklinin belirlenmesi ihtiyacı görülmektedir. Bu çalışmada esas olarak üniversite bilimsel yayıncılığının mevcut durumu, kalite süreçleri içerisindeki konumu, değerlendirme ve akreditasyon ölçütleriyle ilişkisi ele alınmıştır. Böylece değerlendirme ve akredita-

yon ölçütlerinde doğrudan yer almayan üniversite bilimsel yayıncılık faaliyetlerinin kalite ölçütleri çerçevesinde yürütülebilmesi için bir bakış açısı sunulması amaçlanmıştır. Çalışmada bu irtibatın kurulması noktasında ilk önce üniversite bilimsel yayıncılığının yasal mevzuatı ile mevcut durumu doküman inceleme yöntemiyle tespit edilmiştir. Kalite boyutuyla ise Yükseköğretim Kalite Kurulu (YÖKAK) tarafından üniversitelerin değerlendirme ve akreditasyon süreçlerinde kullanılan Rubrik Tabanlı Değerlendirme Sistemi esas alınmıştır. Çalışmanın, değerlendirme ve akreditasyon süreçlerinde yer alan üniversitelerin bilimsel yayıncılık faaliyetlerini sürece göre yönetmeleri noktasında yol gösterici olmasıyla önemli olduğu değerlendirilmektedir. Aynı şekilde bu çalışmanın, üniversite bilimsel yayıncılığı faaliyetlerinin kalite ölçütleri çerçevesinde yürütülmesi konusunda katkı sunacağı düşünülmektedir. Çalışmada ayrıntılı olarak ele alındığı üzere bilimsel yayıncılık faaliyetlerinin kalite güvence sistemi, eğitim öğretim, araştırma geliştirme, toplumsal katkı ve yönetim sistemi başlıklarının altında yer alan birçok alt ölçütle alakalı olduğu görülmüştür. Buna göre üniversite bilimsel yayınlarının öğrenme kaynağı olarak kullanılması, özel yaklaşım gereken öğrencilere yönelik önlemler alınması, araştırma geliştirme hedeflerine ulaşılması, üniversitenin politikalarının belirlenmesi, hedeflerin konulması, yerel, bölgesel ve uluslararası hedeflere ulaşılması, uluslararasılaşma, öğretim elemanlarının performanslarının değerlendirilmesi, süreçlerin yönetimi, kamuoyuyla paylaşma, hesap verebilme, insan ve finans kaynakları yönetiminde yer alma, bilgi güvenliği ve güvenilirliği gibi birçok ölçütle ilişkisinin bulunduğu bulgusuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Kalite, Akreditasyon, Bilimsel Yayıncılık, Üniversite Bilimsel Yayıncılığı, Rubrik

Giriş

Son yıllarda üniversitelerin kurumsal yapı ve faaliyet alanlarıyla ilgili olarak kalite süreçlerinde önemli gelişmeler olmuştur. Bu gelişmelerin bir parçası olarak Yükseköğretim Kurulu (YÖKAK) kurulmuş yükseköğretim kurumlarının değerlendirme, akreditasyon ve akreditasyon kuruluşlarını tescil sorumluluğu YÖKAK'a verilmiştir. Üniversitelerin dış değerlendirme ve akreditasyon faaliyetlerinin başlaması ile birlikte değerlendirme ölçütleri çerçevesinde eğitim öğretim, araştırma geliştirme, toplumsal katkı, kalite güvencesi ve yönetim sistemi gibi alanlarda bazı yükümlükleri yerine getirmeleri beklenmektedir. Üniversite faaliyeti olarak devam eden bilimsel yayıncılık faaliyetlerinin de bu noktada değerlendirme ve akreditasyon ölçütlerine uygunluk çerçevesinde ele alınma zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada, üniversitelerde yürütülen ders kitabı niteliğindeki kitap, yardımcı ders kitabı, dergi vs. bilimsel yayıncılık faaliyetlerinin kalite süreçlerindeki yeri, ölçütlerle olan ilişki düzeyi, üniversite bilimsel yayıncılığına bu ölçütlerin katkısının ortaya konulması, üniversite bilimsel yayıncılığının kalite süreçlerindeki konumunun tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bunun sonucunda çalışmanın bilimsel yayıncılık faaliyetlerini kalite süreçlerine uygun bir şekilde yürütmeyi hedefleyen üniversitelere katkı sunması hedeflenmiştir.

YÖKAK değerlendirme ölçütleri gözden geçirildiğinde doğrudan üniversite bilimsel yayıncılığını içeren herhangi bir başlık ve ölçüte rastlamak mümkün değildir. Ancak ölçütlerin yer aldığı başlıklar değerlendirildiğinde birçok alt ölçütle ilişki düzeyleri farklı olsa da irtibatlı oldukları görülmektedir. Durum bu şekilde iken şimdiye kadar tüm süreçleri mevzuat çerçevesinde yürütülen yayıncılık faaliyetlerinin kalite süreçlerindeki yerinin ve alt ölçüt temelli ilişki düzeylerinin ortaya konulması zarureti hâsıl olmuştur. Dolayısıyla bu çalışmada üniversite bilimsel yayıncılığı süreçlerinde mevcut kalite ölçütleri açısından nasıl bir süreç takip edilmesi gerektiği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çünkü bu konuda herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu haliyle çalışmanın orijinal bir çalışma olduğunu söylemek mümkündür.

Çalışmada gerek üniversite bilimsel yayıncılığı gerek kalite ve akreditasyon süreçlerine ait bilgi ve veriler toplanırken doküman incelemesi yapılmıştır.¹ Bilimsel yayıncılıkla ilgili kanun, yönetmelik ve yönerge gibi mevzuat incelenmiş, ayrıca bu konuda yapılmış olan anket çalışması verileri de yeri geldiğinde kullanılmıştır. Diğer taraftan kalite ile ilgili olarak ise Türkiye'deki yükseköğretimdeki kalite ve akreditasyon çalışmalarından sorumlu tek kurum olan YÖKAK'ın Dereceli Değerlendirme Anahtarı (Rubrik), El kitabı, YÖKAK mevzuatı ve İlahiyat Akreditasyon Ajansı (İAA) tarafından dereceli değerlendirme anahtarı üzerine yapılan uygulama videolarından da yararlanılmıştır. Diğer taraftan YÖKAK'ın bilgi paylaşım portalından istifade edilmiş, yeri geldiğinde konu ile ilgili akademik yazılardan da faydalanılmıştır.

1. Üniversitelerde Bilimsel Yayıncılık

1.1. Yasal Altyapı

Üniversitelerdeki bilimsel yayıncılığın yasal alt yapısı, 1984 yılında yayımlanan Üniversiteler Yayın Yönetmeliği (ÜYY) ile Üniversitelerde Ders Aracı Olarak Kullanılan Kitaplar, Teksirler ve Yardımcı Ders Kitapları Dışındaki Yayınlarla İlgili Yönetmelik ile belirlenmiştir. Üniversiteler Yayın Yönetmeliği ile üniversiteler ve onlara bağlı birimlerde yapılacak olan ders kitabı, yardımcı ders kitabı ve teksir şeklindeki yayınlar ile ilgili hükümler düzenlemiştir. Bu çerçevede sorumluluklar biri rektör yardımcısı diğerleri üniversite yönetim kurulunun kendi içeresinden seçtiği iki üye ile toplam üç üyeden oluşan yayın komisyonuna verilmiştir. Yayın komisyonuna bir başka maddede yayınları bilimsel açıdan inceleme, eserin maliyetini ve telif hakkını hesaplama, basılma sırası, baskı adedi, satış fiyatlarını belirleme konusunda görevler verilmiştir.² Yine aynı yönetmelikte

¹ Bilgen Kırıl, "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Sirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), 174.

² Üniversiteler Yayın Yönetmeliği (ÜYY), *Resmî Gazete* 18301 (3 Şubat 1984), md. 2-3.

eserlerin maliyet hesabı, telif hakkı hesaplaması, kitapların satış bedelleri, elde edilecek hasılatın durumu ve derleme ile ilgili sürecin diğer hususları belirlenmiştir.³ Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin kapsamı ders aracı niteliğindeki kitap, teksir ve yardımcı kitaplar olduğu için bu kapsam dışında kalan yayınlarla ilgili olarak 1984 yılında Üniversitelerde Ders Aracı Olarak Kullanılan Kitaplar, Teksirler ve Yardımcı Ders Kitapları Dışındaki Yayınlarla İlgili Yönetmelik yayımlanmıştır. Bu yönetmelikle üniversitelerde üniversite ve fakülte dergiciliği, üniversite bülteni, bilimsel araştırma ve inceleme sonuçları ve doktora tezlerinin yayımı ve basımı, telif hakkı ile ilgili hususlar tanımlanmıştır. Buna göre dergi esasları ele alınmış, orijinal makaleler, tarama yazısı ve kısa bildirilerin ne olduğu ile ilgili tanımlamalar yapılmış ve yayımlanabilecek çevirilerin özellikleri tespit edilmiştir.⁴

Üniversitelerdeki bilimsel yayıncılıkla doğrudan ilgili bu iki yönetmeliğin dışında üniversite bilimsel yayıncılığı ile ilgili diğer bazı mevzuat da bulunmaktadır. Üniversiteler gelir tahsis edilen, bu gelirleri harcama yetkisi verilen özel bütçeye sahip kurumlardır.⁵ Yayıncılık, mali konularda yönetimi gerektirdiğinden bu yönüyle Kamu Mali Yönetimi ve Kontrol Kanunu ile ilişkilidir. Yine Üniversiteler Yönetmeliğinde bünyesinde döner sermaye bulunan üniversite ve bağlı birimlerin basım ve yayından hasılat elde edilmesi ile alakalı olarak döner sermaye işletmeleri yetkilendirilmiştir. Bu boyutuyla konu Döner Sermayeli İşletmeler Bütçe ve Muhasebe Yönetmeliği⁶ ve Yükseköğretim Kurumları Döner Sermaye İşletmelerinin Kurulmasına İlişkin Yönetmelik⁷ ile de alakalıdır. Diğer taraftan bilimsel yayınların sahiplerinin ve yayıncı konumundaki üniversitelerin manevi ve mali haklarının tespiti, koruması, bunlardan yararlanmanın şartlarının düzenlenmesi, belirlenen usullere aykırı davranışların yaptırımlarının belirlenmesi ise Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu ile sağlanmaktadır.⁸ Aynı zamanda bilimsel eserlerin basımı ve yayımı ile ilgili hususlar ise Basın Kanunu ile belirlenmiştir.⁹ Üniversitelerdeki bilimsel yayıncılık faaliyetleri yayın komisyonunun sorumluluğuna verilmekle birlikte, komisyonun yayınların pazarlanması, satışı, gelirlerin yönetilmesi vb. hususlarda diğer idari birimlerle yakın ilişkisinin bulunduğu görülmektedir. Bu sebeple bu idari yapıların görev ve sorumlulukları ise

³ İlgili konular için bakınız. ÜYY, md. 4-17.

⁴ bk. Üniversitelerde Ders Aracı Olarak Kullanılan Kitaplar, Teksirler ve Yardımcı Ders Kitapları Dışındaki Yayınlarla İlgili Yönetmelik (TYDKDYİ), *Resmî Gazete* 18553 (22 Ekim 1984), md. 1-11.

⁵ Kamu Malı Yönetimi ve Kontrol Kanunu (KMYKK), *Resmî Gazete* 25326 (24 Aralık 2003), Kanun No. 5018, md. 12.

⁶ Döner Sermayeli İşletmeler Bütçe ve Muhasebe Yönetmeliği (DSİBMY), *Resmî Gazete* 26509 (1 Mayıs 2007), md. 1; 240/4.

⁷ bk. Yükseköğretim Kurumları Döner Sermaye İşletmelerinin Kurulmasına İlişkin Yönetmelik (YKDSKİY), *Resmî Gazete* 31159 (18 Haziran 2020), md. 1-19.

⁸ bk. Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu (FESEK), *Resmî Gazete* 7981 (13 Aralık 1951), Kanun No. 5846.

⁹ bk. Basın Kanunu, *Resmî Gazete* 25504 (26 Haziran 2004), Kanun No. 5187.

Yükseköğretim Üst Kuruluşları İle Yükseköğretim Kurumlarının İdari Teşkilatı Hakkında Kanun Hükmünde Kararname ile belirlenmiştir.¹⁰

1.2. Mevcut Durum

1984 yılından itibaren ilgili mevzuat çerçevesinde çeşitli uygulamalar yapılmaktadır. Üniversite bilimsel yayıncılığı ve mevcut uygulamalar, 25-27 Aralık 2021 tarihleri arasında çevrimiçi olarak “Üniversitelerde Bilimsel Kitap ve Dergi Yayıncılığı: Mevcut Durum-Sorunlar- İhtiyaçlar-Çözüm Önerileri- Örnek Uygulamalar” temalı 4. Türkiye Editörler Çalıştayında ele alınmıştır. Çalıştay öncesi koordinatörler tarafından üniversitelere “Üniversitelerde Bilimsel Kitap ve Dergi Yayıncılığı-2021 Anketi” uygulanmıştır. Dolayısıyla anket sonunda mevcut durumun ortaya konulması, değerlendirme için gerekli verilerin elde edilmesi hedeflenmiştir. Çalıştay web sitesinde kamuoyuyla paylaşılan ankette üniversite bilimsel yayıncılığı ile ilgili konuları içeren 52 maddeden oluşmuştur.

Anket sorularına Türkiye’deki 207 üniversiteden 43’ü devlet, 20’si vakıf olmak üzere toplam 63 üniversite tarafından cevap verilmiştir. Buna göre ankete katılan üniversitelerin % 63’ü (Evet: 39; Hayır: 24) kendilerine ait bir yayınevinin olduğunu belirtmiş, yine bunların da % 68’inin (Evet: 43; Hayır: 20) "... Üniversitesi Yayınları" marka adı ile yayın yaptığı görülmüştür. Yayınevi sahibi olduğunu ifade eden üniversitelere yayınevine ait web adresi olup olmadığı sorulmuş bu soruya 35 üniversite tarafından cevap verilmiştir. 30 üniversite web adresini girmiş olmakla birlikte sadece yayınevi adresi belirtmiştir. Diğer web sitesi adresi bilgilerinin bir kısmının yayınevi adresi olmadığı, kütüphane veya üniversitenin diğer birimlerine ait olduğu görülmektedir.

Ankete katılanların % 35’i (Evet: 22; Hayır: 27; Bilmiyorum: 14) üniversite yayınevi markasının tescil edildiğini belirtmiş, %22’lik kısmı ise bu konuda bilgisinin olmadığını ifade etmiştir. Yine anket sonuçlarına bakıldığında üniversitelerin % 81’inin (Evet: 51; Hayır: 12) yayın yönergesinin; % 48’inin (Evet: 30; Hayır: 33) ise akademik dergiler yayın yönergesinin bulunduğu görülmektedir. Üniversitelerin % 67’si (Evet: 42; Hayır: 21) açık erişim yönergesinin bulunduğunu belirtmiş, % 37’si (Evet: 23; Hayır: 40) ise üniversite yayınevinin yayın ilkelerinin web sitesinde yer aldığını ifade etmiştir. Üniversite yayınevinin etik ilkelerinin web sitesinde yer aldığını belirtenlerin oranı ise % 30 (Evet: 19; Hayır: 44) olarak gerçekleşmiştir. Üniversite yayınevinin yayın inceleme politikalarının web sitesinde ilanı ile ilgili olarak üniversiteler % 67 oranında (Evet: 21; Hayır: 42) hayır cevabını vermiştir. Yayımladıkları akademik kitaplar konusunda hakem sürecini işletiyoruz diyenlerin oranı % 76 (Evet: 48; Hayır: 15) olarak görülürken, bilimsel kitap yayıncılığında elektronik sistem kullanıldığını ifade edenlerin oranı ise %

¹⁰ bk. Yükseköğretim Üst Kuruluşları İle Yükseköğretim Kurumlarının İdari Teşkilatı Hakkında Kanun Hükmünde Kararname (YÜKİTHHK), *Resmî Gazete* 18228 (21 Kasım 1983), Kanun No. 124.

51 (Evet: 32; Hayır: 31) olarak gerçekleşmiştir. Yayın komisyonu bulunan üniversitelerin oranı % 83 (Evet: 52; Hayır: 11), Basın kanununa göre üniversite yayınlarını temsil eden bir sorumlu yazı işleri müdürünün var olduğunu ifade edenlerin oranı ise %30 (Evet: 19; Hayır: 27; Bilmiyorum: 17) olarak görülmektedir. Üniversite ve alt birimlerinde kurulan bir vakıf üzerinden yayıncılık faaliyetlerini yürüttüğünü beyan edenlerin oranı % 10 (Evet: 6; Hayır: 57); üniversite ve alt birimlerinde kitap yayımı yapıldığını belirtenlerin oranı ise % 51 (Evet: 32; Hayır: 21; Bilmiyorum: 10) olarak görülmektedir. Üniversitelerin % 59'u (Evet: 37; Hayır: 26) basılı akademik dergi, % 81'i (Evet: 52; Hayır: 12) elektronik akademik dergi yayımladığını ifade etmiştir. Üniversite alt birimlerinin (Fakülteler, enstitüler, araştırma merkezleri vb.) dergi yayımlama oranı % 78 (Evet: 49; Hayır: 14); Basınevine sahip olduğunu ifade eden üniversite oranı % 30 (Evet: 19; Hayır: 44) olarak görülmektedir. Üniversite yayınlarını basılı kitap formatında satanların oranı % 48 (Evet: 30; Hayır: 33), elektronik formatta satıldığını belirtenlerin oranı ise % 5 (Evet: 3; Hayır: 38; Henüz değil: 22), ulusal e-ticaret sitelerinden satış yapıldığı belirtenlerin oranı da % 21 (Evet: 13; Hayır: 50) olarak gerçekleşmiştir. Üniversite yayınlarının bütçe yönetimini yapanlar % 51 (Evet: 32; Hayır: 31) olarak görülmektedir. Yayımladıkları kitaplara telif ücreti ödemesi yapanlar % 41 (Evet: 26; Hayır: 37); bu basılı ve elektronik kitapları web sitelerinde liste halinde yayımlayanların oranı %54 (Evet: 34; Hayır: 29)'tür. Yayınevının uluslararası özelliğinin olup olmadığına yönelik soruya evet cevabı verenlerin oranı % 24 (Evet: 15; Hayır: 48) olup, üniversite yayını kitapların tamamına veya bir kısmına açık erişimle ulaşılabildiği konusunda evet cevabı verenlerin oranı % 41 (Evet: 26; Hayır: 19; Kısmen: 18)'dir. Üniversitelerin %30'u (Evet: 19; Hayır: 44) yayınlarının listelendiği web sitesinde kitap Türkçe özetlerinin; %17'si (Evet: 11; Hayır: 52) ise İngilizce özetlerinin bulunduğunu ifade etmiştir. Yayımlanan kitapların jenerik sayfalarında "Kütüphane Bilgi Kartı/CIP Cataloging in Publication" yer aldığını ifade edenlerin oranı %22 (Evet: 14; Hayır: 49); basılı kitaplar nüshalarını yayın sonrası yurt dışındaki belirli üniversite kütüphanelerine koleksiyonlarına eklemek üzere gönderdiğini belirtenlerin oranı ise %13 (Evet: 8; Hayır: 55) olarak görülmektedir.¹¹

2. Kalite Süreçleri ve Üniversitelerde Bilimsel Yayıncılık

2.1. Üniversitelerde Kalite Süreçlerinin Yönetimi

21. yüzyılın başından itibaren Türkiye'deki üniversitelerin sayısındaki hızlı artış yükseköğretimde kalite konusunun daha fazla gündeme getirmiştir. Yükseköğretim Kanununa yapılan ek madde 35 ilavesiyle birlikte yükseköğretim kurumlarındaki kalite güvence sistemi yani eğitim-öğretim, araştırma faaliyetleri,

¹¹ 4. Türkiye Editörler Çalıştayı Düzenleme Kurulu, *Üniversitelerde Bilimsel Kitap ve Dergi Yayıncılığı-2021 Anketi* (2021).

idari hizmetlerin kalite güvencesi, akreditasyon süreçleri gibi hususların esasları tespit edilmiş, bu faaliyetleri yürütmek üzere Yükseköğretim Kalite Kurulunun (YÖKAK) yapılanmasında düzenleme yapılmıştır.¹² Ek Madde 35 hükümleri kapsamında; YÖKAK'ın çalışma usul ve esasları, yükseköğretim kurumlarında kalite güvence sisteminin tesis edilmesi, değerlendirme süreçleri (iç-dış), üniversitelerdeki kalite komisyonları, kaliteye yönelik değerlendirme tescil belgelerinin alınması, YÖKAK'ın yapılanmasını içeren konular Yükseköğretim Kalite Güvencesi ve Yükseköğretim Kalite Kurulu Yönetmeliği ile belirlenmiştir.¹³ Bu çerçevede yükseköğretim kurumlarındaki iç ve dış değerlendirme, kurumsal akreditasyon, program akreditasyonu yapan kuruluşların tescil edilmesi gibi kalite süreçlerinin yönetimine dair değerlendirmeler YÖKAK tarafından yapılmaktadır. YÖKAK değerlendirme ve akreditasyon faaliyetlerinde iyileştirme çalışmaları kapsamında dereceli değerlendirme anahtarını (Rubrik) kullanmaya başlamış ve bu anahtar belirli aralıklarla güncellemeye tabi tutmuştur. Kalite güvence sistemi, eğitim öğretim, araştırma geliştirme, toplumsal katkı, yönetim sistemi başlıklarından oluşan Rubrik'te 22 ölçüt, bu ölçütlerin altında da 58 alt ölçüt bulunmaktadır.¹⁴ Alt ölçütlerin uygunluk düzeyleri esas alınarak güçlü zayıf yönler tespit edilmekte, akreditasyon kararları verilmektedir. YÖKAK 2021 ve 2022 yıllarında Rubrik'te iyileştirmeler yaparak kendi iç kalite süreçlerini işletmiş, PUKÖ'nün önlem alma basamağı çerçevesinde süreçlerini güncellemiştir. Çalışmanın konusu üniversitelerdeki bilimsel yayıncılığın kalite süreçlerindeki yeri olduğu için içerik, 2020 tarihli Rubrik Dereceli Değerlendirme Anahtarındaki alt ölçütler çerçevesinde ele alınacaktır.

2.2. Üniversitelerde Bilimsel Yayıncılık ve Kalite

Üniversitelerdeki bilimsel yayıncılık ile ilgili mevzuat çerçevesinde ders aracı olarak kullanılan kitap, yardımcı kitap, teksir, üniversite ve fakülte dergisi, bülten, doktora tezleri gibi yayınlar üniversite bilimsel yayıncılığı kapsamında değerlendirilmektedir. Bununla birlikte ilgili mevzuatın yayımından bugüne kadar ortaya çıkan gelişmeler kapsamında bilimsel yayıncılıkta yeni yayın türleri ile açık bilim, elektronik yayıncılık gibi yeni bazı yayıncılık formatları ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte yönetim, personel, kaynak, kamuoyuyla paylaşma gibi yönetsel boyutunun yanında üniversitelerde bilimsel yayınları üreten akademik personelin durumu da önem arz etmektedir. Bu ve diğer boyutlarıyla üniversite bilimsel yayıncılığı, üniversitelerin yönetim, kalite güvence, eğitim öğre-

¹² Yükseköğretim Kanunu (YK), *Resmî Gazete* 17506 (6 Kasım 1981), Kanun No. 2547, md. 35.

¹³ bk. Yükseköğretim Kalite Güvencesi ve Yükseköğretim Kalite Kurulu Yönetmeliği (YKG-YKY) 30604 (23 Kasım 2018).

¹⁴ bk. Dereceli Değerlendirme Anahtarı (Rubrik Değerlendirme Formu), Yükseköğretim Kalite Kurulu (2020).

tim, araştırma geliştirme ve toplumsal katkı süreçleriyle doğrudan veya dolaylı olarak ilişkilidir.

Bir önceki başlıkta ifade edildiği üzere üniversitelerdeki kalite değerlendirme ve akreditasyon süreçlerinin değerlendirmesi YÖKAK tarafından yürütülmektedir. YÖKAK Dereceli Değerlendirme Anahtarı (Rubrik)'te belirlenen başlık, ölçüt ve alt ölçütler çerçevesinde yükseköğretim kurumlarından kalite süreçlerini yürütmeleri beklenmekte, belirli aralıklarla yükseköğretim kurumları dış değerlendirmeye tabi tutulmakta, talepte bulunanlar ise akreditasyon süreçlerine alınmaktadır. Dolayısıyla üniversiteler ve alt birimleri tüm kalite faaliyetlerini yükseköğretim kurumu vasfıyla YÖKAK'ın belirlediği ölçütler çerçevesinde yürütmekle mükelleftir. Buna göre üniversitelerdeki bilimsel yayıncılık faaliyetlerinin de yükseköğretim kurumu faaliyeti olduğu dikkate alındığında YÖKAK'ın tespit ettiği ölçütler çerçevesinde bilimsel yayıncılığın yürütülmesinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Rubrik'teki alt ölçütlerin bilimsel yayıncılık ve bu yayıncılık faaliyetlerinin paydaşlarıyla olan ilişkisi, burada sorumlulara düşen görevler, süreçlerin yönetimi konusu gündeme gelmektedir. Yani kalite süreçlerinde bilimsel yayıncılık hangi ölçütlerle ilişkilidir? Bu ilişkinin düzeyi nedir? Süreçler nasıl yönetilmelidir? soruları cevaplandırılmalıdır. Bu noktada kalite süreçlerinde bilimsel yayıncılığın yeri Rubrik kapsamında değerlendirildiğinde bu soruların cevabını bulacağı düşünülmektedir. Daha önce ifade edildiği üzere bilimsel yayıncılığın başvuru, yayın, derleme, dağıtım gibi idari süreçleri ile akademik süreçleri bulunmaktadır. Üniversite yayıncılığının kalite güvence ve yönetim sistemi içerisinde değerlendirilmesi gereken boyutları bulunmakla birlikte eğitim öğretim, araştırma geliştirme ve toplumsal katkı ile ilişkili yönü de bulunmaktadır.

2.2.1. Üniversite Bilimsel Yayıncılığının Eğitim-Öğretimdeki Yeri

Üniversite bilimsel yayıncılığının YÖKAK Dereceli Değerlendirme Anahtarının (Rubrik) eğitim öğretim başlığının bazı alt ölçütleri ile ilişkisi bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında öğretim elemanları ölçütünün atama, yükseltme ve ders görevlendirme kriterleri alt ölçütünde üniversitelerden öğretim elemanlarının atama, görevlendirme ve yükseltme kriterlerini ve süreçlerini tespit ederek, kamuoyuyla paylaşmaları beklenmektedir.¹⁵ Dolayısıyla üniversite bilimsel yayıncılığının hem yayıncılık hem de içerik anlamında gelişmesi açısından atama ile ilgili kriterlerin arasında yayıncılık faaliyetlerinin de alması önem arz etmektedir. Bu çerçevede öğretim elemanlarının üniversite yayınevinde yayımlanan ders aracı niteliğindeki kitap, yardımcı ders kitabı, tezler, bülten vb. yayınlar ile üniversite ve alt birimleri tarafından yayımlanan dergilerdeki yayımlanan bilimsel yazıları ile araştırma sonuçları kriter puan tablosunda ayrıca yer alabilir. Dolayısıyla daha sonra ifade edileceği üzere üniversite akademik yayıncılık süreci-

¹⁵ Rubrik, Alt ölçüt B.4.1.

nin kalite ilkelerine uygun şekilde yürütülmesini gerektirecek, aynı zamanda kurum öğretim elemanlarının bilimsel çalışmalarını kendi üniversiteleri veya kalite konusunda daha ileri seviyede olan başka bir üniversite yayınları arasında yayımlama konusunda teşvik edici bir unsur olacağı düşünülmektedir.

Eğitim öğretim hizmeti verirken araç ve gereç olarak öğrenme kaynakları ana unsurlar arasında yer almaktadır. Dolayısıyla Rubrik'in eğitim öğretim başlığının öğrenme kaynakları ölçütünün öğrenme kaynakları alt ölçütü de üniversite bilimsel yayıncılığını ilgilendirmektedir.¹⁶ Bu alt ölçüt kapsamında üniversitenin eğitim öğretim uygulamalarını devam ettirebilmesi için nitelik ve nicelik olarak uygun sınıf, laboratuvar, kütüphane, stüdyo gibi yapılar, basılı kitap ve dergiler, e-kitap ve e-dergiler, insan kaynakları, öğrenme desteği vb. öğrenme kaynağını sağlama-ları ve bununla ilgili süreçleri yönetmeleri beklenmektedir.¹⁷ Üniversite bilimsel yayıncılığı kapsamında basımı ve yayımı yapılan kitap, yardımcı ders kitabı, akademik dergiler, bültenler, tezler, aynı zamanda araştırma sonuçları, makaleler vb. akademik çalışmalar öğrenme sürecini destekleyici kaynaklar olarak zikredilebilir. Dolayısıyla üniversite bilimsel yayıncılığı kalitenin bu alt başlığını doğrudan destekleyen bir faaliyet olarak görülmektedir. Bu sebeple üniversite bilimsel yayıncılığı kapsamında yer alan ve öğrenme kaynağı olarak kullanılan yayın türlerine mali kaynak ayrılması, mali kaynakların izlenmesi ve öğrenci, akademik personel ve diğer paydaşlarla değerlendirmesi yapılarak gereken önlemlerin alınması bu alt ölçütün gereği olarak değerlendirilmektedir.

Yükseköğrenimin öğrenci paydaşlarının arasında engelli öğrenciler de bulunmaktadır. Yükseköğrenim gören engelli öğrencilerin öğrenim hayatlarını kolaylaştırabilmek için gerekli akademik ortamın hazırlanmasını ve eğitim-öğretim süreçlerine tam katılımlarını sağlamak amacıyla Yükseköğretim Kurumları Engelliler Danışma ve Koordinasyon Yönetmeliği çıkarılmış¹⁸ ve gerekli birimler ve görevleri tanımlanmıştır. Diğer taraftan Rubrik'teki engelsiz üniversite alt ölçütü de bu tür özellikleri olan öğrencilere yönelik yürütülen faaliyetlerin değerlendirilmesi ve buna ait süreçlerin yönetilmesini güvence altına almaktadır.¹⁹ Bu çerçevede ilgili yönetmelik hükümlerinde engelli öğrencilere yönelik öğrenme materyallerinin hazırlanması ve sağlanması ile ilgili hükümler bulunmaktadır.²⁰ Dolayısıyla üniversiteler, bünyelerinde eğitim alan engelli öğrenciler için engelleri ortadan kaldırıcı tedbirleri almakla yükümlüdürler. Engelsiz üniversite alt ölçütü

¹⁶ Rubrik, Alt ölçüt B.5.1.

¹⁷ Yüksel Kavak, "Öğrenme Kaynakları, Erişilebilirlik ve Destekler", *YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı* (Erişim 4 Ocak 2022); Rifat Türkel, "Rubrik Tabanlı Değerlendirici Eğitimi- Eğitim ve Öğretim", *İlahiyat Akreditasyon Ajansı (İAA)* (Erişim 5 Ocak 2022).

¹⁸ Yükseköğretim Kurumları Engelliler Danışma ve Koordinasyon Yönetmeliği (YKEDKY), *Resmî Gazete* 27672 (14 Ağustos 2010), md. 1.

¹⁹ Rubrik, Alt ölçüt B.5.4.

²⁰ YKEDKY, md. 12/b-e.

kapsamında üniversiteler ders aracı olarak kullanılan, üniversite bilimsel yayıncılığı kapsamında basımı yapılan veya elektronik olarak sunulan kaynaklara ulaşmayı sağlayan tedbirleri almalı, belirli periyodlarla bu öğrencilerin görüşlerini alarak gerekli iyileştirmeleri yapmalıdır. Çünkü yapılan araştırmalarda örnek olarak görme engelli öğrencilerin uygun öğrenme ortamlarının ve kaynaklarının oluşturulmadığı durumlarda Matematik, Sembolik Mantık ve Osmanlı Türkçesi gibi bazı derslerden başarılı olmada zorlandıkları ifade edilmiştir.²¹ Dolayısıyla bilimsel yayıncılık bu alt ölçütten doğrudan etkilenmektedir.

2.2.2. Üniversite Bilimsel Yayıncılığın Araştırma Geliştirmedeki Yeri

YÖKAK Dereceli Değerlendirme Anahtarının (Rubrik) üçüncü başlığı Araştırma-Geliştirme'dir. Bu başlık altında üniversitelerin araştırma ve geliştirme süreçlerini bazı alt ölçütler bazında yönetmesi, stratejik planı çerçevesinde belirlenen akademik öncelikleriyle uyumlu, değer üretebilen ve toplumsal faydaya dönüştürülebilen araştırma ve geliştirme faaliyetleri yürütmesi beklenmektedir. Üniversite bilimsel yayıncılığının gerek yayın türleri gerek yayın sonuçları itibarıyla bu başlık altında birçok alt ölçütü doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili olduğu görülmektedir. Çünkü bilimsel yayıncılık aynı zamanda araştırma sonuçlarının kamuoyu ile paylaşıldığı platformlardır.

Rubrik'te araştırma ve geliştirme ile ilgili olarak ilk önce üniversitenin araştırma politikası, hedefleri ve stratejisinin bulunmasını istemektedir.²² Burada araştırma uygulamalarında kurumun takip edeceği ilkeler ve esaslar belirlenmeli, öncelikli araştırma alanları ile araştırma kaynaklarını yönetme tercihleri belirtilmelidir. Araştırma politikası ise kurumun araştırmadaki önceliklerini ve tercihini, öğretim elemanları ile ilgili uygulamalarını, araştırma kaynakları ile bunların alt yapısının yönetilmesini, eğitim öğretim ve topluma katkısını, sorumlu birimlerin tespiti ve diğer birimlerle olan ilişkisini, araştırma çıktı ve sonuçlarını izleme, yayma ve yaygınlaştırma metotlarını belirler. Bu alt ölçüt kapsamında üniversite bilimsel yayıncılığı araştırma çıktı ve sonuçlarının yaygınlaştırıldığı bir araç olarak tanımlanabilir. Bunun sonucunda üniversite bilimsel yayıncılığı ile alakalı politika, hedef ve stratejilerin belirlenmesi, yıllık periyotlar halinde bu hedeflere ulaşılma düzeylerinin izlenmesi ve paydaş değerlendirmelerinin yapılması bilimsel yayıncılığın kalitesi anlamında önem arz etmektedir.²³ Ancak yapılan bir ankette yayınevi yayın ilkelerini web sitesinde ilan eden üniversite

²¹ Muhammet Recep Okur-Muhammed Demir, "Görme Engelli Öğrenenlerin Eğitim Yaşantısında Karşılaştıkları Sorunların Belirlenmesi, Acık ve Uzaktan Öğrenme Alanı İçin Çözüm Yolları Geliştirilmesi", *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi (AUAD)* 5/2 (2019), 57.

²² Rubrik, Alt ölçüt C.1.1.

²³ Tuba Canvar Kahveci, "Araştırma Politikası", *YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı* (Erişim 4 Ocak 2022).

oranının % 37; yayınevının yayın inceleme politikalarının web sitesinde ilan edenlerin oranının ise % 67 olarak görülmesi alt ölçütün katkısı açısından önemlidir.²⁴

Kalite ve akreditasyon ölçütlerinde üniversitelerin araştırma-geliştirme süreçlerinin yönetim ve organizasyonel yapısını planlaması,²⁵ bu yapının süreç içerisindeki yerinin tespiti, motivasyon ve yönlendirmeye yönelik planlamaları yapması, sorumluları belirlemesi ve görev tanımlarını yapması beklenmektedir. Araştırma sürecinin bir parçası olan bilimsel yayıncılığın yönetim ve organizasyonel yapısının belirlenmesi, editör, araştırmacı, yayınevi müdürü gibi süreçte sorumlulukları bulunanların görev tanımlarının yapılması istenilmektedir. Yayın komisyonu bulunan üniversitelerin oranının % 83, yazı işleri müdürünün tayin edildiği üniversite oranının % 30 gibi düşük bir seviyede olması,²⁶ kalite süreçlerinin üniversite bilimsel yayıncılığı için ne kadar önemli olduğunun bir göstergesidir.

Rubrik'in araştırma ve geliştirme başlığının diğer bir alt ölçütünde ise araştırmaların yerel, bölgesel ve ulusal ihtiyaç ve taleplerle ilişkisinin kurulması, bunun stratejik politika ve hedeflere yansıtılması, bu çerçevede planlamaların ve uygulamaların yapılması, uygulamalardan elde edilen sonuçların değerlendirilmesi beklenmektedir.²⁷ Yani kurumun yerel paydaşlarının da görüşlerini ve beklentilerini alarak ilk önce yerel ve yerel halk ile ilgili araştırmalara öncelik vermesi, sistemin kararlı hale getirilmesi, akademik kadronun sayı ve niteliğinin artması, maddi imkânların gelişmesine bağlı olarak sırasıyla bölgesel ve ulusal araştırmaların da faaliyet kapsamına alınması, yerelden başlayarak ulusala doğru araştırma alanlarının tespiti ve bu alanda araştırmaların yönetilmesi beklenmektedir. Diğer taraftan elde edilen araştırmaların yayımlanması ve kamuoyuyla paylaşılması konusu gündeme gelmektedir. Tam bu noktada üniversitelerin bilimsel yayıncılık faaliyetleri önemli bir mekanizma görevi görmektedir. Buna göre üniversitenin kalite süreçlerinin destekleyici bir mekanizması olan bilimsel yayıncılık politika ve ilkelerini kendi misyon, vizyon, politika ve hedeflerini de dikkate alarak yerel, bölgesel ve ulusal ihtiyaç ve taleplere yönelik çalışmalar ile ilişkilendirmesi beklenmektedir. Bu noktada yayın türlerine göre yerel çalışmalara öncelik veren yazılarla bölgesel ve ulusal olan çalışmaların yayımı için belirli oranlar belirlenebilir. Yine kitap, tez ve araştırma sonuçlarını yayımlama sürecinde yerele yönelik çalışmalardan başlayarak önceliklendirme yapılabilir. Bu durumun hem akademik kadronun

²⁴ 4. Türkiye Editörler Çalıştay Düzenleme Kurulu, *Üniversitelerde Bilimsel Kitap ve Dergi Yayıncılığı-2021 Anketi*, md. 11, 13.

²⁵ Rubrik, Alt ölçüt C.1.2.

²⁶ 4. Türkiye Editörler Çalıştay Düzenleme Kurulu, *Üniversitelerde Bilimsel Kitap ve Dergi Yayıncılığı-2021 Anketi*, md. 17, 18.

²⁷ Rubrik, Alt ölçüt C.1.3.

yerel ve bölgesel çalışmalara yönelimlerine katkı sağlayacağı, hem yerel paydaşların ihtiyaç ve taleplerine yönelik çalışmaları artıracacağı söylenebilir.

Araştırma ve geliştirme söz konusu olunca kaynakların yönetimi konusu da gündeme gelmektedir. Kalite süreci Rubrik'in araştırma ve geliştirme başlığı, araştırma kaynakları ölçütündeki alt ölçütler çerçevesinde yönetilmektedir. Buna göre üniversitelerin araştırma ve geliştirme için uygun araştırma ve uygulama merkezlerinde bulunan araştırma ekipman ve donanımı, merkez ve birim araştırma laboratuvarları ile kütüphane ve veritabanları gibi teknik ve fiziki altyapı kaynakları ile kurum içi ve dışı mali kaynakları temin etme planlamalarının ve bu planlamalara uygun faaliyetlerinin olması, yıllık periyotlarda kaynak sağlama faaliyetleri ile kaynakların yeterlilik durumlarının izlenerek sonuçların akademik kadro vs. paydaşlarla değerlendirilmesi, kaynak çeşitlendirmesi ve temini için gerekli tedbirlerin alınması beklenmektedir.²⁸ Dolayısıyla PUKÖ çevrimleri bu alt ölçütte de işletilmelidir. Yine bu çerçevede kurum, kaynağı kullanacak olan araştırmacıları ve akademik kadroyu kaynağa yönlendirmeli, sadece yönlendirme ile yetinmeyip kaynağa ulaşma yollarını da gösterici faaliyetler yapmalıdır. Diğer taraftan birçok birimi bünyesinde barındıran üniversitelerin araştırma kaynaklarının dağılımında da birimler arası dengeyi gözetmesi kurumdan beklenir.

Aynı şekilde mali kaynakların yönetimi üç alt ölçütüyle sağlanmaktadır. Buna göre kurumun araştırma için iç mali kaynakları ile Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) kaynakları yönetilmeli, BAP yönergesi araştırma politikalarıyla uyumlu olmalıdır.²⁹ Bunun yanında üniversite dışı kaynaklar da yönetilmelidir. Bu alt ölçüte göre kurumun araştırma ve geliştirme faaliyetlerini kurumsal amaçlarla uyumlu olarak sürdürebilmek için üniversite dışı kaynakların kullanımına yönelik yöntem ve destek planları oluşturması, bu planlara uygun uygulamalar yapılması, bunların tüm alanları kapsamaması, bu kaynakların kullanımına ve uygulamalara yönelik sonuçları izleyerek değerlendirme yapması ve önlem alması beklenmektedir.³⁰ İç ve dış mali kaynakların da dağılımında birimler arası denge gözetilmeli, kaynaklara ulaşma yolları gösterilmelidir. Üniversite dışı kaynaklar genellikle proje destekleri, bağış, sponsorluk gibi türlerden oluşmaktadır. Bu kaynaklar bazen Bakanlıklar, YÖK, TÜBİTAK, Kalkınma Ajansı ve Kalkınma İdareleri gibi kamu kurumların tarafından verilirken bazen özel sektör ve sivil toplum kuruluşları tarafından da sağlanmaktadır. Yine AB projeleri gibi uluslararası kuruluşlarca sağlanan kaynaklar araştırma ve geliştirmeye yönelik önemli bir katkı unsurudur.³¹ Diğer taraftan araştırma bütçesi varsa bu bütçenin yıllara göre performansının izlenmesine yönelik planlamalar ile tanımlı süreçler, bu doğrultuda

²⁸ Rubrik, Alt ölçüt C.2.1.

²⁹ Rubrik, Alt ölçüt C.2.2.

³⁰ Rubrik, Alt ölçüt C.2.3.

³¹ İlker Murat Ar, "Araştırma Kaynakları", YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı (Erişim 5 Ocak 2022).

yapılmış uygulamalar, izlemeler ve değerlendirilmeler bulunmalı, değerlendirme sonuçları bütçe dağılımı gibi karar alma süreçlerinde kullanılmalıdır.³²

Üniversite araştırma ve geliştirme faaliyetleri arasında yer alan üniversite bilimsel yayıncılığının da bu kapsamda değerlendirilerek fiziki, teknik ve mali kaynaklarının araştırma geliştirme kapsamında yönetilmesi beklenir. Buna göre bilimsel yayıncılığa yönelik kaynak yönetim planları ve bu planlara uygun uygulamalar yapılmalı, yıllara göre uygulamalar izlenmeli, paydaşlarla birlikte değerlendirmesi yapılarak kaynak çeşitliliğini sağlayacak, memnuniyeti artıracak önlemler alınmalıdır. Bu da üniversitelerde bilimsel yayıncılığının bütçesinin oluşturulması ve yönetilmesi anlamına gelmektedir. Daha önce sunulmuş olan anket verilerine göre bilimsel yayıncılık bütçe yönetimini hazırlayan üniversitelerin oranı % 51 olarak görülmektedir. Bu sonuç süreçlerin yönetilmesinin önemine işaret etmektedir. Bu kapsamda bütçe havuzunda BAP gibi üniversite içi kaynaklarla, kamu kurumları, dernekler, şirketler, vakıflar vs. yollarla bilimsel yayıncılık bütçesine kaynak sağlanabilir. AB projeleri kapsamında bütçe havuzundaki çeşitlilik artırılabilir. Yine bununla birlikte bu alt ölçüt çerçevesinde bilimsel araştırma sonuçlarının yayınlanmasının desteklenmesi yapılabilir. Üniversite yayıncılığına dair kaynaklara ulaşma yolları akademik kadro ve ilgililere gösterilmeli, burada da birimler arası denge gözetilmelidir. Ayrıca üniversite bilimsel yayıncılığının bütçesinin performansı da araştırma geliştirme bütçe performansı kapsamında izlenmeli ve değerlendirilmelidir. Buna göre akademik kadro ve diğer paydaşlarla yayın bütçesinin yeterliliği ve performansı, bütçe hedeflerine ulaşabilme, yeterlilik ve memnuniyet gibi konuları da içeren değerlendirme toplantılarının akabinde ortaya çıkan sonuçlara göre iyileştirmeler yapılmalıdır.

Rubrik'in diğer bir alt ölçütünde üniversitelerin lisansüstü programlarının farklı düzeylerde de olsa araştırma politikası, hedef ve stratejileri ile uyumlu olması ve bu kapsamda yapılacak çalışmaların desteklemesine yönelik planlamaların yapılması beklenmektedir.³³ Bu çerçevede lisansüstü programlarda araştırma politikası, hedefi ve stratejileriyle uyumlu ve destekleyici konularla ilgili lisansüstü çalışma yapılması yönünde planlamaların ve plana bağlı uygulamaların yapılması beklenmektedir. Aynı zamanda plan dâhilinde uygulamaların izlemelerinin yapılması, bu programlarda yapılan çalışmaların araştırma politika, hedef ve stratejilerine uyum ve destek düzeylerinin izleme sonuçlarından tespit edilmesi, ardından ilgili paydaşların da görüşleri alınarak gerekli önlemlerin alınması gerekmektedir. Bu noktada üniversite bilimsel yayıncılığı kapsamında lisansüstü çalışmalardan araştırma politikası, hedefleri ve stratejileriyle uyumlu olan ve destekleyen çalışmalar teşvik edici bir unsur olarak belirli oranda makale, ders kitabı vs. türlerle yayın kapsamına alınabilir.

³² Rubrik, Alt ölçüt C.4.3.

³³ Rubrik, Alt ölçüt C.2.4.

Kalite, üniversitelerden öğretim elemanlarının araştırma yetkinliğinin değerlendirilmesi ve geliştirilmesine yönelik planların ve tanımlı süreçlerin bulunmasını, bu plan ve tanım süreçler kapsamında da uygulamamaların yapılmasını ve düzenli olarak izlenmesini, paydaş değerlendirmeleri sonucu önlemler alınmasını beklemektedir.³⁴ Çünkü üniversitelerin araştırma yetkinliğinin ana kaynağı öğretim elemanlarıdır. Aynı zamanda öğretim elemanları araştırma hedeflerine ulaşmanın en önemli unsurlarından birisidir. Bu sebeple kurum araştırma stratejisi, hedefleri ve politikalarıyla uyumlu ve bu konuda katkısı olabilecek insan kaynağını oluşturma konusunda planlama ve uygulamalara sahip olmalıdır. Bu süreçlerin yönetilmesinde oluşturulmuş performans değerlendirme kriterleri çerçevesinde izlemeler yapmayı, akademik atama ve yükseltme konusunda kural ve süreçleri belirlemeyi, akademik personelin yetkinliklerini geliştirme eğitimleri düzenlemeyi dikkate almak gereklidir. Araştırma politika, strateji ve hedefleri ile öğretim üyeliğine atanma ve yükseltme süreci arasındaki tutarlı ilişki sağlanmalıdır.³⁵ Bu kapsamda üniversite yayıncılığı da öğretim elemanlarının araştırma yetkinliğini geliştirmeleri için alt yapı görevi görebilir. Araştırma ve geliştirmeye yönelik çalışmalara yayınlar arasında yer verilebilir. Yine araştırma ve geliştirme performansı ile araştırma yetkinliğini içeren yayını olan, yetkinliği hedeflenen düzeyde olan öğretim elemanlarının araştırmalarının üniversite yayınları arasında yayımlanmasına öncelik verilebilir. Bu durum araştırmacılar için teşvik edici bir unsur olarak değerlendirilebilir. Diğer taraftan öğretim elemanlarının yayın yeteneklerini geliştirmek ve üniversite yayınları arasında yayın yapabilmeleri için, akademik yazım, atıf sistemleri, citavi, zotero, mendeley gibi atıf programlarının kullanımı, üniversite yayın ilkeleri ve kuralları gibi konularda eğitimler verilebilir, ayrıca sertifika programları açılabilir. Öğretim elemanlarının araştırma yetkinliğini geliştiren uygulamalardan birisi de iş birliğidir. Bu kapsamda üniversitenin gerek ulusal gerek uluslararası düzeyde işbirliklerini artırma, ortak program ve araştırma ağ ve birimlerine katılmaya yönelik planlanmalarının ve uygulamalarının olması ve elde edilen sonuçların içerisinde öğretim elemanlarının da bulunduğu paydaşlarla değerlendirilerek iyileştirmelerin yapılması Rubrik'in diğer bir alt ölçütünde beklenen bir durumdur.³⁶ İşbirlikleri ve ortak araştırmaların kurum ile öğretim elemanlarının araştırma yetkinliğini artırmada önemli faydası olacağı değerlendirilmektedir.³⁷ Aynı durum

³⁴ Rubrik, Alt ölçüt C.3.1.

³⁵ İlker Murat Ar, "Araştırma Yetkinliği", *YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı* (Erişim 5 Ocak 2022); Halis Aydemir, "Rubrik Tabanlı Özdeğerlendirme Raporu Pilot Uygulaması", *İlahiyat Akreditasyon Ajansı (İAA)* (Erişim 4 Ocak 2022); Ahmet Türkan, "Rubrik Tabanlı Değerlendirici Eğitim- Araştırma ve Geliştirme", *İlahiyat Akreditasyon Ajansı (İAA)* (Erişim 5 Ocak 2022).

³⁶ Rubrik, Alt ölçüt 3.2.

³⁷ Ar, "Araştırma Yetkinliği".

üniversite yayıncılığı için de geçelidir. Ulusal ve uluslararası düzeyde yayıncılık yapan diğer üniversitelerle kurulacak iş birlikleri çerçevesinde yapılan araştırmalar üniversite yayınları arasında yayımlanabilir. Bu durumun araştırmalar ve sonuçların yaygınlaşmasını, uluslararası özellik taşıması sebebiyle gerek araştırmaya gerek üniversite yayıncılığına önemli katkı sağlayacağı, öğretim elemanlarını araştırma ve yayıncılığa teşvik edeceği düşünülmektedir.

Araştırma ve Geliştirme başlığının diğer bir ölçütü araştırma performansdır. Bu ölçütün alt ölçütü kapsamında üniversitede akademik kadronun araştırma performansının izleme ve değerlendirmesine yönelik planlamalar ile yönetmelik, yönerge, süreç tanımı, ölçme araçları, rehber, kılavuz, takdir tanıma sistemi, teşvik mekanizmaları vb. tanımlı süreçlerin olması; bu plan ve tanımlı süreçler doğrultusunda uygulamaların yapılması, uygulama sonuçlarının izlenmesi, elde edilen sonuçların paydaşlarla birlikte değerlendirilerek önlemlerin alınması beklenmektedir. Bu arada birimler arası dengenin gözetilmesi esastır.³⁸ Akademik kadronun araştırma performansı yanında kurumun tüm birimlerine yönelik araştırma performansı ile ilgili hususlar diğer alt ölçütte düzenlenmiştir. Buna göre kurumun tüm birimlerinde araştırma performansının izlenmesine ve değerlendirilmesine yönelik planlamaların bulunması, planlama çerçevesinde uygulamaların olması, elde edilen sonuçların paydaşlarla değerlendirilmesi beklenir. Değerlendirme sonuçları performans temelli takdir, tanıma vs. gibi konularla ilgili karar alma süreçlerinde kullanılmalıdır.³⁹ Üniversitenin performans izleme ve değerlendirmesinde gerek öğretim elemanlarının gerek üniversitenin araştırma performansının izlenmesine yönelik genel ve güncel bilgi sistemine sahip olması beklenir. Aynı zamanda birimler, enstitüler, merkezler, laboratuvar ve TTO gibi arayüz kuruluşlarının araştırma geliştirme süreç ve faaliyetlerine yönelik yıllık öz değerlendirme raporlarının hazırlanması, bu konuda performans göstergelerinin tespiti, belge, doküman, anket vb. paydaş geri bildirim mekanizmalarının belirlenmesi de önemlidir.⁴⁰

Bu noktada araştırma geliştirme süreçlerinin bir parçası olan üniversite bilimsel yayıncılığının da performansının izlenmesi, izleme sonuçlarının değerlendirilmesi, akademik personel, idari personel vs. ilgili paydaşlarla yapılan değerlendirmelerin ardında iyileştirmeye yönelik önlemlerin alınması gereklidir. Bu çerçevede etik ilkelere dikkat ederek öğretim elemanlarının araştırma performans göstergesi olarak kitap, makale vs. çalışmalarının üniversite yayınlarındaki oranı ile ilgili yıllara göre dağılımı içeren istatistiki çalışma yapılabilir. Ayrıca atama ve yükseltme mevzuatında üniversite yayınları arasında çalışması bu

³⁸ Rubrik, Alt ölçüt 4.1.

³⁹ Rubrik, Alt ölçüt 4.2.

⁴⁰ Aslıhan Nasır, "Araştırma Performansı", *YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı* (Erişim 4 Ocak 2022); Aydemir, "Rubrik Tabanlı Özdeğerlendirme Raporu Pilot Uygulaması".

lunan öğretim elemanlarının çalışmaları puanlanarak teşvik ve ödüllendirme yapılabilir. Böylece akademik kadronun üniversite bilimsel yayıncılığına içerik olarak destelemesinin sağlanmış olacağı değerlendirilmektedir. Diğer taraftan sadece üniversite bilimsel yayıncılığına içerik desteği veren öğretim elemanlarına değil, yayın sürecinde editör, yayın kurulu üyesi, danışma kurulu üyesi, sayfa düzeni desteği, redaktör, hakem gibi görevleri alarak süreçte yer alan öğretim üyeleri için atama ve yükseltme yönergelerinde puanlama yapılabilir.

2.2.3. Üniversite Bilimsel Yayıncılığın Toplumsal Katkıdaki Yeri

Üniversitelerin temel görevleri arasında eğitim-öğretim, araştırma ve geliştirme ile birlikte toplumsal katkı da bulunmaktadır. Yükseköğretim Kanununun 5. maddesinde eğitim-öğretim plan ve programlarının ülke ve yöre ihtiyaçlarına göre hazırlanması ana ilkeler arasında zikredilmiştir.⁴¹ Diğer taraftan 2547 sayılı YÖK Kanununun 12. maddesinde toplumun ihtiyaçları ve kalkınma planları ilke ve hedeflerine uygun eğitim öğretim, bilimsel araştırma, yayım ve danışmalık yapmak yükseköğretim kurumlarının görevleri arasında sayılmıştır.⁴² Yine aynı maddede “Ülkenin bilimsel, kültürel, sosyal ve ekonomik yönlerden ilerlemesini ve gelişmesini ilgilendiren sorunlarını, diğer kuruluşlarla işbirliği yaparak, kamu kuruluşlarına önerilerde bulunmak suretiyle öğretim ve araştırma konusu yapmak, sonuçlarını toplumun yararına sunmak ve kamu kuruluşlarınca istenecek inceleme ve araştırmaları sonuçlandırarak düşüncelerini ve önerilerini bildirmek”⁴³ de yükseköğretim kurumlarının görevleri arasında zikredilmektedir. Görüldüğü üzere hem eğitim-öğretimin hem de araştırma ve geliştirmenin toplumsal faydaya yönelik olması üniversitelerin görevleri arasında sayılmaktadır. Bu sebeple YÖKAK değerlendirme ölçütleri içerisinde toplumsal katkıyı ayrı bir başlık olarak ele almış ve kalite süreçlerinde değerlendirme ölçütü olarak tanımlamıştır.

Buna göre üniversitelerin kendilerine ait toplumsal katkı politika, hedef ve stratejilerini belirlemesi, bunların toplumsal katkı ilkelerini, önceliklerini ve kaynaklarını ifade etmesi, bu politika, hedef ve stratejiler doğrultusunda uygulamaların yapılması, uygulama sonuçlarının değerlendirilmesi ve gerekli önlemlerin alınması beklenmektedir.⁴⁴ Bu kapsamda toplumsal katkı politikası ile eğitim-öğretim ve araştırma politikalarının ilişkisinin kurulması, faaliyetlerin planlamasında yerel, bölgesel ve ulusal hedeflerin dikkate alınması ve bu yönde faaliyetlerin yapılması, toplumsal katkıya yönelik öncelikli alanların tespiti gereklidir.⁴⁵

⁴¹ YK, md. 5/d.

⁴² YK, md. 12/a.

⁴³ YK, md. 12/e.

⁴⁴ Rubrik, Alt ölçüt D.1.1.

⁴⁵ Tuğba Yanpar Yelken, “Toplumsal Katkı Stratejisi ve Hedefleri”, YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portali (Erişim 6 Ocak 2022).

Aynı şekilde diğer bir alt ölçütte üniversitenin toplumsal katkı süreçlerinin, yerel, bölgesel ve ulusal kalkınma hedefleri ile ilişkili ve diğer süreçlerle (eğitim-öğretim, ar-ge) bütünleşik olarak yönetimi ve organizasyonel yapılanmasına (süreçler ve görev tanımları vb.) yönelik planlar ve tüm birimleri kapsayan uygulamaların bulunması, sonuçların izlenmesi ve paydaş değerlendirmesi sonrası önlem alınması istenilmektedir. Buna göre organizasyon yapısı içerisinde görevliler tespit edilmeli, görevleri tanımlanmalıdır.⁴⁶ Bu durumda bu tür faaliyetlerde bulunmakla sorumlu olanların önemli bir fonksiyonu bulunmaktadır. Toplumsal katkı varsa bu katkıya dair kaynakların da olması gereklidir. Bu konu Rubrikte ayrı bir alt ölçütte ele alınmıştır. Buna göre üniversitenin toplumsal katkı faaliyetlerini sürdürebilmek için uygun nitelik ve nicelikte fiziki, teknik ve mali kaynakların oluşturulmasına yönelik planlar ve uygulamaların bulunması gerekmektedir. Yine bu uygulamaların sadece tek birimde değil tüm birimlerde gerçekleşmesi, kaynak dağılımında birimler arası dengenin gözetilmesi, kaynakların kullanımı ile ilgili izlemelerin gerçekleştirilmesi ve sonuçlarının paydaşlarla değerlendirmesinin yapılması ve önlem alınması, ihtiyaç ve taleplere bağlı olarak kaynakların çeşitlendirilmesi beklenmektedir.⁴⁷ Aynı zamanda üniversitede bir süreç halinde toplumsal katkı performansının izlenmesi ve iyileştirilmesine yönelik planların olması, bu planlara uygun olarak uygulamaların yapılması ve elde edilen sonuçlar ışığında toplumsal katkı politika, strateji ve hedeflerinin ve bu hedeflerin gerçekleşme keyfiyeti tespit edilmesi, paydaş değerlendirmeleriyle birlikte gerekli önlemlerin alınması gerekmektedir.⁴⁸

Toplumsal katkının yayın, hizmet, sportif, sanatsal ve kültürel etkinlikler gibi uygulamaları bulunmaktadır. YÖK Kanununun 12. maddesinin iki bendinde toplumun ihtiyaçlarına uygun yayın yapmak ile Türk toplumunun yaşam düzeyini yükseltici ve kamuoyunu aydınlatıcı bilim verilerini söz, yazı ve diğer araçlarla yaymak yükseköğretim kurumlarının görevleri arasında zikredilmiştir.⁴⁹ Bu noktada üniversite bilimsel yayıncılığının bir toplumsal katkı uygulaması olarak önemli bir işlev göreceği düşünülmektedir. Buna göre üniversite yayıncılığının politika ve yayın ilkeleri tespit edilirken bunların toplumsal katkı ile olan ilişkisi kurulmalı, katkının boyutu tespit edilmelidir. Aynı şekilde hedefler de belirlenmelidir. Aynı zamanda araştırma geliştirmede olduğu gibi bilimsel yayıncılığının toplumsal katkı boyutuyla da yerel, bölgesel ve ulusal düzeydeki uygulamalarla irtibatı kurulmalıdır. Bu kapsamda üniversite politika, hedef ve stratejilerinde toplumsal katkı öncelikleri tespit edilmelidir. Aynı şekilde bilimsel yayıncılık faaliyetleri de toplumsal katkının yerel, bölgesel ve ulusal boyutuyla ilişkilendirilebilir, yayınlar arasında bu ilişkiye bağlı olarak önceliklendirme yapılabilir.

⁴⁶ Rubrik, Alt ölçüt D.1.2.

⁴⁷ Rubrik, Alt ölçüt D.2.1.

⁴⁸ Rubrik, Alt ölçüt D.3.1.

⁴⁹ YK, md. 12/a-c.

Üniversite bilimsel yayıncılığının toplumsal katkı faaliyeti olarak kullanılabilmesi için toplumsal katkı yönetimi ile üniversite bilimsel yayıncılık yönetimi iletişim halinde olmalıdır. Üniversitenin toplumsal katkı politika, hedef ve stratejileri bilimsel yayıncılık yönetimi tarafından ancak bu şekilde bilinebilir ve faaliyete dönüşebilir.

İlke, politika ve hedeflerinde topluma katkı sunmaya yer veren üniversite bilimsel yayıncılığı, bilimsel yayıncılığın mali, fiziki ve insan kaynaklarını tespit ederken bu boyutunu da dikkate almalıdır. Ayrıca bilimsel yayıncılık faaliyetleri ile sürdürülen toplumsal katkı uygulamaları yıllara göre izlenmeli, paydaşlar ile yapılan değerlendirmelerin sonucunda gerekli önlemler alınmalıdır.

2.2.4. Üniversite Bilimsel Yayıncılığın Kalite Güvence Sitemindeki Yeri

Dereceli Değerlendirme Anahtarının birinci başlığı kalite güvencesi sistemi; yükseköğretim kurumlarının eğitim-öğretim, araştırma ve toplumsal katkı faaliyetleri ile idari hizmetlerinin iç ve dış kalite güvencesi ve akreditasyon süreçlerini planlama ve uygulama esaslarının tümünü kapsar.⁵⁰ Bu çerçevede üniversitelerin misyon, vizyon, stratejik amaç ve hedeflerini belirlemesi, bu amaç ve hedefler doğrultusunda uygulamalarını yapması, elde edilen sonuçları paydaşlarıyla birlikte değerlendirip önlemler alması beklenir.⁵¹ Yine bu başlık altında kalite güvencesi, eğitim öğretim, araştırma geliştirme, toplumsal katkı ve yönetim sistemi ile alakalı politikaların tespiti, bunların birbirleriyle ilişkisinin kurulması, bu politikaların planlama ve karar alma süreçlerinde kullanılması, politikaların izlenmesinin yapılarak önlemlerin alınması gereklidir.⁵² Ayrıca üniversitede kalite güvencesi sistemi, eğitim ve öğretim, araştırma ve geliştirme, toplumsal katkı, yönetim sistemini de içine alan hususlarda performansı izlemek üzere bazı göstergeler, anahtar performans göstergesi ve mekanizmaları oluşturmalıdır. Bu kapsamda bilgi yönetim sistemi içerisinde göstergeler izlenmeli, elde edilen bulgular değerlendirilerek önlemler alınmalıdır.⁵³

Üniversitelerdeki bilimsel yayıncılığı bu alt ölçütler çerçevesinde değerlendirildiğinde yayın ilke ve politikalarının üniversitenin misyon, vizyon, stratejik amaç ve politikalarıyla uyumlu olması gereklidir. Diğer tarafta yayıncılık ile ilgili kitap, makale, araştırma sonuç vs. yayıncılık faaliyetlerinin üniversite stratejik hedeflerine ulaşmada destekleyici bir role sahip olması beklenir.

Rubrikte iç kalite güvencesi ölçütü kapsamında yükseköğretim kurumlarının kendi bünyesinde kalite güvence çalışmalarını yürütmek üzere kalite komisyon-

⁵⁰ Tuncay Döğeroğlu, "Kalite Güvencesi Sistemi Nedir?", *YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı* (Erişim 4 Ocak 2022).

⁵¹ Rubrik, Alt ölçüt A.1.1.

⁵² Rubrik, Alt ölçüt A.1.2.

⁵³ Rubrik, Alt ölçüt A.1.3.

ları kurmaları, görev, sorumluluk ve organizasyon yapısını tanımlamaları beklenmektedir. Bu süreçte komisyon planlama ve karar alma süreçlerinde etkin rol almalı, görevlerini katılımcılığı esas alarak şeffaf bir şekilde yürütmelidir. Faaliyetlerden elde edilen bulgular izlenerek, sonuçları değerlendirilmeli ve önlemler alınmalıdır.⁵⁴ Yine bu ölçüt altında yer alan alt ölçüte göre üniversitelerin tüm alanlar ve Rubrik alt ölçütleri ile ilgili olarak kalite güvence mekanizmalarını yani süreçlerini, PUKÖ çevrimlerini oluşturması gereklidir. Buna göre kurumda bütüncül bir anlayışla tüm alanları ve alt ölçütleri de kapsayacak şekilde planlamalar yapılmalı, planlamada uygulama, izleme ve değerlendirmelerin sorumluları, görevlileri, planlama, uygulama, kontrol ve önlem alma aşamalarının periyod ve zamanı belirlenmelidir. Aynı zamanda birlikte değerlendirilecek paydaşlar tespit edilmelidir. Planlamanın ardından planlamaya sadık kalarak uygulamalar yapılmalı, uygulamalardan elde edilen sonuçlar izlenmeli ve paydaşlarla birlikte değerlendirilerek varsa önlemler alınmalıdır. Bütün alt ölçütlerde PUKÖ çevrimleri sistematik bir şekilde işletilmelidir.⁵⁵

Üniversite bilimsel yayıncılığı bu açıdan değerlendirildiğinde yayıncılık faaliyetlerinde de PUKÖ çevrimlerinin işletilmesi ana unsur olarak bulunmaktadır. Buna göre daha önce eğitim öğretim, araştırma geliştirme ve toplumsal katkı başlıklarında ayrıntılı olarak bahsedilen ve birbiriyle ilişkisi kurulan alt ölçütleri ilgilendiren konuların da yayıncılık faaliyetlerinin planlamaları yapılmalıdır. Planlamada sorumlular belirlenmeli, kimin, ne zaman, nerde, neyi, nasıl yapacağı ile ilgili tanımlamalar yapılmalıdır. Plan çerçevesinde yapılan faaliyetler ise izlenmeli ve paydaşlarla değerlendirilmelidir. Değerlendirme sonuçlarına göre iyileştirme çalışmaları yapılmalı, PUKÖ döngüsü devamlı bir şekilde çalıştırılmalıdır.

Kalite süreçlerinde üniversitelerde kalite güvencesi kültürünün yerleşmesinde liderliğin çok önemli etkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla alt ölçüt bazında üniversitelerde kalite güvencesi kültürünü destekleyerek tüm birim ve süreçleri işin içerisine dâhil eden, kalite çalışmalarını koordine eden liderlik anlayışının bulunması, bu anlayışın yansımalarının izlenmesi ve paydaş değerlendirmelerinin ardından iyileştirmelerin yapılması beklenmektedir.⁵⁶ Aynı şekilde kalite süreçlerinin üniversite bilimsel yayıncılığında da işletilmesi konusunda üniversite ve alt birimlerin yöneticilerinin etkin bir liderlik örneği göstermesi, yayıncılık faaliyetlerinde kalitenin kültür haline getirilmesi konusunda liderlik yapmaları beklenir.

Kalite güvencesinin önemli unsurlarından birisi de iç ve dış paydaşların planlama, uygulama, izleme ve değerlendirme süreçlerine katılımıdır. Dolayısıyla kalite güvence süreçlerinin kalite güvencesi, eğitim ve öğretim, araştırma ve geliş-

⁵⁴ Rubrik, Alt ölçüt A.2.1; Kalite komisyonu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Gonca Uludağ, "Kalite Komisyonu", *YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı* (Erişim 4 Ocak 2022).

⁵⁵ Rubrik, Alt ölçüt A.2.2.

⁵⁶ Rubrik, Alt ölçüt A.2.3.

tirme, toplumsal katkı, yönetim ve uluslararasılaşma başlıklarında paydaşlarla ilgili tanımlamaların yapılması, öğrenci, akademik personel vs. iç ve dış paydaşların tespiti, süreçlerin hangi aşamasında görüşlerinin alınacağı, görüş alma mekanizmaları gibi hususlar belirlenmesi, bu çerçevede uygulamaların yapılması önem arz etmektedir.⁵⁷ Ayrıca iç ve dış paydaşlar ile belirlenen stratejik paydaşların listesi kamuoyuyla paylaşılmalıdır.⁵⁸ Tam bu noktada farklı boyutlarıyla araştırma geliştirme, eğitim öğretim ve toplumsal katkı ile ilişkisi olan üniversite bilimsel yayıncılığının iç ve dış paydaşları belirlenerek kamuoyuna ilan edilmelidir. Bilimsel yayıncılık faaliyetlerinin planlanması ve değerlendirmesi aşamalarında ilgili paydaş görüşleri alınmalı sonra iyileştirmeler yapılmalıdır.

Kalite güvencesinin diğer bir ölçütü ise uluslararasılaşmadır. Bu kapsamda üniversitelerin eğitim ve öğretim, araştırma ve geliştirme, toplumsal katkı görevlerinin tamamını içeren uluslararasılaşma politikası olmalı ve bu politika çerçevesinde uygulamalar yapılmalıdır. Ayrıca bu faaliyetler izlenmeli, uluslararası paydaşlar dâhil ilgili paydaşlarla değerlendirmeli ve önlemler alınmalıdır.⁵⁹ Uluslararası süreçlerin yönetim ve organizasyonel yapısı için planlamalar ve uygulamalar yapılmalı, uygulama sonuçları izlenerek paydaşlarla değerlendirilmeli ve gerekli iyileştirmeler yapılmalıdır.⁶⁰ Aynı şekilde uluslararasılaşmaya yönelik mali, fiziki ve insan kaynağı gibi gerekli kaynakların da planlanması yapılmalıdır. Planlamada iç ve dış kaynakların neler olduğu, nasıl geliştirileceği, sorumluların kimler olduğu, uygulamaların zamanlarına dair bilgiler olmalıdır. Uygulamalar bu planlamalar çerçevesinde yapılmalı, PUKÖ çevrimleri işletilmelidir.⁶¹ Özellikle kurumun kendi kaynaklarından ayırdığı parasal kaynaklar, yabancı mezun öğrencileri ile yabancı öğretim elemanlarını da içine alan insan kaynakları, araştırmacıları teşvik amacıyla oluşturulan eğitim faaliyetleri birer kaynaktır. Yine proje yazım destek birimi, teknoloji transfer ofisi, patent destek birimi, yabancı dil yazım ve tercüme destek birimi ve teknokent gibi destek birimleri, yerel ve ulusal kurum ve kuruluşların sağladığı kaynaklar, hareketlilikler vs. kaynaklar uluslararasılaşma kaynakları arasında zikredilebilir.⁶² Diğer süreçlerde olduğu gibi uluslararasılaşma politikası, hedefleri ve stratejisi doğrultusunda faaliyet yürüten birimlerin uluslararasılaşma performansının izlenmesi ve ilgili

⁵⁷ Rubrik, Alt ölçüt A.3.1.

⁵⁸ Paydaş katılımı ile ilgili olarak bk. Mürşide Dilek Avşaroğlu Erkan, "Kalite Güvence Sistemi ve Paydaşlar", *YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı* (Erişim 4 Ocak 2022).

⁵⁹ Rubrik, Alt ölçüt A.4.1.

⁶⁰ Rubrik, Alt ölçüt A.4.2.

⁶¹ Rubrik, Alt ölçüt A.4.3.

⁶² Ayrıntılı bilgi için bk. Sina Ercan, "Uluslararasılaşma Bağlamındaki Kaynaklar", *YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı* (Erişim 5 Ocak 2022).

paydaşlarla değerlendirilmesi, varsa buna yönelik önlemlerin alınması, PUKÖ çevrimlerinin işletilmesi gereklidir.⁶³

Eğitim öğretim, araştırma geliştirme ve toplumsal katkı süreçlerindeki uluslararasılaşma faaliyetleri üniversite bilimsel yayıncılığı için de geçerlidir. Bu çerçevede yayıncılık ilke ve politikalarının uluslararasılaşmaya yönelik ilke ve politikaları içermesi beklenir. Bunun için uluslararası paydaşlar belirlenmeli, yayıncılık alanlarında işbirliğine yönelik çalışmalar yapılmalıdır. Yine uluslararası indeksler uluslararasılaşma anlamında önemli bir mekanizma görevi görmektedir. Bu sebeple bilimsel yayıncılık hedefleri arasına uluslararası indeksler tarafından taranmaya yönelik hedefler konulmalı ve bu kapsamda faaliyetlerde bulunulmalıdır. Üniversite bilimsel yayıncılığının uluslararasılaşma hedeflerine ulaşması yönünde yukarıda ifade edilen gerekli olan mali, insan ve fiziki kaynakların sağlanması yönünde planlama ve uygulamalar da yapılmalıdır. Aynı zamanda bilimsel yayıncılık faaliyetlerinin uluslararasılaşma performansı izlenmeli ve değerlendirilmelidir. Yıllara göre hedeflere ulaşma düzeyi izlenerek paydaşlarla değerlendirilmeli ve gerekli önlemler alınmalıdır.

2.2.5. Üniversite Bilimsel Yayıncılığın Yönetim Sitemindeki Yeri

Üniversite bilimsel yayıncılığı ile alakalı önceki başlıklarda ifade edilen hususların ve üniversitenin eğitim-öğretim, araştırma-geliştirme, toplumsal katkı, idari destek süreçlerinin bir bütün halinde yönetilmesini sağlamak üzere yönetim sistemi ve yapısı oluşturmak kalite süreçlerinin bir gereğidir.⁶⁴ Bu noktada üniversitenin misyondan vizyona giden süreçte vizyona ulaşabilmesi için misyon ve stratejik hedefleri ve süreçleriyle uyumlu yönetim modeli ve idari yapılanmasını oluşturmalıdır.⁶⁵ Bununla ilgili süreçleri izlemeli ve paydaşlarla birlikte yapılan değerlendirmenin ardından yönetim yapılanmasında iyileştirmeler yapılmalıdır. Yine üniversitede tüm birim ve alanları kapsayacak şekilde bütün süreçlerin tanımlanması, sorumluların belirlenmesi ve uygulamaların bu süreçlere bağlı kalınarak yürütülmesi beklenmektedir. Bununla birlikte süreçlere ilişkin sonuçların performans göstergeleriyle izlenmesi, paydaşlarla beraber değerlendirmelerinin yapılması ve ihtiyaçlara göre iyileştirmelerin gerçekleşmesi gerekmektedir.⁶⁶

Üniversite bilimsel yayıncılığının da bir organizasyon yapısının ve şemasının bulunması gerektiğini önceki başlıklarda ifade etmiştik. Üniversite yönetim sis-

⁶³ Rubrik, Alt ölçüt A.4.4; Uluslararasılaşma süreç ve göstergeleri için bk. Sina Ercan, "Uluslararasılaşma Performansının İzlenmesi ve İyileştirilmesi", *YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı* (Erişim 5 Ocak 2022).

⁶⁴ Rubrik, Başlık E.1.

⁶⁵ Rubrik, Alt ölçüt E.1.1.

⁶⁶ Rubrik, Alt ölçüt E.1.2.

temi bütünleşik bir yapıya sahip olduğu için yayıncılıkla ilgili yönetimin üniversite ve ilgili alt birimlerin yönetimiyle bütünleşik ve uyumlu olması kalite açısından önemlidir. Aynı zamanda üniversitede tüm süreçlerin tanımlanması kapsamına bilimsel yayıncılık süreçleri de girmektedir. Bu sebeple Üniversite bilimsel yayıncılığına yönelik başvuru süreci, yayın süreci, derleme süreci, dağıtım süreci gibi akademik ve idari süreçlerin tanımlanması, sorumluların ve görevlerinin tespiti kalitenin bir gereğidir. Diğer taraftan bu süreçlere dair izlemeler yapılmalı, yayıncılar, akademik kadro vs. paydaşlarla gerekli değerlendirmeler yapıldıktan sonra süreçlere yönelik iyileştirmeler yapılmalıdır.

Rubrikte yönetim sistemi kapsamında insan kaynakları ile finansal kaynakların yönetimin sağlanması beklenmektedir. Buna göre insan kaynakları politikası ve stratejik hedeflerle uyumlu olarak belirli bir süreç dâhilinde insan kaynaklarının yönetimi yapılmalıdır. Bu kapsamda işe alımlarda kadrolar için gerekli yetkinlikler tanımlanmalı ve buna göre uygulamalar olmalıdır, yine var olan personelin yaptığı görev ile alakalı yetkinliğine dair eğitim uygulamaları yapılmalı, aynı zamanda performans izlemesi yapılarak ödül mekanizmaları kurulmalıdır. Tüm bu uygulamaların anket vs. mekanizmalarla izlemesi yapılmalı, ilgili paydaşlarla değerlendirerek gerekli iyileştirmeler yapılmalıdır.⁶⁷

Üniversite yapılanmasının bir parçası olan bilimsel yayıncılığı sürecinde görev alan insan kaynaklarına dair yönetimin planlamasının bütünleşik olarak yapılması, uygulama kapsamında bu alanda görev yapacak personelin yetkinlik ve yeterliliklerinin belirlenmesi, çalışan personelin ise yetkinliğini artırıcı eğitim çalışmalarının yapılması önem arz etmektedir. Tüm uygulamalarda PUKÖ çevrimleri işletilmelidir.

Üniversitelerin devlet bütçesi, döner sermaye, öz kaynaklar, açık öğretim, uzaktan eğitim ve sürekli eğitim gelirleri, araştırma kaynakları gibi mali kaynaklarını da bütünleşik bir şekilde yönetmesi beklenmektedir. Bunun için bütünleşik yönetim planlaması, kullanımı, izlenmesi ve gözden geçirilerek değerlendirilmesinin yapılması ve önlemlerin alınması da beklenir. Ayrıca finansal kaynakların dağılımı şeffaf ve hesap verilebilirlik ilkesine uygun olmalı, üniversitenin stratejik amaçları çerçevesinde gerçekleştirilmelidir.⁶⁸

Daha önce ifade edilen üniversite bilimsel yayıncılığının kaynak yönetiminin de bu ölçüt çerçevesinde üniversite finansal kaynak yönetimi ile bütünleşik olarak yapılması gerekli görülmektedir. Bu uygulamaların izlemesi ve paydaş değerlendirmeleri sonucu iyileştirmeleri yapılmalıdır.

Yönetim sistemi başlığı altında kalitenin üniversitelerden istediği diğer bir ölçüt ise entegre bir bilgi yönetim sistemine sahip olmalarıdır. Entegre bilgi sis-

⁶⁷ Rubrik, Alt ölçüt E.2.1.

⁶⁸ Rubrik, Alt ölçüt E.2.2; bk. Tuba Canvar Kahveci, "Kaynakların Yönetimi", *YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı* (Erişim 5 Ocak 2022).

teminin yönetim sistemi eğitim-öğretim, araştırma geliştirme, toplumsal katkı, kalite güvencesi süreçlerini içine alması, tüm birimleri içine alan bir sistem olması beklenir. Yönetim ve uygulamaya yönelik etkinliği ancak bu şekilde güvence altına alınabilir. Entegre bilgi sisteminde bilgi ve veriler periyodik olarak saklanır. Ayrıca bunlar analiz edilir. Entegre bilgi yönetim sistemine ve kullanımına ilişkin sonuçlar sistematik olarak izlenmeli, paydaş görüşleri alınmalı ihtiyaçlar ve talepler doğrultusunda güncellemeler yapılmalıdır.⁶⁹ Aynı şekilde üniversite bilimsel yayıncılığına ait hususlardan imkan dahilinde olanların bu sisteme entegre edilmesi, özelliği itibariyle ayrı programlar kullanılıyorsa programların birbiriyle haberleşmelerinin sağlandığı bir sistem oluşturulması beklenmektedir. Bu sistemlerin kullanımı ile ilgili veriler paydaşlarla değerlendirilmeli ve sistem ile ilgili iyileştirmeler yapılmalıdır.

Entegre bilgi sistemi vasıtası ile veya diğer metotlarla elde edilen bilgilerin güvenliğini sağlayacak uygulamalar yapılmalıdır. Bilgi güvenliğinin yanında ele edilen verilerin giriş sorumluları, zamanlaması, değiştirilip değiştirilemediği gibi bilgi güvenilirliği de bu uygulamalarla güvence altına alınmalı, PUKÖ çevrimleri işletilmelidir.⁷⁰ Bilimsel yayıncılık süreçlerinde de veri girişleri yapılmaktadır. Dolayısıyla elde edilen bilgi ve verilerin de güvenliği ile güvenliğini sağlayacak planlamalar yapılmalı, planlar uygulanmalı, uygulama sonuçlar izlenmeli ve paydaşlarla değerlendirme sonrası iyileştirmeler yapılmalıdır.⁷¹

Üniversiteler çalışmaları esnasında yemek hizmeti almak gibi hususlarda dışarıdan destek hizmetleri almaktadır. Bu alt ölçüt kapsamında kurumun bu hizmetlerin uygunluğu, kalitesi ve sürekliliğini güvence altına almış olması beklenir. Bunun için kurum tanımlı süreçlerini belirlemeli, tedarik süreci, uygunluk ve kalite kriterleri gibi mekanizmalarını tespit etmelidir. Planlamalar çerçevesinde yapılan uygulamalar izlenmeli ve tedarik zincirinde yer alan paydaşlar, hizmet verilenler gibi iç paydaşlarla yapılacak değerlendirmelerin ardından ihtiyaç ve taleplere göre önlemler alınmalıdır.⁷² Bu durumun hizmetlerin kalitesinin yükletilmesini garanti altına alması beklenir. Neticede üniversite bilimsel yayıncılığında da basım, çeviri hizmeti, dağıtım, satış gibi dışarıdan satın alınan destek hizmet kalemleri bulunmaktadır. Bu kapsamda alınan hizmetlerin uygunluk ve kalitesi ile sürekliliğine yönelik planlamalar yapılmalıdır. Bu hizmetlerin alınmasına dair kriterler belirlenerek uygulamalara yansıtılmalıdır. Bununla uygulama sonuçları izlenmeli, yayıncılık anlamında tedarikçiler ve diğer paydaşlarla değerlendirilmeli, gerekli önlemlerin alınması yoluna gidilmelidir.

⁶⁹ Rubrik, Alt ölçüt E.3.1; Aydemir, "Rubrik Tabanlı Özdeğerlendirme Raporu Pilot Uygulaması", Pilot Uygulama-4.

⁷⁰ Rubrik, Alt ölçüt E.3.2.

⁷¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Aydemir, "Rubrik Tabanlı Özdeğerlendirme Raporu Pilot Uygulaması", Pilot Uygulama-4.

⁷² Rubrik, Alt ölçüt E.4.1.

Kalite üniversitelerden kamuoyunu bilgilendirmeye yönelik politika belirlemesini, bilgilendirmeyi yapacağı süreç, yöntem ve mekanizmaları belirlemesini beklemektedir. Aynı zamanda bilgilendirme faaliyetleri tek bir alanda değil eğitim öğretim, araştırma geliştirme, toplumsal katkı, kalite güvence sistemi gibi tüm alanlarda yapılması istenmektedir. Bilgilendirmeye yönelik uygulamalar izlenmeli ve elde edilen sonuçlar paydaşlarla değerlendirilmeli, süreç, mekanizma gibi hususlarda iyileştirmeler yapılmalıdır.⁷³ Üniversite yayıncılığının üniversite içi ve dışı birçok faaliyeti bulunmaktadır. Ayrıca tüm alanlarla farklı düzeylerde ilişkisi bulunmaktadır. Bu sebeple yayıncılık faaliyetleri ve süreçleri konusunda kamuoyunun nasıl, ne şekilde, kimler tarafından bilgilendirileceğini içeren planlamalar yapılmalı, politikalar belirlenmelidir. Süreçte PUKÖ çevrimleri işletilmelidir. Bilgilendirme yayıncılık faaliyetlerinin görünür hale gelmesini temin edecek, aynı zamanda iyi uygulama örneklerini paylaşma istediğini artıracaktır.⁷⁴

Yönetim siteminin son alt ölçütünde üniversiteler uygulamalarıyla ilgili ilkel olarak hesap verebilmeyi, sorulan sorulara cevap verebilmeyi benimsemiş olmalı, hesap verebilme yöntemlerini ve süreçlerini tespit etmelidir. Aynı zamanda tüm alanlarla ilgili kendisine soru sorulduğunda cevap verebilmelidir. Bu faaliyetler sonunda elde edilen veriler değerlendirilmeli, hesap verebilmeye yönelik iyileştirmeler yapılmalıdır.⁷⁵ Üniversitenin faaliyeti olan bilimsel yayıncılık faaliyetleri ile ilgili olarak özeldir yayıncılık sorumluları, genelde üniversite, sorulan her türlü soruya cevap verebilmelidir. Bunun için politika ve ilkelerini belirlemeli, hesap verme mekanizmalarını ise tespit etmelidir. Dolayısıyla yapılan uygulamalar izlenmeli, paydaşlar yapılan değerlendirmeler sonrası varsa güncellemeler yapılmalıdır.

Sonuç

Yükseköğretimde kalite süreçlerine yönelik son yıllarda önemli faaliyetler yürütülmüş, bu kapsamda 2547 sayılı YÖK Kanununa eklenen bir madde ile kalite süreçlerini yürütme vazifesi Yükseköğretim Kalite Kuruluna (YÖKAK) verilmiştir. YÖKAK bu çerçevede ilgili mevzuatını oluşturarak yükseköğretim kurumlarında dış değerlendirme, akreditasyon ve izleme programlarını hayata geçirerek birçok üniversitenin dış değerlendirmesini gerçekleştirmiş, akreditasyon programı kapsamında bazı üniversitelere akreditasyon vermiştir. Bununla birlikte program akreditasyonunu yürüten akreditasyon kuruluşlarının tescilini de devam ettirmiştir. Bu arada uluslararasılaşma alanında önemli mesafeler kaydeden YÖKAK, değerlendirme sistemini güncelleyerek Dereceli Değerlendirme Anahta-

⁷³ Rubrik, Alt ölçüt E.5.1.

⁷⁴ Tuba Canvar Kahveci, "Yönetimin Etkinliği, Hesap Verebilirliği, Kamuoyunu Bilgilendirme", YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı (Erişim 5 Ocak 2022).

⁷⁵ Rubrik, Alt ölçüt E.5.2.

rını (Rubrik) oluşturarak değerlendirme süreçlerinde iyileştirmeler yapmıştır. Dolayısıyla üniversiteler kalite süreçlerinde yer alması beklenen kurumlar olarak teşvik edilmiştir.

Üniversitenin bir faaliyeti olan bilimsel yayıncılık ise 1984 yılında çıkarılan iki adet yönetmelikle düzenlenmiş olmasına rağmen idari, mali, telif hakları gibi hususların yönetiminde yukarıda ifade edilen farklı kanun, yönetmelik ve yönergelerle ilişkilendirilmiştir. Üniversitelerin kalite süreçlerine girmesiyle birlikte doğal olarak bir üniversite faaliyeti olan bilimsel yayıncılığın kalite süreçlerindeki konumu da gündeme gelmekte, bilimsel yayıncılık faaliyetlerinde kalite süreçlerinin nasıl işletileceği konusu tartışılmaktadır. Bu çerçevede yapılan değerlendirmelere göre Rubrik sitemine bakıldığında üniversite bilimsel yayıncılığını bir başlık, ölçüt veya alt ölçüt bazında ele alındığı görülmektedir. Rubrik'te kalite güvence sistemi, eğitim öğretim, araştırma geliştirme, toplumsal katkı ve yönetim sistemi başlıkları altındaki ölçütler ile değerlendirmeler yapılmaktadır. Üniversite yayıncılığı bu alt ölçütler arasında doğrudan yer almamış olsa da birçok alt ölçütü ilişkilidir. Özellikle araştırma ve geliştirme, toplumsal katkı ve eğitim öğretim başlıklarındaki ölçütlerle önemli bağlantısı bulunmaktadır. Yönetim sistemi ile kalite güvence sistemi başlıklarındaki alt ölçütlerle olan bir kısım ilgisi diğer başlıklarla da bulunmaktadır. Buna göre üniversite yayıncılığı kapsamında eğitim öğretim başlığında öğrenme kaynakları ve engelsiz fakülte ölçütleri kapsamında; araştırma geliştirme başlığının araştırma politikası, hedefleri ve stratejisi, araştırma-geliştirme süreçlerinin yönetimi ve organizasyonel yapısı, araştırmaların yerel, bölgesel, ulusal ihtiyaç ve taleplerle ilişkisi, araştırmacının fiziki, teknik ve mali kaynakları, kurumun araştırma politikası, hedefleri, stratejisi ile uyumlu lisansüstü programları, araştırma yetkinliği, ulusal ve uluslararası ortak programlar ve ortak araştırma birimleri, öğretim elemanı performans değerlendirmesi ve iyileştirmesi, araştırma bütçe performansı ile ilişkisi bulunmaktadır. Yine toplumsal katkı başlığında toplumsal katkı stratejisi, kaynakları ve performansı; kalite güvence başlığında misyon ve stratejik amaçlar, kalite güvencesi, eğitim öğretim, araştırma geliştirme, toplumsal katkı ve yönetim sistemi politikaları, kurumsal performans yönetimi, PUKÖ çevrimlerinin işletilmesi, liderlik, paydaş katılımı ve uluslararasılaşma ile de ilgilidir. Yönetim sisteminde ise idari birimlerin yapısı, süreç yönetimi, kaynakların yönetimi, bilgi yönetim sistemi, destek hizmetleri, kamuoyunu bilgilendirme ve hesap verebilirlik ile irtibatı bulunmaktadır.

Bu başlıklar altında üniversite bilimsel yayıncılığı ele alındığında kalite süreçlerinde yeri olan, aynı zamanda özelde bilimsel yayıncılık genelde üniversite faaliyetlerinde kaliteyi besleyen bir mekanizma olarak değerlendirilebilir.

Üniversite bilimsel yayıncılığında kalite süreçlerinin işletilmesi halinde anket sonuçlarında ortaya çıkan bilimsel yayıncılığın mevzuatına yönelik beklentiler,

yayıncılık politika ve hedeflerinin belirlenmesi, idari yapılanma, görev tanımları, kamuoyu ile paylaşma, paydaşların görüşlerini alarak değerlendirme, süreçlerin belirlenmesi ve uygulamaların süreçlere uygun yürütülmesi, günümüzde ortaya çıkan açık erişim, elektronik yayıncılık, uluslararasılaşma, hesap verebilirlik, şeffaflık, verimlilik gibi birçok konudaki gelişmeye açık yönlerde iyileşmelerin sağlanacağı düşünülmektedir.

İntihal Taraması/ Plagiarism Detection	Bu makale intihal taramasından geçirildi/ <i>This paper was checked for plagiarism</i>
Etik Beyan/ Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada 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 properly cited.</i>
Finansman/ Grant Support	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. <i>The authors declared that this study has received no financial support.</i>
Açık Erişim Lisansı Open Access License	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. <i>This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License</i>
Finansman / Funding	Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder. / <i>The author acknowledges that He received no external funding in support of this research.</i>
Yazar Katkıları / Author Contribution	Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: RT (%100) Veri Toplanması / Data Collection: RT (%100) Veri Analizi / Data Analysis: RT (%100) Makalenin Yazımı / Writing up: RT (%100) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: RT (%100)
Çıkar Çatışması / Competing Interests	Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder. / <i>The author declares that He has no competing interests.</i>
Teşekkür / Thanks	Çalışmada anket verilerini kullanmamıza izin veren 4. Editörler Çalıştay düzenleme kurulu üyelerine ve koordinatör Dr. Abdullah Demir'e teşekkür ederim. / <i>I would like to thank the members of the organizing committee of the fourth editors Workshop and coordinator Abdullah Demir for allowing us to use the survey data in the study.</i>
Telif Hakkı Copyright	Rifat Türkel, Doç. Dr.

Kaynakça

4. Türkiye Editörler Çalıştay Düzenleme Kurulu. *Üniversitelerde Bilimsel Kitap ve Dergi Yayıncılığı-2021 Anketi*, Erişim 9 Ocak 2021. <https://editorlercalistayi.com/wp-content/uploads/2022/01/%C3%9Cniversitelerde-Bilimsel-Kitap-ve-Dergi-Yay%C4%B1nc%C4%B1l%C4%B1C4%9FC4%B1-2021-Anketi-Sonu%C3%A7lar%C4%B1.pdf>

- Ar, İlker Murat. “Araştırma Kaynakları”. *YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı*. Erişim 5 Ocak 2022. <https://portal.yokak.gov.tr/makale/arastirma-kaynaklari/>
- Ar, İlker Murat. “Araştırma Yetkinliği”. *YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı*. Erişim 5 Ocak 2022. <https://portal.yokak.gov.tr/makale/arastirma-yetkinligi/>
- Avşaroğlu Erkan, Mürşide Dilek. “Kalite Güvence Sistemi ve Paydaşlar”. *YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı*. Erişim 4 Ocak 2022. <https://portal.yokak.gov.tr/makale/kalite-komisyonu-calismalarina-paydas-katiliminin-saglanmasi/>
- Aydemir, Halis. “Rubrik Tabanlı Özdeğerlendirme Raporu Pilot Uygulaması”. *İlahiyat Akreditasyon Ajansı (İAA)*. Erişim 4 Ocak 2022. <https://youtu.be/sCp5LLKU2pY>
- BK, Basın Kanunu (Kanun No. 5187). *Resmî Gazete* 25504 (26 Haziran 2004). Erişim 2 Ocak 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2004/06/20040626.htm#1>
- Canvar Kahveci, Tuba. “Araştırma Politikası”. *YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı*. Erişim 4 Ocak 2022. <https://portal.yokak.gov.tr/makale/kurumun-arastirma-politikasi/>
- Canvar Kahveci, Tuba. “Kaynakların Yönetimi”. *YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı*. Erişim 5 Ocak 2022. <https://portal.yokak.gov.tr/makale/kaynaklarin-yonetimi/>
- Canvar Kahveci, Tuba. “Yönetimin Etkinliği, Hesap Verebilirliği, Kamuoyunu Bilgilendirme”. *YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı*. Erişim 5 Ocak 2022. <https://portal.yokak.gov.tr/makale/yonetimin-etkinligi-hesap-verebilirligi-kamuoyunu-bilgilendirme/>
- Döğeroğlu, Tuncay. “Kalite Güvencesi Sistemi Nedir?”. *YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı*. Erişim 4 Ocak 2022. <https://portal.yokak.gov.tr/makale/kalite-guvence-sistemi-nedir/>
- DSİBMY, Döner Sermayeli İşletmeler Bütçe ve Muhasebe Yönetmeliği (DSİBMY). *Resmî Gazete* 26509 (1 Mayıs 2007). Erişim 2 Ocak 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2007/05/20070501-8.htm>
- Ercan, Sina. “Uluslararasılaşma Bağlamındaki Kaynaklar”. *YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı*. Erişim 5 Ocak 2022. <https://portal.yokak.gov.tr/makale/kurumun-uluslararasilasma-baglamindaki-kaynaklari/>
- Ercan, Sina. “Uluslararasılaşma Performansının İzlenmesi ve İyileştirilmesi”. *YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı*. Erişim 5 Ocak 2022. <https://portal.yokak.gov.tr/makale/uluslararasilasma-performansinin-izlenmesi-ve-iyilestirilmesi/>
- FESEK, Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu (FESEK) (Kanun No. 5846). *Resmî Gazete* 7981 (13 Aralık 1951). Erişim 2 Ocak 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/7981.pdf>
- KMYKK, Kamu Malî Yönetimi ve Kontrol Kanunu (KMYKK) (Kanun No. 5018). *Resmî Gazete* 25326 (24 Aralık 2003). Erişim 2 Ocak 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2003/12/20031224.htm#1>
- Kavak, Yüksel. “Öğrenme Kaynakları, Erişilebilirlik ve Destekler”. *YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı*. Erişim 4 Ocak 2022. <https://portal.yokak.gov.tr/makale/ogrenme-kaynaklari-erisilebilirlik-ve-destekler/>
- Kıral, Bilgen. “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), 170–189. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1156348>
- Nasır, Aslıhan. “Araştırma Performansı”. *YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı*. Erişim 4 Ocak 2022. <https://portal.yokak.gov.tr/makale/arastirma-performansi/>
- Okur, Muhammet Recep – Demir, Muhammed. “Görme Engelli Öğrenenlerin Eğitim Yaşantısında Karşılaştıkları Sorunların Belirlenmesi, Açık ve Uzaktan Öğrenme Alanı İçin Çözüm Yolları Geliştirilmesi”. *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi (AUAD)* 5/2 (2019), 49–62. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/734123>

- Türkan, Ahmet. “Rubrik Tabanlı Değerlendirici Eğitimi- Araştırma ve Geliştirme”. *İlahiyat Akademi* (İAA). Erişim 5 Ocak 2022. <https://youtu.be/gEhGFL8vLyc>
- Türkel, Rifat. “Rubrik Tabanlı Değerlendirici Eğitimi- Eğitim ve Öğretim”. *İlahiyat Akademi* (İAA). Erişim 5 Ocak 2022. <https://youtu.be/83AIZujlFBY> - <https://iaa.org.tr/egitimler/iaa-degerlendirici-egitimi-modulleri/iaa-degerlendirici-egitimi-modulleri/rubrik-tabanlı-degerlendirici-egitimi/>
- Uludağ, Gonca. “Kalite Komisyonu”. *YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı*. Erişim 4 Ocak 2022. <https://portal.yokak.gov.tr/makale/kalite-komisyonunun-gorev-ve-sorumluluk-lari/>
- ÜYY, Üniversiteler Yayın Yönetmeliği (ÜYY). *Resmî Gazete* 18301 (3 Şubat 1984). Erişim 2 Ocak 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18301.pdf>
- TYDKDYİ, Üniversitelerde Ders Aracı Olarak Kullanılan Kitaplar, Teksirler ve Yardımcı Ders Kitapları Dışındaki Yayınlarla İlgili Yönetmelik (TYDKDYİ). *Resmî Gazete* 18553 (22 Ekim 1984). Erişim 2 Ocak 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18553.pdf>
- Yanpar Yelken, Tuğba. “Toplumsal Katkı Stratejisi ve Hedefleri”. *YÖKAK Kalite Komisyonları Bilgi Portalı*. Erişim 6 Ocak 2022. <https://portal.yokak.gov.tr/makale/kurumun-toplum-sal-katki-stratejisi-ve-hedefleri/>
- YKG-YKY, Yükseköğretim Kalite Güvencesi ve Yükseköğretim Kalite Kurulu Yönetmeliği (YKG-YKY) 30604 (23 Kasım 2018). Erişim 3 Ocak 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2018/11/20181123-16.htm>
- Rubrik, Dereceli Değerlendirme Anahtarı (Rubrik Değerlendirme Formu). Yükseköğretim Kalite Kurulu (2020). Erişim 5 Ocak 2022. https://yokak.gov.tr/Common/Docs/Site_degerlendirme_prog_doc_v_2_0/EK_2_Rubrik_Degerlendirme_Formu.pdf
- YK, Yükseköğretim Kanunu (YK) (Kanun No. 2547). *Resmî Gazete* 17506 (6 Kasım 1981). Erişim 2 Ocak 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/17506.pdf>
- YKDSKİY, Yükseköğretim Kurumları Döner Sermaye İşletmelerinin Kurulmasına İlişkin Yönetmelik (YKDSKİY). *Resmî Gazete* 31159 (18 Haziran 2020). Erişim 2 Ocak 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2020/06/20200618-3.htm>
- YKEDKY, Yükseköğretim Kurumları Engelliler Danışma ve Koordinasyon Yönetmeliği (YKEDKY). *Resmî Gazete* 27672 (14 Ağustos 2010). Erişim 2 Ocak 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2010/08/20100814-3.htm>
- YÜKİTHKHK, Yükseköğretim Üst Kuruluşları İle Yükseköğretim Kurumlarının İdari Teşkilatı Hakkında Kanun Hükmünde Kararname (YÜKİTHKHK) (Kanun No. 124). *Resmî Gazete* 18228 (21 Kasım 1983). Erişim 3 Ocak 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18228.pdf>
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn. *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur‘ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahîm. 4. Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, ts.

Oryantalistlerin Mâtürîdîlik Algısı:

Ulrich Rudolph ve Angelika Brodersen Örneği

Mehmet Akif Ceyhan | Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi (ROR ID: 05ryemn72)
İslâmi İlimler Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Studies
Department of Kalam and History of Islamic Sects, Ankara/Turkey
mehmetakif.ceyhan@hotmail.com | ORCID: 0000-0001-8709-3833

Orientalists' Perception of Mâtürîdism: The Case of Ulrich Rudolph and Angelika Brodersen

Abstract

Mâtürîdî kalâm has been neglected not only in the Islamic world but also in the studies by orientalist scholars. An examination of the historical background of orientalist scholars' studies on kalâm reveals that they mostly focus on Mu'tazila, Ash'arîsm, Shî'a and smaller divisions that have not survived to the present day. The recognition of Mâturidism, which had not been addressed by orientalist studies until the 1950s or 1960s, along with its being a focus of studies, positively affected the fate of the studies on Mâturidism in the Orientalist literature. Although it was a neglected area, Mâturidism, has recently been recognized in the West thanks to the latest studies on it. This study addresses how the orientalist school views the school of Mâtürîdî kalâm, how Mâtürîdism is perceived in the orientalist literature and the historical background of the related studies. It also aims to analyze the reason why Mâtürîdism was described as "the unknown kalâm" or "the fame of the unknown" in the orientalist studies on Mâtürîdism and to review the studies on the relationship between this school and Hanafism or Murji'a. Even though Mâturidism was mentioned in some articles at the end of the 19th century, it was not until the 1960s that an independent book was written on it. A limited number of studies could be identified before that time, generally written based on the teachings of Murji'a and Abû Hanîfa. The purpose of the present study is to identify when the orientalist tradition recognized the Mâtürîdî kalâm and then to exhibit the perception of Mâtürîdism in orientalist studies. The focus of the study is the works of Ulrich Rudolph and Angelika Brodersen, who carried out individual studies on Mâtürîdism. Globally considered, the beginning of the studies on Mâturidism in the second half of the twentieth century coincide with the analysis and publication of the works of Imam al-Mâtürîdî

Yayın | Published: 20 Mart/March 2022

Kabul | Accepted: 16 Ocak/January 2021

Geliş | Received: 01 Kasım/November 2021

Değerlendirme | Peer Review: Dış Bağımsız | Externally Peer-reviewed.

Hakem Raporları | Peer Review Reports: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyesi/page/13397>

Atıf | Citation: Mehmet Akif Ceyhan, "Oryantalistlerin Mâtürîdîlik Algısı: Ulrich Rudolph ve Angelika Brodersen Örneği = Orientalists' Perception of Mâtürîdism: The Case of Ulrich Rudolph and Angelika Brodersen", Eskiyesi 46 (Mart/March 2022), 31-51. <https://doi.org/10.37697/eskiyesi.1017138>

© Mehmet Akif Ceyhan | CC BY-NC 4.0 Attribution-NonCommercial 4.0 International

and other Mâtürîdî scholars. It is Ulrich Rudolph, who wrote the first independent book on Mâtürîdism in the orientalist tradition. Ulrich Rudolph's work *Al-Mâtürîdî und die Sunnitische Theologie in Samarkand (al-Mâtürîdî and Sunni/Ahl al-Sunnah Kalâm in Samarkand)*, which was composed based on his associate professorship studies, comes foremost among the works that have comprehensively introduced Mâtürîdism to the Western world. After this particular work, studies on Mâtürîdism in the orientalist literature began to proliferate. Angelika Brodersen, one of the leading Western researchers who examined the Mâtürîdî kalâm in detail, analyzed and published Abū Ishāq al-Saffār's *Talkhîṣ al-adilla*. However, by publishing her work *Der unbekante Kalâm (the Unknown Kalâm)*, she evaluated the theological perspectives of Mâtürîdism by comparing the views of Mâtürîdî scholars with each other. Both of these orientalist researchers describe their purpose in composing their work as introducing Mâtürîdism and revealing its unknown aspects. Described by both orientalists as "the unknown kalâm" or "the fame of the unknown", Mâtürîdism is explained by recent studies, and its perspectives on creed are elaborated on. What is emphasized by these labels is that its basic perspectives are not known well, rather than its being an unknown school. Globally considered, there is obscurity arising from the fact that the views on Mâtürîdism, which were expressed using the phrase "the followers of Abū Ḥanîfa" in the previous studies in the West, have not been associated with Imam al-Mâtürîdî. However, today, thanks to the recent increase in the studies on Mâtürîdism, this state of obscurity and vagueness has begun to clear up. Such a state of being unknown and less famous has been eliminated both in the Orientalist tradition and in the Islamic geography, thanks to the introduction of the two main works of Imam al-Mâtürîdî to the scholarly community and the improved access to those of Mâtürîdî scholars. By reviewing the orientalist literature, the present study builds the ground for the idea that the theological views of Imam al-Mâtürîdî, whose reputation is known but theological views are unknown, have begun to gain publicity in line with his fame in the current Western literature.

Keywords

Kalâm, Mâtürîdism, Orientalism, Ulrich Rudolph, Angelika Brodersen

Oryantalistlerin Mâtürîdîlik Algısı: Ulrich Rudolph ve Angelika Brodersen Örneği

Öz

Mâtürîdî kelâmı, hem İslâm dünyasında, hem de oryantalistlerin ortaya koymuş oldukları çalışmalarda ihmal edilmiştir. Oryantalist araştırmacıların kelâm ilmine dâir ortaya koymuş oldukları çalışmaların tarihsel seyrine bakıldığında, çoğunlukla Mu'tezile, Eş'ârilik, Şîa ve günümüze dahi ulaşmayan küçük firkalaşma hareketleri üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. 1950-60'lı yıllara kadar oryantalist çalışmalara çok fazla konu olmayan Mâtürîdîliğin fark edilmesi ve üzerinde durulmaya başlanması, oryantalist literatürde Mâtürîdîliğe dâir çalışmaların seyrini olumlu yönde etkilemiştir. İhmal edilen Mâtürîdîlik, son yıllarda yapılan güncel çalışmalarla batıda da tanınır hale gelmeye başlanmıştır. Bu çalışmada, oryantalist geleneğin Mâtürîdîlik kelâm ekolüne nasıl baktığı, oryantalist literatürde Mâtürîdîliğe dâir nasıl bir algı olduğu ve söz konusu çalışmaların tarihsel sürecinin nasıl işlediği konu edilmektedir. Ayrıca Mâtürîdîliğe dâir oryantalist çalışmalarda

yapılan “bilinmeyen kelâm” ya da “bilinmeyenin şöreti” gibi tanımlamaların ortaya konulma sebepleri, bu ekolün Hanefîlik ve Mürcie ile ilgili ilişkisine dâir çalışmaların analizi gerçekleştirilmektedir. Oryantalist literatürde 19. yüzyılın sonlarında bazı makalelerde Mâtürîdîliğe atıf yapılsa bile 1960’lı yıllara kadar müstakil bir kitap çalışması ile karşılaşılammaktadır. O döneme kadar genellikle Mürcie ve Ebû Hanîfe’nin öğretileri çerçevesinde sınırlı sayıda çalışma tespit edilebilmektedir. Esasında bu çalışmadaki amacımız, oryantalist geleneğin Mâtürîdî kelâm sistemi ile ne zaman tanıştığını tespit etmek, sonrasında ise oryantalist çalışmalarda oluşan Mâtürîdîlik algısını ortaya koymaktır. Bu algıyı ortaya koyarken de son yıllarda özellikle Mâtürîdîlik üzerine müstakil çalışmalar yapan Ulrich Rudolph ve Angelika Brodersen’in çalışmaları merkeze alınmıştır. Genel olarak 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mâtürîdîliğe yönelik çalışmaların başlaması, İmam Mâtürîdî’nin (öl. 333/944) ve Mâtürîdî mütekellimlerin eserlerinin tahkik edilerek neşredilmeleriyle eş zamanlı olmuştur. Oryantalist gelenek içerisinde Mâtürîdîliğe dair ilk müstakil kitap çalışmasını yapan Ulrich Rudolph’dur. Ulrich Rudolph’un doçentlik çalışmasına dayanan *Al-Mâtürîdî und die Sunnitische Theologie in Samarkand (Mâtürîdî ve Semerkant’ta Sünnî/Ehl-i Sünnet Kelâmı)* adlı eseri, Mâtürîdîliği batıda en geniş anlamda tanıtan çalışmaların başında gelmektedir. Bu çalışma ile birlikte oryantalist literatürde Mâtürîdîliğe dair çalışmalar peşi sıra gelmeye başlamıştır. Mâtürîdî kelâm sistemini detaylı olarak inceleyen önemli araştırmacılardan Angelika Brodersen ise Ebû İshak es-Saffâr’ın *Telhîsü’l-Edille*’sini tahkik etmiş ve neşretmiştir. Bununla birlikte *Der unbekante Kalâm (Bilinmeyen Kelâm)* adlı eserini yayınlayarak Mâtürîdîliğin teolojik görüşlerini yine Mâtürîdî alimlerin görüşlerinin birbiriyle mukayesesi yaparak değerlendirmiştir. Her iki oryantalist araştırmacı, bu çalışmalarını yapmalarındaki amaçlarını Mâtürîdîliği tanıtmak ve bilinmeyen yönlerini ortaya koymak olarak tarif etmektedirler. “Bilinmeyen kelâm” veya “Bilinmeyenin şöreti” olarak her iki oryantalist tarafından nitelenen Mâtürîdîlik, bu çalışmalar ile oryantalist ilim çevrelerine tanıtılmak ve îtikâdî görüşleri ortaya konmak istenmektedir. Söz konusu tanımlamalarla aslında Mâtürîdîliğin duyulmamış bir ekol olmasından ziyade, görüşleri bilinmeyen bir ekol olduğu vurgulanmaktadır. Genel anlamda daha önce batıda yapılan çalışmalarda “Ashâbı Ebî Hanîfe” tanımlaması ile ifade edilen Mâtürîdîliğe dair görüşlerin, İmam Mâtürîdî ile ilişkilendirilmemesinden kaynaklanan bir belirsizlik durumu hâkimdir. Ancak günümüzde Mâtürîdîliğe yönelik çalışmaların artmasıyla birlikte bu bilinmezlik durumu, artık bilinir kılınmaya başlanmıştır. Bu tanınır ve bilinir olma durumu, başta İmam Mâtürîdî’nin iki temel eserinin ilim dünyasının istifadesine sunulması ve Mâtürîdî mütekellimlerinin eserlerine ulaşılması ile hem oryantalist gelenekte, hem de İslâm coğrafyasında giderilmiş durumdadır. Çalışmamızda, şöreti bilinen ancak teolojik görüşleri bilinmeyen İmam Mâtürîdî’nin günümüz oryantalist literatürde şöhretine paralel olarak teolojik görüşlerinin de bilinir olmaya başladığı, oryantalist literatür taranarak temellendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, Mâtürîdîlik, Oryantalizm, Ulrich Rudolph, Angelika Brodersen

Giriş

Batılıların İslâm dünyasını tanıma ve Müslümanların dinini araştırma çalışmalarının tarihini erken dönemlere kadar götürmek mümkündür. Batılılar ya da

Müslüman olmayanlar tarafından “öteki” olarak konumu belirlenen İslâm dünyası, ilk dönemlerden beri Müslüman olmayanlar açısından içerisinde bir gizem barındırmaktaydı. Bu gizem, Hz. Peygamber dönemi sonrasında günümüze kadar İslâm dinini araştırmak isteyen gayr-ı müslim unsurlar için hareket ettirici güç olagelmıştır.

Tarihten günümüze belirli dönemlerde “öteki” olarak görülen ve genel anlamda doğu ile ilgili araştırmalar için bir şemsiye kavram olarak kullanılan oryantalizm, 18. yüzyıldan itibaren bilim ve ideoloji arasına sıkışmış bir yöntemle çalışmalarını sürdürülmüştür. Batı'nın kendisinden olmayan tüm doğu din ve kültürleri hakkında sürdürdüğü çalışmalara bir isim olan oryantalizm¹ kavramı, son yüzyıllarda İslâm dünyası ile ilgili yapılan çalışmalar için sıklıkla kullanılan bir kavrama dönüşmüştür.

Batı dünyasının – daha doğrusu Müslümanların dışında yer alan ve genellikle coğrafi olarak Müslümanların batısında yaşayan kitlenin - İslâm dünyasını tanıma ve bilme arzusunun, erken dönemlerde başladığı kabul edilse bile Müslümanların Avrupa'nın ortasına kadar ilerleyerek Endülüs Emevî devletini kurmaları ve orasını ilim merkezine dönüştürmeleri, batılıları İslâm dini hakkında araştırma yapmaya sevk etmiştir.² Önceleri sadece içerisinde merak barındıran ötekini bilme arzusu, son yüzyıllarda ideolojik ve bilimsel bir disipline dönüşmüş, 18-19. yüzyıllarda ötekinin eksikliklerini ve yanlışlarını bularak ortaya koyma çabası, günümüze gelindiğinde daha mutedil bir bilimsel faaliyete evrilmiştir. Dahası, son dönemlerde oryantalistlerin yapmış olduğu tahkik vb. çalışmalar, Müslüman bilim adamlarının istifadelerine sunulmuş, Müslüman araştırmacılar oryantalistlerin ortaya koymuş olduğu çalışmalardan yararlanmaya başlamışlardır.³

Başlangıç dönemlerinde İslâm dünyasına karşı ideolojik saiklerle hareket edildiği anlaşılan oryantalist çalışmaların seyri incelendiğinde, son 2-3 yüzyılda hem nitelik hem de nicelik açısından çalışmalarda bir artışın olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Oryantalist çalışmalarda, doğu ile ilgili genel araştırmalar içerisinde İslâm dinine yönelik yapılan araştırmaları temel alacak olursak, *Der Islam, Die*

¹ Yücel Bulut, “Oryantalizm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Erişim: 16.09.2021.

² Deutsche Orientalistik am Beispiel Tübingens, herausgegeben vom Orientalischen Seminar der Universität Tübingen (Tübingen: Erdmann, 1974), 7.

³ İlk dönem kelâm ekollerinin teşekkül ettiği dönemlere ait kelâm ekollerinin kurucu imamlarına ait eserlerin batılı oryantalistler tarafından tahkik edilmesi ve ilim dünyasının istifadesine sunulması oldukça dikkat çekicidir. Önemli gördüğümüz eserlerden örnek olarak Helmut Ritter tarafından tahkik edilen ve neşredilen İmam Eş'ârî'ye ait *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'ihlâfî'l-muḫallîn* (I-III, İstanbul – Leipzig 1929 – 1933) ve Josef van Ess tarafından tahkik edilerek *Anfänge Muslimischer Theologie* (Beirut-Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1977) adlı eser içerisinde neşredilen, Ömer b. Abdülaziz'in Kaderiyye'ye reddiye olarak yazdığı *er-Risâle fi'r-Redd ale'l-Kaderiyye*'si ile Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin *er-Risâle fi'r-Redd ale'l-Kaderiyye*'si örnek olarak verilebilir. Ayrıca yine Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Mürcie'ye ait günümüze ulaşan ilk eser olarak kabul edilen, *Kitâbu'l-Ircâ* adlı eseri de yine Josef van Ess tarafından tahkik edilmiş ve *Arabica* dergisinde yayınlanmıştır. Josef van Ess, “Das Kitâb al-Irğâ' des Hasan b. Muhammed b. al-Hanafiyya”, *Arabica*, 21/1, (1974), 20-52.

Welt des Islams ve *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft [ZDMG]* gibi süreli yayınların da etkisiyle oryantlizmin artık İslâm araştırmalarına evirildiği ve daha çok Hz. Peygamber ve Hicrî ilk 4-5 asrı konu edindiğini söylemek mümkündür. Carl Heinrich Becker (1876 - 1933), Theodor Nöldeke (1836-1930) ve Ignaz Goldziher (1850-1921) gibi müsteşriklerin de çabaları ile daha çok Arap kültürü ve tarihi, hadis, tefsir ve ilk firkalaşma hareketleri üzerinden mezhepler tarihi ve kelâm sahalarında önemli çalışmalar yapıldığı literatür incelendiğinde görülecektir.

Biz bu çalışmamızda, Alman oryantlist geleneğinde kelâm ilmine yönelik çalışmalara kısa bir şekilde değindikten sonra, oryantlistlerin çok fazla üzerinde durmadıkları, bir anlamda göz ardı ettikleri Mâtürîdî kelâm ekolü ile ilgili yapılan çalışmaları değerlendirdik. Bu değerlendirmelerin akabinde ise son yüzyılda Mâtürîdîlik ekolü ile ilgili Almanya'da önemli çalışmalara imza atan Ulrich Rudolph ve günümüz kelâm araştırmacılarından Angelika Brodersen örneği üzerinden oryantlist araştırmacılarıdaki Mâtürîdîlik algısını ortaya koymaya çalıştık.

1. Oryantalist Kelam Çalışmaları

Oryantalist çalışmaların tarihsel kökenine bakıldığında, ilk olarak İslâm dini ni tanıma amacına yönelik olarak Kur'an merkezli bir faaliyet yürütüldüğü bilinmektedir. Bu çerçevede Endülüs ilmî mirasının da batıya etkisi ile ilk olarak Kur'an 12. yüzyılda Latince'ye⁴ ve daha sonrasında ise Almanca ve İtalyanca 'ya çevrilerek Venedik'te 16. yüzyılda basılmıştır.⁵ Kur'an'ın gayr-ı müslim unsurlar tarafından basımı ile birlikte özellikle Avrupa ülkelerinde İslâm araştırmaları yapmak ve İslâm araştırmacısı yetiştirmek üzere pek çok enstitü ve merkez kurularak faaliyetlere başlanmıştır.⁶

Kur'an'ın gayr-ı müslim araştırmacılar ile buluşması ile birlikte, öncelikle Kur'an, ulümü'l-Kur'an, Kur'an yorumu, kıraat farklılıkları gibi hususlar tetkik edilmiş, sonrasında ise hadislere yönelik araştırmalarda artış gözlemlenmiştir. Kur'an'ın metnine, hadislerin sıhhatine ve Kur'an ile ilişkisine yönelik ideolojik olduğu fark edilebilen oryantlist çalışmalarla birlikte, Müslümanlar arasında dini anlayış farklılıklarını ifade eden îtikâdî fırkalara dair çalışmalarda da zamanla artış gözlenmektedir. İtikâdî firkalaşmalara yönelik çalışmaların ise büyük çoğunluğunu Mu'tezile kelâm ekolüne, günümüze ulaşmamış küçük bazı fırkalara ve özellikle de Şîâ'ya yönelik çalışmalar oluşturmaktadır.

Belirli bir dönem oryantlist çalışmaların, ilk dönem îtikâdî firkalaşma hareketleri üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Klasik mezhepler tarihi ve kelâm li-

⁴ James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1964), 95-99; Rudi Paret, *Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten: Deutsche Orientalisten seit Theodor Nöldeke* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1966), 2.

⁵ Ignaz Goldziher, *Gesammelte Schriften*, nşr. J. DeSomogyi (Hildesheim: Olms Verlag, 1970), I/VII.

⁶ Özcan Taşçı, "Almanya'da Kelam Çalışmaları", *Dini Araştırmalar* 6/18 (Haziran 2004), 211.

teratüründe önemli bir yere sahip olan Şehristânî'nin (öl. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihâl* adlı eserinin, Dr. Theodor Haarbrücker (1818-1880) tarafından 1850 yılında Almanca'ya tercüme edilmesi, oryantalist çalışmaların kelâm ve mezhepler tarihi alanına yönelmesine zemin hazırlamıştır.⁷

Oryantalist araştırmacıların İslâm dininde mezhepsel anlamda farklılaşmaya neden olan ihtilafî konuları gündemde tutan çalışmalar ortaya çıkararak ideolojik bir tavır ile hareket ettikleri⁸ düşünülse bile günümüze kadar gelinen süreçte bu ideolojik bakış açısının zamanla bilimsel bakış açısına dönüştüğü görülmektedir. Bu yargıya ulaşılmasındaki en önemli etken, güncel oryantalist çalışmalarda yargılayıcı bir dilin kullanılmaması ve bilimsel bir bakış açısı ile konuların ele alınması gösterilebilir. 19. Yüzyıl oryantalizminin ideolojik oluşu ve Avrupa merkezci yapısı oryantalistler tarafından da kabul edilen bir durumdur. Bu sebeplerdir ki kavramın dünya genelinde olumsuz ve yanlı bir genel kabulü çağrıştırdığından bahisle 1973 yılında Paris'te düzenlenen 29. Uluslararası Oryantalistler Kongresinde oryantalist ifadesinin kongre isminden kaldırılmasına karar verilmiştir.⁹

Yukarıda ifade ettiğimiz durum, 18 ve 19. yüzyıllarda çalışmalarına şahit olduğumuz Heinrich Steiner (1841-1889), Alfred von Kremer (1828-1889), Carl Heinrich Becker (1876 - 1933) ve Ignaz Goldziher (1850-1921) gibi oryantalistlerin çalışmaları ile günümüz kelâm araştırmacıları Ulrich Rudolph (1957-), Josef van Ess (1934-2021) ve Tilman Nagel'in (1942-) eserleri karşılaştırıldığında çok açık bir şekilde görülmektedir. Özellikle son yüzyılın yaşayan en önemli kelâm araştırmacıları listesinin zirvesinde yer alan ve yakın bir tarihte vefat eden Josef van Ess'in kelâm tarihine yönelik ortaya koymuş olduğu altı cildlik *Theologie und Gesellschaft*¹⁰ (*Teoloji ve Toplum*) ve *Anfänge Muslimischer Theologie*¹¹ (*İslâm Kelâmının Başlangıcı*) adlı eserleri, hicri ilk yıllarda gerçekleşen fırkalaşma hareketlerine objektif olarak ayna tutan önemli çalışmalar olarak ilim dünyasına kazandırılmıştır.

Kelâm ilmine yönelik oryantalist çalışmalarda Eş'ârî ve Mâtürîdîyye ekollerinden ziyade, Mu'tezile'nin konu edinildiği, kimi oryantalistlerin Mu'tezile hayranlığını çalışmalarına aksettirmeleri farklı yorumlanabilmektedir. Mu'tezile'nin akıl merkezli yorumlarına duyulan bu hayranlığın, Hicri ilk 4-5. yüzyılda Ehl-i Hadîs, Eş'ârilik ve Mâtürîdîliğin oluşturduğu ve Ehl-i Sünnet olarak nitelenen merkezi düşüncenin dışında bulunmasından kaynaklandığı büyük oranda düşünülebilir. Bizi bu düşünceye sevk eden etkenlerden birisi şudur: İlk dönem kelâm

⁷ Taşcı, "Almanya'da Kelam Çalışmaları", 212.

⁸ Buradaki ideolojik tavır olarak kast ettiğimiz husus, 18-19. Yüzyıl oryantalist çalışmalardaki İslâm'ın ilk yıllarında vâkı olan imâni tartışmaları yorumlayan oryantalistlerin yargılayıcı tutumlarıdır. Günümüz oryantalist çalışmalarda ise yine imâni tartışmalar ortaya konmakta ancak yargılayıcı dil, büyük oranda bilimsel dile dönüşmüş durumdadır.

⁹ Bulut, "Oryantalizm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Erişim: 25.09.2021

¹⁰ Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, I-VI (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1991-1995).

¹¹ Josef van Ess, *Anfänge Muslimischer Theologie* (Beirut-Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1977).

ekolleri içerisinde yer alan Mâtürîdîlik, metot itibari ile Mu'tezile'ye en yakın îtikâdî ekol olarak bilinmektedir. Akli, Mu'tezile'de olduğu gibi temel bilgi kaynağı olarak gören, kendine özgü bir akıl - vahiy dengesi ortaya koyan İmam Mâtürîdî (öl. 333/944) ve Maturîdîlik ile ilgili neredeyse 1950-60'lı yıllara kadar bir araştırma ortaya koymayan oryantalist câmianın, hemen hemen aynı ilkeleri savunan ancak îtikâdî olarak merkez halkanın dışında kabul edilen Mu'tezile üzerinde yoğunlaşması manidardır. Son zamanlarda Mâtürîdîlik üzerine araştırma yapan oryantalistlerin artması da bize göstermektedir ki, yukarıda ortaya koymuş olduğumuz oryantalizmin ideolojik yaklaşımdan bilimsel yaklaşıma evrildiği tezimizi kuvvetlendirmektedir.

Bu iddia / tezin haricinde oryantalist kelâm çalışmalarının Mu'tezile ekolü üzerinden yürütülmesi ile ilgili farklı iddialar da bulunmaktadır. Bu iddialardan birisi, Mu'tezile'nin başta Aristo olmak üzere Yunan filozofların eserlerinin Arapça'ya çevrilmesi ile birlikte Yunan filozoflardan etkilenmeleridir. Diğer bir iddia, 18. yüzyıl batılı aydınlanmacı filozof ve bilim adamlarının, insanın irade özgürlüğü ile ilgili konularda Mu'tezile'yi diğer ekollerden kendilerine daha yakın hissetmeleridir. Son olarak ortaya konulan iddia ise Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmış olduğuna yönelik iddiasının, batılı dogmatik teoloji çevrelerinin görüşleri ile örtüşmesidir.¹²

Her ne sebeple olursa olsun, oryantalist kelâm araştırmalarının Ehl-i Sünnet kelâm ekolleri dışında, başta Mu'tezile olmak üzere, çoğu zaman günümüze kadar ulaşmamış fırka ve ekoller üzerinden şekillendiği, son yüzyılda ise Gazzâlî ve sonrası müteahhirûn Eş'ârî dönemi araştırmalara evrildiği ve daha çok felsefî kelâm üzerine yoğunlaştığı kabul edilebilir.

2. Mâtürîdîlik Ekolüne Oryantalist Bakış

Oryantalist çalışmalarda Mâtürîdîlik ile ilgili yapılan araştırmaların sayısal olarak azlığı, ya da belki de son 50-60 yılla sınırlı olması, oryantalist bakışın Mâtürîdîliği ihmal ettiği anlamını taşımaktadır. Ancak Mâtürîdîliği ihmal eden kitlenin sadece oryantalistler olduğunu söylemek ise bazı gerçeklerin üzerini kapatmak sayılacaktır. Osmanlı'dan günümüze ülkemizde ve İslâm dünyasında yapılan ilâhiyat çalışmalarında, son yüzyıla gelene kadar Mâtürîdîliğin ihmal edildiği, göz ardı edildiği bilinmektedir. İmam Mâtürîdî'nin temel eseri *Kitâbu't-Tevhîd*'in son yıllarda tahkik edilerek merhum Prof. Dr. Bekir Topaloğlu (1932-2016) tarafından neşredilmesine¹³ ve *Te'vîlâtü'l-Kur'an* adlı tefsirin neşrine ve 2020 yılında tercümesinin¹⁴ tamamlanmasına kadar kurucu imanın eserlerinin

¹² Özcan Taşcı, *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslâm: Kelâmî Konular Bağlamında Bir Karşılaştırma* (Ankara: Sentez Yayınları, 2013), 29-32.

¹³ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2002).

¹⁴ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2020).

bile okuyucu ile buluşturulamadığını söylemek mümkündür. Bu durum göstermektedir ki Mâtürîdîliği ihmal eden sadece oryantalist yaklaşım değil, aynı zamanda İslâm dünyasıdır. Müslüman âlimlerin ve oryantalistlerin Mâtürîdîliğe ilgi duyması ve hakkında çalışmalar ortaya koymasının tarihleri de birbiri ile paralellik göstermektedir.

Oryantalist geleneğin kelâma dair çalışmaları içerisinde - birkaç istisna dışında - 1960'lı yıllara kadar Mâtürîdîliğe bir ekol ve itikâdi sistem olarak atıf yapılmadığını genel olarak söylemek mümkündür. Aşağıda bazı örneklerini vereceğimiz çalışmalarda da Mâtürîdîliğin ve bu sistemin kurucusu İmam Mâtürîdî'nin isminin zikredilmemiş olması, ama buna rağmen Mâtürîdîliğin arka planına değinilmesi manidar görülmektedir. Bu durumun bir istisnası olarak Heinrich Ritter'in (1791-1869) 1844 yılında neşredilen “*Über Unsere Kenntniss der Arabischen Philosophie*” (*Arap Felsefesi Bilgimiz Üzerine*) adlı çalışmasını zikretmek gerekir. Ritter, söz konusu eserde diğer kelâm ekollerinden bahsettiği şekliyle Ehl-i Sünnet içerisinde Mâtürîdîlik ekolünden de detaylarına girmeden bahsetmektedir.¹⁵ Ancak İmam Mâtürîdî'nin Mâtürîdîliğin kurucusu olduğuna dair bir açıklama getirmemektedir.¹⁶ Bu durum, oryantalist araştırmacıların İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik ekolünden habersiz olmadıklarını ortaya koymaktadır. Esasında Ehl-i Sünnet'in bir unsuru olarak Mâtürîdîliğin bilinmesine rağmen 1960'lı yıllara kadar bir ekol olarak üzerinde durulmamasını izah etmek güç görünmektedir.

Oryantalist literatür incelendiğinde “Mâtürîdîlik” adı altında olmasa da bu ekolün tarihi arka planında yer aldığı kabul edilen Mürcie ve Hanefîliğe dair bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalara örnek olarak Martin Schreiner'in 1898 yılında yayınladığı, “*Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islâm*” (*İslâm'da Kelâmi Hareketlerin Tarihine Katkılar*) adlı makalesi verilebilir. İslâm kelâmının gelişim sürecine yönelik yapılan bu çalışmada, belki de Mâtürîdîliğin ismi zikredilmeden Mâtürîdî kelâmının arka planında değerlendirilebilecek Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin (öl. 373/983) ortaya koymuş olduğu itikâdi ve fikhî öğretilerin tasavvufa etkisinin aktarıldığı görülmektedir.¹⁷ Eserde Mâtürîdîliğin hiç zikredilmemiş olması dikkate değerdir. Çünkü Ebu'l-Leys es-Semerkandî, Ebu Hanife ve İmam Mâtürîdî'nin görüşleri çizgisinde kabul edilen bir âlim olarak bilinmesine rağmen, onun Mâtürîdîlikle bağlantısına yer verilmemiştir.

¹⁵ Heinrich Ritter, *Über Unsere Kenntniss der Arabischen Philosophie und besonders über die Philosophie der orthodoxen arabischen Dogmatiker* (Göttingen: Dieterichen Buchhandlung, 1844), 17-18.

¹⁶ Özcan Taşcı, “Batılı / Alman Araştırmacılara Göre Mu'tezile Temelinde Eş'ariliğin Mâtürîdîlik Karşısındaki Konumu”, *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018), 378.

¹⁷ Martin Schreiner, “Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islâm”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG) 52 (1898), 513-563.

Bu duruma bir örnek de Christian Friedrich Seybold'un (1859-1921) 1915 yılında Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseî'nin (öl. 537/1142) *Akâid*'ine dair yayımladığı makalesinde yine Mâtürîdîliğe herhangi bir atıf yapmaması verilebilir.¹⁸ Çalışmada yazar, Gotha kütüphanesinde 643 numaralı el yazmasının araştırmacılar tarafından yanlışlıkla Abdülazîz en-Neseî'nin *el-Kifâyât el-fuhûl fi ilmü'l-usûl* adlı eseri zannedildiğini, aslında eserin Ömer en-Neseî'ye ait *Akâid*'e dair yazılmış eski bir yorum olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Bunu yaparken de yine Mâtürîdîliğe herhangi bir atıf yapılmamaktadır. Bu durum bazı geç dönem çalışmalarda da kendisini göstermektedir. Mâtürîdîliğin arka planını eserinde inceleyen Wilferd Madelung'un (1930 -) *The early Murji'a in Khurāsān and Transoxania and the spread of Ḥanafism (Horasan ve Mâverâünnehir'de Erken Dönem Mürcie ve Hanefiliğin Yayılması)* adlı makalesi de Mâtürîdîliğe atıf yapılmadan Mürcie ve Hanefiliğin Horasan bölgesine taşınması ve gelişimine dair bilgiler sunmaktadır.¹⁹

Oryantalist literatürde 1950-60'lı yıllara gelindiğinde ise yavaş yavaş Mâtürîdîliğe dair çalışmalara veya İslâm düşüncesinin teşekkül sürecine dair eserlerde Mâtürîdîliğe yapılan atıflara rastlanabilmektedir. Bu çalışmalardan birisi, Manfred Götz'ün (1932 - 2021) *Der Islam* dergisinde yayınladığı *Mâtürîdî und sein Kitâb Ta'wîlât al-Qur'ân (İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'an Adlı Eseri)* başlıklı makalesidir.²⁰ Söz konusu makale, İmam Mâtürîdî'nin ismi zikredilerek onun *Te'vîlâtü'l-Kur'an* adlı tefsirini tanıtmaya ve Mâtürîdîliğin itikâdî görüşlerini aktarmaya yönelik önemli bir çalışmadır. Söz konusu hacimli makalede yazar, öncelikle Hanefilik ve Mâtürîdîlik ilişkisine değindikten sonra, *tefsîr* ve *te'vîl* arasındaki farkı ortaya koymaktadır. İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'an* adlı eseri bağlamında onun sıfatullah teorisini açıklamakta ve daha sonrasında ise Mâtürîdîliğin itikâdî öğretileri hakkında bilgi vermektedir. Çalışmanın son kısmını ise yazar, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*'ın kütüphanelerde bulunan el yazması nüshalarına dair açıklamalar getirmektedir. Bu makale çalışması ile birlikte, oryantalist literatürde Mâtürîdîliğe dair çalışmaların yavaş yavaş hız kazanmaya başladığı görülmektedir.

1965 yılı sonrasında başta Ulrich Rudolph olmak üzere bazı Alman oryantalistlerin Mâtürîdîliğe ilgi duyduğu söylenebilir. Bu isimlerden birisi de Josef van Ess'dir. Josef van Ess'in eserleri incelendiğinde onun daha çok Hicri 1-2. yıllarda İslâm düşüncesinin teşekkül dönemine dair eserler ortaya koyduğu görülmektedir. Daha çok Mu'tezile kelâm ekolü ve ilk dönem fırkalar üzerinde araştırmaları

¹⁸ C. F. Seybold, "Gothanus 643 ist nicht 'Abd al 'Aziz al Nasafi's Kifajat al fuhûl fi 'ilm al usûl, sondern ein älterer Kommentar zu 'Omar al Nasafi's 'Akaid", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG) 69 (1915), 405-411.

¹⁹ Wilferd Madelung, "The early Murji'a in Khurāsān and Transoxania and the spread of Ḥanafism", *Der Islam* 59 / 1 (1982), 32-39.

²⁰ Manfred Götz, "Mâtürîdî und sein Kitâb Ta'wîlât al-Qur'ân", *Der Islam* 41 (1965), 27-70.

bulunan van Ess'in, 2000'li yıllardan sonra diğer kelâmî ekoller üzerine çalışmaları yayınlanmıştır. Mâtürîdî kelâm sistemi ile bağlantılı olarak Ebû Hanîfe'nin *Fıkhü'l-Ekber* adlı eserini incelediği *Kritisches zum Fiqh el-akbar*'i²¹ (*Fıkhü'l-Ekber Kritisches / Eleştirisi*) bu bağlamda zikredilebilir. 2000'li yıllardan sonra ise Alman oryantalist geleneğinde Mâtürîdîlik ile ilgili pek çok çalışma yayınlanmış ve halen yayınlanmaya devam etmektedir. Mâtürîdîliğe dair güncel oryantalist literatürün yoğunluğu da dikkate alındığında müstakil bir çalışmada bu eserlerin incelenmesi daha uygun olacaktır.

Biz bu çalışmamızda yapılan yayınlar içerisinde en fazla ilgimizi çeken ve Mâtürîdîliği bilimsel bir gözle objektif olarak eserlerine yansıtan Ulrich Rudolph ve Angelika Brodersen'in çalışmalarını ve Mâtürîdîliğe bakış açılarını değerlendirmeye çalıştık.

3. Ulrich Rudolph ve Angelika Brodersen'in Mâtürîdîliğe Dâir Yaklaşımları: "Bilinmeyen Kelam" Tanımlaması

Oryantalist bilim adamlarına ait araştırmalar içerisinde, müstakil bir kitap çalışması olarak Mâtürîdîliği ele alan ve kapsamlı bir araştırma ortaya koyan İslâm araştırmacılarından en önemlilerinden birisi, halen Zürih Üniversitesi Asya – Doğu Enstitüsü Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ulrich Rudolph'dur. Rudolph'un "*Al-Mâtürîdî und die Sunnitische Theologie in Samarkand*"²² (*İmam Mâtürîdî ve Semerkant'ta Sünnî / Ehl-i Sünnet Kelâmı*) adlı eseri, onun doçentlik çalışmasına dayanmaktadır. 1997 yılında basılan eser batıdaki Mâtürîdî çalışmalarına yön veren ve onun öğrencilerinin devam ettirdiği bir dizi çalışmaya zemin hazırlamıştır.

Rudolph'un eseri yayınlanmasının ardından kısa sürede Rusça, Özbekçe, İngilizce ve nihayetinde de Türkçeye çevrilmiştir. Türkçeye çevirisi, "*Mâtürîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*"²³ adıyla ilk baskısı 2016, gözden geçirilmiş baskısı ise 2017 yılında Prof. Dr. Özcan Taşcı tarafından yapılmış, eser Türk okuyucu ile buluşturulmuştur. Esasında Rudolph'un Mâtürîdîlik ile ilgili bu çalışması, geçmişten gelen bir birikim ve araştırmaların ürünü olarak kabul edilebilir. Bu çerçevede Rudolph, öncelikle Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik ilişkisi bağlamında Mâtürîdîliği tanımsı ve her iki ekolün bilgi teorilerinde akla ve nakle verdiği değerleri 1992 yılında *Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-As'ari's und al-Mâtürîdî's* (*Eş'ârî'nin ve Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde Akıl ve Nakil*) adlı makalesinde işlemiştir.²⁴ Bilgi teorileri

²¹ Josef van Ess, *Kleine Schriften by Josef van Ess*, ed. Hinrich Biesterfeldt (Leiden-Boston: Brill, 2018), 2/749-762.

²² Ulrich Rudolph, *Al-Mâtürîdî und die Sunnitische Theologie in Samarkand* (Leiden - New York - Köln: E.J. Brill, 1997).

²³ Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, çev: Özcan Taşcı (İstanbul: Litera Yayınları, 2017).

²⁴ Ulrich Rudolph, "Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-As'ari's und al-Mâtürîdî's", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)* 142 (1992), 72-89.

çerçevesinde Eş'ârî ve Mâtürîdîlerin akıl ve nakil anlayışına, îtikâdî konulara yaklaşımlarına ve bazı görüş farklılıklarına değinmiştir. 1997 yılında ise *Al-Mâtürîdî und die Sunnitische Theologie in Samarkand* adlı müstakil eseriyle eş zamanlı olarak *Das Entstehen der Mâtürîdiya (Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı)* başlıklı makalesini yayınlamıştır.²⁵ Bu makale çalışmasında da Mâtürîdîlerin Ebû Hanîfe geleneğinden itibaren ekolleşme sürecine ilişkin tespitler yapmış ve zaman zaman Eş'ârîlerin karşısındaki konumlarına değinmiştir.

Rudolph, Mâtürîdîliğe dair hem doçentlik çalışmasındaki hem de bu alanda diğer eserleri yayınlamasındaki amacını, Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin düşünce sistemini ortaya koymak ve onun kelâm geleneğindeki konumunu belirlemek olarak tarif etmektedir.²⁶ Çalışmalarında böyle bir amacı belirlemesinin nedeni oryantalist çalışmalardaki İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik hakkındaki algı olsa gerektir. Rudolph, Mâtürîdîliğin oryantalist araştırmacılar tarafından her ne kadar bilinse ve şöhrete sahip olsa da üzerinde durulmayan bir ekol olduğunu savunmaktadır. Rudolph'a göre aslında şöhreti bilinen bu âlimin ve ekolünün araştırılması, üzerinde durulması ve İslâm araştırmacılarına her dâim hatırlatılması gerekmektedir. Belki de bu sebeple, eserin giriş bölümünde bu durumu açıklamak için "*Der Ruhm des Unbekanntes*" (Bilinmeyen Şöhreti) başlığını kullanarak bu konuda bir izahat getirmektedir.²⁷

Her ne kadar oryantalist gelenekte İmam Mâtürîdî'nin bilindiği ve şöhretinin İslâm araştırmacıları tarafından duyulduğu ifade edilse bile, onun hakkında büyük bir belirsizlik durumunun da hâkim olduğu kabul edilmelidir. Çünkü İmam Mâtürîdî ve öğretilerinden daha çok, onun yaşadığı bölge ve tarihteki konumu genel olarak belirlenmeye çalışılmaktadır. İtikâdî fırkaların teşekkül ettiği dönemler ile ilgili hem İslâm kaynaklarında hem de oryantalist çalışmalarda çoğu zaman merkezî ekoller arasında Mâtürîdîliğin ismi zikredilmemektedir. Genel anlamda İslâm kelâmının teşekkülüne dair araştırmalar ortaya konulurken Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916), Ebû Haşim el-Cübbâî (öl. 321/933), Ka'bi (öl. 319/931) ve Ebû'l-Hasen el-Eş'ârî (öl. 324/935-36) gibi alimler zikredilmektedir. Ancak Rudolph'a göre İmam Mâtürîdî'nin de hem bir sistem ortaya koyması hem de itikâdî görüşlerinin orijinalliği açısından bu alimlerden bir farkı bulunmamaktadır.²⁸

İmam Mâtürîdî, Ehl-i Sünnet'in bir diğer ekolünün kurucusu olmasından dolayı şöhretli olmasına rağmen, onun bu başarısının ayrıntıları hala bilinmemektedir. Yani bir anlamda oryantalist literatürde Mâtürîdîlik ile ilgili bir gizem veya bir belirsizlik durumu hâkimdir. Bunu ortaya koyan ilk oryantalist araştırmacı-

²⁵ Ulrich Rudolph, "Das Entstehen der Mâtürîdiya", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG) 147 (1997), 394-404.

²⁶ Rudolph, *Al-Mâtürîdî*, XI.

²⁷ Rudolph, *Al-Mâtürîdî*, 1.

²⁸ Rudolph, *Al-Mâtürîdî*, 1.

lardan birisi W. Montgomery Watt'tır (1909-2006). Watt'a göre İmam Mâtürîdî'nin profilinde halen kapalılık ve bilinmezlik vardır. Bu sebeple Watt'ın eserlerinde "The Obscurity of al-Mâtürîdî"²⁹ (Mâtürîdî'nin Belirsizliği) veya "The Problem al-Mâtürîdî"³⁰ (Mâtürîdî Problemi) gibi başlıkların kullanıldığı görülmektedir. Bunun sebebi ise çoğu zaman Mâtürîdîliğe dair fikir, görüş ve öğretilerin, yani Mâtürîdîlik sisteminin daha çok Eş'ârilere dair eserler üzerinden anlaşılmaya çalışılmasıdır. Ancak günümüzde bu görüşe katılmak mümkün değildir. Zira başta İmam Mâtürîdî'nin ve bu ekolün âlimlerinin eserlerine ulaşmak, tahkik ederek gün yüzüne çıkarmak mümkündür. Bu nedenle söz konusu kapalılık ve bilinmezlik durumu günümüz için geçerli değildir.

Rudolph, İmam Mâtürîdî ile ilgili oryantalist literatürde yer alan kapalılığın ve bilinmezliğin sebebini, klasik kelim literatürüne bağlamaktadır. Zira İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı tarihsel ortam ve coğrafi bölge, İslâm düşüncesinin oluşumunda merkez bölge olarak bilinen Bağdat, Basra, Kûfe ve hicaz bölgesinden uzakta yer almaktadır. Semerkant bölgesinin merkezden uzak bir konumda olması ve kurucu imamın bu bölgede yaşaması, klasik kaynaklarda İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlikten bahsedilmemesine sebebiyet vermiştir.³¹ Esasında İslâm düşüncesinin merkezi durumunda olan Bağdat bölgesindeki ilmî geleneğin, Semerkant gibi uzak bir bölgedeki ilmi hareketliliğe başlangıçta çok da itibar etmediği anlaşılmaktadır.

İslâm dünyasının bir dönem merkezî konumu olan Bağdat'ta oluşan ilmî birikimin, Semerkant bölgesindeki düşünce dünyasından ve ilmi birikimden uzun süre haberdar olmadığı söylenebilir. Bu sebeple Mâtürîdî'nin Semerkant bölgesindeki ünü ve şöhreti o bölgeyle sınırlı kalmış ve diğer bölgeler tarafından bilinmemiştir. Bu durumu, kelâm ve mezhepler tarihinin klasik kaynakları kabul edilen Eş'ârî'nin *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*'inde, Şehristânî'nin (öl. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*'inde ve Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (öl. 429/1037-38) *el-Fark beyne'l-Firâk* adlı eserlerinde Mâtürîdîlikten bahsedilmemesi normal karşılanabilir. Eş'ârî'nin çağdaşı olmasına rağmen İmam Mâtürîdî'den eserinde bahsetmemesini ve birbirlerinden habersiz olmasını bölgesel farklılığa bağlamak mümkün olsa da Şehristânî ve Bağdâdî'nin eserlerinde Mâtürîdîliğe yer vermemelerini izah etmek güç görünmektedir.³² Eş'ârî kelâm sistemini benimsemiş olan her iki âlimin eserlerinde Mâtürîdîliği zikretmemiş olmaları, en iyi ihtimal ile mezhep kaygısı ile hareket etmiş olabilecekleri hususunu akıllara getirmektedir. Rudolph'a göre, 8/14. yüzyıl öncesi yazılan firkalara ait eserlerde Mâtürîdîliğe yer verilmemesi, Mâtürîdîliğin İslâm dünyasının merkezî bölgelerinde çok geç tanınmasına ne-

²⁹ W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Oneworld Academic, 1973), 312.

³⁰ W. Montgomery Watt, "The Problem of al-Mâtürîdî." *In Mélanges d'Islamologie*. ed. by Pierre Salmon (Leiden: E. J. Brill, 1974), 264-269.

³¹ Rudolph, *Al-Mâtürîdî*, 2.

³² Rudolph, *Al-Mâtürîdî*, 3.

den olmuştur. Bu geç tanınır olma ve daha çok kendisine muhalif olan ekoller üzerinden Mâtürîdîlik hakkında bilgi alma durumu, Mâtürîdîlik hakkında detaylı bilgi sahibi olunmasını engellemiş ve ekol hakkında oryantalist literatürde de - detayları bilinmeyen ama şöreti bulunan - gizemli bir ekol havası oluşmuştur.

Rudolph, klasik fırka kitaplarında Mâtürîdîlikten bahsedilmemesine rağmen Maverâünnehir bölgesinde İmam Mâtürîdî'nin öğretilerinin hâkim olduğunu kabul etmekte ve bu bölgede yaşayan Mâtürîdî geleneğe ait âlimlerin onun sistemini geliştirme gayreti içerisinde olduğunu ifade etmektedir. Ancak İmam Mâtürîdî'nin bu ekolün kurucusu olmasına bazı alimlerin vurgu yapmadıklarını da dile getirmektedir. Buna örnek olarak Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'yi (öl. 493/1100) ve Ebû'l-Mu'în en-Neseî'yi (öl.508/1115) vermektedir. Pezdevî'nin *Usulü'd-dîn* adlı eserinde İmam Mâtürîdî'nin kurucu imam olarak zikredilmediği, onun Maverâünnehir bölgesinde Ehl-i Sünnet kelâmının önemli bir temsilcisi olduğuna dair görüşlerini ifade etmektedir.³³ Aynı durum Rudolph'a göre Neseî için de geçerlidir. Her iki alim de kurucu imam olarak Ebû Hanîfe'yi görmekte ve Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin önemli bir takipçisi âlim olarak değerlendirmektedir.³⁴ Dolayısıyla bu ekolü Mâtürîdîlik olarak değil, "Ashâb-ı Ebî Hanîfe" olarak adlandırmaktadırlar.³⁵ Mâtürîdî onlar için, Ebû Hanîfe'nin öğretilerini en iyi bir şekilde anlayan ve sistematik olarak savunan önemli bir âlimdir. Ancak burada Rudolph, Mâtürîdî âlimlerin metinlerinde İmam Mâtürîdî için sıklıkla kullanılan *İmâmü'l-Hüdâ ve'l-mütekellimîn Ebu'l-Mansur el-Mâtürîdî* ifadelerini görmezden gelmektedir.

Maverâünnehir bölgesinde verilen bu iki âlim örneği, Eş'ârîlik kelâm sistemi ile kıyaslandığında İmam Mâtürîdî'nin kurucu imam olarak daha sonraları benimsendiği imajını doğurmaktadır. Eş'ârîliğin belki de İmam Eş'ârî'den itibaren geniş taraftar kitlesi toplaması ve geniş bölgelere yayılmasında Eş'ârîler arasında kurucu imam ile ilgili bir tereddüdün bulunmamasına bağlanabilir. Ancak Mâtürîdîliğin kaderi Eş'ârîlikten farklı görülmektedir. İmam Mâtürîdî'nin savunduğu görüşlerin temelinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin olması, belki de İslâm dünyasında onun tanınırlığının gecikmesine sebebiyet verdiği söylenebilir.

Bu duruma ilaveten İmam Mâtürîdî'ye ve Mâtürîdîliğe dair eserlerin araştırmacılar tarafından tespit edilmesi ve el yazması eserlere geçmişten günümüze tedricen ulaşılması, bu ekol hakkında bilgilerin elde edilmesinde de gecikme oluşturmuştur. Mâtürîdîlik ile ilgili öncelikle geç dönem eserlerden başlanılarak ilk dönem eserlere ulaşılması, ayrıca kurucu İmam'ın eserlerine en geç ulaşılması, ekol ile ilgili bilinmezlerin açığa kavuşturulmasında da gecikmeye sebebiyet

³³ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. H. P. Linss (Kahire: yy., 1383/1963), 2-3.

³⁴ Ebû'l-Mu'în en-Neseî, *Tebşîratü'l-edille*, nşr. Cl. Salamé (Dımaşk: yy., 1990-93), 1/358.

³⁵ Rudolph, *Al-Mâtürîdî*, 4-5.

vermiştir.³⁶ Gelinen noktada kurucu imamın eserlerinin de ilim dünyasının istifadesine sunulması, şöhreti bilinen ancak öğretileri ve itikadi görüşleri bilinmeyen İmam Mâtürîdî'nin artık yavaş yavaş tanınmasına ve bilinmezlik durumundan çıkıp bilinen hale gelmesine sebep olmuştur. Bu anlamda Rudolph'un "bilinmeyen şöhreti" ifadesiyle nitelediği kurucu imamın günümüzde artık bilinmeye başladığı ifade edilebilir.

Mâtürîdî'nin tanınma süreci, kendi veya takipçileri tarafından ortaya konulan eserler üzerinden değil, belli bir dönem Eş'ârîler ile yapılan mukayeseler üzerinden yapılmaya çalışılmıştır. Birbirine yakın görülen Eş'ârî ve Mâtürîdî kelâm ekolleri arasında tespit edilen 13 temel farkın temelde aynı tezi savunan ancak detaylarda birbirinden ayrılan iki ekol olarak kabul edilmesine sebep olmuştur. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam (İslâm Üzerine Dersler)* adlı eserinde küçük ayrıntılara girmeye lüzum olmadığını³⁷ ifade ederek belki de Mâtürîdîliği ihmal ettiklerini itiraf etmek durumunda kalmıştır. Mâtürîdîliğin ihmaline sebep olarak gösterilen bu 13 görüş farkı, İmam Mâtürîdî'nin temel iki eserinin Avrupa'da birçok kütüphanede el yazması bulunmasına rağmen ilgi görmemesiyle sonuçlanmıştır. Bu durum da İmam Mâtürîdî'nin Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî'nin gölgesinde kaldığına dair bir izlenim oluşmasına yol açmıştır.³⁸

1960'lı yıllardan itibaren ise bu durum Mâtürîdîliğin lehine değişmeye başlamıştır. 60'lı yıllarla birlikte hem İslâm dünyasında hem de oryantalist araştırmalarda Hanefîlik ile Mâtürîdîlik arasında geçmişten gelen sıkı ilişki yapılan çalışmalarla belgelenmeye başlanmıştır. Ebû Hanîfe'nin sisteminin İmam Mâtürîdî tarafından savunulması ve bunun bizzat İmam Mâtürîdî'nin kendi temel iki eserinden ortaya konması, Semerkant ile sınırlı kalan bu İtikâdın Türklerin batıdaki etkinliği ile Semerkant sınırlarını aşarak İslâm dünyasıyla buluşması sonucunu doğurmuştur. Günümüzde eskiye nazaran Mâtürîdîlik ile alakalı bilgilerimiz, yapılan pek çok çalışmayla artmıştır. Bu durum "bilinmeyen şöhreti" nin iyice artmasına sebep olmuş ve belirsizlikler yavaş yavaş ortadan kalkmıştır. Ancak şunu kesin olarak söylemek gerekmektedir ki Mâtürîdîlik ile alakalı henüz yapılacak pek çok analiz ve çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.³⁹

Bu çerçevede Mâtürîdî geleneğe ait âlimlerin büyük bir kısmının çalışmalarının henüz ilim dünyası ile buluşturulamamış olması, Mâtürîdîlik için olumsuz yönlerden biridir. Günümüz oryantalist ve Müslüman araştırmacıların el yazması eserler içerisinde Mâtürîdî âlimlere ait eserleri ortaya koyma gayretleri bu anlamda önemli gelişme sayılmaktadır. Bu geleneğin en önemli temsilcilerinden

³⁶ Rudolph, *Al-Mâtürîdî*, 12-13.

³⁷ Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1910), 119-120.

³⁸ Rudolph, *Al-Mâtürîdî*, 13-14.

³⁹ Rudolph, *Al-Mâtürîdî*, 17.

biri olan Ebû İshak es-Saffar'ın *Telhîsü'l-Edille'sinin*⁴⁰ Almanyada Bochum – Ruhr Üniversitesi Oryantalistik ve İslam Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi Angelika Brodersen tarafından tahkik edilerek neşredilmesi, bu anlamda Mâtürîdîlik açısından önemli bir gelişme olarak ifade edilmelidir. Brodersen'in bu çalışması hem batıda hem de İslâm dünyasında güncel Mâtürîdîlik çalışmalarına katkı sağlamış ve ülkemizde de Saffâr'ın görüşlerine dair çalışmalar yapılmaya başlanmıştır.⁴¹ Brodersen'in *Telhîsü'l-Edille'*ye dair çalışmasının yanında günümüz Alman akademisinde Mâtürîdîlik ile ilgili önemli çalışmalara imza attığı bilinmektedir.

Rudolph ile yakın çalıştığı bilinen İslâm araştırmacılarından Angelika Brodersen'in de Rudolph örneğinde olduğu gibi, Mâtürîdîliğin bilinmeyen ya da ihmal edilmiş bir kelâm ekolü olduğunu savunduğu görülmektedir. Brodersen'in Mâtürîdîlik ile ilgili çalışmalarında da Mâtürîdîliğin bilinmeyen kelâmının incelenmesi, anlaşılması ve tanıtılmasının amaç edildiği eserler incelendiğinde rahatlıkla tespit edilmektedir.

Belki de Brodersen'in Mâtürîdîlik ekolünün tanınır olması adına ortaya koyduğu en önemli çalışmalarından birisi *Der unbekante Kalâm*⁴² (*Bilinmeyen Kelâm*) adlı eseridir. Eserin başlığından da anlaşılabilirliği üzere Mâtürîdîliği “bilinmeyen kelâm” olarak adlandıran Brodersen, Rudolph'un Mâtürîdîlik ile ilgili ifade ettiği, ekolün diğer kelâm ekollerine nazaran bilinirliğinin az olduğundan hareket ederek Mâtürîdîliği tanıtmaya gayreti içerisinde.

Brodersen'in, söz konusu çalışmasında esasında Mâtürîdîliğin hem İslâm dünyasında hem de batıda fazla bilinmeyen, üzerinde araştırma yapılmayan bir hazine olduğundan hareketle çalışmasını planladığını söyleyebiliriz.⁴³ O, Mâtürîdî alimlerin Allah'ın sıfatlarına dair görüşlerini temel alarak Mâtürîdîliği tanıtmayı tercih etmiştir. Öncelikle yetiştikleri coğrafi bölgelere ayırarak ekole bağlı mütekelimler hakkında bilgi veren Brodersen, sonrasında ise on ayrı başlıkta dünyanın yaratıcısı olarak Allah, Allah'ın birliği (tevhîd) ve ezelîliği, Allah'ın aşkınlığı, Allah'ın sıfatları, Allah'ın ilim, semi, basar, irade, tekvîn ve kelâm sıfatları, ru'yetullâh ve esmâu'l-hüsnâ (isim ve müsemmâ)⁴⁴ konularında belirlemiş olduğu Mâtürîdî kelâmcılarının görüşlerine yer vermiş, daha sonrasında ise bu görüşlerin mukayeselerini yapmıştır.

Mâtürîdîliğin ilâhî sıfatlar özelinde, bu sıfatlarla bağlantılı teolojik görüşlerinin detaylarını araştırmacıların istifadesine sunan Brodersen, belirlemiş olduğu

⁴⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâîl ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhîsü'l-Edille li-kavâ'idî't-tevhîd*, nşr. Angelika Brodersen (Beirut: el-Ma'hedü'l-İlmânî li-ebhâsi's-Şarkîyye, 1432/2011).

⁴¹ Abdullah Demir, *Ebû İshak es-Saffar'ın Kelâm Yöntemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018).

⁴² Angelika Brodersen, *Der unbekante kalâm. Theologische Positionen der frühen Mâtürîdîya am Beispiel der Attributenlehre* (Münster: Lit Verlag, 2014)

⁴³ Mehmet Akif Ceyhan, “Angelika Brodersen. Der unbekante kalâm. Theologische Positionen der frühen Mâtürîdîya am Beispiel der Attributenlehre (Münster: Lit Verlag, 2014)” *ULUM* 4/1 (2021), 267-268.

⁴⁴ Ceyhan, “Angelika Brodersen. Der unbekante kalâm”, 268.

Mâtürîdî mütekellimlerinin orijinal Arapça eserlerinden her başlık altına yaptığı tercümelemlerle onların ilâhî sıfatlar konusundaki görüşlerini ortaya koymaktadır. Bu anlamda, Müslüman coğrafyalarda bile bu denli derli toplu ve Mâtürîdîliğin el kitabı olarak da ifade edilebilecek özellikte bir çalışmanın olmaması dikkat çekmektedir. Mâtürîdîliğe dair çalışmalar, genelde tek bir konu veya tek bir mütekellimin îtikâdî görüşleri üzerinden yapılmaktadır. Brodersen'in eserindeki bu karşılaştırmalı metod ile Mâtürîdîlik konusunda bilgi sahibi olmak isteyen bir araştırmacı, klasik kaynaklara ulaşmasa bile her mütekellimin görüşünü rahatlıkla ayrı ayrı görme imkânına sahip olmaktadır.⁴⁵

Eserinde Mâtürîdîlik ile ilgi “bilinmeyen kelâm” başlığını kullanan Brodersen, Rudolph'da olduğu gibi Mâtürîdîliğin bu şekilde anılmasını Ebû Hanîfe geleneği ile Mâtürîdîliğin çok uzun süre birbirlerinin yerine kullanıldığına bağlamaktadır. İmam Mâtürîdî'den sonra Ebû Hanîfe ve kurucu imamın izinden giden âlimlerin genelde “Semerkant'lı âlimler” veya “Maverâünnehir'li âlimler” olarak nitelendiğini, ayrıca kendilerini Mu'tezilî âlimlerden ayırmak için de “ehl-i sünnet ve'l-cemaat” olarak tanımladıkları görülmektedir. Uzun süre Mâtürîdî âlimlerin İmam Mâtürîdî'den ziyade Ebû Hanîfe'ye atıf yapmaları da bir gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır ve bunun onlar için pragmatik nedenleri bulunmaktadır.⁴⁶ Bu nedenlerde biri kanaatimizce ilgili araştırmacıların İmam Mâtürîdî'nin eserlerinin geç dönemde tahkik edilerek okuyucuların istifadesine sunulması, buna karşılık Ebû Hanîfe'nin eserlerinin ve görüşlerinin ellerinin altında bulunmasıdır.

Esasında Mâtürîdîlik kelâm ekolünün müstakil bir ekol olarak ortaya çıkışı ile ilgili oryantalist literatürde belki de yapılmış en önemli çalışmalardan birisi Rudolph'a aittir.⁴⁷ Yukarıda bahsi geçen Rudolph'un “*Das Entstehen der Mâtürîdîya*” (*Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı*) başlıklı makalesinde Mâtürîdî kelâmının çıkış noktası olan Ebû Hanîfe geleneğine sıklıkla atıf yapması ve iki âlimi bir arada zikretmesi manidar görünmektedir. Rudolph'un haricinde son yüzyılda oryantalist literatür tarandığında Hanefiliğin müstakil incelendiği, Mâtürîdîlik ile de îtikâdî bir bağlantı kurulmadığı görülecektir. Brodersen'in Mâtürîdîlik ile ilgili bu bilinmeyen kelâm tanımlamasının altında yatan etkenlerden birinin de bu olduğu düşünülmektedir. Bu durum, oryantalist araştırmacıların Hanefiliği ayrı bir gelenek, Mâtürîdîliği ise çok sonradan ortaya çıkmış bir gelenek olarak düşünmelerine sebep olmuştur. Ancak Mâtürîdîlik Ebû Hanîfe geleneğini sistemleştiren ve bir ekol haline getiren îtikâdî bir okuldur.⁴⁸

⁴⁵ Ceyhan, “Angelika Brodersen. Der unbekante kalâm”, 268-269.

⁴⁶ Brodersen, *Der unbekante kalâm*, 19.

⁴⁷ Rudolph, “Das Entstehen der Mâtürîdîya”, 394-404.

⁴⁸ Angelika Brodersen, “New Light on the Emergence of Maturîdism: Abû Shakûr al-Sâlimî [Fifth / Eleventh Century] and his Kitâb al-Tamhîd fî Bayân al-Tawhîd”, *Journal of Islamic Studies* 31/3 (2020), 330-331.

Brodersen'e göre kelâm literatürüne bakıldığında Mâtürîdîliğin kelâm tarihinde önemli bir rol oynamadığı izlenimi oluşmaktadır. İslâm kelâmına dâir tartışmaların büyük bir çoğunluğunun Eş'ârîler ile Mu'tezile arasında geçtiği izlenimi bulunmaktadır. Tabi ki daha sonraki dönemlerde bu tartışmalara Selefiyye'nin de eklendiği görülmektedir. Eş'ârîlik ve Mâtürîdîlik ekolleri Osmanlı devleti zamanında paralel bir sistem olarak görülmeye ve eserlerde yazılmaya başlanmıştır. Ancak bu iki ekolün temelde farklı ekoller olduğunun vurgulanması önem arz etmektedir.⁴⁹ Osmanlı döneminde birbirine paralel olarak algılanmasındaki etken husus belki de "ehl-i sünnet ve'l-cemaat" anlayışının iki büyük temsilcisi olan ekoller olmalarından kaynaklanmaktadır. Eş'ârîliğin uzun süre boyunca ehl-i sünnet anlayışının önemli bir unsuru olarak benimsenmesinde hiç şüphe yok ki Nizamiye medrese geleneğinin etkisi büyüktür. Nizamiye medreselerinde Eş'ârî kelâm sistemi çerçevesinde sürdürülen eğitimlerin, Osmanlı medreselerinde de benzer şekilde devam etmesi, hâkim anlayışın Eş'ârî düşüncesi olmasına zemin oluşturmuştur.

Hanefîlik ve Mâtürîdîliğin arka plan bağlantılarının objektif olarak ortaya konulamaması, ayrıca Mâtürîdîliğin Ehl-i Sünnet ekolü içerisinde Eş'ârî gelenek ile paralel bir itikâdî öğreti ürettiği zannı, Mâtürîdîliğin gelişim sürecinde ve tanınırlık durumunda olumsuz bir etki oluşturmasına sebep olmuştur. Oryantalist çalışmalarda Rudolph ile başlayan Mâtürîdîliği tanıtır kılma çalışmaları, Rudolph'un da tavsiyeleri ile Brodersen tarafından es-Saffar'a ait *Telhîsü'l-edille*'nin neşredilmesi⁵⁰ ve Brodersen'in Mâtürîdîlere ait teolojik görüşleri Mâtürîdî mütekellimlerden iktibasla karşılaştırmalı olarak ele aldığı *Der unbekante Kalâm (Bilinmeyen Kelâm)* adlı eserle sürdürülmüştür. Dahası Brodersen, Mâtürîdîliğe dair yaptığı çalışmalara son yıllarda "*Zwischen Mâtürîdiya und Aş'ariya, Abû Şakûr as-Sâlimi und sein Tamhîd fi bayân at-tauhîd*" (*Mâtürîdîlik ve Eş'ârîlik Arasında, Ebû Şekûr es-Sâlimî ve O'nun et-Temhîd fi beyânî't-tevhîd'i*)⁵¹ adlı çalışması ile bir yenisini de eklemiştir. Hakkında fazla bilgi bulunmayan ve eserinde Ehl-i Sünnet mezhebine bağlı olduğunu ifâde eden Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin⁵², Brodersen'in çalışmasında Eş'ârîlik ve Mâtürîdîlik arasındaki konumu belirlenmeye çalışılmaktadır.

Netice itibariyle hem oryantalist gelenekte hem de İslâm dünyasında gizli kalmış ya da hakkında detaylı çalışmalar yapılamamış olan Mâtürîdîlik ekolü, 1960'lı yıllardan itibaren yapılan çalışmalar ile oryantalist ve Müslüman ilim çevrelerince bilinir olmaya başlamıştır. Mâtürîdîlik ile alakalı olarak hem Rudolph'un hem de

⁴⁹ Brodersen, *Der unbekante kalâm*, 593.

⁵⁰ Brodersen, *Der unbekante kalâm*, 5.

⁵¹ Angelika Brodersen, *Zwischen Mâtürîdiya und Aş'ariya, Abû Şakûr as-Sâlimi und sein Tamhîd fi bayân at-tauhîd* (Piscataway: Gorgias Press, 2018).

⁵² Brodersen'in ilgili çalışmasına da kaynaklık eden et-Temhîd adlı eser, 2017 yılında Türkiye Diyanet Vakfı yayınlarından neşredilmiştir. Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fi beyânî't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen, (Ankara: TDV Yay., 2017).

Brodersen'in "bilinmeyen kelâm" ve "bilinmeyenin şöhreti" iddîaları, son yıllarda Mâtürîdîliğe dair yapılan çalışmalarla oryantalist gelenekte de ortadan kalkmaya başlamıştır. Oryantalist ve Müslüman ilim çevreleri, Mâtürîdîlik ile ilgili son yıllarda yaptıkları çalışmalar ile Mâtürîdîliği tanıtmaya devam etmektedir. Son yıllarda ortaya konulan çalışmalar neticesinde Mâtürîdîlik kelâm ekolü her iki ilmî çevrede de tanınır duruma gelmiş ve İmam Mâtürîdî'nin ve bu ekolün öncüsü kabul edilen âlimlerin görüşleri okuyucu ile buluşmaya başlamıştır.

Sonuç

Oryantalistlerin, kelâm ve mezhepler tarihi ilmüne dair çalışmalarının geçişini, 18 ve 19. yüzyıla kadar götürmek mümkündür. Genelde oryantalist çalışmaların Mu'tezile kelâmı üzerine yoğunlaştığı fark edilmektedir. Söz konusu çalışmalarda büyük oranda Mu'tezile hayranlığı sezilmekte, bununla birlikte günümüze kadar ulaşmamış diğer fırkalaşma hareketleri de ele alınmaktadır. Son yıllarda ise genelde Gazzâlî dönemi sonrası revaçta olan Eş'ârîliğin felsefî kelâmına ilgi duymaya başladığı müşahede edilmektedir.

Oryantalist literatürde, Mâtürîdî kelâm sistemine yönelik müstakil çalışmalara 1960'lı yıllardan itibaren nadiren rastlanmaktadır. Daha çok Mürcie ve Hanefîliğe dair yapılan çalışmalarda ise genel olarak Mâtürîdîliğe herhangi bir atıf yapılmadığı görülmektedir. Mâtürîdî kelâm ekolü ile ilgili en kapsamlı çalışma, 90'lı yıllara gelindiğinde Ulrich Rudolph tarafından yapılmıştır. Onun *Al-Mâtürîdî und die Sunnitische Theologie in Samarkand* adlı eserinin, o güne kadar oryantalist çalışmalar arasında Mâtürîdîlik ile ilgili en kapsamlı çalışma olduğu görülmektedir. Rudolph'un bu eseri, kendisinden sonra oryantalist araştırmacıların Mâtürîdîliğe olan ilgisini artırmış ve onun takipçilerinden Angelika Brodersen, öncelikle Ebû İshak es-Saffâr'ın *Telhîşü'l-edille li-ğavâ'idî't-tevhîd* adlı eserini tahkik ederek neşretmiş, daha sonrasında ise Mâtürîdî kelâmını ilâhî sıfatlar çerçevesinde ortaya koyduğu *Der unbekannte kalâm. Theologische Positionen der frühen Mâtürîdîya am Beispiel der Attributenlehre* adlı eserini okuyucu ile buluşturmuştur.

Oryantalist araştırmacılar, Mâtürîdî kelâm ekolü ile ilgili bir bilinmezlik durumunun hâkim olduğu bilinmektedir. Başta Watt olmak üzere Rudolph ve Brodersen'in eserlerinde, Mâtürîdîliğin meşhur bir ekol olmasına karşın ihmal edilmiş bir kelâm ekolü olduğu algısı kaydedilmektedir. Watt bu durumu eserlerinde "Mâtürîdî belirsizliği veya problemi" olarak yansıtmakta, Rudolph ise "bilinmeyenin şöhreti" olarak eserinde belirtmektedir. Brodersen ise eserine isim olarak "bilinmeyen kelâm" başlığını uygun görmektedir. Söz konusu oryantalistlerin ortak kanaati ise, Mâtürîdî isminin ilim çevrelerince çok iyi bilindiği, ancak İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik kelâm ekolü ile ilgili çok fazla bilinmeyen hususların bulunduğudır.

Bu durumun sebeplerine eğilen adı geçen oryantalistler, bu bilinmezliğin ve belirsizliğin sebepleri olarak Mürcie ve Ebû Hanîfe geleneği ile Mâtürîdîliğin ilişkisini ortaya koyan çalışmaların yeterli olmadığını ifade etmektedirler. Ayrıca İmam Mâtürîdî'nin İmam Eş'ârî ile çağdaş olması, Eş'ârî'nin İslâm dünyasının o dönemki merkezi olan Bağdat'ta bulunması ve Mâtürîdî'nin ise merkezden uzak Semerkant bölgesinde yaşamasını İmam Mâtürîdî'nin ihmal edilmesine gerekçe olarak sunulmaktadır. Bu gerekçelere ilave olarak Eş'ârîliğin ve Mâtürîdîliğin itikâda dâir temel hususlarda benzer görüşlerinin olması ve tâlî konularda ihtilâfa düşmelerinin Mâtürîdîliğin ihmal edilmesine sebep olduğunu vurgulanmaktadır. Ayrıca Büyük Selçuklu döneminde etkin olan Nizamiye Medreselerinin ve daha sonrasında ise Osmanlı medreselerinin Eş'ârî kelâm anlayışı çerçevesinde eğitim vermeleri, ilmî çevrelerin ve iktidârı ellerinde bulunduran kesimin de Eş'ârîliği ehl-i sünnet anlayışı ile bir tutmalarının Mâtürîdîliğin ihmal edilmesine sebep olduğu ifade edilebilir.

Rudolph ve Brodersen, son yıllarda “Bilinmeyen kelâm” olarak nitelenen Mâtürîdîliğe dâir çalışmaları ile Mâtürîdîliği bilinir kılmayı amaçladıklarını eserlerinde ifade etmektedirler. Bu husus da hem Rudolph'un *Al-Mâturîdî und die Sunnitische Theologie in Samarkand* hem de Brodersen'in *Der unbekannte kalâm* adlı eserlerinde görülmektedir. Mâtürîdî kelâmı, bu eserlerde Mâtürîdî kaynaklar temel alınarak teolojik görüşler çerçevesinde tanıtılmaktadır. Söz konusu çalışmalara ilaveten 2000'li yıllarda Mâtürîdîliğe ilişkin oryantalist çalışmalarda ve İslâm dünyasında yapılan çalışmalarda gözlemlenen artış, hem batıda hem de İslâm dünyasında Mâtürîdîliğin artık bilinmeyen ya da belirsiz yönleri bulunan bir ekol değil, bilinen ve tanınan bir ekol haline geldiğini göstermektedir. Bu da oryantalist söylemdeki Mâtürîdîliğin bilinmeyen ve belirsiz bir ekol olduğuna dair algının artık geçerli olmadığı anlamına gelmektedir.

Netice olarak bu çalışmamızla, oryantalist geleneğin Mâtürîdîlik algısını tespit etmeye çalıştık. 1950-60'lı yıllara kadar Mâtürîdî kelâm geleneğini isim zikretmeden Hanefî ve Mürcî gelenek üzerinden değerlendirmeye çalışan oryantalist araştırmacılar, gelinen noktada Mâtürîdîliği ve İmam Mâtürîdî'yi keşfetmiş durumdadır. Oryantalist gelenek tarafından ismi bilinen fakat üzerinde durulmayan Mâtürîdî düşünce sistemi, başta Rudolph ve Brodersen'in ortaya koyduğu çalışmalar sayesinde oryantalistler arasında da bilinir duruma gelmiştir. “Bilinmeyen kelâm” tanımlamasının da içerisinde barındırdığı bu gizem, son yıllarda oryantalist literatürde yapılan çalışmalarla giderilmiş durumdadır.

İntihal Taraması

Plagiarism Detection

Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

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.*

Finansman Grant Support

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. | *The authors declared that this study has received no financial support.*

Açık Erişim Lisansı Open Access License

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. | *This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License*

Telif Hakkı Copyright

Yazar(lar) | Author(s): Mehmet Akif Ceyhan

Kaynakça

- Brodersen, Angelika. *Der unbekannte kalām. Theologische Positionen der frühen Mâtürîdiya am Beispiel der Attributenlehre*. Münster: Lit Verlag, 2014.
- Brodersen, Angelika. *Zwischen Mâtürîdiya und Aş'arîya, Abû Şakûr as-Sâlimi und sein Tamhîd fi bayân at-tauhîd*. Piscataway: Gorgias Press, 2018.
- Brodersen, Angelika. "New Light on the Emergence of Mâtürîdîsm: Abû Shakûr al-Sâlimî [Fifth / Eleventh Century] and his Kitâb al-Tamhîd fi Bayân al-Tawhîd". *Journal of Islamic Studies* 31/3 (2020), 329-357. <https://doi.org/10.1093/jis/etaa025>
- Bulut, Yücel. "Oryantalizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 16.09.2021. <https://islamsiklopedisi.org.tr/oryantalizm>
- Ceyhan, Mehmet Akif. "Angelika Brodersen. Der unbekannte kalām. Theologische Positionen der frühen Mâtürîdiya am Beispiel der Attributenlehre [Münster: Lit Verlag, 2014]". *ULUM* 4/1 (2021), 265-274.
- Demir, Abdullah. *Ebû İshak es-Saffar'ın Kelâm Yöntemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Deutsche Orientalistik am Beispiel Tübingens. Herausgegeben vom Orientalischen Seminar der Universität Tübingen. Tübingen: Erdmann, 1974.
- Goldziher, Ignaz. *Gesammelte Schriften*. nşr. J. DeSomogyi. I-VI. Hildesheim: Olms Verlag, 1970.
- Götz, Manfred. "Mâtürîdî und sein Kitâb Ta'wilât al-Qur'ân". *Der Islam* 41 (1965), 27-70. <https://doi.org/10.1515/islam.1965.41.1.27>
- Kritzcek, James. *Peter the Venerable and Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1964.
- Madelung, Wilferd. "The early Murji'a in Khurāsân and Transoxania and the spread of Ḥanafism". *Der Islam* 59/1 (1982), 32-39. <https://doi.org/10.1515/islam.1982.59.1.32>
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. 17 cild. ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2020.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în. *Tebşiratü'l-edille*. nşr. Cl. Salamé. 2 Cild. Dımaşk: yy., 1990-93.
- Paret, Rudi. *Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten: Deutsche Orientalisten seit Theodor Nöldeke*. Wiesbaden: F. Steiner, 1966.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *Uşûlü'd-dîn*. nşr. H. P. Linss. Kahire: yy., 1383/1963.

- Ritter, Heinrich. *Über Unsere Kenntniss der Arabischen Philosophie und besonders über die Philosophie der orthodoxen arabischen Dogmatiker*. Göttingen: Dieterichen Buchhandlung, 1844.
- Rudolph Ulrich. "Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-As'ari's und al-Mâtûrîdî's". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)* 142 (1992), 72-89.
- Rudolph, Ulrich. *Al-Mâtûrîdî und die Sunnitische Theologie in Samarkand*. Leiden - New York - Köln: E.J. Brill, 1997.
- Rudolph, Ulrich. "Das Entstehen der Mâtûrîdiya". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)* 147 (1997), 394-404.
- Rudolph, Ulrich. *Mâtûrîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmî*. çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayınları, 2017.
- Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil ez-Zâhid. *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*. nşr. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-İlmânî li-ebhâsi's-Şarkîyye, 1432/2011.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fî beyânî't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. Ankara: TDV Yay., 2017.
- Schreiner, Martin. "Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islâm". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)* 52 (1898), 513-563.
- Seybold, C. F. "Gothanus 643 ist nicht 'Abd al 'aziz al Nasafi's Kifajat al fuhûl fi 'ilm al usûl, sondern ein älterer Kommentar zu 'Omar al Nasafi's 'Akaid". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)* 69 (1915), 405-411.
- Taşçı, Özcan. "Almanya'da Kelam Çalışmaları". *Dini Araştırmalar* 6 / 18 (Haziran 2004), 211-220.
- Taşçı, Özcan. *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslâm: Kelâmî Konular Bağlamında Bir Karşılaştırma*. Ankara: Sentez Yayınları, 2013
- Taşçı, Özcan. "Batılı / Alman Araştırmacılara Göre Mu'tezile Temelinde Eş'ariliğin Mâtûrîdîlik Karşısındaki Konumu". *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu*. 376-384. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Van Ess, Josef. *Anfänge Muslimischer Theologie*. Beirut-Wiesbaden: Steiner Verlag, 1977.
- Van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. I-VI. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1991-1995.
- Van Ess, Josef. *Kleine Schriften by Josef van Ess*. ed. Hinrich Biesterfeldt. 1-3. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- van Ess, Josef. "Das Kitâb al-İrğâ' des Hasan b. Muhammed b. al- Hanafîyya". *Arabica*, 21/1 (Januar 1974), 20-52.
- Watt, W. Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: Oneworld Academic, 1973.
- Watt, W. Montgomery. "The Problem of al-Mâtûrîdî." *In Mélanges d'Islamologie*. ed. by Pierre Salmon. 264-269. Leiden: E. J. Brill, 1974.

Nidâ'dan Takiyye'ye:

Nusayrî-Alevî İnancında Nidâ ve Takiyye Uygulaması

Reyhan Erdoğan Başaran | Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Görevlisi, Iğdır Üniversitesi (ROR ID: 05jstgx72)

İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Assist. Prof. Dr., Iğdır University, Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies,

Iğdır/Turkey

reyhanerdogdu@gmail.com | ORCID: 0000-0002-0046-2761

From Nidâ to Taqiyya: The Practice of Nidâ and Taqiyya in the
Nusayrî-Alevî Belief

Abstract

The Nusayrî belief is similar to those of Ghulât teachings, which is known to adopt extreme views on imamate. That is why the Nusayrîs are considered to be a part of the Ghulât, known as the extremist. Some esoteric explanations (e.g., Ali b. Abî Tâlib is God or Allah was revealed in Ali) adopted by the Ghulât sects are also manifested in classical Nusayrî works. However, the Nusayrî sheikhs adopted a different interpretation from the Ghulât sects regarding the essence and nature of God and his visibility to people. The "the practice of *nidâ*" was also transferred to Nusayrî teaching from the Ghulât tradition. The "the doctrine of *nidâ*", the *ism*'s or *bâb*'s public proclamation of the divinity of the Imam, appeared in the sources beginning with one of the first Ghulât formations (Saba'iyya). According to this teaching, the *bâb*, by risking his own life, declares the identity of God (*nidâ*), which is visible to people. It is a requirement of his faith and mission that the *bâb* performs the "*nidâ*" and sacrifices his own life to reveal the truth about the Imam. It is believed that Abû Shu'ayb Muhammad ibn Nusayr an-Namîrî (d. 270/883), who is regarded as the *bâb* of the Eleventh Imam in Nusayrî tradition, declared the divinity of the Eleventh Imam and risked his own life for this reason. However, it is stated that after the tenth century, the "*nidâ*" did not have a meaning rather than being a theological teaching because after this period Nusayrîs seem to have accepted *taqiyya* as part of the belief in order to preserve the safety of the Muwahhidun (Nusayrî believers) and to hide their esoteric knowledge from those who do not deserve to learn it. This article will present an in-depth analysis of the work called *Risâlat al-andiyya*, which comprehensively deals with the "phenomenon of *nidâ*" among the classical Nusayrî works. Then, the transition period from Ibn Nusayr to al-Husayn ibn Hamdân al-Khasîbî

Yayın | Published: 20 Mart/March 2022

Kabul | Accepted: 11 Ocak/January 2021

Geliş | Received: 27 Kasım/November 2021

Değerlendirme | Peer Review: Dış Bağımsız | Externally Peer-reviewed.

Hakem Raporları | Peer Review Reports: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeeni/page/13397>Atf | Citation: Reyhan Erdoğan Başaran, "Nidâ'dan Takiyye'ye: Nusayrî-Alevî İnancında Nidâ ve Takiyye Uygulaması = From Nidâ to Taqiyya: The Practice of Nidâ and Taqiyya in the Nusayrî-Alevî Belief", *Eskiyeeni* 46 (Mart/March 2022), 53-71. <https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.1029112>

© Reyhan Erdoğan Başaran | CC BY-NC 4.0 Attribution-NonCommercial 4.0 International

(d. 358/969) will historically be discussed, and the concept and practice of *taqiyya*, which has become one of the main dynamics of the sect especially by al-Khasîbî will be scrutinized. Finally, an answer will be sought to the question of whether the practice of “*nidâ*” purported discontinuation can be associated with adoption of *taqiyya*.

Keywords

Islamic Sects, Nusayrî-Alawîsm, Nidâ, Taqiyya, Risâlat al-andiya

Nidâ'dan Takiyye'ye: Nusayrî-Alevî İnançında Nidâ ve Takiyye Uygulaması

Öz

İnanç esaslarının, imamet konusunda aşırı görüşleri benimsemesiyle bilinen Gâlî fırkalarla benzerlik göstermesi sebebiyle Nusayrîlik, Gulât-ı Şîa'dan addedilmektedir. Ali b. Ebû Tâlib'in ilah olduğu veya Allah'ın Hz. Ali'de hulûl ettiği şeklindeki Gâlî fırkalar tarafından benimsenen birtakım bâtinî izahatlar, klasik Nusayrî eserlerde de tezahür etmiştir. Ancak Nusayrî kuramcıları Allah'ın zatı, mahiyeti ve onun insanlara görünür olması konusunda Gâlî fırkalardan farklı bir te'vil benimsemişlerdir. “Nidâ” uygulaması da Nusayrî öğretiye gulât geleneğinden aktarılmıştır. İmam'ın ilahlılığının aleni bir şekilde ilan edilmesi anlamına gelen “nidâ” ilk gulât oluşumlardan olan Sebeyye'den itibaren kaynaklarda yer almaya başlamıştır. Bu öğretiye göre bâb kendi hayatını riske atmak pahasına insanlara görünür olan ilah'ın kimliğini (nidâ) deklare etmektedir. İsim'in ya da bâb'ın ma'nâ hakkındaki gerçekliğini ortaya çıkarmak için nidâ'yı yerine getirmesi ve kendi hayatını feda etmesi, inancının ve misyonunun bir gereğidir. Nusayrî gelenekte On Birinci İmam'ın bâb'ı olduğuna inanılan Ebû Şuayb Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî'nin (öl. 270/883) de İmam'ın ilahlılığını nidâ ettiğine ve bu sebeple kendi hayatını riske attığına inanılmaktadır. Ancak 10. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu öğretinin Nusayrî gelenekte uygulama alanı bulmadığı görülmektedir. Zira bu tarihten itibaren Nusayrîler Muvahhidûn'un (Nusayrî inananlar) güvenliğini muhafaza etmek ve bâtinî bilgiyi onu öğrenemeye layık olmayanlardan gizlemek amacıyla takiyyeyi dinin asıllarından kabul etmiş görünmektedirler. Bu makale klasik Nusayrî eserler içinde “nidâ” öğretisini kapsamlı bir şekilde ele alan *Risâletü'l-Endiye* isimli eserin derinlemesine bir tahlilini sunacaktır. Akabinde tarihsel süreç içinde İbn Nusayr'dan Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî'ye (öl. 358/969) geçiş dönemi ele alınacak ve bilhassa Hasîbî tarafından mezhebin temel dinamiklerinden biri haline gelen takiyye kavramı ve uygulaması irdelenecektir. İddia edildiği gibi nidâ uygulamasının fiiliyatta bir hükmünün olmaması, takiyye ile irtibatlandırılabilir mi sorusuna cevap aracaktır.

Anahtar Kelimeler

Mezhepler Tarihi, Nusayrî-Alevîlik, Nidâ, Takiyye, *Risâletü'l-Endiye*

Giriş

İnançın temel öğretilerinin Nusayrî olmayanlardan gizlenmesi ilkesinin esas olduğu Nusayrî-Alevîlik, Şîa'nın genel yapısından ayrılan mistik gulât oluşumlardan biridir. Bu dini öğreti, 3/9. yüzyılda Ebû Şuayb Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî'nin (öl. 270/883) görüşleri etrafında şekillenmeye başlamıştır. Ancak Nusayrîlik, 10. yüzyılda Mısırlı Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî (öl. 358/969) liderliğinde resmi bir mezhep statüsü kazanmıştır. Bu tarihten itibaren Nusayrîlik kendi-

sini Ői cemaatin bir parçası olarak tanımlamıştır. Nusayrī öğretinin muhafazası ve sonraki nesillere aktarılması noktasında temel rol üstlenen Hasībī, Nusayrīliği Ői inancını en saf haliyle benimsemiş bir fırka olarak tanımlamaktadır.¹ Klasik Nusayrī eserler incelendiğinde Hasībī'den sonra mezhebin korunmasında ve farklı bölgelerde yaygınlık kazanmasında etkin olan Ali b. İsa el-Cisrī, Muhammed b. Ali el-Cillī (öl. 384/994) ve Ebū Saīd Meymūn b. Kāsım et-Taberānī (öl. 426/1034) gibi Őeyhlerin de benzer bir tavır takındıkları ve mezhebi, Ői öğreti içinde değerlendirdikleri görölmektedir.²

Nusayrī ālimler hakiki Ői oldukları vurgusunu yapmış olsalar da itikadī, fikhī ve bilhassa bātınī öğretileri benimseme usulleri ile ana akım Ői fırkalardan farklılık göstermektedirler. İnanç esaslarının, imamet konusunda aşırı görüşleri benimsemesiyle bilinen Gālī fırkalarla benzerlik göstermesi sebebiyle Nusayrīlik, Gulāt-ı Őā'dan addedilmektedir.³ Ulūhiyet, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e gösterilen aşırı ihtimam ve tenāsüh gibi konularda gulāt öğreti ile Nusayrī inancı arasında pek çok ortak noktanın olması sebebiyle Nusayrīlik zaman zaman "Gulāt-Nusayrī" olarak da tanımlanmaktadır.⁴ Ali b. Ebū Tālib'in ilah olduğu veya Allah'ın Hz. Ali'de hulūl ettiği şeklindeki Gālī fırkalar tarafından benimsenen birtakım bātınī izahatlar klasik Nusayrī eserlerde de tezahür etmiştir.⁵ Ancak Nusayrī Őeyhleri

¹ Yaron Friedman, *The Nusayrī-Alawīs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria* (Brill: Leiden-Boston, 2010), 20-28-149-206.

² Modern dönemde yani Nusayrīlerin bağımsız Suriye devleti yönetimini ele geçirdiklerinde dini kimliklerini tanımlarken benzer bir tavır sergiledikleri görölmektedir. 1970 yılında Nusayrī gelenekten gelen Hafız Esad, Suriye'de yönetimi ele geçirdikten sonra Nusayrīlerin hakiki Müslüman ve hatta Caferī Őiliđine bağlı Müslümanlar olduklarını deklare eden fetvalar hazırlattı. Suriye ve Lübnan'dan pek çok Şi ve Nusayrī ālimin görüş ve onayı ile Nusayrīlerin İmamiyye Őiası'ndan olduğunu ifade eden bir bildiri yayımlandı. Esad yönetiminin Suriye'de Sünnī çoğunluk nezdinde meşruiyet kazanmak için bu şekilde bir girişimde bulunduğu iddia edilmektedir. Ayrıca çeşitli Şi grupların desteğini almak gayesiyle Nusayrī-Suriye yönetiminin bu şekilde bir hamle yaptığı görölmektedir. Bu durum Suriye yönetiminin dini kimliğini Şi olarak deklare etmesinde daha ziyade politik kaygıların etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak Nusayrī kuramcılar tarafından bunun aksi bir beyanat verilmemiş ve yukarıda değinildiği gibi ilk dönem Nusayrī eserlerinde de Nusayrīlik Şi bir mezhep olarak tanıtılmıştır. Yvette Talhamy, "The Fatwas and the Nusayri/Alawīs of Syria", *Middle Eastern Studies* 46/2 (Mart 2010), 175-194.

³ Mushegh Asatryan, "Early Ismailis and other Muslims: Polemics and Borrowing in Kitāb al-Kařf", *Intellectual Interactions in the Islamic World*, ed. Orkhan Mir-Kasimov (I.B. Tauris: y.y., 2020), 273; Nusayrī kuramcıları tarafından neřredilen eserlerde Nusayrīlerin kendilerinin gulāt olarak nitelendirildiklerinin farkında oldukları görölmektedir. Ayrıca bu durumdan rahatsızlık duydukları anlaşılmaktadır. Fırkanın önde gelen Őeyhlerinden olan Cillī ve Taberānī'nin bu ithamı reddettikleri ve hatta gulāt inancını tekfir ettikleri görölmektedir. Muhammed b. Ali el-Cillī, "Kitābū bātınī's-salāt", *Silsiletü't-Turasi'l-Alevī: Resāilü'l-hikme'l-Aleviyye*, mlf. Ebū Mūsā el-Harīrī (Lübnan: Dār li'eclī'l-Marife, 2006), 2/248-250; Meymūn b. Kāsım et-Taberānī, "Risāletü'l-zuhūr ve'l-butūn", *Silsiletü't-Turasi'l-Alevī: Resāilü'l-hikme'l-Aleviyye*, mlf. Ebū Mūsā el-Harīrī (Lübnan: Dār li'eclī'l-Marife, 2006), 3/15-18.

⁴ Mushegh Asatryan - Dylan M Burns, "Is Ghulāt Religion Islamic Gnosticism? Religious Transmissions in Late Antiquity", *Shi'i Esotericism: Its Roots and Developments*, ed. Mohammad Ali Amir-Moezzi (Belgium: Brepols, 2016), 55-86.

⁵ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristānī, *el-Milel ve'n-nihal*, mlf. M. Seyyid Kılānī (Kahire: y.y., 1961), 1/178-190.

Allah'ın zâtı, mahiyeti ve onun insanlara görünür olması konusunda Gâî fırkalardan farklı bir te'vil benimsemişlerdir. Nusayrî öğretiyeye göre gayb olan Allah mahiyetini ve keyfiyetini insanlara bildirmek için farklı devirlerde farklı insanlarda kendisini görünür kılmıştır.⁶ Nusayrî gelenekte Allah'ın kendisini görünür kılması hulûl nazariyesi olarak yorumlanmamıştır.⁷ Zira eşi ve benzeri olmayan Allah'ın bir insanda görünür olması onda vücut bulduğu anlamına gelmemektedir. Bu durumun insanlar için bir yanılısama olduğu, Allah'ın zatının insanların idrak edebileceği bir hüviyette görünür olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla kendisinde görüldüğü iddia edilen varlığın bir insan olduğunu söylemenin şirk olduğunu belirtmişler ve bu mevzuu tevhid ilkesinin sınırları içinde izah etmeye gayret göstermişlerdir.⁸

Nusayrî öğretilerinde bâtinî bilginin 2/8. yüzyılda daha ziyade Irak'ta varlık gösteren gulât düşünceden esinlenerek şekillendiğini ortaya koyan pek çok örnek mevcuttur. Klasik dönem Nusayrî eserler incelendiğinde Gâî fırkaların benimsediği pek çok öğretinin aynen aktarıldığı ve hatta Gâî düşüncenin temel eserlerinin Nusayrî geleneğe ana kaynak olduğu görülmektedir. Gâî fikirlerin Nusayrî öğretilerine aktarılmasında önemli rolü olan isimlerden biri Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî'dir. Mufaddal'a atfedilen *Kitâbü'l-Usus*, *Kitâbü's-Sırât* ve *er-Risâletü'l-Mufaddaliyye* gibi Gâî inancın aktarılmasında önemli işlevi olan eserler içerik itibarıyla Nusayrî şeyhler tarafından kaleme alınan literatür ile benzeşmektedirler.⁹ Her ne kadar özellikle "ulûhiyet", "hulûl", "tenâsüh" vb. konularda bâtinî mistik bilginin gulât düşüncesinin etkisiyle Nusayrî öğretilerine dahil söz konusu olsa da bahsi edildiği gibi Nusayrî kuramcılar bu konulara farklı bir boyut kazandırmışlardır.

Gulât geleneğinden Nusayrî inancına aktarılan öğretilerden biri de "Nidâ" dır. İsim'in, bâb'ın sûretinde görünür olan isim'in ya da bâb'ın, İmam'ın ilahlığını aleni bir şekilde ilan etmesi anlamına gelen "nidâ" ilk gulât oluşumlarından olan Sebeyye'den itibaren kaynaklarda yer almaya başlamıştır.¹⁰ Bu öğretilerine göre

⁶ Muhammed b. Ali el-Cillî, "Risâletü'l-fitgi ve'r-ritgi", *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Aleviyye*, mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî (Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006), 2/309-319.

⁷ Nusayrîlikte tevhid ve hulûl inancı hakkında daha detaylı bilgi için, bk.; Reyhan Erdoğan Başaran, "Er-Risâletü'l-Numâniyye Eseri Doğrultusunda Nusayrî-Alevî İnancında Tevhid İlkesinin İzahı", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Aralık 2021), 948-969; Muhammed b. Ali el-Cillî, "er-Risâletü'l-Numâniyye", *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Aleviyye*, mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî (Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006), 2/303-308; Taberânî, "Risâletü'l-zuhûr ve'l-butûn", 3/16.

⁸ Cillî, "er-Risâletü'l-Numâniyye", 2/303-308.

⁹ Friedman, *The Nusayrî-Alawîs*, 243-245.

¹⁰ Hangi dönemde teşekkül ettiği konusunda rivayet çeşitliliğinin söz konusu olduğu Sebeyye, tarihsel zeminde farklı şahıslarla irtibatlandırılmış ve farklı olayları ifade etmek için kullanılmıştır. Hz. Osman muhalifleri, Hz. Ali taraftarları, Yemenîler, Hâricîler ve oluşum sürecindeki Şîî düşünceye sahip grupları tanımlamaktan ziyade karalama amacıyla bu kavramın kullanılmış olması sebebiyle herhangi bir fırkaya aidiyeti konusunda netliğin olmadığı belirtilmektedir. Daha geniş bilgi için bk.; Sıddık Korkmaz, *Tarihin Tahrifi: İbn Sebe Meselesi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 143-197.

bâb kendi hayatını riske atmak pahasına insanlara görünür olan İlah'ın kimliğini (nidâ) deklare etmektedir. Bâb, İmam'ın ulûhiyetini ilan ettiğinde içinde bulunmuş olduğu toplum tarafından hor görülüp kâfir ilan edileceğini ve hatta öldürüleceğini bilmektedir. Bâb'ın İmam hakkındaki gerçekliği ortaya çıkarmak için nidâ uygulamasını yerine getirmesi ve kendi hayatını feda etmesi, inancının ve misyonunun bir gereğidir. "Bâb" kelimesi ilk dönem Şii literatüründe İmam'ın en kıdemli öğrencileri için kullanılmıştır. Ancak zamanla "bâb" kavramı gaybette olan imam ile buluşan ve imam ile müritler arasındaki irtibatı sağlayan yegâne mercii olarak ifade edilmeye başlanmıştır.¹¹

Nusayrî-Alevîliğin inkişafında öncü isim ve mezhebin isim babası olan İbn Nusayr'ın da nidâ'yı uyguladığına inanılmaktadır. Nusayrî gelenekte On Birinci İmam Hasan el-Askerî'nin ölümü akabinde imamın ilminin İbn Nusayr'a rücu ettiğine ve onun imamın bâb'ı (temsilcisi) olduğuna inanılmaktadır. Gaybette olan On İkinci İmam Muhammed el-Mehdî'nin ise özel bir bâb'ının olmadığı ve bu sebeple bâb'lık görevinin en son İbn Nusayr'da kaldığı belirtilmiştir.¹² Nusayrî geleneğe göre İbn Nusayr, bâb'ı olduğu On Birinci İmam'ın ulûhiyetini ilan ederek hayatını riske atmak pahasına nidâ'yı yerine getirmiştir. Bâb'lık her ne kadar dinin temel kurumlarından kabul edilmiş olsa da mâsum imamların başkanlığından mahrum olunmuş olması bâb olan İbn Nusayr'ı ve onun dini haleflerini zor durumda bırakmış olduğuna inanılmaktadır.¹³ 10. yüzyılda dini öğretiyi formalize eden Hasîbî'nin de bâtınî bilgiyi aleni bir şekilde yayma faaliyetleri nidâ öğretisi kapsamında değerlendirilmiştir.¹⁴ Hasîbî'nin Irak'ta Bağdat valisi tarafından tutuklanma gerekçesinin de insanların idrak edemeyeceği bâtınî bilgiyi onlara ifşa etmiş olması gösterilmektedir. Bu olay Nusayrîlik tarihinde bir milat gibi algılanmış ve hapisten kaçmayı başaran Hasîbî ve sonrasında mezhebin önde gelen dini liderlerinin, inananların güvenliğini muhafaza etmek ve dinin sınırlarını gizlemek amacıyla takiyyeyi temel dini bir prensip olarak kabul ettikleri belirtilmektedir.¹⁵ Tarihsel süreç içinde Nusayrîlik dini ve teolojik söylemlerinde ne Sünnilik ile ne de şîa ile çetin bir mücadelenin içine girmemiştir. Bununla birlikte Nusayrîlerin, inananların güvenliğini

¹¹ Asatryan, "Early Ismailis and other Muslims", 273-275; M. Hanefi Palabiyik, "Dini İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrîlik", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54 (2010), 23-24.

¹² Nusayrî inancının sistematize olmasında en temel rolü olan Hasîbî, *el-Hidâyetü'l-kübra* isimli önemli eserinde İbn Nusayr'ın On Birinci İmam Hasan el-Askerî'nin ve On İkinci İmam Muhammed el-Mehdî'nin bâb'ı olması durumunu detaylı bir şekilde ele almıştır. Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî, "el-Hidâyetü'l-kübra", *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*, mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî (Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006), 7/374-395.

¹³ Muhammed Emin Galib et-Tavil, *Arap Alevileri Tarihi* (Adana: Karahan Kitabevi, 2015), 124-125.

¹⁴ Friedman, *The Nusayrî-Ālawī*, 22-25

¹⁵ Friedman, *The Nusayrî-Ālawī*, 126-130; *Arap Alevileri Tarihi* isimli çalışmada 10. yüzyılın başlarının Nusayrîler gibi ana akım Sünnî ve Şii mezheplerden farklılık arz eden gruplar için sıkıntılı bir süreç olduğu belirtilmektedir. Tavil, *Arap Alevileri Tarihi*, 124-125.

sağlamak ve dini kimliklerini koruyabilmek adına takiyyeye müracaat ettiği ve daha ziyade kıyı veya dağlık bölgelerde yaşamlarını sürdürerek varlığını devam ettirdiği görülmektedir.¹⁶ Takiyyeyi dinin asıllarından kabul eden Hasîbî'den sonraki dönemde nidâ'nın Nusayrî gelenekte uygulama alanının olmadığı görülmektedir. Ancak bu öğretinin temel prensiplerinin yer aldığı eserler sonraki âlimler tarafından neşredilmiştir.

Bu makale klasik Nusayrî eserler içinde “nidâ” uygulamasını kapsamlı bir şekilde ele alan *Risâletü'l-Endiye* (İlan Risalesi) isimli risalenin derinlemesine bir tahlilini sunacaktır.¹⁷ *Risâletü'l-Endiye*, Hasîbî'nin halefi olarak Nusayrî-Alevî inancının Halep'te yaygınlaşmasında öncülük etmiş olan Cillî'ye isnat edilmektedir. İsmâil b. Hallâd risalenin Cillî'ye isnadını reddetmiştir.¹⁸ Ancak Cillî'nin en önemli talebesi ve halefi olan Taberânî “risalenin sadece Cillî'den duyulduğunu” beyan etmektedir.¹⁹ Genç yaşta hocası Cillî'nin ders halkasına katılan ve eş-Şa'bü's-Sika (güvenilir genç) olarak ün yapan Taberânî'nin, risalenin Cillî tarafından yazıldığını belirtmesi, risalenin Cillî'ye isnadını ortaya koymak için yeterli bir beyandır. Risaleye ilk olarak Louis Massignon'un 1936 yılında neşretmiş olduğu *Esquisse d'une bibliographie Nusayrie* isimli çalışmasının 35. maddesinde yer verilmiştir.²⁰ Risale tam bir metin olarak Ebû Mûsâ el-Harîrî tarafından ilk altı cildi 2006 yılında Lübnan'da yayınlanan *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*'nin ikinci cildinde yer almaktadır.²¹ On iki ciltlik *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî* ile yayımlandığı döneme kadar bilinmeyen ve çalışılmamış olan onlarca klasik Nusayrî eser ulaşılabilir nitelikte olmuştur. Yazma nüshaları farklı kütüphanelerde matbu olarak var olan klasik Nusayrî eserlerle *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî* isimli eserde var olan bölümlerin karşılaştırmasını yapan akademisyenler on iki ciltlik bu eserin içinde yer alan referansların ve alıntılarının kesinlik içerdiğini belirtmektedirler.²²

¹⁶ Nusayrîler daha ziyade İshakîler ve Dürzîler ile dini anlamda bir münakaşanın ve rekabetin içinde olmuşlardır. Meir M Bar-Asher - Aryeh Kofsky, “A Druze-Nusayrî Debate in the ‘Epistles of Wisdom’”, *Quaderni di Studi Arabi* 17 (1999), 95-103; Stefan Winter, *A History of the ‘Alawis: From Medieval Aleppo to the Turkish Republic* (Princeton University Press, 2016) 11.

¹⁷ Muhammed b. Ali el-Cillî, “Risâletü'l-Endiye”, *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*, mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî (Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006), 2/321-333.

¹⁸ Ebû Züheybe künyeli İsmâil b. Hallâd İshâkiliğin bilinen en önemli son âlimidir. Meymûn b. Kâsım et-Taberânî ile aynı dönemde yaşamıştır. İsmâil b. Hallâd döneminde Nusayrîlik ile İshâkîlik arasındaki çekişme en üst düzeydedir, denilebilir. İshâkîlik ile ilgili *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî*'nin 11. cildinde detaylı bilgi yer almaktadır. *Kitâbü'l-reddi ala'l mürted* isimli bölümde Ebû Züheybe İsmâil b. Hallâd ve Meymûn b. Kâsım et-Taberânî arasında geçen münazaralar yer almaktadır. Meymûn b. Kâsım et-Taberânî, “Kitâb el-Redd ale'l-Mürted”, *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*, mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî (Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006), 11/87-212.

¹⁹ Cillî, “Risâletü'l-Endiye”, 2/321.

²⁰ Louis Massignon, “Esquisse d'une bibliographie Nusayrie”, *Opera Minora* 1 (1936), 640-649.

²¹ 7., 8. ve 9. ciltleri 2008 yılında ve 10., 11. ve 12. ciltleri ise 2014 yılında yayınlanmıştır.

²² Friedman, *The Nusayrî-Alawîs*, 2-3; Bella Tendler Krieger, “Marriage, Birth, and bâtinî ta'wîl: A Study of Nusayrî Initiation Based on the Kitâb al-Ĥawî fi 'ilm al-fatâwî of Abû Sa'îd Maymûn al-Taḫarânî”, *Arabic* 58 (2011), 13.

Silsiletü't-Turasi'l-Alevî isimli eserde yer alan *Risâletü'l-Endiye* isimli risale Nusayrî-Alevî gelenekte nidâ ile ilgili en kapsamlı bilgiyi içermesi açısından önemlidir.²³ Bu risale nidâ'nın Nusayrî teolojisi içinde nasıl bir rolünün ve uygulama alanının olduğunu ortaya koymaktadır. Risalede, "Nidâ, gerçekleşen tüm nidâlarda nasıldı? Aynı mıydı?", "Nidâ Ademî kubbeden Muhammedî kubbeye kadar geçen sürede nasıl olmuştur?" ve "Nidâ kim tarafından gerçekleştirilmiştir? Ma'nâ mı? İsim mi?"²⁴ gibi sorulara yer verilmiş ve bu sorular ekseninde konu ele alınmıştır. Bu doğrultuda nidâ'nın önemini ve mahiyetini ortaya koymak için nidâ uygulamasının ifa edilmesini ele alan örnekler nakledilmektedir. *Risâletü'l-Endiye* isimli risalede yer alan bilgiler doğrultusunda, bu makalede ilk etapta nidâ'nın Nusayrî geleneğinde ne anlama geldiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Akabinde tarihsel süreç içinde İbn Nusayr'dan Hasîbî'ye geçiş dönemi ele alınacak ve bilhassa Hasîbî tarafından mezhebin temel dinamiklerinden biri haline gelen takiyye kavramı ve uygulaması irdelenecektir. İddia edildiği gibi nidâ uygulamasının fiiliyatta bir hükmünün olmaması, takiyye uygulaması ile irtibatlandırılabilir mi sorusuna cevap aranacaktır.

1. Nidâ Uygulaması

Çağırarak, seslenmek, bağırarak anlamına gelen nidâ, Nusayrî gelenekte daha ziyade İmam'ın ilahlığının aleni bir şekilde ilan edilmesi (nidâ) anlamına gelmektedir. Nidâ, kendi hayatını riske atma pahasına isim tarafından, bâb'ın suretinde görünür olan isim ya da bâb tarafından gerçekleştirilmektedir. Nidâ'yı gerçekleştirdiğinde halkın kendisine tepki vereceğini ve hatta ölüm cezasına çarptırılacağını bilmektedir. Ancak nidâ'yı gerçekleştiren isim'in, bâb'ın suretinde ortaya çıkan isim'in ya da bâb'ın daha ulvî olanı ilan etmek için ölümü göze alacak bir mertebede olduğu kabul edilmektedir. Nidâ uygulamasında yer alan bir diğer durum ise nidâ gerçekleştiği zaman ma'nâ'nın nidâ'yı gerçekleştirene lanet etmesi ve bu lanetin aslında halkın azabından nidâ'yı gerçekleştireni korumak amacıyla yapıldığı inancıdır. Buna göre ma'nâ kendi ilahlığını ilan edene lanet etmekte ve böylece onu insanlardan gelebilecek daha büyük bir tehlikeden korumaktadır. Bunun ise zahirî anlamda bir lanet olduğuna, bâtınî anlamda ise nidâ fiilini yapan için bir rahmet olduğuna inanılmaktadır. Nidâ'nın genel anlamda isim ya da bâb tarafından gerçekleştirildiği inancı yaygın olsa da bu risalede yer alan "Nidâ kim tarafından gerçekleştirilmiştir? Ma'nâ mı? İsim mi?"²⁵ sorusu ma'nâ'nın kendi ilahlığını ilan etmesi durumunun da nidâ kapsamı içinde değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda risaleye göre ma'nâ iki

²³ Cillî, "Risâletü'l-Endiye", 2/321-333.

²⁴ Cillî, "Risâletü'l-Endiye", 2/323.

²⁵ Cillî, "Risâletü'l-Endiye", 2/323.

temel şekilde kendisini kullarına bildirmektedir, denilebilir. Bunlardan ilkinde ma'nâ zatı ve sıfatlarıyla kendisini görünür/bilinir kılar. Diğerinde ise ma'nâ, isim'in nidâsı ile isim'in bâb suretinde görünür olduğu bir şekilde gerçekleştirilmiş olduğu ilan ile ya da bâb'ın nidâsı ile bilinmektedir.²⁶

Nidâ'nın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için Nusayrî-Alevî inancında bâtınî bilginin temelini oluşturan "ma'nâ-isim-bâb" öğretisinin bilinmesi gerekmektedir. Buna göre bu risalede ma'nâ eşi ve benzeri olmayan, her şeyden yüce olan, gözlerin kendisini algılayamadığı, hiçbir ifadenin onu anlatmaya kâfi gelmediği, sayılarla ifade edilemeyen, zamandan ve mekândan münezze olan Ezel (Allah) olarak tarif edilmiştir. Allah farklı zaman diliminde insanlara olan merhameti ve hikmetinin gereği ve yarattıklarının kendi yüceliğini anlaması gayesiyle bir insan suretinde kendisini görünür kılmıştır. Ma'nâ olan Allah ayrıca kendisini bilir kılmak için kendi nurundan "isim'i" yaratmış ve ona aynı zamanda "hicab" adını vermiştir. Böylece yaratılanlar isim aracılığıyla ma'nâ'ya ulaşır ve ma'nâ'nın ilahlığını bilirler.²⁷ Bu sebeple isim'in temel misyonu ma'nâ hakkında gizli olan bilgiyi açığa çıkarmak ve kullarına Allah'ı bildirmektir, denilebilir. Ma'nâ'nın öz nurundan yaratılması sebebiyle "Semî, Alîm, Latîf, Habîr, Kâhir, Kâdir, Zâhir, Bâtın, Evvel, Âhir, Rahmân ve Rahîm" gibi ma'nâ'nın isimlerinden bir kısmının isim'e tevdi edildiği bildirilmektedir. Buna karşılık "Ezel, Kadîm, Ahad, Ma'nâ el-ma'ânî (ma'nâların ma'nâsı), Haydar, Samed, Daim, Gayat el-gayat (maksatların maksadı), Anza'a ve Batin" gibi bazı isimlerin ma'nâ'ya münferit olduğu ve sadece kendisinde mevcut bulunacağı belirtilmiştir.²⁸ Risalede Allah'a has kılınan isimler arasında Nusayrî geleneğinde Hz. Ali'nin zahirî görünümünü ifade edici mahiyette kullanılan şakaklarından aşağı saçı olmayan anlamındaki anza'a (أنزاع) ve karnı geniş anlamında kullanılan batîn (باطن) kelimelerinin kullanılmış olması ilgi çekicidir. Bu ifade "Ma'nâ'nın insan suretinde görünümünün en mükemmel örneği Hz. Ali'dir" inancını destekleyici mahiyettedir. Bâb'ın ise ma'nâ'nın inayetiyle isim tarafından yaratıldığına inanılır. Yani bâb öz nurdan değil nurun nurundan yaratılmıştır. Ma'nâ'nın tanınıp bilinmesinde isim'in önemli bir rolü olduğu gibi isim'in bilinmesinde bâb'ın bir rolü vardır. Yani isim'e ulaşan yol bâb'dan geçmektedir.²⁹ İlk yaratılışta bâb Cebrail'dir.³⁰ Hâşimî

²⁶ Cillî, "Risâletü'l-Endiye", 2/321.

²⁷ Burada ma'nâ'nın isim aracılığıyla bilinir olduğu ifade edilmiştir. Taberânî tarafından ele alınan *Risâletü'z-zuhûr ve'l-butûn* isimli eserde ise ma'nâ'nın en yüce olan mertebede olduğu bu sebeple kendisinden daha aşağı mertebede olan isim aracılığıyla görünemeyeceği belirtilmektedir. Ma'nâ olan Allah'ın isim aracılığıyla görünür olması ile isim aracılığıyla bilinir olması ayrı şeylerdir. Tanrının isim aracılığıyla kullarına kendini tanıtması onun mertebesini aşağıya çekmemektedir. Taberânî, "Risâletü'z-zuhûr ve'l-butûn", 3/15-18.

²⁸ Cillî, "Risâletü'l-Endiye", 2/321-325.

²⁹ Risalede mim'in sin'e yirmi sekiz harfi yaratması için emir verdiği ifade edilmiştir. Mim sin'e ayrıca ulvî-nurî ve süffi-beşerî alemi yaratması için de emir vermiştir. Cillî, "Risâletü'l-Endiye", 2/325-326.

hanedanlığında ise bâb, Selmân el-Fârisî (öl. 36/656) olarak ortaya çıkmıştır. Bâb olan Cebrail ve Selman'ın beş harften oluştuğu ve ulvî alemde toplamda beş bin bâb'ın olduğu belirtilmektedir.³¹ Ma'nâ-isim-bâb'ın yeryüzünde tezahürünün en mükemmel üçlüsü Ali-Muhammed-Selman üçlüsüdür. Klasik Nusayrî eserlerde ma'nâ-isim-bâb üçlüsü Ali-Muhammed-Selman üçlüsüne ithafen “ayn-mim-sin” şeklinde sembolize edilmiştir. İncelediğimiz *Risâletü'l-Endiye*'de de genel itibariyle ma'nâ, ayn; isim, mim; bâb, sin harfiyle ifade edilmiştir.

Nidâ uygulamasını en teferruatlı haliyle ele alan bu risaleye göre isim, bâb'da tezahür eden isim ya da bâb ma'nâ'nın tanrısallığını kendi hayatı pahasına ilan eder. Ma'nâ'nın ulûhiyetini ilan ettiğinde tepki göreceğini, lanetleneceğini (ma'nâ tarafından) ve hatta öldürölme tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu bilir. Bu sebeple nidâ hem Gâlî hem de Nusayrî kaynaklarda ma'nâ'nın ilahlılığının bildirilmesi için isim'in ya da bâb'ın kendisini kurban ettiği dini bir uygulama olarak kabul edilmiştir. Genel itibariyle nidâ, bâb'ın ma'nâ'nın tanrısallığını ilan etmesi olarak bilinmektedir. Ancak nidâ'nın ifa edildiği örnekler incelendiği zaman ma'nâ'nın ilahlılığının ilan edilmesinin (nidâ) farklı şekillerde tezahür ettiği görölmektedir. Ma'nâ'nın ilahlılığını bizatihi ilan ettiği durumlar, isim'in ma'nâ'nın ilahlılığını nidâ etmesi, isim'in bâb'da görünür olduğu bir halde ma'nâ'nın ilahlılığını ilan etmesi ve bâb'ın ma'nâ'nın ilahlılığını nidâ etmesi olarak dört farklı şekilde söz edilebilir.³²

Risale, yaratılışın başlangıcında nidâ'nın nasıl olduğu, nidâ'yı yapanın ma'nâ'nın kendisi mi yoksa isim mi olduğu, nidâ'nın bir kez mi yoksa birden fazla mı yapıldığı ve ayrıca Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e ve akabinde On İki İmam'a kadar geçen süre içinde nidâ uygulamasının nasıl yapıldığı sorularına cevap bulmak gayesiyle yazılmıştır. İlk nidâ'nın A'râf Sûresi 172. âyette yer alan ifadelerden ibaret olduğu belirtilmektedir: “*Kıyamet gününde biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Âdem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da) Evet (buna) şahit olduk, dediler.*”³³ Burada nidâ'ya işaret eden temel ifade “*أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ*” yani “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Evet sen bizim Rabbimizsin*” ifadesidir.³⁴ Yaratılanlara yapılan ilk nidâ her ne kadar ma'nâ'dan sadır olmuş olsa da bu ifadelerin isim (mim) tarafından yaratılmışlara iletildiği belirtilmektedir. İsim ma'nâ'nın söylediklerini tekrar ederek bu nidâ'yı yani ma'nâ'nın ilah olduğunu kesin bir şekilde ilan etmektedir. Bir kesim insanların (Sefa Ehli) nidâya cevap verdiği ve

³⁰ Cebrail'in bâb olduğu ilk yaratılışta, isim Hz. Adem ve ma'nâ Hâbil'dir. Meymûn b. Kâsım et-Taberânî, “er-Risâletü'l-mürşide”, *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâliü'l-hikme'l-Aleviyye*, mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî (Lübnan: Dâr l'ecli'l-Marife, 2006), 3/178.

³¹ Cillî, “Risâletü'l-Endiye”, 2/327.

³² Cillî, “Risâletü'l-Endiye”, 2/321-333.

³³ el-A'râf 7/172

³⁴ Cillî, “Risâletü'l-Endiye”, 2/323.

ma'nâ'nın ilahlığını kabul ettiği diğer yandan iblis ve nefesine yenik düşenlerin ise hayır dedikleri ve cehennemlik oldukları belirtilmektedir.³⁵ Vâkıa Sûresi'nde yer alan amel defteri sağından verilenler nidâyı yani ma'nâ'nın ilahlığını kabul edenler, solundan verilenler ise kabul etmeyenler olarak tanımlanmışlardır.³⁶ Nidâ'ya örneklik eden bu âyet zikredildikten sonra “her ne kadar Allah'ın kitabında nidâ bir kez zikrediliyor, halbuki birden fazla nidâ vaki olmuştur,” denilmektedir.³⁷ Akabinde nidâ'ya örneklik teşkil eden vakıalar ele alınmıştır.

İsim'in (hicab) yaratılmasındaki temel gaye de nidâ'yı yani ma'nâ'nın ilah olduğu gerçeğini insanlara bildirme vazifesini yerine getirmek olduğu belirtilmektedir. İsim yaratıldığında kendisinden sadır olan ilk ifadeler şunlardır:

“Ben şahadet ederim ki! Mevlam sensin. Maksadım sensin. Ma'nâm sensin. Ben senin kendi öz nurundan yaratmış olduğun bir kulum. Benim vasıtamla ma'nâ'nın gizli olan yönlerini izhar etmek ve bilinmeyen özelliklerini ortaya çıkarmak istedin. Bu sebeple bende gizli olman aynı zamanda bilinmen ve tanınmandır (zuhurdur). Bana gözükmeyen ise benim için bir imtihandır.”³⁸

Nidâ uygulamasına en somut örnek olarak “Gâdir Hum” olayı anlatılmaktadır. Şîa'ya göre Hz. Muhammed son hac yolculuğu sırasında Gâdir Hum denilen yerde bir hutbe vermiş ve bu hutbesinde Hz. Ali'yi kendisine halef ilan ettiğini bildirmiştir. Şîf geleneğe göre Gâdir Hum olayı Ali'nin resmi liderliğinin yani imametinin ilahi bir emir ile gerçekleştiğinin göstergesidir. Ancak Gâlî literatüründe Gâdir Hum olayı isim olan Hz. Muhammed'in ma'nâ olan Hz. Ali'nin ilahlığının ilanı olarak ele alınmıştır.³⁹ *Risâletü'l-Endiye*'de nakledildiğine göre “Gâdir Günü Nidâsı” olarak geçen bu olayda isim olan Muhammed ma'nâ olan Ali'ye işaret ederek şöyle söylemektedir:

“Kitabımda size işaret ettiğim evvel ve ahir olan, zahir ve bâtın olan ilah budur. Kitabımda kendisinden sıkça bahsettiğim ma'nâ (Ezel) sizin aranızda. Onun sizin aranızda olduğunu açık bir şekilde beyan (nidâ) ederim. Ona ibadet edin! Onu tenzih edin!”⁴⁰

Bu ifadeler ile isim olan Hz. Muhammed ma'nâ olan Hz. Ali'nin ilah olduğunu nidâ etmiştir. Ancak bu örnekte, nidâ uygulamasının özünde yer alan Hz. Muhammed'in Hz. Ali'nin ilahlığını ilan ederek kendisini tehlikeye attığını belirten herhangi bir ifade yer almamaktadır.

Akabinde ilk gulât oluşumlardan olan Sebeiyye'nin kurucusu Abdullah b. Sebe'nin Ali'nin ilahlığını nidâ ettiği ifadesine yer verilmiştir. Buna göre “isim,

³⁵ Cillî, “Risâletü'l-Endiye”, 2/328.

³⁶ Vâkıa 56/27, “Amel defteri sağından verilenler; ne mutlu o sağından verilenlere”; Vâkıa 56/41 “Soldakiler; ne yazık o soldakiler!”.

³⁷ Cillî, “Risâletü'l-Endiye”, 2/323.

³⁸ Cillî, “Risâletü'l-Endiye”, 2/324.

³⁹ Cillî, “Risâletü'l-Endiye”, 2/330.

⁴⁰ Cillî, “Risâletü'l-Endiye”, 2/330.

bâb olan Abdullah b. Sebe'de gizlenmiş ve Ezel'in (yani Ali'nin) ma'nâ olduğunu kimsenin tahayyül edemeyeceği bir şekilde" ilan etmiştir. Bu fiili neticesinde İbn Sebe'nin yedi kere öldürüldüğünden ve yedinci öldürülmenin ise çok ağır olduğundan bahsedilmektedir.⁴¹ Risalede ayrıca Hz. Ali'nin Medain'den dönerken konakladığı bir yerde kafatasıyla konuşması anekdotu ve bunu gören İbn Sebe'nin "Ali'nin ölüleri diriltlen bir Rab" olduğunu dile getirdiği bilgisine de yer verilmiştir. İbn Sebe diyor ki: "Ma'nâ Medain'de o eski kafatasını ihya etti. Herkes onun ma'nâ olduğunu kabul etti."⁴² Bu ifade bize İbn Sebe örneğinde iki farklı nidâ'dan bahsedildiğini göstermektedir. İlkinde isim bâb olan İbn Sebe'de ortaya çıkıyor ve Hz. Ali'nin ilah olduğunu nidâ ediyor. İkinci örnekte ise nidâ'nın ma'nâ'nın kendisi tarafından gerçekleştirildiği görülmektedir. Yani Hz. Ali'nin bir kafatası ile konuşması ve insanların onun ilah olduğunu anlaması hadisesi de nidâ uygulaması kapsamında ele alınmıştır.

Örneklerde de görüleceği üzere Hz. Ali'nin ilahlılığının ilanı risalede özel bir yere sahiptir. Ali'nin ilahlılığını reddeden ve onun ma'nâ olmayıp isim olduğunu iddia edenlerin ise kâfir oldukları belirtilmektedir. Mahiyetinin ve keyfiyetinin bilinemeyeceği ifade edilen Hz. Ali bu pasajda da "Anza'a ve Batın" kelimeleriyle tasvir edilmiş ve denilmiştir ki:

"Kim o minbere çıkan, kendisine ibadet edilen, ezelin kendisini göstermiş olduğu suret olan Anza'a-Batın için ma'nâ değil isim (mim) derse! O kişi yoldan şaşmış, Allah'ı inkâr etmiş ve dolayısıyla kâfir olmuştur. Anza'a-Batın şeyhimizin dediği gibi ihata edilemeyen ve sınırlanamayan tek gerçekliktir."⁴³

Bahsi geçen bir diğer nidâ ise Altıncı İmam Cafer es-Sâdık'ın ma'nâ yani ilah olduğunu ilan eden Ebû'l-Hattâb Muhammed b. Ebû Zeynep el-Esedî'nin⁴⁴ (öl. 143/760) nidâsıdır.⁴⁵ Buna göre isim'in, Kûfe Camii'nin minaresine çıkan Ebû'l-Hattâb suretinde gözüktüğü ve Cafer es-Sâdık'ın ma'nâ'nın kendisi olduğunu nidâ ettiği belirtilmektedir. Ebû'l-Hattâb: "Ben mimim (isim), Ezel ve Kadim değilim. Kim bana Ezel derse ma'nâ olan Cafer es-Sâdık'ın ilahlılığını inkâr etmiş olur. Ezel ve Kadim olan O'dur."⁴⁶ Ancak insanların Ebû'l-Hattâb'ın ifadelerini ma'nâ olan Cafer es-Sâdık'a şikâyet ettikleri ve Cafer es-Sâdık'ın halkı sakinleştirmek için Ebû'l-Hattâb'a lanet ettiği belirtilmektedir. Ancak bunun zahiren lanet olsa da bâtinî anlamda Ebû'l-Hattâb için bir rahmet olduğu belirtilmiştir.⁴⁷ Metinde bahsi geçen bir

⁴¹ Cillî, "Risâletü'l-Endiye", 2/330.

⁴² Cillî, "Risâletü'l-Endiye", 2/332.

⁴³ Cillî, "Risâletü'l-Endiye", 2/332.

⁴⁴ Ebû'l-Hattâb el-Esedî elimizdeki risalede de görüleceği üzere Nusayrî kaynaklarda daha ziyade Ebû'l-Hattâb Muhammed b. Ebû Zeynep el-Kahili olarak geçmektedir. Ebû'l-Hattâb hakkında detaylı bilgi için bk.; Aytekin şenzyebek, "Ebu'l-Hattâb el-Esedî ve Hattabiyye Fırkası", *Marife* 15/1 (2015), 114-115.

⁴⁵ Cillî, "Risâletü'l-Endiye", 2/323.

⁴⁶ Cillî, "Risâletü'l-Endiye", 2/330.

⁴⁷ Cillî, "Risâletü'l-Endiye", 2/331.

diğer nidâ Ömer İbnü'l-Furat'ın ve Muhammed b. Nusayr'ın, ayn (ع) yani On Birinci İmam Hasan el-Askerî'nin ma'nâ olduğunu nidâ ettikleri hadisedir.⁴⁸

Risalede ayrıca ma'nâ'nın kendisini apaçık bir şekilde ilan ettiği hutbelere yer verilmiştir. Hutbetü'l-Ekâlîm (خطبة الأقاليم), Hutbetü'l-Beyân (خطبة البيان), Hutbetü'l-Keşf (خطبة الكشف) ve Hutbetü'l-Tasenciye (خطبة الطنجية) olarak zikredilen hutbelerde ma'nâ kendisini şu şekilde nidâ (ilan) etmiştir: “Evvel, ahir, zahir ve bâtın olan benim. Ben her şeyi bilirim. Ben yoktan ve yeniden var edim. Âd ve Semûd kavimlerini yok eden benim.” İsim, ma'nâ'nın kendisini ilan ettiği bu hutbeyi insanlara şu şekilde aktarmaktadır: “Evvel, ahir, zahir ve bâtın O'dur. O her şeyi bilendir. O Âd ve Semûd kavimlerini yok etti. Bu kavimlerden önce daha zalim olan Nuh kavmini de O yok etti.” Ma'nâ kendisini ilan ederken “Ben yaptım”, isim ma'nâ'nın ilahlığını nidâ ederken ise “O yaptı” ifadelerini kullanmaktadır.⁴⁹ Ma'nâ ve isim'in karıştırılmaması hususunda bu ayrımın önlemleri olduğu bildirilmektedir. Ma'nâ'nın isim ile karıştırılması insanları teslis inancına sürükleyeceği yani hem ma'nâ'ya hem de isim'e ilahlık atfedileceği için isim ma'nâ'yı nidâ ederken sözlerine “هو” (O) ifadesiyle başlamaktadır. İsim'in ma'nâ'ya göre konumu ise konuşan bir kimsenin konuşması gibi ele alınmış ve ma'nâ konuşandır, isim ise ma'nâ'dan sadır olan sözler gibidir, denilmektedir.⁵⁰

2. Nidâ'dan Takiyyeye Geçiş

Nusayrî gelenekte İbn Nusayr'ın da diğer gulât mistikler gibi ma'nâ'nın ilahlığını nidâ ettiğine inanılmaktadır.⁵¹ On Birinci İmam Hasan el-Askerî'nin bâb'ı olduğu kabul edilen İbn Nusayr, Nusayrî geleneğe göre Hasan el-Askerî'nin ma'nâ olduğunu nidâ etmek sûretiyle kendi hayatını riske atmıştır. İbn Nusayr'dan sonra mezhebin dini lideri önce Muhammed b. Cündeb (öl. 3/9. yüzyılın son çeyreği) ardından el-Farîsî lakabıyla ünlenen Cünbülânî tarikatının kurucusu Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Cenân el-Cünbülânî (öl. 287/900) oldu. Klasik Nusayrî eserlerde ne İbn Cündeb'in ne de Cünbülânî'nin nidâ'yı ifa ettiklerine yönelik bir bilgi bulunmamaktadır. İbn Nusayr bu durumda Nusayrî geleneği içinde nidâ uygulamasını yerine getirdiğine inanılan ilk ve tek Nusayrî şeyhidir. Ancak batılı akademisyenler nidâ'nın Hasîbî tarafından ifa edildiğini iddia etmektedirler. Hasîbî Mısır'da Cünbülânî ile tanıştıktan sonra mezhebin sırlarına vakıf olmuş ve mezhebin itikadî ve bâtınî inancını formalize etmiştir.⁵² Hocası Cünbülânî'nin vefatından sonra Irak'a gitmiş ve Nusayrî inancının Bağdat'ta yayılması konusunda ciddi girişimlerde bulunmuştur. Ancak Irak'ta Bağ-

⁴⁸ Cillî, “Risâletü'l-Endiye”, 2/331.

⁴⁹ Cillî, “Risâletü'l-Endiye”, 2/331.

⁵⁰ Cillî, “Risâletü'l-Endiye”, 2/332.

⁵¹ Cillî, “Risâletü'l-Endiye”, 2/330.

⁵² Tavil, *Arap Alevîleri Tarihi*, 126-127.

dat valisi tarafından hapsedilmiştir. Mezhebin bâtinî inancını aleni bir şekilde yayma girişimleri Hasîbî'nin tutuklanmasına gerekçe olarak sunulmaktadır. Yaron Friedman bu durumun yani mezhebin bâtinî bilgisinin halka aleni bir şekilde ilanı hususunun bir çeşit nidâ olduğunu belirtmektedir.⁵³ Ancak klasik Nusayrî eserlerde Hasîbî'nin nidâ'yı gerçekleştirdiğini ifade eden herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu makale çerçevesinde incelediğimiz Hasîbî'nin halefi Cillî tarafından kaleme alınan *Risâletü'l-Endiye*'de nidâ uygulamasını ifa eden İbn Nusayr ve Ömer İbnü'l-Furat da dâhil olmak üzere pek çok isim zikredilmiş, ancak Cillî'nin hocası Hasîbî'den bahsedilmemiştir.⁵⁴ Bu durum bâtinî bilginin aleni bir şekilde ilan edilmesinin nidâ kapsamında değerlendirilmediği şeklinde anlaşılabilir. Zira nidâ uygulaması isim'in bizzat kendisi ya da isim'in bâb'da görünür olduğu halde ma'nâ'nın ilahlığını kendi hayatını riske atma pahasına ilan etmesi olarak tanımlanmıştır. Son bâb olan İbn Nusayr'ın ölümü ile birlikte nidâ'nın bu bağlamda uygulanması mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla Hasîbî'nin buradaki misyonu mezhebin temel öğretisi olan ma'nâ-isim-bâb'ın izahı ve mezhebin teşekkülünde öncü isim olan İbn Nusayr'ın On Birinci İmam Hasan el-Askerî'nin bâb'ı olduğunu duyurmaktan öte olmasa gerektir.

Zindandan kaçmayı başaran Hasîbî, Bağdat'tan Şam'a göç etmiş ve burada mezhebin öğretilerini yaymaya devam etmiştir. Şîî bir ailede yetişen ve çocukluğundan itibaren İmamî eğitim alan Hasîbî, Nusayrî öğretiyi benimsemekle birlikte yazmış olduğu eserlerde İmamî kimliğinin izlerini yansıtmaktadır.⁵⁵ Nusayrî kaynaklarda Hasîbî'nin bâtinî öğretiyi korumak ve mezhebin inananlar (Muvahhidûn) arasında gizli örgütlenmesinin sağlanması için takiyye yaptığı ve İmamî kimliği altında faaliyetlerini yürüttüğü belirtilmektedir. İlk dönem Şîî kaynaklarda da Hasîbî'nin Şîî geleneğin önemli bir aktarıcısı olarak tanıtılmış olması onun takiyyeyi ne kadar katı surette uyguladığını göstermesi açısından önemlidir. Belki de Hasîbî'nin başarısındaki temel rol onun On İki İmam öğretisinin samimi bir temsilcisi gibi hareket etmiş olmasıdır denilebilir.⁵⁶

Şîa, imanı koruma ve inananların güvenliğini muhafaza etmek gayesiyle takiyyeyi dinin temel doktrinlerinden biri olarak ele almıştır.⁵⁷ Önemli bir Şîî

⁵³ Friedman, *The Nusayrī-'Alawīs*, 22.

⁵⁴ Ömer İbnü'l-Furat, Onuncu İmam Ali en-Nakî (öl. 254/868)'nin bâb'ı, İbn Nusayr ise On Birinci İmam Hasan el-Askerî (öl. 260/874)'nin bâb'ı kabul edilmektedir. Ancak Ömer İbnü'l-Furat'ın ma'nâ olan Ali en-Nakî'nin ismi, İbn Nusayr'ın ise Ali en-Nakî'nin ve Hasan el-Askerî'nin bâb'ı olduğuna yönelik farklı bir ibare daha vardır. Friedman, *The Nusayrī-'Alawīs*, 15.

⁵⁵ *el-Hidâyetü'l-kübra* Hasîbî'nin Şîî-İmamî görüşlerini detaylı bir şekilde ele alan en temel eserdir. Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî, "el-Hidâyetü'l-kübra", *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Aleviyye*, mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî (Lübnan: Dâr l'i'eclî'l-Marife, 2006), 7/18-399.

⁵⁶ Friedman, *The Nusayrī-'Alawīs*, 22-28.

⁵⁷ Lynda Clark, "Taqiyya in Twelver Shi'ism", *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*, ed. T. Lawson (London/New York: y.y., 2005), 55-56; Rudolf Strothmann, "Taqiyya", *The Encyclopaedia of Islam* 4 (1913-1936), 628-629.

müellif olan Hüseyin et-Tabâtabâî takiyyeyi şu şekilde tarif etmektedir: “Bir insanın kendi dinini veya bazı dinî davranışlarını düşmanlarının hareketlerinin neticesi olarak mutlak veya muhtemel bir tehlikeye sebebiyet verecek durumlarda saklaması veya gizlenmesidir.”⁵⁸ Takiyye her ne kadar güvenliği tehdit edici bir durumda kişinin inancını gizlemesi olarak ele alınmış olsa da Şia içinde takiyye zamanla dinin olmazsa olmazlarından olarak telakki edilmeye başlanmıştır.⁵⁹ Takiyye uygulamasının Nusayrî gelenekte de benzer bir işlevinin olduğu aşikardır. Hem benimsemiş oldukları dini öğreti hem de etnik kimlikleri itibarıyla birbirinden farklı devletlerin yönetimi altında var olma çabası yürüten Nusayrîler ya kıyı bölgelerde yaşayarak ya da bâtinî inancı Nusayrî olmayanlardan gizleyerek var olma mücadelelerini sürdürmüşlerdir. Buna göre inancın temel öğretileri yalnızca Nusayrî olmayanlarla değil Nusayrî kadınlar ve çocuklarla da paylaşılmamaktadır. Mezhebin sırlarını gizleme ilkesi mezhebin varoluşsal bir problemi haline gelmiş ve bu durum uzun bir süre Nusayrîliğin dışı kapalı bir kitle olarak varlığını sürdürmesine yol açmıştır. Takiyyenin son derece ehemmiyetli bir konuma sahip olması mezhebin bazı öğretilerinin farklı bir tezahürünün şekillenmesine sebebiyet vermiştir.

Nusayrî geleneğe göre bâtinî bilginin gizlenmesi esastır ve ancak uygun bir mezhebe giriş eğitimi alındıktan sonra temel öğreti ifşa edilebilir. Fırka mensubunun mezhebin mistik bilgisini başka biri ile paylaşması mutlak surette yasaktır.⁶⁰ Nusayrî ailede doğup büyüyen bir çocuk, hatta yetişkin dahi Türkçeye “Amcalık merasimi” olarak çevrilen “mezhebe giriş merasimi” neticesinde bâtinî bilgiyi öğrenebilir. Nusayrî geleneğin resmîyette son dini lideri olarak kabul gören ve inancın ritüellerinin nihai şeklini almasında en önemli isim olan Taberânî *Kitâbü'l-hâvî fi ilmi'l-fetâvî* (Fetvaları İçeren Kitap) isimli eserinde yola giriş merasimi detaylı bir şekilde izah etmektedir.⁶¹ Yola giriş merasimi'nin nasıl, ne şekilde ve ne zaman gerçekleşmesi gerektiği ile ilgili temel prensipler İslam evlilik yasaları göz önüne alınarak şekillenmiştir. Bu doğrultuda bir kişinin Nusayrî kabul edilebilmesi ve bâtinî bilginin onunla paylaşılabilmesi için belli bir eğitim programına tabi tutulması gerekmektedir. Bu durum şu şekilde izah edilmiştir: “İslam'da evlilik öncesi cinsel münasebetin yasak olması gibi Nusayrî inancın gizli öğretilerine ve ritüellerine erişim ancak bir şeyh önderliğinde uygulanan doğru bir eğitimle mümkündür.”⁶² Mezhebe giriş merasiminde verilen eğitim sü-

⁵⁸ Muhammad Husayn Tabâtabâî, *Şi'ite İslâm*, ed. Seyyed Hossein Nasr (New York: y.y., 1975), 223-224.

⁵⁹ Etan Kohlberg, “Taqiyya in Shīi theology and religion”, *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, ed. H. G. Kippenberg and G. G. Stroumza (Leiden: Brill, 1995), 345-380.

⁶⁰ Krieger, “Marriage, Birth, and bâtinî ta'wîl”, 53-75.

⁶¹ Meymûn b. Kâsım et-Taberânî, “Kitâbü'l-hâvî fi ilmi'l-fetâvî”, *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*, mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî (Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006), 3/45-116.

⁶² Taberânî, “Kitâbü'l-hâvî fi ilmi'l-fetâvî”, 3/106-107.

resinin ne kadar sürdüğü ile ilgili net bir bilgi olmamakla birlikte bu eğitimin aylarca hatta bir yıla kadar sürebileceğini belirten ifadeler mevcuttur. Nusayrī din ālimi iken firkadan ayrılıp Hristiyan olan aslen Adanalı Süleymān el-Adanī 1864 yılında neşrettiği *Kitābü'l-bakūri's-Sūlaymāniyye fi keşfi esrāri'd-diyāneti'n-Nusayrīyye* isimli çalışmasında kendisinin mezhebe giriş ve mezhebin bātınī ve gizli bilgisini öğrenmesi için geçirmiş olduğu eğitim aşamasını dokuz aylık bir süreç olduğunu belirtmektedir.⁶³

Bātınī bilgi sadece Nusayrī olmayanlardan değil Nusayrī ailede doğan ve bu gelenek içinde yetişen kadınlar ve “yola giriş merasimini” tamamlamamış olan çocuklardan da gizlenmektedir. Yola giriş eğitimi sadece Nusayrī anne babadan dünyaya gelmiş ergenlik çağındaki erkek çocuklara verilmektedir. Akıl baliğ olan ve sırrı saklayacağı konusunda kendisine itimat edilen erkek çocuklar muayyen bir Nusayrī şeyhinin yanında adap, erkan ve bātınī bilgiyi öğrenebileceği bir talim-terbiye programına tabi tutulur. Nusayrīlere has olan bu uygulamada kadınların dini eğitimden ekseriyette muaf tutulduğu sadece belli başlı duaların kendilerine öğretildeği bilinmektedir.⁶⁴ Aynı evin çatısı altında yaşayan kadınlarla ve çocuklarla dahi bātınī bilginin paylaşılmaması Nusayrīlerin dinin sırrını saklama konusunda ne derece hassas olduklarını ortaya koymaktadır. Nusayrī ailede yetişen erkek çocuklara özđu olan yola giriş eğitimi neticesinde öğretim sürecini tamamlayan Nusayrī'nin insan-ı kāmil mertebesine geldiğine inanılmaktadır.⁶⁵

Yola giriş merasimi dinin aslından kabul edilen takiyye uygulamasının ne derece katı uygulandığını göstermesi açısından önemlidir. Takiyye uygulaması ibadetlerin nasıl, nerede ve ne şekilde ifa edileceği konusunun şekillenmesinde de

⁶³ 19. yüzyılda Süleymān el-Adanī tarafından neşredilen *Kitābü'l-bakūri's-Sūlaymāniyye fi keşfi esrāri'd-diyāneti'n-Nusayrīyye* isimli eser Rene Dussaud tarafından 1900 yılında yayınlanan “Histoire et religion des Nosairis” isimli monografda temel kaynak olarak kullanılmıştır. Rene Dussaud, *Histoire et Religion des Nosairis* (Paris: Librairie Emile Bouillon, 1900); Ayrıca bu eser 1866 yılında Edward Salisburly tarafından “The Book of Sulaimān's First Ripe Fruit, disclosing the mystery of the Nusairian Religion” başlığı altında İngilizceye tercüme edilmiştir. E. Edward Salisburly, “The Book of Sulaimān's First Ripe Fruit, disclosing the mystery of the Nusairian Religion”, by Sulaimān Effendi of Adhanah; with copious extracts”, *Journal of the American Oriental Society* 8 (1864), 227-308. Türkiye'de bu eser ile ilgili en detaylı çalışma ise Abdülhamit Sinanođlu tarafından yapılmıştır. Sinanođlu'nun *Nusayrīlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı: Çağımızda Bātınilik Örneđi* isimli çalışması salt bir tercüme değildir. Nusayrī inancı ile ilgili her bir konu *Kitābü'l-bakūri's-Sūlaymāniyye fi keşfi esrāri'd-diyāneti'n-Nusayrīyye* isimli çalışmanın orijinal Araça nüshası doğrultusunda ele alınmıştır. Abdülhamit Sinanođlu, *Nusayrīlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı: Çağımızda Bātınilik Örneđi* (Konya: Esra Yayınları, 1997); *Kitābü'l-Bakūri's-Sūlaymāniyye fi keşfi esrāri'd-diyāneti'n-Nusayrīyye* isimli eserde Nusayrīler için önemli kabul edildiği düşünölen *Kitābu'l-Mecmu'u* isimli bölüm de yer almaktadır. Her ne kadar bu eser Hasibī'ye nispet edilse de kim tarafından nerede kaleme alındığı tam olarak bilinmemektedir. Bu bölüm Ahmet Turan tarafından Türkçeye kazandırılmıştır. Ahmet Turan, “Kitābu'l-Mecmu'u'nun Tercümesi”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi* 8 (1996), 5-18.

⁶⁴ Meir M Bar-Asher - Aryeh Kofsky, *The Nusayrī-'Alawī Religion: An Enquiry Into Its Theology and Liturgy* (Leiden: Brill, 2002), 218; Hüseyin Türk, *Nusayrīlik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri* (İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2013), 81-84.

⁶⁵ Krieger, “Marriage, Birth, and bātınī ta'wil.”, 74.

etkili olmuştur. Cihat konusu takiyye ile irtibatlandırılmış ve dinin sırrının gizlenmesi Allah adına yapılan kutsal bir mücadele olarak yorumlanmıştır.⁶⁶ Nusayrîlerin takiyye sebebiyle toplu bir şekilde değil ferdi olarak ibadet ettikleri belirtilmektedir. Şekil ve içerik olarak Müslüman çoğunluğun uygulamasından daha farklı ifa edilen namaz ibadetinin cami veya mescitte kılmamaları bu sebepledir, denilebilir. Senede bir defa Nusayrî yetişkinlerin katılımı ile yapılan namaz ibadetinin de gizli bir şekilde yapıldığı bilinmektedir.⁶⁷ Takiyye uygulamasının oruç ibadetinin mahiyetinin izahı konusunda da etkili olduğu söylenebilir. Oruç ibadeti bâtinî manada dinin sırlarının saklanması olarak görülmüştür.⁶⁸ Hz. Muhammed'in bâbası Abdullah'ın sessizliği, Kur'ân'da Hz. Zekeriya ve Hz. Meryem'e ithafen yer alan konuşmama orucu da bu doğrultuda yorumlanmıştır.⁶⁹

Sonuç

3/9. yüzyıl ve 4/10. yüzyılda İmamî ve İsmailî Şîî kimliklerin yaygınlaştığı ve hatta buldukları coğrafyada yönetimi ele geçirdikleri görülmektedir. Karmatîler, Buveyhîler ve Fâtîmîler gibi Şîî inancı benimsemiş yönetimlerin var olması bu dönemde Gâlî fikirlerin ve haliyle gulât oluşumların hızla yaygınlık kazanmasına olanak sağlamıştır. Şîî geleneğin baskın olduğu bir zamanda ve coğrafyada teşekkül eden Nusayrîlik, gulât düşüncenin etkisiyle gelişme gösteren fırkalardan biri olarak ele alınmaktadır. “Nidâ” uygulaması gulât düşüncenin Nusayrî öğretilerinde etkin olduğunu göstermesi açısından önemlidir. İsim'in, bâb'ın suretinde ortaya çıkan isim'in ya da bâb'ın hayatı pahasına ma'nâ'nın ilahlığını ilan etmesi anlamına gelen nidâ ile ilgili temel bilgiler klasik Nusayrî eserlerde de yer almaktadır.

Nusayrî geleneğinde “eş-Şeyhu's-Sika” (güvenilir şeyh) olarak anılan Cillî'nin yazmış olduğu *Risâletü'l-Endiye* isimli çalışmada nidâ'nın mahiyeti, sınırları ve nasıl ifa edildiğini gösteren örnekler bulunmaktadır. Buna göre nidâ'nın dört farklı formda gerçekleştiği görülmektedir. Ma'nâ'nın kendi ilahlığını ilan etmesi durumu Kur'ân-ı Kerim'den “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da) Evet (buna) şahit olduk, dediler*” el-A'râf Sûresi 172. âyetiyle belirtilmiştir. İsim'in ma'nâ'nın ilah olduğunu nidâ etmesi konusunda Hz. Muhammed'in Hz. Ali'nin ilah olduğunu ilan ettiğini ifade eden “Gadîr Hum Nidâsı” örnek olarak verilmiştir. İsim'in bâb'da görünür olduğu bir formda ma'nâ'nın ilahlığını ilan etmesi konusunda Ebû'l-Hattâb'ın Kûfe camisinin minaresinde Cafer es-Sâdık'ın ma'nâ olduğunu nidâ ettiği hadisesi nakledilmiştir. Son olarak bâb'ın ma'nâ'nın ilah olduğunu

⁶⁶ Friedman, *The Nusayrî-'Alawîs*, 143-148.

⁶⁷ Ethem Ruhi Fıçlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri* (İzmir: y.y., 2008), 374-75

⁶⁸ Friedman, *The Nusayrî-'Alawîs*, 138-140.

⁶⁹ Âl-i İmrân 3/41, “*Rabbim, dedi, bana bir âlâmet göster.*” Şöyle buyurdu: “*Senin için âlâmet insanlara üç gün ancak işaretle konuşmandır. Rabbini çok an, sabah akşam tesbih et.*”; Meryem 19/26, “*Ye iç, gözün aydın olsun. İnsanlardan birini göreceksin olursan 'Ben Rahman için oruç adadım, bugün hiçbir insanla konuşmayacağım' de.*”

nidā etmesi konusunda On Birinci İmam'ın bâbı olan İbn Nusayr'in İmam'ın ilah olduğunu nidā etmesi örneği zikredilmiştir.

Klasik Nusayrî eserlerde nidâ'yı ifa ettiği belirtilen ilk ve tek şeyh İbn Nusayr'dır. Ancak bazı batılı araştırmacılar Hasîbî'nin Bağdat'ta tutuklanmasını bu bağlamda ele almış ve onun da nidâ'yı ifa ettiğini belirtmişlerdir. Ayrıca Hasîbî'nin bu olaydan sonra kendisinin ve inananların güvenliğini muhafaza etmek için dinin sınırlarını gizlemeyi elzem gördüğü ve takiyyeyi dini bir prensip olarak kabul ettiği belirtilmektedir. Ancak takiyye Şîî gulât oluşumlar da dahil olmak üzere Şîî gelenekte köklü bir geçmişı olan öğretilerden biridir. Bâtınî bilgiyi Nusayrî olmayanlardan hatta Nusayrî kadın ve çocuklardan gizlenmesinin dinin aslından addedilmesi, takiyyenin Nusayrî inancında son derece önemli olduğunu gösterir mahiyettedir. Nidâ'nın ifa edilmesi sırasında dahi takiyye uygulamasının faal bir rolünün olduğu görülmektedir. Şöyle ki, ma'nâ olan İmam insanların nidâ'yı gerçekleştirenin öldürmesinden çekindiği için zahirde bâb'ı lanetleyerek takiyyeye müracaat etmektedir. Nidâ uygulamasını detaylı bir şekilde ele alan ve Hasîbî'nin öğrencisi ve halefi olan Cillî tarafından yazılan *Risâletü'l-Endiye*'de Hasîbî'ye yer verilmemiş olması, onun nida uygulamasında bulunmadığını ortaya koyucu niteliktedir. Tespit edilen bu örnekler nidâ'nın İbn Nusayr'dan sonra pratikte uygulanırlılığının olmaması ile takiyyeye müracaat arasında direkt bir bağlantının olmadığını gösterir niteliktedir.

İntihal Taraması

Plagiarism Detection

Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

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.*

Finansman Grant Support

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. | *The authors declared that this study has received no financial support.*

Açık Erişim Lisansı Open Access License

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. | *This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License*

Telif Hakkı Copyright

Yazar(lar) | Author(s): Reyhan Erdoğdu Başaran

Kaynakça

- Asatryan, Mushegh - Burns, Dylan M. "Is Ghulāt Religion Islamic Gnosticism? Religious Transmissions in Late Antiquity". *Shi'î Esotericism: Its Roots and Developments*. ed. Mohammad Ali Amir-Moezzi. 55-86. Belgium: Brepols, 2016.
- Asatryan, Mushegh. "Early Ismailis and other Muslims: Polemics and Borrowing in Kitab al-Kashf". *Intellectual Interactions in the Islamic World*. ed. Orkhan Mir-Kasimov. 273-298. I.B. Tauris, 2020.

- Bar-Asher, Meir M. - Kofsky, Aryeh. "A Druze-Nusayrî Debate in the "Epistles of Wisdom"". *Quaderni di Studi Arabi* 17 (1999), 95-103.
- Bar-Asher, Meir M. - Kofsky, Aryeh. *The Nusayrî-'Alawî Religion: An Enquiry Into Its Theology and Liturgy*. Leiden: Brill, 2002.
- Bulut, Halil İbrahim. "Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrîlik". *Orta-doğu Yıllığı* (2011), 578-614.
- Cillî, Muhammed b. Ali. "er-Risâletü'l-Numâniyye". *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*. mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî. 2/303-308. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Cillî, Muhammed b. Ali. "Kitâbü bâtnî's-salât". *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*. mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî. 2/219-272. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Cillî, Muhammed b. Ali. "Risâletü'l-Endiye". *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*. mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî. 2/321-333. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Cillî, Muhammed b. Ali. "Risâletü'l-fitgi ve'r-ritgi". *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*. mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî. 2/309-319. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Clark, Lynda. "Taqiyya in Twelver Shi'ism". *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*. ed. T. Lawson. London/New York, 2005.
- Dussaud, Rene. *Histoire et Religion des Nosairîs*. Paris: Librairie Emile Bouillon, 1900.
- Erdoğan Başaran, Reyhan. "Er-Risâletü'l-Numâniyye Eseri Doğrultusunda Nusayrî-Alevî İnancında Tevhîd İlkesinin İzahı". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Aralık 2021), 948-969.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: 2008.
- Hasîbî, Hüseyin b. Hamdân. "el-Hidâyetü'l-kübra". *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*. mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî. 7/18-399. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Kohlberg, Etan. "Taqiyya in Shi'î theology and religion". *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*. ed. H. G. Kippenberg and G. G. Stroumza. Leiden: Brill, 1995, 345-380.
- Korkmaz, Sıddık. *Tarihin Tahriifi: İbn Sebe Meselesi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Krieger, Bella Tendler. "Marriage, Birth, and *bâtîni ta'wil*: A Study of Nusayrî Initiation Based on the *Kitâb al-Hâwî fî 'ilm al-fatâwî* of Abû Sa'îd Maymûn al-Taḫarâni". *Arabic* 58 (2011), 53-75.
- Massignon, Louis. "Esquisse d'une bibliographie Nusayrie". *Opera Minora* 1 (1936), 640-649.
- Palabıyık, M. Hanefi. "Dinî İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrîlik". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54 (2010), 19-48.
- Salisbury, E. Edward. "The Book of Sulaimân's First Ripe Fruit, disclosing the mystery of the Nusairian Religion', by Sulaimân Effendi of Adhanah; with copious extracts". *Journal of the American Oriental Society* 8 (1864), 227-308.

- Sinanoğlu, Abdülhamit. *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı: Çağımızda Bâtnîlik Örneği*. Konya: Esra Yayınları, 1997.
- Strothmann, Rudolf. "Takiyya". *The Encyclopaedia of Islam* 4 (1913-1936), 628-629.
- Şehristânî. Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. mlf. M. Seyyid Kîlânî. 1-2. Kahire: y.y., 1961.
- Şenzeybek, Aytekin. "Ebu'l-Hattab el-Esedi ve Hattabiyye Fırkası". *Marife* 15/1 (2015), 87-116.
- Tabātabā'î, Muhammad Husayn. *Shi'ite Islâm*. ed. Seyyed Hossein Nasr. New York, 1975.
- Taberânî, Meymûn b. Kâsım. "er-Risâletü'l-mürşide". *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*. mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî. 3/157-180. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Taberânî, Meymûn b. Kâsım. "Kitâbü'l-hâvî fi ilmi'l-fetâvi". *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*. mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî. 3/45-116. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Taberânî, Meymûn b. Kâsım. "Kitâb el-Redd ale'l-Mürted". *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*. mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî. 11/87-212. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Taberânî, Meymûn b. Kâsım. "Risâletü'l-zuhûr ve-'l-butûn". *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*. mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî. 3/15-18. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Talhamy, Yvette. "The Fatwas and the Nusayri/Alawis of Syria". *Middle Eastern Studies* 46/2 (Mart 2010), 175-194.
- Tavil, Muhammed Emin Galib. *Arap Alevileri Tarihi*. Adana: Karahan Kitabevi, 2015.
- Turan, Ahmet. "Kitâbu'l-Mecmu'u'nun Tercümesi". *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996), 5-18.
- Türk, Hüseyin. *Nusayrîlik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*. İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2013.
- Winter, Stefan. *A History of the 'Alawis: From Medieval Aleppo to the Turkish Republic*. Princeton University Press, 2016.
- Yaron, Friedman. *The Nusayrī-'Alawīs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*. Brill; Leiden-Boston, 2010.

Şintoizm'deki Tanrı İnancının Japon Sosyal Yaşamına Etkisi

Halil İbrahim Şenavcu | Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (ROR ID: 024nx4843)

İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi Bilim Dalı

Assist. Prof. Dr., *Izmir Katip Celebi University, Faculty of Islamic Sciences, Department of History of Religions, Izmir/Turkey*

ibrahimsenavcu@hotmail.com | ORCID: 0000-0003-2096-3093

The Influence of the Belief in God in Shintoism on Japanese Social Life

Abstract

In Shintoism, the indigenous religion of Japan, the term *kami*, is simply used for anything possessing supernatural power or force. However, the term is more complex than that, which is identified with belief in God. In this regard, "Shinto gods" are broadly called *kami*. For this reason, many researchers defined this belief as polytheist, pantheist, animist, shamanist so forth. Basically, the reason behind this kind of characterizations for the belief in God in Shintoism is originated from the concept of *kami*, which has different meanings such as the good and bad spirits that are believed to exist in the sky, the spirits of ancestors, and evils. In addition, the spirits of dead people are also regarded as *kami* and are blessed by their families. However, the meaning of this concept cannot fairly be understood without knowing its context and how it is used in a sentence.

It is believed that *kami* can provide benefits and cause negative impacts to individuals in all aspects of their lives. Regarding this belief, *kami* has noticeable effects on Japanese social life. For instance, it is noteworthy that the crime rates in Japanese society are low compared to other developed countries. In addition, it is possible to see the reflections of this belief in every field of life from literature to cinema and architecture to art. In this sense, scenarists and writers in Japan engaged in the *kami* belief with the themes of their works. For instance, in Japanese comic book "Manga", which is identified with Japan and in the cartoon movie industry has employed *kamis* for different purposes; such as instilling religious knowledge and morality, giving various messages, scaring and warning. Apparently, the role of *kami* in Japanese people's moral behaviors also takes an important place by virtue of practicing worships and conducting ceremonies. Depending on these eminent aspects of *kami* effects on Japanese people's ethical life, it can be interpreted that *kami* implements psychological well-being. It can be said that these faith-based worship and behaviors make a great contribution to believers. In Shintoism, the manifestation of God in the form of both human and other beings, and the understanding

Yayın | Published: 20 Mart/March 2022

Geliş | Received: 01 Ocak/January 2022

Kabul | Accepted: 18 Şubat/February 2022

Değerlendirme | Peer Review: Dış Bağımsız | Externally Peer-reviewed.

Hakem Raporları | Peer Review Reports: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397>

Atf | Cite as: Halil İbrahim Şenavcu, "Şintoizm'deki Tanrı İnancının Japon Sosyal Yaşamına Etkisi = *The Influence of the Belief in God in Shintoism on Japanese Social Life*" *Eskiyeni* 46 (Mart/March 2022), 73-88.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1054400>

© Halil İbrahim Şenavcu | CC BY-NC 4.0 Attribution-NonCommercial 4.0 International

that people become deified if they die by doing good deeds in their lives, are quite different from religions such as Islam and Judaism that separate God and other beings ontologically with sharper lines. This transitivity between beings has helped people who adopt this religion to avoid hurting all beings.

In this study, we aimed to analyze the effects of the notion of God in Shintoism on Japanese social life with the phenomenological and descriptive method that is frequently used in the history of religions. Therefore, in our study, the nature of the term *kami* has been respectively discussed in the context of its essence with the belief in God, as well as the function of this belief in worship and religious festivals, which is observed to be practiced frequently. Lastly, the effects of *kami* on the social lives of those who believe in Shintoism has been emphasized.

Keywords

History of Religions, Japanese, Religion, Shintoism, God, *Kami*

Şintoizm'deki Tanrı İnancının Japon Sosyal Yaşamına Etkisi

Öz

Japonya milli dini olan Şintoizm'de *kami* terimi, basit bir biçimde doğüstü güce sahip olan her şey için kullanılır. Bununla birlikte, Tanrı'ya inanmakla özdeşleştirilen bu terim mezkûr izahtan çok daha karmaşıktır. Bu bağlamda, “Şinto tanrıları” genel itibariyle *kami* olarak adlandırılmıştır. Bu nedenle birçok araştırmacı bu inancı politeist, panteist, animist, şamanist vb. şeklinde tanımlamıştır. Temel olarak Şintoizm'de Tanrı inancına yönelik bu tür nitelendirmeler, gökyüzünde var olduğuna inanılan iyi ve kötü ruhlar, ataların ruhları, şeytanlar gibi farklı anlamlar taşıyan *kami* kavramından kaynaklanır. Ayrıca ölümlerin ruhları da *kami* olarak kabul edilir ve aileleri tarafından kutsanır. Ancak bu kavramın anlamı, bağlamı ve cümle içinde nasıl kullanıldığı bilinmeden tam olarak anlaşılabilir.

Kaminin, bireylere hayatlarının her alanında fayda sağlayabileceğine ve birtakım olumsuzluklara neden olabileceğine inanılır. Buna bağlı olarak onun Japon sosyal yaşamında gözle görülür etkilerinden söz edilebilir. Örneğin Japon toplumunda suç oranlarının diğer gelişmiş ülkelere nazaran düşük olması dikkat çekicidir. Ayrıca edebiyattan sinemaya, mimariden sanata hayatın her alanında bu inancın yansımalarını görmek mümkündür. Japonya'da senaristler, yazar ve çizerler için Şintoizm ve onun temel inancı olan *kami*, oldukça kaynak sağlamıştır. Örneğin Japonya ile özdeşleşmiş Japon çizgi romanı *manga* ve çizgi filmi *anime* endüstrisinde *kami*ler, insanlara dinî bilgi ve ahlak aşılama, çeşitli mesajlar vermek, onları korkutmak ve sakındırmak gibi farklı amaçlara konu olmuştur.

Şintoizm'deki *kami* anlayışının ve bu düşüncenin sosyal hayatta en çok tezahür ettiği yer olan ibadet ve dinî bayramların halkta büyük bir psikolojik ve sosyolojik rahatlamaya yol açtığı ifade edilir. Buna bağlı bir biçimde kaminin Japon halkının etik ve psikolojik davranışlarında bir iyilik haline neden olduğu ve bu inanç kaynaklı ibadet ve davranışların, inananlara büyük katkı sunduğu söylenebilir. Şintoizm'de tanrının gerek insan gerekse de diğer varlıklar şeklindeki tezahürü ve insanların da yaşamlarında hayırlı işler yaparak ölmeleri durumunda tanrılaşmaları anlayışı, İslam ve Yahudilik gibi tanrı ile diğer varlıkları ontolojik olarak birbirinden daha keskin hatlarla ayıran dinlerden oldukça farklıdır. Varlıklar arasındaki bu geçişkenlik, bu dini benimseyen insanların tüm varlıkları incitmekten sakınmasına vesile olmuştur.

Bu çalışmada, dinler tarihinde sıklıkla kullanılan fenomenolojik ve nitelendirici yöntemle Şintoizm'deki Tanrı kavramının Japon sosyal yaşamına etkilerini analiz etmeyi amaçladık. Bu nedenle çalışmamızda kami teriminin mahiyeti, tanrı inancıyla ilişkisi bağlamında ele alınmış ve bu inancın sıklıkla uygulandığı gözlenen ibadet ve bayramlardaki işlevine yer verilmiştir. Son olarak da tanrı inancının, Şintoizm'e inananların sosyal hayatlarına etkileri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi, Japon, Din, Şintoizm, Tanrı, Kami

Giriş

Şintoizm, dinler tarihçileri tarafından Japon millî dini olarak tanımlanır.¹ Bir inanın din olarak adlandırılabilmesi için gerekli olan, mabetleri, din adamları, ritüelleri, metinleri, bayramları gibi, unsurların bulunduğu bu inanç sistemi, Japonlar tarafından dinden ziyade, Japon milletinin eski kültürü ve geleneği olarak nitelendirilir.²

Komşu kültürlerin karışımıyla Japonların eski halk inançlarından müteşekkil bir yapıya sahip olan Şintoizm'in herhangi bir kurucusu yoktur ve bu din geçmişten günümüze kadar çevresindeki inançlardan etkilenerek şekillenmiştir. Özellikle Çin'den gelerek halk arasında yayılan Budizm, halkın neredeyse ikinci inancı olmuştur. Ruizm/Konfüçyanizm ve Daoizm/Taoizm ise sosyal hayatın içine sinmiş, insanlar tarafından ismen zikredilmese de inanış ve yaşayışın temel unsuru olarak mevcudiyetini sürdürülmüştür.³ Böylece bu dinî yapı Japonya'da insanların dinî inançlarını rahatça yaşamalarına imkân sağlamıştır.

Şintoizm'in en temel kavramı, tanrı kavramını da içine alan 'kami'dir.⁴ Japon kutsal metinleri Kociki/Kojiki⁵ ve Nihongi⁶ de de büyük oranda yer tutan bu kav-

¹ John Bowker, *The Concise Oxford Dictionary of World Religions* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 537; Sokyō Ono, *Şinto: Kamilerin Yolu*, çev. Suat Ertüzün (İstanbul: Okyanus, 2004), 13.

² Allan G. Grapard, "Shinto", *Kodansha Encyclopedia of Japan*, ed. Gen Itasaka (Tokyo: Kodansha, 1983), 7/125; Halil İbrahim Şenavcu, "Japon Dinleri", *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Milet & Nihal, 2019), 262-263.

³ Ono, *Şinto*, 13-15; Joseph M. Kitagawa, "Japonya Dinleri", çev. Abdullah Davudoğlu, *Asya Dinleri* (İstanbul: İnkilâb Yayınları, 2002), 475, 488; Hüsamettin Karataş, "Erken Dönem Japon Budizmi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2013), 53-67; Hammet Arslan, "Budizm", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni (I-X)*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 675-722; Hammet Arslan, "Budizm'in Çin'e Girişinde İpek Yolunun Önemi ve İşlevi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Haziran 2018), 1-21.

⁴ Kami kavramının tam olarak tanrı kavramıyla karşılanmasının imkânı çalışmada irdelenmiş, bunun mümkün olmadığı anlaşıldığından çalışmanın başlığında amacımızı daha doğru yansıttığı düşüncesiyle kami yerine tanrı ifadesi tercih edilmiştir. Makalenin ilerleyen kısımlarında Şintoizm'deki Tanrı-Kami ilişkisi analiz edilerek "Kamiler tanrılar mıdır, tanrı/lar kamiler midir?" gibi sorular aydınlatılmaya çalışılacaktır.

⁵ Japonca'da "Eski Olayların Kayıtları" anlamına gelen ve 712 yılında imparatorun talimatıyla yazıya geçirilen Kociki, dünyanın yaratılışından 628 yılına kadar yaşayan Japon atalarına ve kamilere dair halk arasında anlatılan efsaneleri/hikayeleri içerir. Ono, *Şinto*, 20; Kürşat Demirci, "Bir Din Olarak Şintoizm'in Gelişim Süreci", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 16 (2002), 77; "The Kojiki", çev. Basil Hall

ram öyle önemli bir konuma sahiptir ki, bu dinin her türlü itikat, ibadet ve uygulaması kami inancıyla bağlantılıdır. Hatta 14. yüzyılda yaşayan tarihçi Kitabatake Çikafusa (1293-1354) gibi bazı kişilerin, Japonya'yı "Kamilerin Ülkesi" diye adlandırdığı ifade edilir.⁷

Şintoizm'deki kami kavramının anlam çerçevesi ve farklı tanrı inancı sebebiyle bu din, araştırmacılarca politeist, panteist, animist, şamanist, natürist, paganist gibi nitelendirmelerle açıklanmaya çalışılır.⁸ Dolayısıyla bu kavram doğru bir şekilde anlaşılmadıkça Şintoizm'i anlamak da güç olacaktır. Bu çalışmadaki amacımız Japon milli inancının kilit noktasında yer alan tanrı/kami inancı ve bu inancın Japon yaşamını nasıl etkilediğini araştırmaktır.

Çalışmamızda önce tanrı kavramını içinde barındıran kami inancı hakkında bilgi verilecek, ardından kami inancının ibadet ve bayramların nasıl ve neden temel unsuru olduğu konusu incelenecek, daha sonra ise Şintoizm'deki tanrı anlayışının sosyal hayatın çeşitli yönlerine etkisi işlenerek çalışmamız nihayete erdirilecektir. Bu çalışmamızda literatür çalışması ile elde edilen veriler tümevarım, fenomenolojik ve nitelendirici (tasvirî) yöntem izlenerek değerlendirilecek ve sunulacaktır.

Doğrudan konumuzla ilgili mevcut literatür olarak Nobutaka Inoue editörlüğünde farklı araştırmacıların kami düşüncesinin değişik yönlerinden bahsettikleri bir çalışma,⁹ Türkiye'de de Hüsametkin Karataş tarafından Japon halk dini geleneğinde kami kültürünü işleyen bir makale¹⁰ bulunmaktadır. Bu çalışmalardan makalemizde istifade etmiş olmakla birlikte çalışmamızın, Şintoizm'deki tanrı inancının/kami kültürünün Japon sosyal yaşamına etkisi konusunda ortaya koyduğu özgün bilgilerle bu alandaki boşluğu dolduracağı ümit edilmektedir.

Chamberlain (Erişim 15 Şubat 2022). Bu noktada şu açıklamayı yapma gereği duyulmuştur: Çalışma boyunca, Japonca kelimelerin okunuşu, Türkçe harflerle, anlaşıldığı gibi yazılacak, İngilizce yazılışları kullanılmayacaktır. Örneğin, yaygın kullanım olan *Kojiki* yerine *Kociki*, *Michi* yerine *Miçi* tercih edilecektir.

⁶ "Japonya'nın Kronolojik Tarih Defteri" anlamına gelen ve 720 yılında yazıldığı ifade edilen Nihongi veyahut Nihon Şoki, Japonya'nın, Japonların ve dünyanın ortaya çıkışından 697 yılına kadar ülkede olan biteni mitolojik tarzda anlatan ve çoğunlukla da *Kociki*'nin tefsiri/yorumu niteliğindeki Şinto kutsal metnidir. Brian Bocking, *A Popular Dictionary of Shinto* (Surrey: Curzon Press, 2005), 100; Bowker, *Dictionary of World Religions*, 414; Ono, *Şinto*, 20.

⁷ Okan Haluk Akbay, *Kojiki: Japon Mitolojisine Bir Yolculuk* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2014), 1-2.

⁸ Naofusa Hirai, "Shinto", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: The Macmillan Co., 1987), 13/280, 287; Kenji Ueda, "Shinto", *Religion in Japanese Culture*, ed. Noriyoshi Tamaru - David Reid (Tokyo: Kodansha International, 1996), 36; Bozkurt Güvenç, *Japon Kültürü* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002), 143, 151, 153; William George Aston, "Shinto", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (Edinburgh: T. and T. Clark Ltd., 1981), 11/463; Ono, *Şinto*, 18, 49; Robert E. Hume, *The World's Living Religions* (New York: Charles Scribner's Sons, 1959), 158-159; Kitagawa, "Japonya Dinleri", 476; Hüsametkin Karataş, "Japon Halk Dini Geleneğinde Kami Kültü", *The Journal of Academic Social Science Studies* 13/79 (2020), 308, 313; Grapard, "Shinto", 7/127.

⁹ Nobutaka Inoue (ed.), *Kami*, çev. Norman Havens (Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics/Kokugakuin University, 1998).

¹⁰ Karataş, "Japon Halk Dini Geleneğinde Kami Kültü", 307-319.

1. Kami Kavramı ve İnancı

Şinto kavramının, yerel Japon inancını ülkeye dışarıdan gelen inanışlardan ayırmak için ilk kez sekizinci yüzyılda yazılmış Nihongi’de kullanıldığı ifade edilir. Aslı Çince olan bu ifadenin Japonca karşılığı “Kami no Miçi”dir ve bu da “Kamilerin Yolu” anlamına gelir.¹¹ Bu nedenle Şintoizm’i doğru anlayabilmek için her şeyden önce bu inancın adında geçen kami kavramını bilmek gerekir.

Kami, Japoncada “manevi varlıklar, aşkın, yukarıdaki, yüce, üstün güçler, kutsal varlıklar, ruhlar” gibi anlamlara gelir ve ruhlar, melekler, tanrı/lar, cinler gibi görünmeyen bütün varlıkların genel adı olarak kullanılır. Çok eskiden beri mevcudiyetine inanılan aşkın, tanrısal nitelikli kamiler yanında ölen insanların ruhlarının da bir çeşit kami olduğu düşünülür.¹² Dolayısıyla Şintoizm’de tanrı/lar denildiğinde kami akla gelirken, kami kavramı bir yerde kullanıldığında ise tanrı/lar ifade edilmek istenmemiş olabilir. Bunun ne anlama geldiğini doğru anlayabilmek için cümlenin bağlamı dikkate alınmalıdır. Yani Şintoizm’de tanrı/lar kamilerdir ancak her kami tanrı değildir.

Kami ile Eski Türk inançlarındaki “kam” kavramı benzerliğinden yola çıkan bazı araştırmacılar bunların, Orta Asya dillerinden kaynağını alan ve benzer anlama gelen kavramlar olduğunu da iddia etmişlerdir.¹³

Şinto inancında her kami aynı özelliklere ve güce sahip olarak algılanmaz. İyi kamiler olduğu gibi, kötü kamilerin de varlığına inanılır. Hayatında iyilikler yaparak ölmüş olan bir kişinin iyi kami, kötü işler yaparak ölen birisinin ise kötü kami olduğu düşünülür. Fakat her kamiye de ibadet edilmez. Dünyanın yaratılışından beri aktif olan Amaterasu (Güneş Tanrıçası) gibi aşkın kamiler yanında, topluma faydalı işler yapıp halk tarafından sevilen bazı ölmüş kişiler de duaya, yakarışa ve niyaza layık kamiler olarak değerlendirilir ve onlar adına yapılan mabetlerde kendilerine ibadet edilir. Kamilerin bir kısmının, iyi ya da kötü olarak düşünülmeyp insanların onları çeşitli vesilelerle tazimle anması ve onlara takdimeler sunması neticesinde insanların lehlerine çevrilmesi, tam tersi durumda ise aleyhlerine döndürülmesi mümkündür. Ancak bu durum bütün kamiler için geçerli değildir; zira dinî metinler ve mitolojide insanların hiçbir yanlış davranışıyla bağlantısı olmadan var olan kötü kamiler de göze çarpar.¹⁴

¹¹ Ono, *Şinto*, 14; Karataş, “Japon Halk Dini Geleneğinde Kami Kültü”, 309-310; Demirci, “Bir Din Olarak Şintoizm’in Gelişim Süreci”, 76.

¹² Ueda, “Shinto”, 35; Ono, *Şinto*, 17; Aston, “Shinto”, 11/463; Annamari Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş* (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999), 32; Lafcadio Hearn, *Japonya*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 40.

¹³ Karataş, “Japon Halk Dini Geleneğinde Kami Kültü”, 310; Güvenç, *Japon Kültürü*, 141.

¹⁴ Ono, *Şinto*, 18; Nobutaka Inoue (ed.), *Kami*; Güvenç, *Japon Kültürü*, 141; Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 32; Kürşat Demirci, “Şintoizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/178.

Dünyanın yaratılışı zamanında var oldukları anlatılan kamilerin/ruhsal varlıkların da iyisi ve kötüsünden bahsedilir. Kutsal kitaplarda bu kamilerin birbiriyle nasıl yardımlaşıklarını, mücadele ettiklerini, savaştıklarını, hatta birbirlerini nasıl öldürdüklerini anlatan hikayeler mevcuttur. Dolayısıyla inanişe göre her kaminin gücünün ve yapabildiklerinin sınırları vardır. Antropomorfik / insan şekilli olarak düşünülen kamilerin, ilk var olanlar hariç, çoğunun erkek ve dişi olanları vardır. Her bir varlığın ayrı ruhu olduğuna inanılan Şintoizm'de ölmüşlerin ruhları yanında birtakım dağlar, kayalar, hayvanlar ve ağaçların da kamileri olduğu düşüncesiyle onların önünde saygı gösterisinde bulunulur.¹⁵ Kami olarak ayrı bir üstünlük atfedilen bu varlıklar için kutsal metinlerde ve halk arasında anlatılan efsaneler, mitolojik hikâyeler vardır.

Şintoizm'in temel metni olan Kociki'de her ne kadar “Göğün Merkezinin Kamisi” (*Ame no Minaka Nuşi no Kami*) adındaki kaminin ilk ortaya çıkan kami olduğundan bahsedilse de bu kaminin üstünde fazla durulmamış, bu dinde “her şeyin yaratıcısı tek tanrı” gibi bir husus öne çıkmamıştır. Metinde, bundan sonra hemen ortaya çıkan iki kami (*Takami Musuhi* ve *Kamu Musuhi*) ve diğer pek çok kami, sonrasında sularla dolu olan bir dünyada, yüzen bir köprünün üstünden, kendilerine verilen mızrakla suyu karıştırıp ondan düşen damladan Japonya'ya “Onogoro Adası” olarak ilk meydana getiren *İzanagi* (davet eden erkek kami) ve *İzanami* (davet edilen dişi kami) adında iki kardeş (ve daha sonra eş olan) kami, ardından *Amaterasu* (Dişi Güneş Kamisi), *Tsukuyomi* (Ay Kamisi), *Susano-o* (Deniz Kamisi) ile öteki kamilerin türemesi, bu kamilerin mücadeleleri ve *Amaterasu*'nun erkek torunu *Ninigi*'yi yeryüzüne yerleştirerek Japonya'da hükümlanlık kurmasını istemesi, onun da erkek torunu Cimmu'nun beşerî vücut bulmasıyla imparatorluk ailesinin atası olması ve insanların çoğalmaları mitolojik bir tarzda anlatılır.¹⁶

İkinci Dünya Savaşı sonrası (1946) ABD'nin ısrarıyla imparator, tanrısal özelliğinin olmadığını açıklamış olsa da bu açıklamanın zorla yapıldığını düşünen Şintoistler tarafından imparatorun soyunun Güneş Kamisi *Amaterasu*'dan geldiği ve kutsallığı inancı devam ettirilmiştir.¹⁷ Savaş sonrası işgal döneminde bu inancın okullarda halka öğretilmesi yasaklanmış, ancak bu da inananların kutsal soyun devam ettiğini düşünmelerine engel olamamıştır.¹⁸

¹⁵ Ueda, “Shinto”, 35; Ono, *Şinto*, 17; Aston, “Shinto”, 11/463; Kitagawa, “Japonya Dinleri”, 476-490; Karataş, “Japon Halk Dini Geleneğinde Kami Kültü”, 311; İbrahim Emre Şamlıoğlu, *Çin ve Japon Dinlerinde Dağ Kültü* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 97-110.

¹⁶ Kitagawa, “Japonya Dinleri”, 476-500; “The Kojiki”; Hume, *The World's Living Religions*, 157; Aston, “Shinto”, 11/464-467; Akbay, *Kojiki*; Günhan Özhan, *Japon Zihniyeti* (Ankara: Hitabevi Yayınları, 2014), 25-26; Ono, *Şinto*, 15-18; Hirai, “Shinto”, 13/287.

¹⁷ Joseph M. Kitagawa, “Japanese Religion: An Overview”, *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: MacMillan Co., 1987), 7/536. Ayrıca bk. Janet E. Hunter, *Modern Japonya'nın Doğuşu: 1853'ten Günümüze*, çev. Müfit Günay (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2002), 239,247-249; Demirci, “Şintoizm”, 39/177.

¹⁸ Patricia Sullivan, “William Bunce, 100; Demilitarized Japanese Institutions After War”, *Washington Post* (14 Ağustos 2008).

Şintoizm’de 8 bin, 80 bin, 8 milyon, hatta 88 milyona kadar kami olduğu ile ilgili farklı rakamlar belirtilse de¹⁹ Japon toplumunda kesretten kinaye olarak yani çokluğu belirtmek için kullanılan 8 ve içinde 8 olan rakamların, kamilerin sayılamayacak kadar fazla olduğunu ifade etmek amacıyla kullanıldığını söylemek gerekir.²⁰ Çünkü her varlığın ruhu olduğuna inanan Japonların, kamileri belirli bir rakamla sınırladığını düşünmek doğru olmayacaktır. Herkesin bütün kamilere ibadet etmesi de beklenmez; Japonlar kendilerini Amaterasu gibi ulusal kamilere, aile kamilerine ve bağlı oldukları mabedin kamilerine ibadetle mükellef hisseder, diğerlerinin kamilerine de saygıda kusur etmez.²¹

Şintoizm’de, İslam ve Yahudilik gibi dinlerin aksine, tanrı(lar) ile diğer varlıklar arasında geçişkenlik söz konusudur. Mesela Şinto metinlerinde, bir insanın öldükten sonra tanrılaşması yanında, tanrı(ların) da bazı zamanlarda antropomorfik biçimde/insan şeklinde görünmesinin ve yaşamına böyle devam etmesinin örneklerine rastlanır. Bununla birlikte Şintoizm inancına göre tanrıların, hayvan veya diğer varlıklar şeklinde tezahürü de mümkündür.²²

2. İbadet ve Bayramların Temel Öznesi Olarak Tanrı(lar)

Tanrı(lar) anlamındaki kullanımıyla kami, Şintoizm’de ibadetlerin ve bayramların en temel öznesi, en önemli unsurudur. Şintoizm’in mabetlerine “kaminin evi” anlamına gelen *Cinca* veya *Miya* adı verilir. Bu mabetler bazen büyük bir yapı olduğu gibi bazen de sokağın bir köşesinde bir apartman veya işyeri gibi bir yapının içinde küçük kulübe halinde de olabilir.²³ Buralara daha çok, ihtiyaç olduğunda, yoldan geçerken veya bayramlarda gidilerek elleri göğüste birbirine bakar vaziyette birleştirip birkaç defa eğilme, çan çalarak kamilerin dikkatini çekme ve onlara takdime sunma şeklinde bir ibadet icra edilir.²⁴ Mabetlerde dua ve niyaz daha çok, *ucigami* denilen ailenin ve bölgenin koruyucu kamisine yapılır.²⁵

¹⁹ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 32; Hunter, *Modern Japonya’nın Doğuşu*, 254; Güvenç, *Japon Kültürü*, 142; Karataş, “Japon Halk Dini Geleneğinde Kami Kültü”, 310.

²⁰ Güvenç, *Japon Kültürü*, 52; Ono, *Şinto*, 17.

²¹ Ono, *Şinto*, 18; Nobutaka Inoue (ed.), *Kami*; Güvenç, *Japon Kültürü*, 141, 144-145; Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 32; Hearn, *Japonya*, 41.

²² Ueda, “Shinto”, 35; Karataş, “Japon Halk Dini Geleneğinde Kami Kültü”, 312; Ono, *Şinto*, 17; Mikiharu Ito, “Evolution of the Concept of Kami”, çev. Norman Havens, *Kami*, ed. Nobutaka Inoue (Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics/Kokugakuin University, 1998), 20-41; Halil İbrahim Şenavcu, “Şintoizm’de Hayvanlar”, *Kutsal ve Hayvan: Dinlerin Hayvanlara Bakışı*, ed. Süleyman Turan (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 445-465; Aston, “Shinto”, 11/463.

²³ Ahmet Güç, *Dinlerde Mabet ve İbadet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 91-92. Ayrıca bk. A. Mete Tuncoku, *Güneşin Doğduğu Adalardan Mektup Var: Bir Türk Öğrencinin Japonya İzlenimleri* (Ankara: Türk Japon Üniversiteler Derneği, 2001), 169-170.

²⁴ Aston, “Shinto”, 11/468; Petek Kitamura, *Japonya / Kiraz Çiçeklerinin Ülkesi* (İstanbul: Epsilon Yayınevi, 2004), 93; Grapard, “Shinto”, 7/130.

²⁵ Ono, *Şinto*, 19; Hirai, “Shinto”, 13/282.

Mahalledeki büyük mabetlerde bulunan, kamilerin tahtı gibi algılanan tonlarca ağırlığındaki bir obje (*mikoşi*), bayram günlerinde caddelerde kalabalık bir grubun omuzlarında büyük bir ibadet aşkıyla, kamiye yaklaşmak/onu mutlu etmek amacıyla taşınır.²⁶

Hanelerde icra edilen ibadet de evin en özel bölümü kabul edilerek kamilere tahsis edilen *kamidana* (kami rafı/kami köşesi) önünde yapılır. Bütün aşkın kamilere, özellikle kami haline gelmiş ölmüşlere mabettekine benzer uygulamalarla şükranlar sunulur, dualar edilir.²⁷

Japonya'da geçmişten bu yana pek çok bayram kutlanır. Hatta bu bayramlara uzaktan bakan kişiler, neredeyse her gün farklı bir yerde bayram olduğu için Japonya'nın bir bayram ülkesi olduğunu ifade ederler. Bu bayramlardan bir kısmı millî bayram ve festival niteliği taşıırken büyük bir kısmı ise köklü bir geçmişe sahip dinî bayramlardır. Özellikle "*Matsuri*" adı verilen dinî bayramların ihdas edilme, yani başlangıç sebeplerine bakıldığında çoğunlukla kamilere şükran ve dua, onların öfkelerini teskin ve onları hatırladığını/ unutmadığını gösterme gibi amaçlar taşıdığı görülür. Her ne kadar günümüzde birçok genç tarafından, bayramların başlangıcındaki bu amaçlar unutulmuş veya eskisi kadar önemsenmiyor olsa da bu bayramlarda icra edilen ritüeller, bayramlarda kamilerle kurulmak istenen bağın pek çok kişi tarafından devam ettirildiğinin kanıtı niteliğindedir.²⁸

Japonya'da kamilerle sıcak irtibatı devam ettirmek için yüzyıllardır kutlanagelen dinî bayramların, insanların psikolojik rahatlamasına büyük katkısı olduğu iddia edilir. Çalışma şartlarının ağır olduğu ülkede kişiler bu bayramlar vesilesiyle aile ve arkadaşlarıyla bolca vakit geçirme imkânına sahip olurlar.²⁹

Japonya'daki dinî bayramların önemli bir diğer katkısı ise sosyolojiktir. *Matsuri* denilen bu bayramlar aracılığıyla bir araya gelen insanlar, aile üyeleri ve arkadaş çevreleriyle birlikte zaman geçirmenin keyfini çıkarır ve bu bayramlarla çocuk ve gençlere sosyal sorumlulukları öğretilir.³⁰ Ayrıca yoğun iş hayatından dolayı sıkıntı yaşayan çalışanlara sağlanan izin imkânları ile sosyal patlamaların

²⁶ Yanagawa Keiichi, "The Sensation of Matsuri", çev. Norman Havens, *Matsuri: Festival and Rite in Japanese Life*, ed. Inoue Nobutaka (Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics / Kokugakuin University, 1988), 6-10; Ueda, "Shinto", 40; Ono, *Şinto*, 72-76.

²⁷ Tokihiko Oto, "Shinto Family Altars", *Kodansha Encyclopedia of Japan*, ed. Gen Itasaka (Tokyo: Kodansha, 1983), 7/137; Ono, *Şinto*, 65-66; Mircea Eliade - Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 269; Kitamura, *Japonya*, 83.

²⁸ Bowker, *Dictionary of World Religions*, 194; Mikiharu Ito, "Festivals, Matsuri", *Kodansha Encyclopedia of Japan*, ed. Gen Itasaka (Tokyo: Kodansha, 1983), 2/252-253; Halil İbrahim Şenavcu, "Japon Dinî Bayramlarının Genel Özellikleri ve Sosyal Hayattaki Yeri", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 2 (Haziran 2016), 41-56; William P. Fairchild, "Shamanism in Japan", *Folklore Studies* 21 (1962), 40-41.

²⁹ Ito, "Festivals, Matsuri", 2/253; Keiichi, "The Sensation of Matsuri", 15, 18; Ueda, "Shinto", 41; Ian Reader, *Religion in Contemporary Japan* (London: MacMillan Press, 1991), 54.

³⁰ Güvenç, *Japon Kültürü*, 140.

ve büyük fikir ayrılıklarının önüne geçilmiş olur.³¹ Bu yüzden şirketler ve devlet, çalışanların bu bayramlara katılmasını teşvik eder.³² Dolayısıyla kamileri eğlendirmek, onları karşılamak ve anmak amacıyla başlatılan ve halen de devam ettirilen, sokaklarda, mabetlerde ve/veya geniş toplanma merkezlerinde töreler ve şenlikler sebebiyle toplanan Japonlar için dini bayramlar, insanların sosyalleşmelerine ve kaynaşmalarına da büyük katkı sunar.

3. Tanrı İnancının Sosyal Yaşamın Çeşitli Yönlerine Etkisi

Şintoist kültürü benimseyen Japonların özellikle ibadet ve bayramlarda icra ettiği uygulamalara bakıldığında, tanrıların/kamilerin her zaman kendilerini gözetlediğine inandıkları ve buna göre davranışlar sergiledikleri görülür. Bu anlayışa göre kamiler, bu dünyada ve/veya ölümden sonra insanların davranışlarına göre ceza ya da mükâfat verirler.³³ Yapılan araştırmalar göz önüne alınarak, bu düşüncenin Şintoist Japonları suç işlemekten alıkoymuş olabileceği söylenebilir. Çeşitli ülkelerle yapılan kıyaslamalarda Japonya'nın suç oranlarının diğer pek çok ülkeye nazaran kat kat düşük olduğu ve her geçen yıl da ülkedeki suç sayısının azalma eğiliminde olduğu görülmüştür.³⁴ Her ne kadar Japonlar, bu davranışları dinden kaynaklı yaptıklarını iddia etmeseler de Şintoist kültürün ve ahlakın, her yaş kademesinde gerek aile, okul, mabet gibi kurumlarda gerekse de sosyal hayatta itinayla verildiği ülkede, Şintoizm'in temelini oluşturan kami anlayışının büyük oranda etkili olduğu anlaşılır.

Eliade'nin ifadesiyle toplumlar kutsallar, kutsal dışı/din dışı sayılan nesnelere ayırıştırılarak onlara başka bir önem ve değer yüklenir.³⁵ James L. Cox'a göre de (211-213) kutsalların veya kutsallaştırılan şeylerin tezahürlerini onların kullandıkları dillerdeki çeşitli kavramlarda görmek mümkündür.³⁶ Şintoizm'de de kami kavramıyla belirtilerek kutsal haline getirilen varlıklar saygıdeğer ve dokunulmaz kılınmıştır. Dolayısıyla Japonların dünyaya, insanlara, hayvanlara, çevreye bakışlarını doğru anlayabilmek için animistik, naturistik ve antropomorfik inançlarla ilişkisi bağlamında doğadaki bazı varlıklarda bulunduğu inanılan kamilerin ya da insanların öldükten sonra kami olmasının kutsal kavramı ile ilişkili olduğunu göz önünde tutmak önemlidir.

³¹ Michael Hagan, *Japanese Festivals and Holidays: A Study of Applied Social Control Theory* (Ann Arbor: Central Missouri State University, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 43-55.

³² Joseph M. Kitagawa, *On Understanding Japanese Religion* (New Jersey: Princeton University Press, 1987), 117-126; Michael Ashkenazi, *Matsuri: Festivals of a Japanese Town* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), 134.

³³ Karataş, "Japon Halk Dini Geleneğinde Kami Kültü", 312-317; Hearn, *Japonya*, 27-44.

³⁴ Güvenç, *Japon Kültürü*, 398-401; "Statistics Bureau, Ministry of Internal Affairs and Communications, Japan. Statistical Handbook of Japan 2020" (Erişim 12 Ekim 2021).

³⁵ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Yayınları, 1991).

³⁶ James L. Cox, *Kutsalı İfade Etme: Din Fenomenolojisine Giriş*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 211-213.

Şintoizm'de geçiş törenleri denilen doğum, yetişkinlik, evlilik ve cenaze törenlerine bakıldığında da tanrı inancının bu ritüellerde ön planda olduğu görülür. Yeni doğan bebeğin yedinci gününde, bebeğin huzurlu bir hayat sürmesi için kamilere dua etmek amacıyla evde yakın akraba ve dostlarla “Oşiçiya Meimeişiki” (İsim Verme Töreni) ve yemeği düzenlenir.³⁷ Ardından o günlerde veya doğumdan sonraki bir ay içinde Şinto mabedine giderek rahipten bebeği kutsaması ve dua etmesi istenir. Bu törene de “Hatsu Miyamairi” (İlk Mabet Ziyareti) veya “Omiyamairi” denilir.³⁸ Benzer şekilde, Japonya’da “Seicin no Hi” (Yetişkin Günü) denilen her yılın Ocak ayının ikinci Pazartesi günü, pek çok görevi kendi başlarına üstlenebilmeleri ve sorumluluk sahibi bir yetişkin sayılmaları amacıyla yirmi yaşına giren gençler için mabetlerde törenler düzenlenir ve onlar için kamilere dua edilir.³⁹

Aile olmak ve bu huzurlu aileyi devam ettirebilmek için Şinto mabedi olan Cinca’da kamilerin huzurunda dua ederek nikâh kıydırmak Şintoist Japonların yüzyıllardır uyguyageldikleri bir ritüeldir. Her ne kadar kanunlar açısından asil geçerli olan resmî nikah ihmal edilmeyip kıydırılmış olsa da aynı zamanda mabette Kannuşî denilen rahibin yönetiminde bir de dinî nikah kıyılmaktadır. Bu uygulama da Şintoizm’i benimseyen Japonlar için tanrı inancının evlilikteki rolünü gösterir. Çünkü kamilerin huzurunda verilen sözlerin, orada evliliğin kutsanmasının mutlu bir aile kurmak ve devam ettirme açısından çok önemli olduğuna inanılır.⁴⁰

Japonya’ya Budizm gelip yerleştikten sonra cenaze törenlerinin Budizm’e göre icra edilmesinin ardından ölmüşlerin kami olması yanında aynı zamanda Buda olarak da kabul edilmesi gelenek haline gelmiştir. Budist tapınaklarda ve cenaze olan evlerde düzenlenen dinî törenlerde kamilere, ölmüş kişiyi, yanlarına kami/buda olarak kabul etmeleri için Budist rahipler yönetiminde dualar edilir. Ayrıca cenazeye, ölmüş kişi için Budist rahiplerden alınan bir Budist isim (*kaimyô*) verilir. Belirli günler, aylar ve yıllarda ölmüşleri anmak için de ev, küllerin konulduğu mezarlık ve mabetlerde anma törenleri düzenlenir; Budist rahiplerden dua etmesi ve kutsal metinlerden okuması istenir. Zira çoğu zaman, cenazesi yakılanların küllerinin bir kısmı evin kami rafına (*kamidana*), bir kısmı me-

³⁷ Dionnie Takahashi, “Baby Celebrations - the Japanese Way 1 (Naming Ceremony)”, *Blackcabbit’s World* (blog) (Erişim 18 Ekim 2021).

³⁸ Master Blaster, “Omiyamairi: How Japan Welcomes Babies into the World”, *SoraNews24 -Japan News* (blog) (Erişim 18 Ekim 2021); Dionnie Takahashi, “Baby Celebrations - the Japanese Way 2 (First Shrine Visit)”, *Blackcabbit’s World* (blog) (Erişim 18 Ekim 2021).

³⁹ Ministry of Foreign Affairs of Japan, “Coming-of-Age Day” (Erişim 18 Ekim 2021); David Allen - Chiyomi Sumida, “Coming of Age Day, a Big Event for Japanese Youths, Is Steeped in Tradition”, *Stars and Stripes* (Erişim 18 Ekim 2021); Kodo Matsunami, *A Guide to Japanese Buddhism* (Tokyo: Japan Buddhist Federation, 2004), 33.

⁴⁰ Ahmet Cihan, “Japonya ve Türkiye’de Evlenme Törenleri”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 1 (2003), 17-18.

zarlığa, bir kısmı ise Budist tapınağa bırakılır ve ölünün ruhunun buralarda bulunarak yaşayanları gördüğüne, fayda veya zarar verdiğiğine inanılır.⁴¹

Şintoizm'in, ölüm sonrasında ziyade bu dünyayı daha yaşanabilir kılmayı hedefleyen “dünyevî bir din” olmasından ve insanların kamilerin soyundan geldiği için öldükten sonra da yine kami olacaklarına inanılmasından dolayı ölüm sonrası ritüellere fazla önem verilmeyip bu hususlar Budist rahiplere bırakılmıştır. Aynı sebepten dolayı Şintoistler her ne kadar öldükten sonra kami olma yanında Budalığa erişme gibi konularda Budist anlayıştan etkilenmiş olsa da Budizm'deki keşişlik ve manastır uygulamalarını bu dünyanın yaşanabilir kılınmasına engel gördüğü için benimsememiştir.⁴²

Şintoizm'de hayvanlara bakış açısı ve onlara yönelik davranışlarda da tanrı/kami anlayışının rolü olduğu görülür. Çünkü Şinto kültüründe hayvanların, tanrıların elçileri ve tezahürleri olduğuna dair pek çok mitolojik hikâye anlatılır.⁴³ Bu düşünce çerçevesinde şekillenmiş olan bakış açısı Japonya'da, var olan her şeyin bir ruhu olduğu ve hiçbir varlığa zarar vermemek gerektiği anlayışını doğurmuştur.⁴⁴ Hatta hayvanlara zarar vermek bizzat büyük günahlar içinde zikredilmiştir.⁴⁵ Bu inançlar, Şintoizm müntesiplerinde sadece canlı varlıklara değil, çevreye de zarar vermeme ve var olan her şeye saygılı olma anlayışını beraberinde getirmiştir.

Dinî bayramlarda daha çok görünür olan tanrı inancı ve bununla bağlantılı icra edilen uygulamaların psikolojik ve sosyolojik olarak rahatlamaya sebep olması dolayısıyla insanlarda ortaya çıkabilecek bunalım ve çeşitli sosyal sorunların önüne geçilmesi, çoğunluğu Şintoist olan Japonya'da tanrı anlayışının sosyal hayata katkıları içinde ayrıca zikredilmesi gerekir.⁴⁶

⁴¹ Joy Hendry, *Understanding Japanese Society* (London: Routledge, 1995), 144-145; Harold R. Kerbo - John A. McKinstry, *Modern Japan* (Singapore: McGraw-Hill, 1998), 104; Matsunami, *A Guide to Japanese Buddhism*, 35; Hüsamettin Karataş, *Nichiren Budizmi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2020), 285; Kitamura, *Japonya*, 44-45; Güvenç, *Japon Kültürü*, 154; Noriyoshi Tamaru, “Buddhism”, *Religion in Japanese Culture*, ed. Noriyoshi Tamaru - David Reid (Tokyo: Kodansha International Ltd, 1996), 47, 61.

⁴² Aston, “Shinto”, 11/464; Hammet Arslan, *Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2015); Merve Susuz Aygül, “Japonya'da Kamakura Dönemi (1185-1333) Budist Okulları ve Manastır Kurumu”, *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3/6 (Aralık 2020), 209-231; Emine Zehra Turan, *Budizm'de Manastır Hayatı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004); Karel Van Wolferen, *Japon Gücünün Sırrı: Devletsiz Bir Milletin İnsanları ve Politikası*, çev. İnci Kurmuş (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1992), 317.

⁴³ Ito, “Evolution of the Concept of Kami”, 20-41; Michael Ashkenazi, *Japon Mitolojisi*, çev. Özlem Özarpacı (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 411-415, 437-439; Ono, *Şinto*, 15-19, 42; Okan Haluk Akbay, “Japon Atasözlerinde Geçen Bazı Hayvan İmgeleri Üzerine Tespitler”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 31 (12 Şubat 2015), 131; William George Aston, *Shinto (The Way of the Gods)* (London: Longmans, 1905), 63; Herbert E. Plutschow - Patrick Geoffrey O'Neill, *Matsuri: The Festivals of Japan* (Surrey: Japan Library, 1996), 131-135.

⁴⁴ Şenavcu, “Şintoizm'de Hayvanlar”.

⁴⁵ Hüsamettin Karataş, “Şintoizm'de Arınma Ayinleri”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 78 (Aralık 2019), 5.

⁴⁶ Hagan, *Japanese Festivals and Holidays*, 43-55.

Bu zikredilen hususlara ilave olarak, Japonya'da filmler, diziler, kitaplar gibi çeşitli araçlarla da halka Şinto ve kami anlayışı verilmeye çalışılır. Özellikle ülkede yaygın olarak kullanılan manga (çizgi roman) ve animelerde (çizgi film/çizgi dizi) kami düşüncesi fazlaca işlenir.⁴⁷ Bunlar vasıtasıyla insanlara dinî bilgi ve kültür de öğretilmiş olur. Kamiler aynı zamanda bu aygıtlarla mesaj verme ve korkutarak insanları bazı davranışlardan engelleme fonksiyonu için de kullanılmaktadır. Bir başka açıdan bakıldığında ise Şinto ve kami anlayışı Japon yazar ve senaristlere bolca materyal sunmaktadır.⁴⁸

Sonuç

Kaynaklarda politeist, panteist, natürist, animist, şamanist gibi ifadelerle tanımlanan Şintoizm'deki tanrı inancı diğer dinlerin anlayışından farklıdır. Her şeyi yaratan ve her zaman her şeye hâkim olan tek bir tanrının kabul edilmediği bu dinde tanrıyı ifade etmek için zikredilen kami kavramı da pek çok anlama gelir. Tanrı yerine kullanılan kami kavramı, aynı zamanda gökyüzünde var olduğuna inanılan iyi ve kötü ruhlar, şeytanlar, ölmüş insanların ruhları gibi anlamlarda da kullanılır. Bu kavramın hangi anlamda kullanıldığı, cümle içinde nasıl geçtiğinden anlaşılır. Tanrı anlamında bahsedildiğinde de hangi kaminin mevzu bahis olduğu yine konunun gidişatından çıkarılır. Çünkü Şintoizm'de her zaman tanrı ifadesinin karşılığı olarak kami kullanılırken, kami kavramı her kullanıldığında ise tanrı/lar kastedilmez. Şintoizm'deki inanç, ibadet, ahlak, bayramlar gibi dinî ve sosyal hayatta en öne çıkan ve göze çarpan öge olan kami kavramının ne anlam ifade ettiğini bilmek, bu dinle birlikte, geçmiş ve günümüz Japon yaşantısını anlamamızı kolaylaştıracaktır.

Şintoizm'de ibadetin temel unsuru “kami”dir. Kamilere dua ve şükran ifadesi için bayramlarda ve ihtiyaç duyulduğunda Cinca denilen mabetlere gidilip dua edilir. Kamilere daha yakın olmak ve onları mutlu etmek amacıyla bayram günlerinde, mabetlerde bulunan kaminin tahtı (mikoşi) sokaklarda omuzlarda gezdirilir. Bunun yanında evlerdeki kami rafı/kami köşesi (kamidana) denilen sembolik mabet ve/veya kapısının (torii) bulunduğu yerde de mabettekine benzer ibadetler gerçekleştirilir.

Şintoizm'deki tanrı/kami anlayışının ve bu düşüncenin sosyal hayatta en çok tezahür ettiği yer olan ibadet ve dinî bayramların halkta büyük bir psikolojik ve sosyolojik rahatlamaya yol açtığı ifade edilir. Dolayısıyla bu inanç kaynaklı ibadet ve davranışların, inananlara büyük katkı sunduğu söylenebilir.

⁴⁷ Yüksel Balaban, “Miyazaki Sinemasında Şintoizm Göstergelerinin Sunumu”, *Sinema ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 287-308.

⁴⁸ Çiğdem Taş Alicenap, “Yerelden Evrensel Japon Anime ve Manga Sanatı”, *Sanat ve Tasarım Dergisi* 7/7 (Aralık 2014), 31-60; Eylül Arslan, *Animelerde Japon Gelenekselliği ve Kadın Temsili* (İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık (KDY), 2020).

Japonya'da senaristler, yazar ve çizerler için Şintoizm ve onun temel inancı kami düşüncesi, oldukça kaynak sağlamıştır. Japonya ile özdeşleşmiş Japon çizgi romanı manga ve çizgi filmi anime endüstrisinde kamiler, insanlara dinî bilgi ve ahlak aşılacak, çeşitli mesajlar vermek, insanları korkutmak ve sakındırmak gibi farklı amaç ve şekillerde işlenmiştir.

Şintoizm'de icra edilen doğum, yetişkinlik, evlilik ve cenaze gibi geçiş törenlerinde tanrı anlayışının ön planda olduğu görülür. Örneğin, Şinto inancına sahip Japonların resmî nikah yanında mabede gidip ayrıca kamilerin huzurunda söz vererek, kutsanarak ve dua ederek dinî nikah kıydırması, Şintoistlerin tanrı anlayışlarının, huzurlu bir yuva kurma ve devam ettirmedeki rolünü gösterir.

Şintoizm'de tanrının gerek insan gerekse de diğer varlıklar şeklindeki tezahürü ve insanların da yaşamlarında hayırlı işler yaparak ölmeleri durumunda tanrılaşmaları anlayışı, İslam ve Yahudilik gibi tanrı ile diğer varlıkları ontolojik olarak birbirinden daha keskin hatlarla ayıran dinlerden oldukça farklıdır. Varlıklar arasındaki bu geçişkenlik, bu dini benimseyen insanların tüm varlıkları incitmekten sakınmasına vesile olmuştur.

Kâinata var olan her şeyin ruhunun olduğuna inanılması ve varlıkların, kamilerin elçisi olması veya varlıklardaki tezahürü olabileceği düşüncesinden hareketle Şintoizm'e inananların, insanlarla, hayvanlarla ve doğayla/çevreyle ilişkilerini saygı çerçevesinde, hiçbir şeye zarar vermeden sürdürmelerine sebep olmuştur. Bu durum aynı zamanda Şintoistlerin kami kavramı çerçevesinde birtakım varlıkları kutsallaştırarak onları değerli ve dokunulmaz kılması şeklinde de anlaşılabilmektedir.

Kamilerin, yaşayan insanları her zaman gözetlediği, onları yaptıkları amelere göre dünyada iken ve öldükten sonra mükafatlandırıp cezalandırdıkları düşüncesi, geçmişte olduğu gibi günümüzde de pek çok Şintoist'i yanlış ve kötü işler yapmaktan alıkoymuştur. Bu açıdan bakıldığında Şintoizm'deki ahlak anlayışının tanrı inancıyla ne kadar bağlantılı olduğu görülür. Dolayısıyla diğer inançlardan farklı olsa da Şintoizm'deki tanrı anlayışının, bu dine inananların yaşamlarının her yönüne etki ettiği ve onları çoğu zaman olumlu davranışlara teşvik ettiği söylenebilir.

İntihal Taraması

Plagiarism Detection

Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

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.*

Finansman Grant Support

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. | *The authors declared that this study has received no financial support.*

Açık Erişim Lisansı Open Access License

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. | *This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License*

Telif Hakkı Copyright

Yazar(lar) | Author(s): Halil İbrahim Şenavcu

Kaynakça

- Akbay, Okan Haluk. "Japon Atasözlerinde Geçen Bazı Hayvan İmgeleri Üzerine Tespitler". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 31 (12 Şubat 2015), 127-146. <https://doi.org/10.21497/sefad.20342>
- Akbay, Okan Haluk. *Kojiki: Japon Mitolojisine Bir Yolculuk*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.
- Allen, David - Sumida, Chiyomi. "Coming of Age Day, a Big Event for Japanese Youths, Is Steeped in Tradition". *Stars and Stripes*. Erişim 18 Ekim 2021. <https://www.stripes.com/news/coming-of-age-day-a-big-event-for-japanese-youths-is-steeped-in-tradition-1.15223>
- Arslan, Eylül. *Animelerde Japon Gelenekselliği ve Kadın Temsili*. İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık (KDY), 2020.
- Arslan, Hammet. "Budizm". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni (I-X)*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1/675-722. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Arslan, Hammet. "Budizm'in Çin'e Girişinde İpek Yolunun Önemi ve İşlevi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Haziran 2018), 1-21. <https://doi.org/10.30627/cuilah.440522>
- Arslan, Hammet. *Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2015.
- Ashkenazi, Michael. *Japon Mitolojisi*. çev. Özlem Özarpacı. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Ashkenazi, Michael. *Matsuri: Festivals of a Japanese Town*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.
- Aston, William George. "Shinto". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. 11/462-471. Edinburgh: T. and T. Clark Ltd., 1981.
- Aston, William George. *Shinto (The Way of the Gods)*. London: Longmans, 1905.
- Balaban, Yüksel. "Miyazaki Sinemasında Şintoizm Göstergelerinin Sunumu". *Sinema ve Din*. 287-308. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Blaster, Master. "Omiyamairi: How Japan Welcomes Babies into the World". *SoraNews24 -Japan News-* (blog). Erişim 18 Ekim 2021. <https://soranews24.com/2013/07/12/omiyamairi-how-japan-welcomes-babies-into-the-world/>
- Bocking, Brian. *A Popular Dictionary of Shinto*. Surrey: Curzon Press, 2005.
- Bowker, John. *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- "The Kojiki". çev. Basil Hall Chamberlain. Erişim 15 Şubat 2022. <https://www.sacred-texts.com/shi/kojiki.htm>

- Cihan, Ahmet. "Japonya ve Türkiye'de Evlenme Törenleri". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 1 (2003), 17-24.
- Cox, James L. *Kutsal İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Demirci, Kürşat. "Bir Din Olarak Şintoizm'in Gelişim Süreci". *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 16 (2002), 76-79.
- Demirci, Kürşat. "Şintoizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/177-179. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Eliade, Mircea - Couliano, Ioan P. *Dinler Tarihi Sözlüğü*. çev. Ali Erbaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Fairchild, William P. "Shamanism in Japan". *Folklore Studies* 21 (1962), 1-122.
- Grapard, Allan G. "Shinto". *Kodansha Encyclopedia of Japan*. ed. Gen Itasaka. 7/125-132. Tokyo: Kodansha, 1983.
- Güç, Ahmet. *Dinlerde Mabed ve İbadet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Güvenç, Bozkurt. *Japon Kültürü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2002.
- Hagan, Michael. *Japanese Festivals and Holidays: A Study of Applied Social Control Theory*. Ann Arbor: Central Missouri State University, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Hearn, Lafcadio. *Japonya*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Hendry, Joy. *Understanding Japanese Society*. London: Routledge, 2. Basım, 1995.
- Hirai, Naofusa. "Shinto". *The Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade. 13/280-294. New York: The Macmillan Co., 1987.
- Hume, Robert E. *The World's Living Religions*. New York: Charles Scribner's Sons, 1959.
- Hunter, Janet E. *Modern Japonya'nın Doğuşu: 1853'ten Günümüze*. çev. Müfit Günay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2002.
- Inoue, Nobutaka (ed.). *Kami*. çev. Norman Havens. Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics/Kokugakuin University, 1998.
- Ito, Mikiharu. "Evolution of the Concept of Kami". çev. Norman Havens. *Kami*. ed. Nobutaka Inoue. 20-41. Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics/Kokugakuin University, 1998.
- Ito, Mikiharu. "Festivals, Matsuri". *Kodansha Encyclopedia of Japan*. ed. Gen Itasaka. 2/252-258. Tokyo: Kodansha, 1983.
- Karataş, Hüsametlin. "Erken Dönem Japon Budizmi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2013), 53-67.
- Karataş, Hüsametlin. "Japon Halk Dini Geleneğinde Kami Kültü". *The Journal of Academic Social Science Studies* 13/79 (2020), 307-319. <https://doi.org/10.29228/JASSS.42160>
- Karataş, Hüsametlin. *Nichiren Budizmi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2020.
- Karataş, Hüsametlin. "Şintoizm'de Arınma Ayinleri". *The Journal of Academic Social Science Studies* 78 (Aralık 2019), 1-12. <https://doi.org/10.29228/JASSS.40299>
- Keiichi, Yanagawa. "The Sensation of Matsuri". çev. Norman Havens. *Matsuri: Festival and Rite in Japanese Life*. ed. Inoue Nobutaka. 3-17. Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics / Kokugakuin University, 1988.
- Kerbo, Harold R. - McKinsty, John A. *Modern Japan*. Singapore: McGraw-Hill, 1998.
- Kitagawa, Joseph M. "Japanese Religion: An Overview". *The Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade. 7/520-568. New York: MacMillan Co., 1987.
- Kitagawa, Joseph M. "Japonya Dinleri". çev. Abdullah Davudoğlu. *Asya Dinleri*. 475-615. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2002.

- Kitagawa, Joseph M. *On Understanding Japanese Religion*. New Jersey: Princeton University Press, 1987.
- Kitamura, Petek. *Japonya / Kiraz Çiçeklerinin Ülkesi*. İstanbul: Epsilon Yayınevi, 2004.
- Matsunami, Kodo. *A Guide to Japanese Buddhism*. Tokyo: Japan Buddhist Federation, 2004.
- Ministry of Foreign Affairs of Japan. "Coming-of-Age Day". Erişim 18 Ekim 2021. <https://web-japan.org/kidsweb/explore/calendar/january/seijinshiki.html>
- Ono, Sokyō. *Şinto: Kamilerin Yolu*. çev. Suat Ertüzün. İstanbul: Okyanus, 2004.
- Oto, Tokihiko. "Shinto Family Altars". *Kodansha Encyclopedia of Japan*. ed. Gen Itasaka. 7/137. Tokyo: Kodansha, 1983.
- Özhan, Günhan. *Japon Zihniyeti*. Ankara: Hitabevi Yayınları, 2014.
- Plutschow, Herbert E. - O'Neill, Patrick Geoffrey. *Matsuri: The Festivals of Japan*. Surrey: Japan Library, 1996.
- Reader, Ian. *Religion in Contemporary Japan*. London: MacMillan Press, 1991.
- Schimmel, Annamari. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.
- Sullivan, Patricia. "William Bunce, 100; Demilitarized Japanese Institutions After War". *Washington Post* (14 Ağustos 2008). <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/08/13/AR2008081303499.html>
- Susuz Aygül, Merve. "Japonya'da Kamakura Dönemi (1185-1333) Budist Okulları ve Manastır Kurumu". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3/6 (Aralık 2020), 209-231.
- Şamlıoğlu, İbrahim Emre. *Çin ve Japon Dinlerinde Dağ Kültü*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Japon Dinî Bayramlarının Genel Özellikleri ve Sosyal Hayattaki Yeri". *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 2 (Haziran 2016), 41-56.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Japon Dinleri". *Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 262-282. İstanbul: Millel & Nihal, 2019.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Şintoizm'de Hayvanlar". *Kutsal ve Hayvan: Dinlerin Hayvanlara Bakışı*. ed. Süleyman Turan. 445-465. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.
- Takahashi, Dionnie. "Baby Celebrations - the Japanese Way 1 (Naming Ceremony)". *Blackcabbit's World* (blog). Erişim 18 Ekim 2021. <https://blackcabbit.wordpress.com/2010/07/14/babycelebrations1/>
- Takahashi, Dionnie. "Baby Celebrations - the Japanese Way 2 (First Shrine Visit)". *Blackcabbit's World* (blog). Erişim 18 Ekim 2021. <https://blackcabbit.wordpress.com/2010/07/28/babycelebrations2/>
- Tamaru, Noriyoshi. "Buddhism". *Religion in Japanese Culture*. ed. Noriyoshi Tamaru - David Reid. 43-62. Tokyo: Kodansha International Ltd, 1996.
- Taş Alicenap, Çiğdem. "Yerelden Evrensel Japon Anime ve Manga Sanatı". *Sanat ve Tasarım Dergisi* 7/7 (Aralık 2014), 31-60. <https://doi.org/10.20488/austd.97233>
- Tuncoku, A. Mete. *Güneşin Doğduğu Adalardan Mektup Var: Bir Türk Öğrencinin Japonya İzlenimleri*. Ankara: Türk Japon Üniversiteler Derneği, 2001.
- Turan, Emine Zehra. *Budizm'de Manastır Hayatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Ueda, Kenji. "Shinto". *Religion in Japanese Culture*. ed. Noriyoshi Tamaru - David Reid. 27-42. Tokyo: Kodansha International, 1996.
- Wolferen, Karel Van. *Japon Gücünün Sırrı: Devletsiz Bir Millet'in İnsanları ve Politikası*. çev. İnci Kurmuş. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1992.
- "Statistics Bureau, Ministry of Internal Affairs and Communications, Japan. Statistical Handbook of Japan 2020". Erişim 12 Ekim 2021. <https://www.stat.go.jp/english/data/ta/handbook/pdf/2020all.pdf>

Değerin Doğasına Dair Üç Mesele: Güç, İrade ve Eylem

Emrullah Kılıç | Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr., MEB (ROR ID: 00jga9g46)

Çubuk Şehit Ömer Takdemir AİHL Fen ve Sosyal Bilimler Proje Okulu Müdürü
Dr., Ministry of National Education, Principal of Şehit Ömer Takdemir AİHL Science and
Social Sciences Project High School, Ankara/Turkey
ekilic0676@gmail.com | ORCID: 0000-0003-0221-0944

Three Matters of the Nature of Value: Power, Will and Action

Abstract

While the modern period has criticized the knowledge, society and metaphysics theories on which the traditional period is based, disabling some of them, it has also caused important philosophical results by reconstructing some of them in its own way. With the Renaissance, a total mentality transformation took place, especially in the West, and depending on this transformation, self-consciousness has also changed along with the relationship that people establish with knowledge and interpretations related to it. Subsequently, with Descartes, the subject's constructing itself through consciousness/cogito, Hume's redefinition of human nature through moral feelings, Adam Smith's transfer of the concept of economic value to the moral field, and Nietzsche's reevaluation of values have deeply affected moral life. Ultimately, normative morality based on specific purposes in traditional societies has left its place to "value" that is positively constructed by thinking, knowing and acting subjects. Since the 20th century, the foundation of values with the subject's interest, orientation and approval by scholars such as William James, C. Von Ehrenfels, R. Barton Perry and Hans Joas has changed the foundation of modern life. In accordance with this change, our study aims to examine the nature of values through the perspective of universal human nature, "power" based on dialectical process and mutual approval, "will" that includes the harmonious integrity of human experience, and psychological "action", which is the essential quality of human beings. As a matter of fact, the determining power in the field of values can be read as an authority transfer that differs from the normative principles of the traditional period. In the new situation, with the support of science, power has been based on economic and psychological facts assumed to be in the universal human nature. Again, in the pre-modern period, the will, which was characterized a rational choice between two different options has turned into natural will and with the new situation has been labeled as the will of man's sovereignty. Similar to power and will, the meaning attributed to action in the field of value has also

Yayın | Published: 20 Mart/March 2022

Kabul | Accepted: 26 Şubat/February 2021

Geliş | Received: 06 Aralık/December 2021

Değerlendirme | Peer Review: Dış Bağımsız | Externally Peer-reviewed.

Hakem Raporları | Peer Review Reports: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeeni/page/13397>

Atıf | Citation: Emrullah Kılıç, "Değerin Doğasına Dair Üç Mesele: Güç, İrade ve Eylem = Three Matters of the Nature of Value: Power, Will and Action", Eskiyeeni 46 (Mart/March 2022), 89-114. <https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.1033394>

© Emrullah Kılıç | CC BY-NC 4.0 Attribution-NonCommercial 4.0 International

differentiated, and action has been described as a psychological state and creative participation that requires perceiving or feeling what actually exists, rather than voluntary submission as in the traditional period. With this situation, which represents the search for the truth through practical life rather than theory, man has almost turned into a performance subject with his actions.

In our study, starting from all these issues, it will be revealed how the values, by their nature, are built on the basis of legitimacy, unlike their traditional situations, by referring to the connotations of power, will and action in traditional moral structures. Moreover, the evolution of the order and harmony-centered moral character of the traditional world to the search for the integrity of human actions in the field of values and the harmony and balance of things in their natural state will be tried to be discussed in all aspects.

Keywords

Moral Philosophy, Morality, Value, Power, Will, Action

Değerin Doğasına Dair Üç Mesele: Güç, İrade ve Eylem

Öz

Modern dönem, geleneksel dönemin dayandığı bilgi, toplum ve metafizik teorilerini eleştiriye tabi tutup bunlardan bir kısmını devre dışı bırakırken bir kısmını da kendine özgü biçimde yeniden inşa ederek önemli felsefi sonuçlara neden olmuştur. Rönesans ile birlikte özellikle Batı’da topyekûn bir zihniyet dönüşümü gerçekleşmiş ve bu dönüşüme bağlı olarak insanın bilgi ile kurduğu ilişki ve buna bağlı yorumlarla birlikte kendilik bilinci de değişime uğramıştır. Akabinde Descartes’la öznenin kendisini bilinç/cogito üzerinden inşa etmesi, Hume’un insan doğasını ahlaki duygular üzerinden yeniden tanımlaması, Adam Smith’in iktisadi değer kavramını ahlaki alana taşıması ve Nietzsche’nin değerleri yeniden değerlendirmeye tabi tutması ahlaki hayatı derinden etkilemiştir. Nihayetinde geleneksel toplumlarda belirli amaçlara dayalı normatif ahlak yerini, düşünen, bilen ve eyleyen öznelerin olumsuzlukla inşa ettiği “değer”e bırakmıştır. 20. yüzyıldan itibaren de William James, C. Von Ehrenfels, R. Barton Perry ve Hans Joas gibi düşünürlerce değerlerin öznenin ilgisi, yönelimi ve onayıyla temellendirilmesi, modern hayatın ağırlık merkezini önemli değişime uğratmıştır.

Çalışmamız, bu değişime uygun olarak evrensel insan doğası perspektifinde diyalektik süreç ve karşılıklı onaylarla temellendirilen “güç”, insan deneyiminin ahenkli bütünlüğünü kapsayan “irade” ve insanın özsel niteliği olan psikolojik “eylem” üzerinden değerlerin doğasını incelemeyi hedeflemektedir. Nitekim değerler alanında belirleyici güç geleneksel dönemin normatif ilkelerinden farklılık gösteren bir otorite transferi olarak okunabilir. Yeni durumda güç, bilimin desteğini de alarak evrensel insan doğasında olduğu varsayılan iktisadi ve psikolojik olgularla temellendirilmiştir. Yine modern öncesi dönemde daha çok iki farklı durum arasında akla dayalı bir tercihi niteleyen irade, yeni durumla doğal iradeye dönüşerek insanın egemenlik iradesi olarak etiketlenmiştir. Güç ve iradeye benzer biçimde değer alanında eyleme yüklenen anlam da farklılaşmış, eylem, geleneksel dönemde olduğu gibi iradi tercihle bir boyun eğmeden ziyade bilfiil var olanları algılamayı ya da hissetmeyi gerektiren psikolojik bir durum ve yaratıcı bir katılım olarak nitelemiştir. Hakikatin teoriden ziyade pratik yaşam üzerinden aranmaya başlanmasını

temsil eden söz konusu bu durumla insan, eylemleri ile adeta bir performans öznesine dönüşmüştür.

Çalışmamızda tüm bu hususlardan hareketle, aynı zamanda, güç, irade ve eylemin geleneksel ahlaki yapılardaki çağrışımlarına da gönderme yapılarak değerlerin doğası gereği geleneksel durumlarından farklı olarak nasıl bir meşruiyet zemini üzerine inşa edildiği ortaya konulacaktır. Devamında ise geleneksel dünyanın düzen ve uyum merkezli ahlaki karakterinin, değerler alanında insan eylemlerinin bütünlüğü ile şeylerin doğal hallerindeki ahenk ve dengede aranmasına evrilmesi tüm yönleriyle ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Ahlak Felsefesi, Ahlak, Değer, Güç, İrade, Eylem

Giriş

Tarihin her döneminde insan yaşamının belirli amaçlar ve bu amaçlara matuf ahlaki yapılanmalar etrafında örgütlendiğini söyleyebiliriz. Mevcut toplumsal yapı ve değer sisteminin, inançlar başta olmak üzere her türlü tecrübe ve alışkanlıkla normatif olarak kurulduğu geleneksel ahlaki yapılarda¹ kişi, yaşamın özü gereği olduğunu düşündüğü, kendisine önceden tanımlanmış amaçlar doğrultusunda hayata katılım sağlar.² Fakat “değer”in, modern dönemle* birlikte evrensellik ortak paydası ve buna bağlı olarak tanımlanan insan doğasından yola çıkarak, tanımlı olana katılımdan ziyade özneye kendi yönelim ve eylemlerinin birliğine bağlı yeni bir yaşam biçimi inşa etmeyi teklif ettiği söylenebilir. Bu bağlamda çalışmamız öncelikle modern dönemle birlikte oluşan değerlerin doğasına ait; iktisadi ve psikolojik olgularla modern dönem filozofları tarafından temellendirilen “güç”, insan deneyiminin ahenkli bütünlüğünü kapsayan “irade” ve insanın özsel niteliği olarak “eylem”i ele almayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda bu kavramları geleneksel ahlaki yapılardaki anlamları ile karşılaştırarak, sözü edilen bu yapılardan farklı olarak yaşamın içinde nasıl yeni bir benlik, düzen ve örgütlenme modelini ortaya koyduklarını temellendirmeye çalışacaktır.

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), “Modernlik”, 373.

² Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 326.

* Dünyanın, insan habitatının, insan benliğinin ve bu üçü arasındaki bağlantıyı içeren bir düzen anlayışını seslendiren modernlik için bir uzlaşma söz konusu değildir. Hatta Bauman’a göre modernitenin doğum tarihi tartışmalı kalmaya mahkumdur. (Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 16-17.) Her ne kadar bir uzlaşma olmasa da bu kavram öncelikle beşinci yüzyılda Hıristiyanlık dönemini, Helenistik dönemden ayırt etmek maksadıyla kullanılır. Latince’de “bugünlerde, şimdilerde” anlamına gelen *modus* ile şimdiki zamana ait olan ve “yeni olan daha iyidir” anlamına gelen *modernus* kökünden üretilen bu kavram, eskinin olumsuzlanmasını içeren evrensel bir karşı oluş hareketine gönderme yapar. (Andras Balint Kovacs, *Modernizmi Seyretmek*, çev. Ertan Yılmaz (Ankara: De Ki Basım Yayın, 2016), 21.) Geleneksel olana meydan okuyan modernite, bu anlayışın yeni bir insan, evren ve toplum inşa etmeyi uğraşısını ifade eder. Yaygın anlamı ise Rönesans’ta tohumları atılarak filizlenen; on altıncı yüzyıl başlarından itibaren algılanmaya başlanan, on yedinci yüzyılda Avrupa’da etkisini gösteren ve on sekizinci yüzyılda Aydınlanmayla dönemiyle birlikte doruk noktaya ulaşan ve etkileri hala devam eden bir bilinç durumuna işaret eder. (Ayдын Yaka, *Sosyal Değişme Türk Modernleşmesi* (İstanbul: Gündoğan Yayıncılık, 2011), 268-269.)

Modern dönem, geleneksel dönemin dayandığı bilgi, toplum ve metafizik teorilerini eleştiriye tabi tutup bunlardan bir kısmını devre dışı bırakırken bir kısmını da kendine özgü biçimde yeniden inşa etmiştir. Ahlak alanı da bu eleştiri-den nasibini almış; en temelde, ontolojik temellendirmeler yerini epistemolojik gerekçelendirmelere, geleneksel dönemde hayata yön veren pusulalar olan teorik kesinlikler de yerini, yeni doğası ile etiketlenen insanın deneyimlerine devretmiştir. Söz konusu bu durum daha çok ahlaki erdem ve erdemsizliklerin tanımlanması üzerine yoğunlaştığı geleneksel dönemin tam bir yapısöküme uğratılması olarak okunabilir. Modern dönem öncesinde varlık, değeri önceleyip ona ufuk vermekte, aynı zamanda bilgi ve değer arasında süreklilik sağlanmakta ve buna bağlı olarak değerler varlığa referansla oluşturmaktaydı.³ Günümüz düşünürlerinden Charles Taylor'ın *Benliğin Kaynakları* isimli eserinde belirttiği gibi modern dönemde değer varlığın dışında, öznenin kendini inşasında aranmaya başlaması ahlaki hayatın ağırlık merkezini de değiştirmiştir.⁴ Hans Joas da *The Genesis of Value as Genealogy of Morality*'de bu değişimi, bir başka ifadeyle, geleneksel ahlaki iynin yerini öznenin arzu, ilgi ve onayında bulan ve "yeni iyi"yi ifade eden değer kavramına bırakmasını⁵, "kendi başına var olan" iynin, temelini oluşturan bilgiyle birlikte yeni yaşam biçimleri karşısında etkisini yitirip yeni durumları karşılamada zayıf kalmasına bağlar.⁶ Söz konusu bu güç kaybını daha iyi temellendirebilmek için Rönesans dönemine kadar gitmek gerekmektedir. Çünkü Rönesans öncesi döneme kadar özne, zihinsel kategorilerden ayrı olarak doğa ya da Tanrı gibi bir otorite ve gücün etkisindedir. Fakat Rönesans dönemi ile birlikte özellikle Batı'da topyekûn bir zihniyet dönüşümünü esas alan kararlar alınmış, insanın yeni durumda bilgi ile kurduğu ilişki ve buna bağlı yorumlarla birlikte kendilik bilinci değişime uğramıştır.⁷

Ahlaki hayata dair yukarıda ifade edilen paradigmatik değişimin en bariz dayanaklarından bir diğeri de şüphesiz Descartes'ın (1596-1650) bilinç/cogito üzerinden adeta dünyayı yeniden inşa etme girişimidir. Descartes, zihni (*cogito*) çıkış noktası olarak kesin bilgiyi elde ettiği yöntemsel anlayışıyla bu dönemde adeta dünyayı yeniden inşa eder.⁸ Descartes ile akla verilen görev yeniden tanımlanmış; Antik dönemde çoğunlukla görünüşün arkasındaki gerçekliğe merak salan akıl, rasyonel düzenin alametifarikası olarak olgusal olanın karşısında konumlandırılmış ve bu doğrultuda *şüph*e de öznenin kendisini merkeze almasının te-

³ Aliye Çınar, *Modernitenin Arka Planı* (Bursa: Sentez Yayınları, 2012), 132.

⁴ Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası*. çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş (İstanbul: Küre Yayınları, 2008), 392.

⁵ Hans Joas, *The Genesis of Value as Genealogy of Morality*. çev. Gregory Moore (Chicago: The University of Chicago Press, 2000), 20.

⁶ Celal Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlak* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 67-68.

⁷ Besim Dellaloğlu, *Poetik ve Politik Bir Kültürel Çalışmalar Ansiklopedisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 50.

⁸ Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2015), 33.

mel motivasyonu olmuştur.⁹ Bu bağlamda modern dönemde teleolojik evren anlayışının da geçerliliğini yitirmesiyle birlikte, önceden belirlenen amaçlara ulaşmak ile karakterize edilen fail ve buna bağlı ahlaki iyi değişime uğramıştır. Sözü edilen değişim neticesinde amaçlarını kendisi tayin eden atomist-insan ve onun inşa ettiği yeni “değer” anlayışı cari olmaya başlamıştır.¹⁰ Hakikat anlayışında da köklü sonuçların doğmasına neden olan bu durumun, metafiziğe dayalı “geleneksel iyi”den “insani iyi” olarak ifade edebileceğimiz değere geçişi hazırladığı söylenebilir. Geleneksel dünyada ahlaki temellendirmeler varlık zemininde ve daha çok sabit ve değişmez hakikat fikrine bağlı tek biçimli olarak temellendirilmekteydi. Fakat kesinlik ve değişmezlik anlayışı üzerine kurulan bu ontolojik hakikat, Orta Çağ sonrasında terk edilmeye başlanmış ve metafiziksel hakikat yerine, insanın kendi etkinliğine güvenerek hakikatin yine insanın kendisi ile belirlenmesini içeren epistemolojik alana kaymıştır. Nihayetinde özellikle 17. yüzyıldan itibaren ahlaki yaşam, kriterini metafiziksel hususlara göndermede bulunularak belirlenen bir zorunluluk alanı olmaktan çıkarak, failin kendi deneyim ve değerlendirmeleri ile şekillenen bir olumsuzlukta yer eden değere dönüşmeye başlamıştır.¹¹

Nitekim Descartes, metafiziksel zırhını muhafaza ediyor gibi görünse de *Metot Üzerine Konuşmalar* adlı eserinde ruhunu tatmin eden yeni keşiflere dayalı bir bilgelikle ulaşmayı istediği kesin (kat’i) iyi¹² ile değere işaret eder. Tıpkı Descartes gibi Spinoza’da (1632-1677) Tanrısal motiflerle örülü olmasına rağmen *Ethica*’sında işaret ve imalarıyla öznenin kendi önceliklerini ortaya koyarak “insani iyi” olan değere gönderme yapan girişimleri barındırır.¹³ İyi’nin referansını bu dünyada arayan Spinoza’ya göre insan zihni, şeyleri kendi nesnesi haline getirerek iyi’yi bizzat belirleyebilir. Çünkü ona göre; “Bizim iyi olduğunu zannettiğimiz o şey, bizim araştırmalarımızın ve arzularımızın objesi olamaz; tersine, onu istediğimiz, araştırdığımız ve arzu ettiğimiz için onun iyi olduğunu zannederiz.”¹⁴

David Hume da (1711-1776), *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde adeta yeni bir hakikat icat ederek, bize, doğru eylem konusunda ilahi emirlerden ziyade, duygular vasıtasıyla ötekinin onayını almayı esas alan “en yüksek iyi”yi ve ona ulaşmanın yollarını göstermeye çalışır. Hume’a göre, erdem ya da erdemsizlikler nesnelere nitelikleri olmayıp içimizdeki duygunun nesnelere aittir.¹⁵ MacIntyre, *Erdem Peşinde* isimli eserinde sözü edilen bu durumu 18. yüzyıl felsefesinin de alamet-i farikası olarak görerek, olgudan değere geçmenin imkânsızlı-

⁹ Mehmet Güneş, *Ahlakın Felsefi Dönüşümü* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2020), 43.

¹⁰ Derda Küçükcalp, “Erdem Etiği”, *Felsefe Ansiklopedisi* (Ankara: Ebabel Yayınları, 2007), 5/628-629.

¹¹ Emrullah Kılıç, *Metafiziksel İyi’den Değer’e Ahlakın Yolculuğu* (Ankara: İlem Yayınları, 2022), 16-17.

¹² Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, 27.

¹³ Celal Türer, “Metafiziksel İyi’den Değer’e Ahlakın Yolculuğu,” *İnsan, Ahlak ve İktisat*, IV. Ahlak Şurası-Hatay, ed. Musa Kazım Arıcan, Muhammed Enes Kala, Yunus Emre Aydınbaş (Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2018), 128-129.

¹⁴ Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2016), 139.

¹⁵ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015), 316.

gını gösteren yeni bir durum olarak niteler.¹⁶ Nitekim Deleuze'e (1925-1995) göre de Hume'un bu yaklaşımı, geleneksel dünyadaki "en yüksek iyi"yi temsil eden "teorik erdemler" formülasyonunun da geçersiz kılınması anlamına gelir.¹⁷ Buradan hareketle pratiğin teorisi olan duygulara geçiş ile aynı zamanda ahlakiliğin doğası gereği statik bir yapıdan ziyade sürekliliği olan dinamik yapıya duyduğu ihtiyacı karşılamak da amaçlanmıştır. Nitekim bu ihtiyaç nihai bir ahlaki yapıya ve buna bağlı benlik modeline erişmeyi esas alan; sınırları belirgin, ölçülebilir, istikrarlı ve öngörülebilir bir düzen için *varlıktan* ziyade *oluşların* yürün-gesinde belirli bir sabitlik ya da ontolojiye dayanmayan bireysel bir öznel ve yaratıcılık ile etiketlenmiştir.¹⁸

İnsan doğasının ahlaki duygular üzerinden yeniden tanımlanmasına paralel olarak değerlerin nesnel olandan öznel olana doğru tebdil edilmesi, 18. yüzyıldan itibaren ekonominin ağırlık merkezini oluşturduğu bir yapıda ahlak-iktisat ilişkilerine bağlı olarak hakikatin, sözü edilen bu yeni düzlemde aranmasına zemin oluşturmuştur.¹⁹ Bu temellendirme, iktisadi yaşam tarzının belirginleşmesine bağlı olarak kendine has tavır ve davranışlarıyla yeni bir insan ve toplum gerçeğini yansıtır.²⁰ Böylece metafiziksel düşünceden mülhem ahlak anlayışına bağlı olarak "aynılık" ve "özdeşlik" üzerine kurulu benliklerde, yeni durumla birlikte artık değerler "farklılık" ve "ötekilik" üzerinden temellendirilen taleplerle yeniden oluşturulmuştur.²¹ Söz konusu belirlenimle benlik; özgür ve muktedir öznenin inşa ettiği benlik olup, kişinin tanım veya taklit yerine, dünya ile kendine has, benzersiz ve kendi çıkar ve yönelimleri doğrultusunda ilişki kurma yeteneği olarak tezahür etmeye başlamıştır.²² Bu durum nihayetinde, tarihte hiç olmadığı kadar ahlak-ekonomi ilişkilerinin birbirini beslemesiyle de bireyin ekonomik güdülerini temel alan yeni bir ahlak anlayışı olarak "değer" in hâkim anlayış olmasına yol açmıştır. Ekonomik gelişmelerin sağladığı olanaklar ile dünyevi amaçların güç kazanması nedeniyle metafiziğe dayalı "ideal" ahlak teorilerine karşılık olarak ekonominin moralitesi güç kazanmış²³ ve özellikle Adam Smith'le (1723-1790) birlikte olumlanan öz çıkar ve çıkarı için çalışan kimse "iyi" olarak değerlendirilmeye başlanmıştır.²⁴ Smith'in *Ulusların Zenginliği* adlı eserindeki şu

¹⁶ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 88- 90.

¹⁷ Gilles Deleuze, *Ampirizm ve Öznel*, çev. Ece Erbay (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2008), 21.

¹⁸ Nick Mansfield, *Öznel: Freud'dan Haraway'e Benlik Kuramları*, çev. Elif Okan Gezmiş (İstanbul: Babil Kitap, 2021), 21-23.

¹⁹ Sheila C. Dow, "David Hume and Modern Economics", *Capitalism and Society* 4/1 (2009), 10-11.

²⁰ Emrullah Kılıç, *Metafiziksel İyi'den Değer'e Ahlakın Yolculuğu*, 185.

²¹ Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 122-125.

²² Eugene Lawrence McCarney, *The Idea of Freedom in the Philosophy of William James* (Chicago: Loyola University, The Faculty of Graduate School, Yüksek Lisans Tezi, 1963), 76-77.

²³ Alasdair MacIntyre, *Homerik Çağ'dan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Ünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 165-172.

²⁴ Adam Smith, *Adam, Ulusların Zenginliği*, çev. Ayşe Yunus- Mehmet Bakırcı (İstanbul: Alan Yayınları, 2017), 1/26.

ifadeleri adeta dönemin yansıması olarak özetlenebilir: “Yemeğimizi kasabın, biracının ya da fırıncının yardımseverliğinden dolayı değil, onların kendi çıkarlarını gözetmeleri nedeniyle elde ederiz. Onların insancılıklarına değil, bencilliklerine sesleniriz ve her zaman kendi ihtiyaçlarımızdan değil onların kazançlarından söz ederiz.”²⁵

Ahlaki anlamda çıkarların karşılıklı onamasına dayalı ve özne için herhangi bir zorlamaya ihtiyaç duymaksızın işleyen bir toplum yapısının kavramsallaştırılmasını amaçlayan değerler alanı ile sosyal ilişkiler, kişisel çıkarlar üzerine inşa edilip piyasanın inisiyatifi ile dengelenen ekonomik sistemin içine yerleştirilmiştir.²⁶ Kant (1724-1804), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* isimli eserinde, insanın kendi amaç ve çabaları ile yine kendisinin bir vaadi olarak aklın kendi öznelliğinden nesnelliği çıkararak inşa ettiği değerlere²⁷ bağlı değişim ekseninde iyi yaşamı yeniden belirlemeye çalışmıştır. Nietzsche'nin (1844-1900) “değerlerin yeniden değerlendirilmesini” talep etmesi²⁸ ile yaşamı tamamen farklı referanslarla oluşturmayı hedefleyen değerler zemini, Varlığa ilişkin bir idrak olmaktan çıkarak kendilik bilincine ait hususlara dönüşmüştür.²⁹ Kendilik bilincinin oluşması ise her toplum ve bireyin içinde bulunduğu özel şartlara göre zamanı idraki ve bunun sonucu olarak farklı “iyi”nin izini sürmesini beraberinde getirmiştir.

İyi arayışı, zaman ve mekânla olan değişken ilişkisinin sonucu olarak insanın doğası gereği değerli olanı kendi imkânları çerçevesinde arayıp keşfedebilmesine yönelik çabaya dönüşmüştür. Bu durum, değerler alanının, geleneksel ahlaki yapılar gibi bir itaat alanı olmasından çok, mevcut şartlar içerisinde bireyin ve toplumun sürekli değişen taleplerinin karşılanabilmesini amaçladığını gösterir. Mevcut yeni durumla değer, verili olana itaat sorunundan çok, “pratik akli çalıştırarak doğru olanı görebilme” sorunu olarak ele alınır. Sürekli teyakkuz hâlinde olup soruşturmanın sürekliliğini gerektiren değer, daima insanın zamansal varlığıyla ilgili hususlarla ilgilidir. Dolayısıyla değerler alanı, sınırları ve süresi insan tecrübesi ile belirlenen bir alandır. İnsan tecrübesi ile birlikte onun psikolojik hâllerinin de oldukça etkili olduğu bu alan, yaşamı ve insan eylemlerini bireyin duygusal bir tatmine erişmek için benimsediği bir tür “araç-eylemler” alanına da dönüştürmüştür.³⁰

Yukarıda ifade edilen tüm bu hususlar, aslında insanlıkla beraber var olan “Nasil yaşmalıyım?” sabit sorusunun, farklı dönemlerdeki farklı cevap arayışla-

²⁵ Adam Smith, *Ulusların Zenginliği*, 26.

²⁶ Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, çev. Ayşe Buğra (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 151.

²⁷ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009), 11.

²⁸ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. Emel Tan (Ankara: Seren Yayıncılık, 1993), 84.

²⁹ Emrullah Kılıç, *Metafiziksel İyi'den Değer'e Ahlakın Yolculuğu*, 5.

³⁰ Burhanettin Tatar, “Ahlakın Kaynağı Sorunu”, *Ahlak Felsefesi Yazıları*, ed. Lokman Çilingir (Ankara: Elis Yayınları, 2015), 11-35.

ryıla ilgilidir. Bu sorunun cevabı modern dönemde geleneksel döneme göre oldukça farklılaşmıştır. Çalışmamızda ahlak ve değer arasında yaptığımız ayırmadan hareketle belirlediğimiz kavramlar üzerinden değer/değerlendirmelerin doğasına dair bir çerçeve oluşturmaya çalışacağız. Ancak değer meselesini ele almanın, geleneksel ahlak meselesi üzerine konuşmaya nazaran bazı zorlukları içerdiğini de ifade etmek gerekmektedir. Çünkü insanın metafizik yönüne vurgu yaparak gaye, yetkinlik, ölçülülük ve rıza gibi ahlaki erdem ve erdemsizlikler üzerine yapılan çalışmalar, binlerce yıllık bir süreçte, zaman zaman birbirine karşıt ve kimi zaman da tamamlayıcı biçimde belirlenen yapılara dair çalışmalardır. Dolayısıyla zihin hem çağrışımları hem de teorik referansları konusunda genellikle ortak kavramlara yönelmektedir. Çağdaş literatürde ise herhangi bir yerde sistematik bir “değer teorisi” bulmanın son derece zor olmasına paralel olarak, eğer varsa da “değer” terimini kullanan bir düşünürün hangi teorinin kaynağını kullandığını anlama, bu meseleye dair konuşmanın dilbilimsel, sosyolojik ve ekonomik perspektifler gibi farklı yolları olması sebebiyle genellikle çok kolay olmamaktadır.³¹ Mezkûr bu durum, her ne kadar bu alanda başarılı çalışmalar ortaya konulmuş olsa da, üzerinde herhangi bir mutabakat oluşturacak birikimin henüz teşekkül etmemiş olması bakımından meselenin doğru ve özgün biçimde anlaşılması hususunda bazı karışıklıkları da beraberinde getirmektedir. Çünkü uygulamada, çoğunlukla ahlak ve değer arasında bir ayırım söz konusu olmamakta, hatta bu iki kavram birbirlerinin muadili olarak kullanılmaktadır. Her ne kadar bu iki kavramın örtüşen yanları olsa da ikisi arasında özdeşlikten bahsetmenin uygun olmadığını, bunların farklı ahlaki yapılara karşılık geldiklerini söylemeliyiz. Bu bağlamda değer, ancak ona ilgi duyup yönelen failin kendi anlam dünyası ve ufku ile alakalı olduğunu tespit etmek gerekir.

Latince’de *valor*, İngilizcede *value*, Fransızcada *valuer*, Almandada *wert* olarak ifade edilen “değer”, hem ekonomik değer anlamında kullanılmakta hem de yaşamın anlamlandırılmasında referans bir terim olarak yer etmektedir. Değer aynı zamanda zenginlik ve güçlü olmayı da karşılamaktadır.³² “Bir şeyin hak ettiği kıymet” olarak açıklanan değer,³³ kendiliğinden var olmayıp insan yaşamına bağlı olarak oluşur.

Max Scheler (1874-1928), Christian von Ehrenfels (1859-1932), William James (1842-1940), John Dewey (1859-1952), Ralph Barton Perry (1876-1957) ve Clarence Irving Lewis (1883-1964) gibi düşünürlerin değerler üzerine çalıştığını ve yine 20. yüzyılın son çeyreği ile birlikte W. H. Werkmeister, Don E. Marietta ve Hans Joas gibi düşünürler tarafından meselesinin yeniden ele alındığını görmekteyiz. Söz gelimi W. H. Werkmeister’e (1901-1993) göre nesnelere ya da olgular

³¹ David Graeber, *Değer Teorisi*, çev. Başak Kıcırcı (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2015), 1-2.

³² Mehmet Önal, “Değer”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci (Ankara: Ebabel Yayınları, 2006), 4/51-62.

³³ William K. Frankena, “Value and Valuation”, *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert. (y.y: Thomsan Gale, 2006), 9/636-640.

kendi başına değerli sayılamazlar. Ona göre değer özneye bağlı olduğu için kendiliğinden değerler de söz konusu olmaz.³⁴ Bu bağlamda Hans Joas'a göre değer kavramı diğer varlıklardan daha yüksek bir varlığa göndermede bulunur. Fakat bunlar, güçlü anlatılarla metafiziksel bir aşkınlık ya da normatif kişiliğe çağırın bir gönderme değildir. Aksine, evrensel olarak bütün insanlarda bulunduğu kabul edilen ve deneyimlere yüksek bir ciddiyet kazandırmaya dayalı, içeriğini "sevgi ve barış" kavramların oluşturduğu göndermelerdir. Dolayısıyla geleneksel dönemdeki "iyi" kavramının yerini işgal eden ve insanın kendi deneyim ve aşkınlık tecrübesiyle olumsal olarak inşa ettiği "değer" nesnelliği ve normatifliği olumsuzlar.³⁵ Çünkü tıpkı ekonomik ilişkilerde olduğu gibi değer alanında da olayların doğal süreci aynı zamanda olması gereken bir süreç olarak değerlendirilir.³⁶ Burada esas olan kaygı nesnel veya normatif olmasından ziyade evrensellik kaygısıdır. Joas'a göre bu kaygının nedeni bilimde olduğu gibi değer teorisine evrensel bir nitelik kazandırmadır.³⁷ Nitekim Ehrenfels'e göre de değerlendirme eylemi normatif olmak yerine tanımlayıcı olmalıdır. Çünkü zaman içerisinde değişen insan eğilimleri ve yönelimleri bu alanın daha esnek olmasını gerektirmektedir. Ayrıca ona göre insanın psikolojik durumlarının bu sürece dâhil edilmesi daha objektif ölçülere ulaşmamıza neden olabilir.³⁸ Pragmatist filozoflardan Barton Perry'ye göre ise değerlerle ilgili öznenin ilgileri doğrultusunda *yoğunluk*, *tercih* ve *kapsayıcılık* gibi standartlara müracaat edilmeli, nesnellik iddiaları varsa da bunlar mümkün olduğunca tanımlanabilir olmalıdır.³⁹ Hatta bu nedenle normatifik ve nesnellik arayışları, değerler için karışıklığa yol açacağından zaaf olarak kabul edilir.⁴⁰ Dolayısıyla değerler olgularla ilgili olmayıp olguların insanlarda bıraktığı etkilerle ilgilidir. Değer, olguları tasdik etmenin ötesinde onlar karşısında alınan tutum ile alakalıdır.⁴¹ Çünkü değer, deneyim sırasında kendini insana/özneye açar ve onu etkiler. Dolayısıyla değerler, kişinin bir nesneye kendi ilgi ve arzuları doğrultusunda atfettiği değerden fazlası olamaz.⁴²

Değer meselesinin çerçevesini çizdikten sonra, çalışmamıza konu olan güç, irade ve eylemin geleneksel ahlaki yapılarıdaki çağrışımlarına gönderme yapılarak değerlerin doğası gereği bunlardan farklı biçimde nasıl bir meşruiyet zemini

³⁴ W.H. Werkmeister, *Bir Değer Teorisinin Ana Çizgileri (Konferans)*, çev. A. Turan Oflazoğlu (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1959), 37-38.

³⁵ Hans Joas, *The Genesis of Value as Genealogy of Morality*, 20-22.

³⁶ Alex Callinicos, *Toplum Kuramı-Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 40-43.

³⁷ Hans Joas, *The Genesis of Value as Genealogy of Morality*, 22.

³⁸ Christian Ehrenfels. *System der Werththeorie*: II. Band *Allgemeine Werththeorie, Psychologie des Begehrens* (Leipzig: O. R. Reisland, 1897), 1-6.

³⁹ Ralph Barton Perry, *General Theory of Value* (Cambridge: Harvard University Press, 1950), 615.

⁴⁰ Don E. Marietta "The Concept of Objective Value", *Phenomenology of Values and Valuing*, ed. James G. Hart, Lester Embree (Dordrecht: Springer-Science & Business Media, 1997), 11-28.

⁴¹ Emrullah Kılıç, *Metafiziksel İyi'den Değer'e Ahlakın Yolculuğu*, 18.

⁴² Don E. Marietta, "The Concept of Objective Value", 43-53.

üzerine temellendirildiği üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda geleneksel dünyanın düzen ve uyum merkezli ahlaki karakterinin özgürlük ve eylem bütünlüğü ile aşılarak şeylerin doğal hallerindeki ahenk ve dengede aranmasına evrilmesi farklı filozofların görüşleri üzerinden temellendirilmeye çalışılacaktır.

1. Hiyerarşik Güçten Diyalektik Güce Değerler

Geleneksel ahlaki hayat ve modern değerler arasında belirleyici ve meşruiyet kazandırıcı otorite ya da dayanak olması bakımından güç kavramına yüklenen anlam oldukça farklılık göstermektedir. Modern dönemde güç, somut nesnel bir karaktere büründürülerek algılanabilir zihinsel idelerin değişimine bağlı eylemlerle ilişkilendirilir.⁴³ Örneğin modern dönemde, her ne kadar gayrimeşru bir metafizik olarak tenkit edilse de Spinoza, zihin ile beden arasında sıkı bir bağ olduğunu ifade eden empirik hakikati töz teorisi ile daha soyut biçimde dile getirir. Felsefenin temel sorununun etik sorunu olduğunu gören Spinoza, “kişisel çıkarlar ile çikarsızlığın nasıl uzlaştırılacağı” mahiyetindeki soruların çözümüne odaklanır. İnsan doğasında bulunan güç arayışı konusunda söz gelimi Hobbes gibi filozoflarla hemfikir olmasına rağmen sorunun cevabında ayrışan Spinoza, gücü “tutkuların tatmini” için bir araç olarak görmez. Ona göre özgürlükle etiketlenen güç, insanın kendi kaderini ve mutluluğunu dışsal koşulların insafına bırakmamasının teminatıdır. Ona göre güç, insana ait en özgü yetiyi olan aklı özgürce kullanarak kendini gerçekleştirmektir. Bunun için gerekli olan ise varlığın olanağını tüketen ereklere değil, söz gelimi Platon’dan (M.Ö. 427-347) farklı olarak tamamen bu dünyaya ait nedenleri veya yasayı bilmek ve onlara yönelmek gerekir. Buradan hareketle ahlaki çıkarlar ile bilim arasında ilişki kuran⁴⁴ Spinoza’ya göre değerler alanında “güç” bir sınır koyma ve orta yol için irade kontrolü olmaktan ziyade bilimsel nedenselliklere bağlı olarak varlıkta kalma ve onu koruyabilme stratejisi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁵ Dolayısıyla Spinoza’da, bilimsel yasalarla nedenlerin farkına vararak alışkanlıkları değiştirerek Var-kalma çabası (conatus) “güç” kavramıyla tamamlayıcı bir bütünlük içermektedir. Güç var- kalma amacıyla uyum sağlayıp mümkün olduğu kadar da iyiyeye ve yetkinliğe ulaşma çabası olarak karşımıza çıkar.⁴⁶

İnsanın diğer varlıklardan ayırıcı vasfı olarak varlığa gelmeyi ya da onu koruma isteğini yeterli görmeyen Hegel (1770-1831) ise nedensellik zincirini mantıkla özdeşleştirir. Onun diyalektik ağında evreni oluşturan nedenler ile etkiler zinciri önermeler dizisinden farksızdır. İnsani değerler koyabilmek için ölümü

⁴³ John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, çev. Meral Delikara Topçu (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 300-310.

⁴⁴ A. William Benn, *Modern Felsefe*, çev. Mehmet Çağrı Kartal, Dersu Alyanak, Secdegül Erdim, Turhan Yalçın ve Zeynep Hayal Erdoğan (Ankara: Fol Yayınları, 2021), 60-63.

⁴⁵ Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2016), 212.

⁴⁶ Spinoza, *Etika*, 211-214.

göze alabilmek gerekir. Bu durum ancak iki öznenin karşılıklı rekabete girmesiyle insanın kendi hakikatini nesnel hakikat haline getirip onu başkasına kabul ettirebilmesiyle mümkün olabilir.⁴⁷ Söz konusu anlamda değerleri yaratmada belirleyici olan bu güç, metafiziksel bir güç olmayıp, tamamlayıcı karşıtlık ilişkisinde ifşa olur.

İnsanın nasıl-hangi şartlarda eylemde bulunmasına dair yaklaşımı doğrultusunda, doğalcı hakikat perspektifinde örüntülenen güç, Nietzsche’de belirli bir biçimde bilme faaliyetinin merkezini oluşturur. Çünkü Nietzsche’de hakikat bulunacak ya da keşfedilecek bir şey olmayıp yaratılacak bir şeydir. Hakikat; Sokrates (M.Ö. 469-399), Descartes ya da Kant’ta olduğu gibi salt akılla bilinen, var olan dünyaya katlanamadığımız için uydurulan bir dünyanın sözde gerçekliğinden ziyade, var olana tahammül, olumlama ve dönüştürücü bir kuvvetten başka bir şey olmadığını fark etmektir.⁴⁸ Onun “güç istenci” geleneksel anlayıştan tam bir kopuşu seslendiren modern bilgeliğin anlayışının da yansıması olarak okunabilir. Bu bağlamda Nietzsche, *Gezgin ile Gölgesi* adlı eserinde Sokratik bilgeliği, tin durumunu kuran “ağır başlılığın, gözbağcılığın” bilgeliği olarak olumsuzlar.⁴⁹ İnsanlığın gök katlarının en üstüne *yürekliliği*⁵⁰ koyan Nietzsche’ye göre “bilgin olmak için eylemde bulunmak, kesin olayları yaşayıp öğrenmek, onların ağızlarına değin girmek gerekir.”⁵¹ Buradan hareketle Nietzsche üst insanın oluşturacağı “hakikat” ile eyleme dayalı yeni bilgeliğin işaretlerini verir.

Canlı-cansız tüm varlıkları kapsayan bir yasa olarak evrensel “güç istenci” değerlerin esasında değişen görünümünden başka bir şey değildir.⁵² Güç, şeylerin “mutlak güç”ten aldıkları mukayyet bir pay olmayıp yaşamın amacıdır ve yaşam güç istencidir: “Değer takdirlerimiz ve manevi çizelgelerimizin gerçek değeri nedir? Kurallarının bize sağladığı sonuç nedir? Kimin için? Neyle ilgili? Cevap: Yaşam için. Ya yaşam nedir? Benim formülüm şöyledir: Yaşam, güç istencidir.”⁵³ Güç istenci efendi olma arzusundan doğar⁵⁴ ve Nietzsche’ye göre “bu dünya, güç istencidir ve başka bir şey değildir.”⁵⁵ Eylemlilik alanı olan yaşam, özü korumayı değil aşmayı gerektirdiği için güç ve kuvvet zorunludur.

Güç isteminden hareketle töz metafiziğine sert bir şekilde saldırarak dünyaya ve yaşama ilişkin yeni bir yorum getiren Nietzsche’ye göre yaşam, farklı güç

⁴⁷ Tulin Bumin, *Hegel-Bilinç Problemi Köle-Efendi Diyalektiği ve Praksis Felsefesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 36.

⁴⁸ Çetin Balanuye, *Spinoza’nın Sevinci Nereden Geliyor? - Reddedilmeyecek Bir Felsefi Teklif*. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 40.

⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi*, çev. Zeki Eyüboğlu (İstanbul: Oluş Yayınları, 1966), 63.

⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi*, 52.

⁵¹ Friedrich Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi*, 159.

⁵² M. Münir Dedeoğlu, 20. *Yüzyıl Yaşam Felsefesi: Nietzsche ve Bergson Etik’i Üzerine Karşılaştırmalı Bir Kritik* (Ankara: ÜBL Yayıncılık, 2004), 26.

⁵³ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 189.

⁵⁴ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Murat Batmankaya (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 137.

⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, 651.

merkezlerinin çatışma alanına dönüşür. Temel nedeni güç istenci olan bu çatışmada insanın sadece doğal yaşamsal güçleri değil, akli ve bilinci başta olmak üzere bütün kültürel edimler de güç isteminin bir ürünü olarak değerlendirilir.⁵⁶ İnsanın diyalektiğe girmesi ile yaşamayı tehlikeli bir serüven yapan güç istenci yukarıdan aşağı doğru tek yönlü hiyerarşik bir iktidar modeli olmaktan ziyade diyalektik bir sürece tekabül eder. Nietzsche'ye göre ifade edilen bu süreç insanı öteki varlıklardan ayırmakta ve değerli kılmaktadır. İnsanın yeni değeri ve tanımı olarak açığa çıkan bu yaklaşımın geleneksel iyi ve insan modelinin tersyüz edilmesine karşılık geldiği söylenebilir. Hatırlanacağı üzere Platon'dan beri bilinen ve İslam filozoflarınca da kabul edilmiş nefsin güçleri/kuvvetleri insanoğlunun doğuştan itibaren etkisi altında olduğu güçlerdir. Nitekim Platon'a göre "insan, bir eylemin diğerinden iyi olduğunu ruhunun rasyonel parçasına (güçlerine) dayanarak" bilebilir. Platon, varlık görüşüyle alakalı olan üç parçalı nefis teorisine (düşünme gücü- arzu gücü- öfke gücü) düşünme gücüne sahip akla, arzu ve öfke gücünü kontrol etme yetkisi vererek insanın güzel ahlaklı olmasını amaçlar. Akli güç ile yapılan bu denetim sonucu iyinin açığa çıkmasına olanak sağlayan bu yaklaşıma göre insani nefis, insanı insan yapan aklın yönetimindeki nefsi güçtür ve ahlaki hayatın organizesi Nietzsche'de olduğu gibi diyalektik sürecin insafından ziyade aklın otoritesine dayalı hiyerarşik belirlenimle gerçekleşir.⁵⁷ Spinoza'dan da farklı olarak varlığı korumadan ziyade aşmayı teklif eden Nietzsche mezkûr tutumuyla oldukça agresif bir yaşama kapı aralar. Onun bu yaklaşımı insanın özgür bir varlık olarak kendi gücünü baskın hale getirerek yetkinleşmesinin yansması olarak da okunabilir.

Değerler alanında belirleyici güç/etken geleneksel dönemin normatif ilkelere farklılık gösterir. Bir nevi belirleyici otorite transferi olarak okunabilecek yeni durumda güç, bilimsel süreçlerin desteği ile yerini evrensel insan doğasıyla ilgili iktisadi ve psikolojik olgularla temellendirmeye bırakır.⁵⁸ Aklın yerini duyguların, ruhun yerini zihnin, rızanın yerini arzu ve tatminlerin aldığı değerler alanında güç, toplumsal düzende fedakârlık ve itaatten ziyade çıkarların karşılıklı örgütlenmesi ile belirlenir.

Referansını insanların sempatisinin niceliğinden alan değerler,⁵⁹ alanının otoritesi, politik veya aşkın referanslardan ziyade "empatik bir evet" olarak tezahür eder.⁶⁰ Geleneksel dönemin daha çok otoriter tutuma dayalı yaklaşımından ziyade modern dönemde değerlerin meşruiyet kazanıp kamusallaştırılma-

⁵⁶ Çörekçiöğlü, Hakan. "Nietzsche'de Güç İstemi Kavramı". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 17 (2014 Bahar), 35-45.

⁵⁷ Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimgöz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015), 142-144.

⁵⁸ Ahmet Cevizci, "Etik", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci (Ankara: Ebabel Yayınları, 2008), 5/845-856.

⁵⁹ Carl Henrik Koch, "Schools and Movements", *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, ed. Knud Haakonssen (New York: Cambridge University Press, 2006), 49-56.

⁶⁰ Byung-Chul Han, *İktidar Nedir?* çev. Metin Özdemir (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 81.

sında önemli bir etkiye sahip güç ile karşılıklı çıkarların uyumuna dayalı piyasa merkezli yeni bir iktidar ve güç merkezi de belirlenmiş olur. Erdem ahlakında zaaf olarak görülen pek çok husus değerler alanında tersine çevrilir ve tutku da eylemin devindirici aktif gücü olarak karşımıza çıkar.⁶¹ Aynı şekilde iktisadi gelişmelere paralel olarak dünyevi ideallerin güçlenip günlük yaşamın belirleyiciliğinin artması ile metafizik ve din kaynaklı idealler, ekonominin belirleyici gücü karşısında etkilerini yitirmiştir.⁶² Örneğin geleneksel dünyada bir güç ve fazilet olarak kabul edilmeyen zenginlik, yeni durumda özellikle İskoç Aydınlanma geleneğinde Adam Smith ile birlikte bir güç ve statü olarak olumlanır.⁶³ Kendini kabul ettirme amacıyla kadim dünyada adeta “tevazu ve geri çekilme” ile sağlanabilen etki ve güç, modern dönemde değerler alanında hem arzuların hem de arzulanın amaçların tatminini de beraberinde getirmiştir. Güç ve yetkinleşmenin bu yeni yolu⁶⁴ teorik mutabakat yerine tecrübeyi esas almıştır. Dolayısıyla tecrübe alanında arzulan talepler, insan deneyim ve tecrübesinin tüm unsurları doğrultusunda genişletilmiş ve bu çerçevede insanın ilgi, yönelim ve çıkarlarının entegresi ile onları bir arada tutacak olan yeni ve işlevsel güç olarak adeta pragmatik bir metafizik çerçevede oluşturulmuştur.⁶⁵ Özneye aşırı derece iltimas sağlayan bu yeni durumla güç, somut belirlenimleri içeren bir kalite durumu olarak belirginleşmiştir.⁶⁶

Gücünü çıkarlarla eş güdümlü biçimde özneye cazip gelme kapasitesinden alan ve hareketin değerinin nesneye referansının pozitifliği ile ölçülen değerler⁶⁷ arzu ve yönelimler tarafından oluşturulan etkin bir süreci gerekli kılar.⁶⁸ İhtiyaç, ilgi ve arzuların gücü ile belirlenen ve temelde psikik fenomenler olan değerler öznenin bilincini etkileyen bir yoğunluk ve çabalama durumu olarak var olur.⁶⁹ Bu anlamda değerlerin gücü ve büyüklüğü de çaba ve taleplerin büyüklüğü ile doğru orantılı olarak karşımıza çıkar.⁷⁰ Bu güç insana ait içsel tercih ve yönelimlerin belirlenimi ile oluşan yeni nesnelliğin kamusal otoritesini de yansıtır. Söz konusu bu durum, geleneksel ahlaki yaşamı belirleyip düzenleyen metafiziksel kaynaklı güç-

⁶¹ Pierre Dardot - Christian Laval, *Dünyanın Yeni Aklı: Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012), 22.

⁶² Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 165-172.

⁶³ Adam Smith, *Ulusların Zenginliği*, 1/26.

⁶⁴ Thomas Hurka, “Value Theory”, *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. David Copp (Oxford: Oxford University Press, 2006), 359-363.

⁶⁵ Ralph Barton Perry, *Realms of Value: A Critique of Human Civilization* (Cambridge: Harvard University Press, 1954), 458.

⁶⁶ Alexius Meinong, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werth-Theorie* (Graz: Leuschner & Lubensky, 1894), 66-69.

⁶⁷ Karl Schuhman, “The Notion of Value in Christian von Ehrenfels”, *Phenomenology of Values and Valuing*, ed. James G. Hart ve Lester Embree (Dordrecht: Springer-Science & Business Media, 1997), 95-115.

⁶⁸ Christian Ehrenfels, *System der Werttheorie* (Leipzig: O. R. Reiland, 1897), 54.

⁶⁹ Christian Ehrenfels, *System der Werttheorie* 10-22.

⁷⁰ Christian Ehrenfels, *System der Werttheorie* 219-224.

lerin zayıflayıp belirleyici olmaktan çıkarak modern dönemde değerlerin belirlenmesinde neredeyse reaktif bir güç haline gelmesi olarak da okunabilir.

2. Mutlak İradeden Doğal İradeye Değerler

İnsanın zaman ve mekânla olan değişken ilişkisine dayanan değerler, her tür mutlaklık ve kesinlik iddiasının karşısında yer alır. Nitekim bu karşı duruş ahlaki kararların oluşmasında özellikle de geleneksel “nihai ya da mutlak bir irade” anlayışından ayrışmasında ortaya çıkar. Bilindiği üzere geleneksel yapıda ahlaki eylemlerde iyi ve kötünün seçiminde insan iradesine büyük önem verilir. Böylece yaşama dair tercihlere dayanan bir özgürlük anlayışı çerçevesinde şekillenen irade, daha çok dünyanın nasıl olması gerektiğine dair istenen amaçlarla ilgili seçilen hususlara işaret eder. Belirli bir telosu seslendiren ve nasıl bir yaşamın faili olunması gerektiğine dair genellikle iki seçenekli istekler failin iradi tercihlerini belirler. Bahsedilen ilişkisellikte belirleyici husus eylemlerden ziyade yaşamdır. Çünkü nasıl bir hayat yaşayacağımız ya da nasıl bir dünya istediğimiz nasıl bir kişi olduğumuza bağlıdır ve kişi bu anlamda seçtiği hayata bağlanır. Söz gelimi bu yaşam erdemli bir yaşam olduğu gibi maddi zenginliklerle dolu bir yaşam isteği de olabilir. Modern dönemin araçlarla ilgili “tercih”lerinden farklı olarak varılmak istenen amaçlarla ilgili “isteyerek yapma” esas kabul edilir. Böylece halihazırda olmayan ve gerçekleşmesi umulan şeylere motivasyon sağlar.⁷¹ Nitekim Aristoteles’e göre pratik aklın hâsılası olan erdemler alışkanlığın ürünüdür ve erdemler kendiliğinden ortaya çıkmazlar. Erdemler insan iradesi ile tercih sonucu ortaya çıkarlar ve rasyonel biçimde şekillenirler.⁷²

Farabi’ye göre de bir şeyin iyi veya kötü olarak değerlendirilmesi iradi seçimlerle alakalıdır.⁷³ Gerçek anlamda iyiye, seçme ve irade ile ulaşılabilir.⁷⁴ Farabi’ye göre en yüksek iyiyi elde etmek ve istenilen telosa ulaşmak için sadece onu istemek yetmez aynı zamanda onu irade etmek gerekir. Nitekim Farabi’ye göre iradi fiillerin zeminini arzular oluşturur fakat onun hakikatle irtibatı aklın kontrolünde gerçekleşebilir. Farabi bunu “ihtiyar” olarak kavram-sallaştırır. İnsana özgü bir yeti olarak daha çok ahlaki amaçları gerçekleştirmek için karşılaşılan durumlar arasında, hiyerarşik biçimde üstün amaçları önceleyen tercihe dayalı olarak tezahür eden irade, yalın durumlar arasında gerçekleşir. Söz konusu durumun geleneksel dünyanın çoğulcu olmayan yapısıyla da alakalı olduğu söylenebilir. Geleneksel dönemde iradi fiillerin belirlenmesinde belirleyici olan salt insan akli olamayacağı gibi dünyevi mutluluk amacı da tek başına yeterli değildir. Nitekim Aquinaslı Thomas’a (1225-1274)

⁷¹ Yavuz Aduğit, “Özgürlüğün Kısa Tarihi”, *FLSF: Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (2013), 63-93.

⁷² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayınları, 2014), 93.

⁷³ Farabi, *Fusulü’l- Medeni*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 101-102.

⁷⁴ Farabi, *el-Medinetü’l- Fazıla*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 2004), 82-89.

göre de insan her ne kadar iyiye yönelmeyi irade etse de tikeller arasında yüce bir iyiye Tanrının lütfu olmadan ulaşamaz.⁷⁵

İnsan davranışlarına temel olan iyi ve kötünün iki seçenek arasından insan iradesi tarafından tercih edilerek açıklanmasında geleneksel “iradeci” tutumdan ayrışmanın Leibniz (1646-1716) ile başladığı söylenebilir. Ona göre örneğin çalışmak ve meyhaneye gitmek arasında kararsız kalan kişinin seçimi sadece basit iki durumla ilgili değildir; aynı zamanda bireylerin algıları ile oluşan yönelimlerini de içermektedir. Söz gelimi Leibniz’e göre iradi tercihlerde etkili olan sadece meyhanede içmek değil mekânın kokusu ve ortamı da etkilidir. Hakeza sadece çalışmak değil onun koşulları ve çevresel faktörleri de etkindir. Nitekim mevcut gerçekler Leibniz’e göre iradi tercihleri “terazinin iki eşit kefesindeki seçimler” olmaktan çıkarma ve meseleye başka faktörlerden doğan genişlikler kazandırmaktadır.⁷⁶

Geleneksel dünyada iradi seçime bağlı olarak ortaya çıkan ahlaki eylemlerin doğasının değişime uğramaya başlamasını yansıtan bu durum ahlak alanında yeni bir irade biçiminin habercisi olarak okunabilir. Nitekim bu bağlamda Hume irade kavramına yeni bir anlam yükler ve iradeyi iki farklı durum arasında akla dayalı bir tercih olmaktan ziyade duygusal bir içerikle etiketler. Böylece geleneksel ahlaki eylemlerden farklı olarak seçimler doğal irade ile temellendirilir. Dolayısıyla Hume’un iradeyi güdü ile etiketleyerek yeni bir tanımlamaya tabi tutması neticesinde akla dayalı iradi seçimler, eylemin doğrudan nedeni olmaktan çıkarılarak eylemlerimizin dolaylı nedeni olarak değerlendirilir.⁷⁷

İskoç Aydınlanma geleneğinde ise irade kavramı yeni bir düzene karşılık gelir. Nitekim bu geleneğin en önemli temsilcilerinden Adam Smith geleneksel ahlaki düzenden farklı olarak temellendirmeye çalıştığı yeni “normal” düzen çerçevesinde kendisinden önce var olan aktörleri saf dışı bırakarak ahlaki değerleri, irade eyleminin nesnesi olmaktan çıkarmış ve bu görevi eyleme fiili olarak katılmayan üçüncü bir kişi olan “tarafsız gözlemci”ye devretmiştir.⁷⁸ Dolayısıyla iradi eylemler, modern öncesi dönemde olduğu gibi özneye sunulan farklı tercihler arasından akıl ölçütü ile belirlenmekten ziyade öznenin hissettiği özgürlük çerçevesinde otonom bir inşa olarak tezahür eder. Sözü edilen bu yeni tutum değerlerin geleneksel irade ve buna bağlı özgürlük tanımlamasından ayrılmayı gösterir. İrade ve özgürlük meselesinin bu yeni kavrayışı şüphesiz geleneksel dünyada mutlak bir irade tanımından hareketle ahlaki yaşamın normatif çerçevede ve mutlak kurallar bütünü olarak ele alınmasının yol açtığı problemlerle yakından ilişkilidir. Dolayısıyla değerler alanı, merkezi ve bağlayıcı kurallar bü-

⁷⁵ Etienne Gilson, *Orta Çağda Felsefe- Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Kocabalçı Yayınları, 2007), 524.

⁷⁶ Gilles Deleuze, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, çev. Hakan Yücefer (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2006), 105-106.

⁷⁷ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 312.

⁷⁸ Adam Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. Derman Kızılay (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018), 1-6.

tünü olmaktan ziyade tanımlayıcı ve tamamlayıcı bir alan olarak varlığını ifşa eder. Buradan hareketle değerlerin, temelde iradi bir eylem yerine psikolojik bir yöntemle inşa edildiğini söyleyebiliriz.⁷⁹ Bu yeni perspektif, değeri, irade ile yapılan nesnel seçimler alanı olmaktan çıkartıp bilimsel karaktere sokulmuş somut değerlemeler alanı yapmıştır. Söz konusu durumla değerler alanında acil ihtiyaçlar neticesi oluşan pratik çözümlerin kalıcı değerler haline getirilmesinden ziyade değerlerin doğasına uygun olarak sürekli değişen ihtiyaç, ilgi, eğilim ve beklentiler doğrultusunda en yüksek kamusallığın sağlanabildiği dinamik bir örgütlenme amaçlanmıştır.⁸⁰

Değerler alanında, geleneksel mutlak irade anlayışı ve türevleri örtük bir Tanrı sevgisi üzerine kurulduğundan insan deneyiminin ahenkli bütünlüğünü kapsamadığı varsayılır. Pragmatistler özellikle de Perry bu konuda önemli bir yere sahiptir. Perry'ye göre hiyerarşik biçimde kurulan ve “en yüksek iyi”nin amaçlandığı mutlak iradecilikte insan iradesi emilerek devre dışı bırakılmaktadır. Geleneksel mutlak iradenin olumlanması üzerine kurulu iradecilik; tüm özel yönelim ve arzuların Tanrı'nın nihai veya uyumlu sevgisinde “sanal olarak” oluşması düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Mutlak iradenin karakteristik özelliği, özel iradenin özelliği olan çatışmayı mutlak iradeye havale ederek çözmeye çalışmasıdır. Söz konusu anlamda ortaya çıkan antimonileri çözüme yöntemi, içinde birtakım olumsuzluklar barındırır da iyimser olarak da düşünülebilir. Çünkü bireysel iradelere bağlanan değerler, onları yaratan evrensel irade için mevcut olmayan yerel ve özel koşullar tarafından belirlendiği için evrensel iradenin nesnesi olan yüce değerde bir yer bulamazlar. Birey bu nesneyi, özel iddialardan vazgeçip sempati geliştirerek ve estetik tefekkür ederek kendi başına yapabilir. Başka bir deyişle, yüce değer tüm belirli değerleri reddeder ve hariç tutar. Meselenin her iki alternatifinde de yaklaşım açısından zorluk vardır. Çünkü evrensel iradenin bir şekilde tüm iradeleri kapsamaması bireysel iradeleri işlevsiz kılmaktadır. Öte yandan, iyimser görüş ilk önce mutlak iradeyi onaylamanın nedeni olarak sınırlı iradelerin uyumsuzluğunu kabul eder, sonrasında ise mutlak iradenin bütün sınırlı iradelerin kucaklayıcısı olduğunu ve bunların sonuçta uyumsuz olmadığını teyit eder. Tüm arzuların, senfonik bir iradenin uyumlu kısımlarıymış gibi yapısal olarak uyumlu olduklarının onaylanması, arzuların Tanrı'nın sevgisinin seri aşamaları olduğunun onaylanması gibi, bir inanç veya şiirsel kurgu iddiası olarak görülebilir. Nitekim Perry'ye göre geleneksel irade anlayışının görelilikten kaçıp kesinliğe ulaşma niyetinden kaynaklı yaklaşımı, insanın farklı durumlar karşısında birbirinden farklı ve tutarsız davranışlarını çözümlenmenin ötesinde davranışlara bir temel vermek için bağımsız bir nesne varsayma endişesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, mevcut kuramda, ha-

⁷⁹ Christian Ehrenfels, *System der Werttheorie*, 1-6.

⁸⁰ Karl Schuhman, “The Notion of Value in Christian von Ehrenfels), 95-115.

kikat, kesinlikle doğru bir kabul veya ret eyleminin nesnesi olmayı temsil etmektedir.⁸¹

Ahlaki durumların önceden belirlenen bir ölçek ile belirlenmesi aynı zamanda otorite üzerinden de okunabilir. Çünkü irade anlayışında birey kendini, zaman zaman kendi iradesinden daha büyük bir irade aracı veya kanalı olarak hisseder. Bu otorite duygusu birçok biçimde var olabilir. En bilineninin ise “daha yüksek” benliğin “daha düşük” benliğe belirli taleplerde bulunan vicdan olduğu söylenebilir. Bireyin vicdanı burada kendisine olduğu kadar başkalarına da empoze etmesini haklı çıkaran bir otoriteyle konuşur gibi görünmektedir. Pragmatistlere göre otorite duygusunun ahlaki biçiminin yanı sıra, farklı biçimleri de olabilir. Örneğin entelektüel form yanılmazlık; sanatsal form ilham duygusu, dini form ise yüceltme duygusudur. Estetik form; eleştirilenlerin dogmaları temsil eden mutlak tat duygusu olurken siyasi formların da kendisini devletle özdeş kılan ilahi hak duygusu olduğu söylenebilir.⁸²

Yukarıda ifade edildiği gibi ahlak alanında irade-vicdan ilişkisi üzerinden bir temellendirme yapmak esasında herhangi bir nesne konusunda kişisel iradeyi yetkili irade yapmaktan başka bir şey değildir. Kişisel irade, her ne kadar bu anlamda gerçek olsa da nesnelere değerli bulması bakımından da önceden bırakılmış vasiyetler bağlamından öteye anlam ifade etmez. Dolayısıyla kişisel irade gerçek bir değer tanımı sağlamaz ancak bazı değerlerin diğer değerlere “üstün” olarak kabul edilebileceği kriterlerden birini oluşturabilir. Başka bir deyişle, değerlerin derecelendirilmesi ve hiyerarşisi sorunu üzerinde önemli bir etkisi vardır.⁸³ Çünkü gerçekte bir güven arayan yetkili kişisel iradenin temsilcileri, er ya da geç dış otoriteye başvurmak zorunda sayılabilir. Ruhun iç otoritesi adına doğa, kilise ve devlet otoritesini reddeden modern idealist değer teorisinin, “nesnel” kurumsal düzenlemelerinde yetkili ruhun ölçütünü bularak çemberi tamamlamış olması gerektiği kötü şöhretli ve ironik bir gerçektir.

Değer meselesinde pragmatistlere göre, kişisel iradede olduğu gibi kolektif iradede bahsetmek uygun değildir. Çünkü kolektif iradeler de kişisel istekler gibi örgütlenmenin ürünüdür ve var olmaları ürettikleri özel iradelerin varlığına bağlıdır. Bu nedenle, böyle bir iradenin münhasıran var olacağını veya belirlediği değerlerin tek değerler olduğunu iddia edecek bir görünüm için gerekçe yoktur. Kolektif irade, kişisel irade gibi motor-duygusal yaşamın birçok formundan biri olarak kabul edilmeli ve nesnelere birçok değer sınıfından birini oluşturan bir unsur olarak görülmelidir. Bahsi geçen bu tür değerlere her ne kadar değerler hiyerarşisinde üstünlük verilse de bu durum gerçekte onların bir değer oluşturduğu anlamına gelmez.⁸⁴

⁸¹ Ralph Barton Perry, *General Theory of Value*, 87-92.

⁸² Ralph Barton Perry, *General Theory of Value*, 101.

⁸³ Ralph Barton Perry, *General Theory of Value*, 104.

⁸⁴ Ralph Barton Perry, *General Theory of Value*, 107-108.

Gerçeklerin bağımsız karakteri değerlerin bir bileşeni olabilir ve belirli değerlerle tuhaf bir şekilde “nesnel” bir karakter vermiş gibi görünmesine rağmen bu durum değeri tanımlamak için kullanılamaz. Varlığın ve zorunluluğun değerler olduğu düşünülse bile, değerlerin bu naif ve gerçekçi kabulde varoluş ve zorunluluk tarafından ima edilenler dışında tanımlanması gerekir. Bu anlamda özel olarak tanımlanmış bir irade ile ahlaki hayat açıklanamaz. Çıkarların nihai, uyumlu, sağlam temelli, öznel ve nesnel olarak yetkili, kişisel veya sosyal olarak sentetik ve varsayıma dayalı veya kategorik olarak rasyonel olabileceği yadsınamaz. Dolayısıyla söz konusu başlıklar adı altında yapılabilecek irade tanımları münhasıran bir irade ortaya koymak yerine ancak insanın ilgi biçimleri çerçevesinde değerlerin çeşitlerini veya değer derecelerini tanımlayabilirler.⁸⁵ Toparlayacak olursak değerler alanında işaret edilen iradenin, gerçekleştirilmesi mümkün olduğu kadar kapsayıcı ve memnuniyetsizliği de en aza indirgeyen seçimlerden oluşan irade olduğunu söyleyebiliriz.

3. Teorik Kesinlik ve Manevi Birlikten Eylemin Bütünlüğüne Değerler

Geleneksel dönemde kişi erdemli bir yaşam, maddi zevklerle dolu bir yaşam ya da güç istenci ile dolu bir yaşamdan hangisini seçeceğine karar vererek seçtiği hayata bağlanır. Bu bağlamda özgürlük de insan eylemlerinden ziyade yaşamın belirlenmesi ile alakalı hususlara tekabül eder. Kişisel eylemler ise seçilen yaşamın sonuçları olarak ifade edilebilir.⁸⁶ Söz gelimi Aristoteles’e göre “insanın fonksiyonu belli bir hayat biçiminden yani ruhun bir etkinliğinden ve akılla bir arada olan eylemlerden ibarettir.”⁸⁷ Bu eylem aynı zamanda öznenin karakterine uygun olmalıdır.⁸⁸

Stoacılar göre ise iyi eylemin son aşaması “tümüyle ussallaştırılmış ve doğaya tam olarak uygun seçimlerde bulunma”dır. Gerçek iyinin ortaya çıktığı bu eylem aşaması bilgi ve eylem birlikteliği bakımından bir “bilgelik” durumuna gönderme yapar.⁸⁹ Fakat modern döneme gelindiğinde eylemin motivasyonunu bilgelik yerine özgürlük kaygısı oluşturur. Nitekim bu anlamda Spinoza’nın düşüncesinde özgürlük, eylemin nedenlerinin (yasa) önceden bilinmesine bağlı olarak sonuçların upuygun idealler ve ortak kavramlarla garanti altına alınmasını yansıtır.⁹⁰ İnsan, eylemleri ile öncelikle kendi varlığını korumaya çalıştığı ölçüde (*conatus*) iyiye ve yetkinliğe ulaşmış olur.⁹¹

⁸⁵ Ralph Barton Perry, *General Theory of Value*, 113-114.

⁸⁶ Yavuz Adugit, “Özgürlüğün Kısa Tarihi”, 63-93.

⁸⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, ss. 65- 66 [1098a/ 10- 20].

⁸⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi: Aristoteles*, s. 254.

⁸⁹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 4- Hellenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular, Stoacılar, Septikler*, s. 391- 393.

⁹⁰ Gaye Ç. Eksen, “Spinoza’da Etik-Siyaset İlişkisi Üzerine”, *Spinoza Günleri*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009, s. 17.

⁹¹ Spinoza, *Etika*, 211-214.

18. yüzyılda özellikle İskoç Aydınlanması ile oluşturulmaya çalışılan “sivil toplum” ise eyleme dayalı toplumdur. Geleneksel toplumlardan farklı bir tasarımla “görünmez el” tarafından insani eylemlerin sonuçlarının koordinesi ve uzlaşısı ile oluşur.⁹² Modern dönemde söz gelimi 20. yüzyılda Dewey’e göre de iyi, eyleme bağlanır. Bilgi sadece yöntem ve yüksek soyutlamalara bağlanmaktan ziyade insanın sahip olduğu pratik amaçlarla bağlantılı olarak ele alınır. Hatta bir şeyi iyi olarak nitelendirmek insanın pratik alanda amaçladığı hususlarla ilgili belirli bir doyuma ulaştıracağını söylemek ile özdeştir.⁹³ Söz konusu anlamda eylem yüksek amaçlarla ilgili iradi bir eylem olmaktan ziyade yaşamın gerekleri bağlamında doğal olarak meydana gelen eylemdir.⁹⁴ Dolayısıyla değerler alanında eylem, zorunlu eylemler olmaktan çok bireyin kendi motivasyonu ile katıldığı dinamik bir sürece tekabül eden ve zamanın kokusuyla yönelinen yeni bir var olma biçimi olarak okunabilir. Nitekim bu yeni varoluşun temelinde geleneksel paradigmadan ayrışmanın en hususi belirlenimlerinden biri de şüphesiz ruhun temel bir işlevi olarak görülen “irade” kavramının yeni temellendirme ile birlikte yerini “zihne” bırakmış olmasıdır.⁹⁵ Bu durum şüphesiz ki tarihsel güzergâhta büyük bir değişime neden olmuştur. Antik Yunandan beri klasik gelenekte var olan ruhun yerini alan zihin yeni durumla varlıkla ilgili değil bil-fiil (actual) var olanlar, onların işleyişi ya da eylemlerine ait hissetme kiplerinden birisi olmuştur.⁹⁶ Var olmanın bil-fiil olmakla eş görüldüğü bu kavrayışta hakikat var olanlar arasındaki kavrayışı, bağlantıyı ve hissetmeyi ifade eden bir edimselliğe dönüşmüştür. Bu değişimin en karakteristik tezahürlerinden biri de geleneksel dönemden farklı olarak pek çok şeyde olduğu gibi iradi seçimlere dayalı iyinin yerini modern dönemde fenomenolojik tercihlere dayalı değerlerin almış olmasıdır.⁹⁷

Ahlaki hayatı temelden değiştirecek bahsi geçen yeni durumla ahlaki belirlemede otonomluk, salt bilinç ve akıl yerine duygulara yer verilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla değerler alanında eylem, iradi tercihle bir boyun eğmeden ziyade bilfiil var olanları algılamayı ya da hissetmeyi gerektiren psikolojik bir durum ve yaratıcı bir katılımdır.⁹⁸ Nitekim bu değişimin nedeninin de özellikle 18. yüzyıldan itibaren pratik kaygıların ön plana çıkması olduğu ifade edilebilir. Dönemin felsefesine yansıyan anlayışla geleneksel dönemden farklı olarak insanın rasyonalist anlayışı da antropolojik bir temellendirmeye bağlı olarak duygu ve eylem senteziyle şekillenmiştir.⁹⁹ İnsanın motivasyonunu artırarak olanaklarını ço-

⁹² Mümin Köktaş, *İskoç Aydınlanması: Bir Sivil Toplum Perspektifi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 442.

⁹³ Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 287.

⁹⁴ Karl Schuhman, “The Notion of Value in Christian von Ehrenfels”, 95-115.

⁹⁵ Peter Watson, *Fikirler Tarihi-Ateşten Freud'a*, çev. Kemal Atakay, Nurettin Elhüseyni, Kaya Genç, Barış Pala, Bahadır Tırnakçı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 754-755.

⁹⁶ Alfred Nort Whitehead, *Süreç ve Gerçeklik*, çev. Kevser Çelik (Ankara: Fol Yayınları, 2021), 116.

⁹⁷ Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 457.

⁹⁸ Celal Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı* (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 89.

⁹⁹ Carl Henrik Koch, “Schools and Movements”, 49-56.

ğaltmayı ve o olanakların önündeki her türlü engeli kaldırmayı amaçlayan ve onun arzu, ilgi ve becerilerinin nesnelleştirilmesine dayalı yeni durum yeni bir varoluş biçimi olarak karşımıza çıkmıştır.

Hakikatin teoriden ziyade pratik yaşam üzerinden aranmaya başlanması¹⁰⁰ “iyi”yi belirlemede esas olanın yargılardan ziyade eylemler olması gerektiği beraberinde getirmiştir.¹⁰¹ Söz konusu durumun belirginleşmesinde şüphesiz bilimsel gelişmelerin etkisi göz ardı edilemez. Bilimsel bilgideki gelişmelerin fizik alanda eşyanın işleyişine dair düzenlemedeki gücü beraberinde pratik yaşamın da düzenlenmesine sebep olmuştur.¹⁰² Böylece toplumsal hayat formunun belirleyicisi olarak ekonomik ethos, herhangi bir metafizik ilkeye bağlı olmaksızın kendi yasalarını karşılıklı taleplerin dengesi üzerinden serimlemiştir. Şeylerin doğal hallerindeki ahenk, siyasal ya da metafizik sistemlerden bağımsız olarak insanın ihtiyaç ve yönelimleri merkezinde karşılıklı ilişkilerin ürünü sayılan bir değer dünyası ekseninde tezahür eden ve yeni durum olan kamusalılıkta, insan eylemlerinin birliğinde aranmıştır.

Geleneksel dünyadaki ilkesel hususlarla temellendirilen ahlaki hayatın aksine değer, pratik alanla ilgili olup insan ve diğer varlık alanı arasında meydana gelen ilişkisellikte temellendirilir.¹⁰³ Daha açık bir ifadeyle değerler alanını teorik belirlenimlerden ziyade pratik talepler belirlemektedir.¹⁰⁴ Bu talepler, kadim dönemde akıl ölçüğünde iradi fiillerle belirlenen ve orta yol tutumu ile sağlanmaya çalışılan sabit düzen merkezli kamusalılıktan ayrılmayı zorunlu kılar. Değerler alanında kamusalılık, düzenden ziyade diğer insanların deneyimleri ile birlikte farklı talepleri karşılayabilecek idealleri gerçekleştiren, toplamdaki en yüksek iyi evreni oluşturabilecek kapsayıcılıkta ve bilimsel keşiflere benzer biçimde sosyal keşifler dizisi tarafından sürekli değişen görece bir “denge” durumunun açığa çıkmasını yansıtır.¹⁰⁵

İradi fiiller yerine üçüncü kişilerin onayı ile dolaymlanarak dengelenen değerlendirmelere ilaveten değerler alanında faile toplumsal pratikte ne yapması gerektiğine dair bir yol haritası sunulur.¹⁰⁶ Sabit kurallar dışında farklı değer türleri arasında seçme imkânı sağlayacak olan değerlendirmelerle bir arada yaşamın formülasyonuna imkân oluşturulur.¹⁰⁷ Oluşturulan bu formülasyon ile eylem varlığı olan insanın yine kendi gerçekleştirdiği eylemiyle kendini özgür bir

¹⁰⁰ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 365.

¹⁰¹ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 404.

¹⁰² Sheila C. Dow, “David Hume and Modern Economics”, 5.

¹⁰³ Mehmet Önal, “Değer”, 51-62.

¹⁰⁴ David Graeber, *Değer Teorisi*, 23.

¹⁰⁵ William James, “Ahlak Filozofu ve Ahlakî Yaşam”, çev. Celal Türer, *Hayat Yaşamaya Değer mi?* drl. Celal Türer (Ankara: Fol Yayınları, 2021), 101-104.

¹⁰⁶ Clarence Irving Lewis, *An Analysis Of Knowledge And Valuation* (Illinois: The Open Court Publishing Company, 1946), 541-548.

¹⁰⁷ Clarence Irving Lewis, *An Analysis Of Knowledge And Valuation*, 541-548.

varlık olarak yetkinleştirmesi amaçlanır. Nitekim Hegel insanın özgür seçimleri ile gerçekleştirdiği eylemi “hakiki eylem” olarak niteler ve bu eylemi toplumsal alanda karşılıklı iletişim ve etkileşime dayandırır. Bireysel ve evrensel arasında, süreçteki tüm tikelleri atlayarak, evrensel yükselen bir eylemdir ve bu yüksek kültürden başka bir şey değildir. Dolayısıyla bu eylemin, geleneksel dünyadaki etkisini Tanrı’dan alan fiillerden ayrılarak insanın kendine dönüşünü ve özünü oluşturan, aynı zamanda da ona aradığı tatmini veren eylem olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim insanın aynı itibari değerde olan kendi ideallerinin peşinde olduğu yeni durumda Tanrı’nın mutlak fail olmaktan çıkarılarak ahlaki enerjileri güçlendiren ve yaşamın etik senfonisine sonsuz değerler ölçeği ile güç katacak bir motivasyon kaynağına dönüştüğünü söyleyebiliriz.¹⁰⁸

Tüm bunlardan hareketle yukarıda bahsi geçen motivasyon ile değerler alanında insan, adeta eylemleriyle bir performans öznesine dönüşür. Daha fazla eylem, daha fazla etkinlik ile insanın başkalarıyla beraber aynı zamanda kendisi ile de yarışarak kendini her defasında aşmanın değerli olduğu yeni durum tıpkı bisiklet kullanıcısı gibi dengeyi korumak için durmaksızın ilerlemeyi ve sürekli pedal çevirerek daha fazla çaba göstermeyi yansıtır. Azami derecede bireysel performansa ve rekabete dayalı yeni denge durumunun kaynağı veya motivasyonu ise varlıksal ya da teolojik argümanlardan ziyade günlük yaşamın ihtiyaçlarıyla ilgili eylemler, sürekli yenilenmeye ihtiyaç duyan geçici mutabakatlar birliği olarak okunabilir.

Sonuç

Modern dönemle birlikte düşünce yapısında meydana gelen değişimlere paralel olarak geleneksel ahlaki yapıların köklü bir değişime uğratılması sonucu oluşan değerlerin araştırılması daha fazla ilgiyi hak etmektedir. Çünkü değerler, önceden belirlenmiş sabit anlam ya da belirli listeler olmayıp dinamik bir süreci ve yaşama dair çok daha geniş bir uzamı kapsamaktadır. “Nasıl yaşamalıyım?” sorusunun cevabını yüksek amaçlar yerine yaşamın amacını yine yaşamın kendi dinamiklerinden alan değerler, kendisinden önceki pek çok tanımlamayı da geçersiz kılarak kendi doğasına uyumlu olacak biçimde yeniden üretmiştir. Geleneksel dünyada doğası gereği metafizik bir belirlenime sahip ahlaki yaşamdan farklı biçimde değerler alanı, kendini gerçekleştirme, öz çıkarlar ve insan deneyimlerinin birbirine eklenmesiyle çoğaltılan tercihler alanı olarak neşvüne ma bulmuştur. Değerlerin teorik düşünce merkezli nesnel doğruluk yerine, yeterlilik ve bütünlük açısından psikolojik bir rasyonalite ile temellendirildiğini söyleyebiliriz.

Dinamik bir süreç olan değerler alanı kadim dönemdeki araçsal olarak kabul edilen pek çok hususun amaç edinilmesine bağlı olarak beraberinde yeni bir var

¹⁰⁸ William James. “Ahlak Filozofu ve Ahlakı Yaşam”, 107.

oluş biçimini getirmiştir. Gücün, iradenin ve mutlak failliğin metafiziksel ya da Tanrısal hususlara nispetle belirlendiği geleneksel yaşam biçiminin aksine, yani durumda değerler alanında evrensel insan doğası perspektifinde iktisadi ve psikolojik olgularla temellendirilen “güç”, insan deneyiminin ahenkli bütünlüğünü kapsayan “irade” ve insanın özsel niteliği olarak “eylem” ile yaşamda hiyerarşi yerine daha eşitlikçi yeni bir düzen ve örgütlenme modeli ile etiketlenmiştir.

Geleneksel ahlakın doğasından pek çok bakımdan ayrışan değerler alanı güç, irade ve eylem hususunda, meşruiyetini, metafiziksel bir belirlenimden ziyade metafizik karakterli ilişkilerin düzen ve uyumunda aramıştır. Nihai anlamda üst-anlatılara güvenmeyip onlara gönderme yapmadan ahlaki failerin pratik zeminde uzlaşacağı açık alanlar ve buradan hasıl olacak konsensüs ile bir düzen oluşturmayı tercih eder. Bu bağlamda kadim ahlaki yapılarıdaki erdemlerin meşruiyeti ve sürdürülebilirliği için varlık veya Tanrısal hususlara dayalı güç, değerler alanında öznelerin beğenisi ve onayları ile oluşan birliğe dayalıdır. Yine geleneksel dönemde akıl kavramı üzerine kurulu ve daha çok ikili durumlar arasında seçim yapmaya dayalı irade, modern dönemde değerler alanı ile yeni bir boyut kazanır. Böylece irade, mutlak iradeye dayalı ve önceden belirli iki durum arasında seçim yapmak yerine insanın egemenlik iradesi olarak tezahür eder. İnsanın kendi iradesine ve söz hakkına dayalı bir özgürlük ortamının gereği olarak bu irade, birbirine eklenen deneyimlerin çoğulcu yapısıyla yine insanın ilgi ve beklentileri ve bunların değer dereceleri çerçevesinde başka iradelerle mutabakat sağlanarak oluşan doğal irade olarak nitelendirilebilir. Doğal irade ile etiketlenen eylem de öznenin otonom bir inşa olarak insanın yine kendi eylemiyle kendini özgür bir varlık olarak yetkinleştirmesini amaçlar.

Değerler, insana ikili seçimler nedeniyle düştüğü çatışmalardan ötürü oluşan ve gerilimlere neden olan yaşam tarzı yerine farklı olanaklar arasından çoklu seçimler yapmasını öngören bir özgürlük vadetmiştir. İnsana yaşadığı dünyayı yine yaşamın içinden çıkan güç ve eylemlerle bir süreklilik içinde inşa etmesini öğütler. Herhangi bir şekilde varlık zincirine ve öyküsel bütünlüğe bağlı olmayan bu yeni durum, şeylere ilişkin idrakin eylemler ve oradan hâsıl olan güç ile insanın seçimleri için yol gösterici olmasını da beraberinde getirmektedir. Fakat insanın kendi eylemlerini aşan bir varlık oluşu göz önünde bulundurulduğunda hem buradan elde edilen güç hem de buna dayalı iradi tercihlerle oluşan yaşamın uzanımlarının küresel dünyada pek çok krize neden olduğu da yadsınamaz. Şüphesiz bu krizlerin en aşikârı, ahlaki hayata dair normatif yapının bozulması sonucu öznenin standardı ve sürekliliği olmayan bir kişiliğe maruz kalması, “iyi hayata” dair amaçları tesis edecek olan “nerede/n nereye?” sorusunun etkisini yitirmesi sonucu nasıl “daha iyi” yaşayacağımıza dair umutların azalması olarak ifade edilebilir.

Tüm bu tespitlerden sonra, mevcut krizlerin aşılabilmesi için değerler alanında varoluşsal vasatı mümkün kılacak belirlemenin düşündüklerimiz ve deneyimlediklerimizden daha fazlasıyla yeniden dengelenmesine izin veren yeni bir ethosun duyulan ihtiyacı ifade etmek gerekmektedir. Ahlaki hayat kendini bütünüyle bilinç durumunu mümkün kılan koşullara havale etme konusunda temkinli olduğundan bütünüyle nesneleştirmeye de izin vermez. Ahlaki sorunlar, neyin doğru ya da neyin yanlış olduğu hakkındaki normatif kurallar ve kesin yöntemlerle çözümlenemeyecek kadar kapsamlı sorunlardır. Ahlaki hayatın meşruiyetini ve toplumu bir arada tutacak ihtiyaç duyulan kamusalılığı sağlama da sadece normatif imtiyaza sahip iddialara ve düzenlere odaklanmak yerine ahlaki tavsiyenin daha özel formlarını öneren kültürel pratiklerin oluşturacağı değerlerin güç ve dengelerine yönelmek gerekmektedir. Söz konusu bu denge durumu ile hem insanın kapasiteleri açısından bir sınırlandırılmayı hem de yaşamın etik senfonisinde aşkın hakikate duyulan gereksinimi mümkün kılarak iyi yaşam için daha bütünlükçü yeni bir makuliyet alanının oluşturulabileceği söylenebilir.

İntihal Taraması

Plagiarism Detection

Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

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.*

Finansman Grant Support

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. | *The authors declared that this study has received no financial support.*

Acık Erisim Lisansı Open Access License

Bu makale, Creative Commons Atıf-GavriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. | *This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License*

Telif Hakkı Copyright

Yazar(lar) | Author(s): Emrullah Kılıç

Kaynakça

- Adugit, Yavuz. “Özgürlüğün Kısa Tarihi”. *FLSF: Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 16 (2013), 63-93.
- Aristoteles. *Nikomakhos’a Etik*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayınları, 2014.
- Balanuye, Çetin. *Spinoza’nın Sevinci Nereden Geliyor? - Reddedilmeyecek Bir Felsefi Teklif*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Benn, A. William. *Modern Felsefe*. çev. Mehmet Çağrı Kartal, Dersu Alyanak, Secdegül Erdim, Turhan Yalçın ve Zeynep Hayal Erdoğan. Ankara: Fol Yayınları, 2021.
- Bumin, Tulin. *Hegel-Bilinç Problemi Köle-Efendi Diyalektiği ve Praksis Felsefesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Callinicos, Alex. *Toplum Kuramı-Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden. İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Basım, 2013.

- Cevizci, Ahmet. "Etik". *Felsefe Ansiklopedisi*. ed. Ahmet Cevizci. 5/845-856. Ankara: Ebabil Yayınları, 2008.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Çınar, Aliye. *Modernitenin Arka Planı*. Bursa: Sentez Yayınları, 2012.
- Çörekçiöğlü, Hakan. "Nietzsche'de Güç İstemi Kavramı". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 17 (2014 Bahar), 35-46.
- Dardot, Pierre- Laval, Christian. *Dünyanın Yeni Aklı: Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Dedeoğlu, M. Münir. *20. Yüzyıl Yaşam Felsefesi: Nietzsche ve Bergson Ethik'i Üzerine Karşılaştırmalı Bir Kritik*. Ankara: ÜBL Yayıncılık, 2004.
- Deleuze, Gilles. *Ampirizm ve Öznellik*, çev. Ece Erbay. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2008.
- Deleuze, Gilles. *Kıvrım: Leibniz ve Barok*. çev. Hakan Yücefer. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2006.
- Dellaloğlu, Besim. *Poetik ve Politik: Bir Kültürel Çalışmalar Ansiklopedisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.
- Descartes, Rene. *Metot Üzerine Konuşma*. çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2015.
- Dow, Sheila C. "David Hume and Modern Economics". *Capitalism and Society*. 4/1 (2009), 1-29. <https://doi.org/10.2202/1932-0213.1049>
- Ehrenfels, Christian. *System der Werttheorie: Allgemenie Werttheorie, Psychologie des Begehrens*. Leipzig: O. R. Reisland, 1897.
- Farabi. *el-Medinetü'l- Fazıla*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Farabi. *Fusulü'l- Medeni*. çev. Hanifi Özcan. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Frankena, William K. "Value and Valuation". *Encyclopedia of Philosophy* (2nd Edition). ed. Donald M. Borchert. 9/636-640. Thomsan Gale, 2006.
- Gilson, Etienne. *Orta Çağda Felsefe -Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.
- Graeber, David. *Değer Teorisi*. çev. Başak Kıcır. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2015.
- Günenç, Mehmet. *Ahlakın Felsefi Dönüşümü*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2020.
- Han, Byung-Chul. *İktidar Nedir?*. çev. Metin Özdemir. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015.
- Hurka, Thomas. "Value Theory". *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. David Copp. 359-363. Oxford: Oxford University Press, 2006. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195325911.003.0014>
- James, William. "Ahlak Filozofu ve Ahlaki Yaşam". çev. Celal Türer. *Hayat Yaşamaya Değer mi?* drl. Celal Türer. 84-109. Ankara: Fol Yayınları, 2021.
- Joas, Hans. *The Genesis of Value as Genealogy of Morality*. çev. Gregory Moore. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.
- Kılıç, Emrullah. *Metafiziksel İyi'den Değer'e Ahlakın Yolculuğu*. Ankara: İlem Yayınları, 2022.
- Koch, Carl Henrik. "Schools and Movements". *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. ed. Knud Haakonssen. 49-56. New York: Cambridge University Press, 2006.

- Kovacs, Andras Balint. *Modernizmi Seyretmek*, çev. Ertan Yılmaz, Ankara: De Ki, Basım Yayın, 2. Baskı, 2016.
- Küçükalp, Derda. "Erdem Etiği", *Felsefe Ansiklopedisi*. ed. Ahmet Cevizci. 5/627-631. Ankara: Ebabil Yayınları, 2007.
- Lewis, Clarence Irving. *An Analysis Of Knowledge And Valuation*. Illinois: The Open Court Publishing Company, 1946.
- Locke, John. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*. çev. Meral Delikara Topçu. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- MacIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- MacIntyre, Alasdair. *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*. çev. Hakkı Ünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Mansfield, Nick. *Öznellik: Freud'dan Haraway'e Benlik Kuramları*. çev. Elif Okan Gezmiş. İstanbul: Babil Kitap, 2021.
- Marietta, Don E. "The Concept of Objective Value". *Phenomenology of Values and Valuing*. ed. James G. Hart, Lester Embree. 11-28. Dordrecht: Springer-Science & Business Media, 1997. https://doi.org/10.1007/978-94-017-2608-5_2
- McCarney, Eugene Lawrence. *The Idea of Freedom in the Philosophy of William James*. Cgicago: Loyola University Chicago, The Faculty of Graduate School, Yüksek Lisans Tezi. 1963.
- Meinong, Alexius. *Psycholoqisch-ethische Untersuchungen zur Werth-Theorie*. Graz: Leuschner & Lubensky, 1894. <https://doi.org/10.2307/2175623>
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, çev. Emel Tan. Ankara: Seren Yayıncılık, 1993.
- Nietzsche, Friedrich. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. çev. Murat Batmankaya. İstanbul: Say Yayınları, 7. Basım, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *Gezgin ve Gölgesi*. çev. Zeki Eyüboğlu. İstanbul: Oluş Yayınları, 1966.
- Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*. çev. Nilüfer Epceli. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Önal, Mehmet. "Değer". *Felsefe Ansiklopedisi*. ed. Ahmet Cevizci. 4/51-62. Ankara: Ebabil Yayınları, 2006.
- Perry, Ralph Barton. *General Theory of Value*. Cambridge: Harvard University Press, 1950. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674430396/html>
- Perry, Ralph Barton. *Realms of Value: A Critique of Human Civilization*. Cambridge: Harvard University Press, 1954. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674430419>
- Platon. *Devlet*. çev. Sebahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimgöz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 28. Basım, 2015.
- Polanyi, Karl. *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*. çev. Ayşe Buğra. İstanbul: İletişim Yayınları, 9. Basım, 2010.
- Schuhman, Karl. "The Notion of Value in Christian von Ehrenfels". *Phenomenology of Values an Valuing*. ed. James G. Hart ve Lester Embree. 95-115. Dordrecht: Springer-Science & BusinessMedia, 1997. https://doi.org/10.1007/978-94-017-2608-5_7
- Smith, Adam. *Ahlaki Duygular Kuramı*. çev. Derman Kızılay. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.
- Smith, Adam. *Ulusların Zenginliği*. çev. Ayşe Yunus- Mehmet Bakırcı. 1 Cilt. İstanbul: Alan Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Spinoza, *Etika*. çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Tatar, Burhanettin. *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

- Tatar, Burhanettin. “Ahlakın Kaynağı Sorunu”. *Ahlak Felsefesi Yazıları*. ed. Lokman Çilingir. 11-35. Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- Taylor, Charles. *Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası*. çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş. İstanbul: Küre Yayınları, 2008.
- Türer, Celal, “Metafiziksel İyi’den Değer’e Ahlakın Yolculuğu,” *İnsan, Ahlak ve İktisat*, IV. Ahlak Şurası-Hatay. ed. Musa Kazım Arıcan, Muhammed Enes Kala, Yunus Emre Aydınbaş. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2018, 124-131.
- Türer, Celal. *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Türer, Celal. *William James’in Ahlak Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Watson, Peter. *Fikirler Tarihi-Ateşten Freud’a*. çev. Kemal Atakay. Nurettin Elhüseyni, Kaya Genç, Barış Pala, Bahadır Tırnakçı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Werkmeister, W.H. *Bir Değer Teorisinin Ana Çizgileri (Konferans)*. çev. A. Turan Oflazoğlu. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1959.
- Whitehead, Alfred Nort. *Süreç ve Gerçeklik*. çev. Kevser Çelik. Ankara: Fol Yayınları, 2021.
- Yaka, Aydın. *Sosyal Değişme Türk Modernleşmesi*. İstanbul: Gündoğan Yayıncılık, 1. Baskı, 2011.

Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine

Hüseyin Aydoğın | Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi (ROR ID: 04ttnw109)
İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı,
Asst. Prof, Sakarya University, Faculty of Theology, Philosophy and Religious Studies,
Department of Logic, Sakarya/Turkey
haydogan@sakarya.edu.tr | ORCID: 0000-0001-9125-5663

On Emanation and the Order of the Hypostasis System in the Philosophy of Plotinus

Abstract

The philosophy of Plotinus is essentially based on a process of emanation. This process, which has various names, creates an ontological hierarchy system by starting from a first principle. These can be summarized as One, Nous, and Soul. Each of them was conceived by Plotinus as a hypostasis and connected with being. Even in Turkish Plotinus research, this process, which is commonly known with the doctrine of overflowing from perfection, has been interpreted differently. The purpose of this study is to draw attention to other interpretations outside this well-known interpretation and to present them for discussion. Different interpretations of emanation, determined as two metaphorical and two philosophical explanations, form the core of the article. The first of the metaphorical explanations can be summarized as the Aristotelian biological principle. That is, anything that reaches fullness must give rise to something else that comes after it. This is both a biological and a logical necessity. In this explanation, it can be said that Plotinus is trying to establish a similarity between the process of production and generation in living beings and the process of emanation from the One. The second metaphorical explanation is that the One is compared to objects such as light, fire, or snow. In this account, the self-existence of fire, light, and, snow represent the ontological state of the One. Parallel to these objects, the heat, brightness, and cold emanating from them represent the Nous. Plotinus attempts to establish a metaphorical approximation between the elements that emanate from these objects and Nous that emanates from the One. The first of the philosophical explanations, on the other hand, is based on the necessary reflex of contemplation. According to this, the Nous is a product of the necessary and unconscious contemplation of the One and arises as an indeterminate level of being as a result of this contemplation. This level, which can be called pre-entity, gains determination by turning to the One for contemplation and

Yayın | Published: 20 Mart/March 2022

Kabul | Accepted: 20 Şubat/February 2022

Geliş | Received: 14 Aralık/December 2021

Değerlendirme | Peer Review: Dış Bağımsız | Externally Peer-reviewed.

Hakem Raporları | Peer Review Reports: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyezi/page/13397>

Atıf | Citation: Hüseyin Aydoğın, "Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine = *On Emanation and the Order of the Hypostasis System in the Philosophy of Plotinus*", *Eskiyezi* 46 (Mart/March 2022), 115-144.

<https://doi.org/10.37697/eskiyezi.1050804>

© Hüseyin Aydoğın | **CC BY-NC 4.0** Attribution-NonCommercial 4.0 International

reaching nous-being. We have tried to highlight the second philosophical explanation as to the two-acts theory. This explanation relies primarily on Plotinus' account of the One as *dunamis panton*. The One is the productive power of all things as *dunamis panton*. The One as such can be interpreted as two kinds of activity. The first is the state of activity in itself, in its essence, which is defined as *energeia tes ousias*. The second is the state of activity [*energeia ek tes ousias*] that comes from its essence and expresses what it is to the other. These doctrines will be analyzed using extensive quotations from Plotinus' *Enneads*. The difficulties Plotinus had in describing his doctrine of emanation are another focus of this article. In this context, Plotinus' presentation of the One as absolutely transcendent and indefinable poses a difficult problem. This question, of course, also complicates the describability of the emergence of *Nous* from the One. In this article, this emanation process will be reinterpreted from different perspectives. Finally, in view of the Pythagorean *tetractys* concept, another mathematical explanation for this emanation process is presented.

Keywords

History of Philosophy, Plotinus, Metaphysics, Emanation, One, *Nous*, Being

Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine

Öz

Plotinos felsefesi en temelde bir sudur, türüm sürecine dayanır. Farklı adlarla anılan bu süreç bir ilk ilkedен taşarak ontolojik bir hiyerarşi dizgesi oluşturur. Bunlar Bir, *Nous* ve Ruh olarak özetlenebilir. Bunların her biri Plotinos tarafından bir hipostaz olarak düşünülmüş ve varlıkla ilişkilendirilmiştir. Mevcut Türkçe literatürde genellikle mükemmelden taşma öğretisiyle bilindik olan bu süreç, farklı yorumlara da kaynaklık edebilir. Bu çalışmada özellikle mükemmelden taşma diye bilinen bu yorumun dışında kalan başka yorumların var olduğuna dikkat çekmeyi amaçlar. İki ayrı metaforla izah, iki de ayrı felsefi izah olarak tespit edilecek olan birbirinden farklı sudur yorumlamaları makalenin özünü oluşturur. Metaforik izahlardan ilki, Aristotelesçi biyolojik ilke olarak özetlenebilir. Yani kendi olgunluğuna erişen her şey, mutlaka kendinden sonra gelecek bir başka şeyi üretmeli, meydana getirmelidir. Bu biyolojik bir zorunluluk olduğuna kadar aynı zamanda mantıki bir zorunluluktur da. Plotinos'un bu açıklamada, bir tür canlılara özgü üreme ve üretme süreciyle Bir'den ortaya çıkan sudur süreci arasında benzerlik kurmaya çalıştığı söylenebilir. İkinci metaforik izah ise Bir'in ışık, ateş yahut kar gibi nesnelere benzetilmeye çalışılmasıdır. Bu açıklamada, ateşin, ışığın ve karın kendi özündeki varlığı Bir'in ontolojik durumunu temsil etmektedir. Bu nesnelere paralel olarak onlardan yayılan sıcaklık, parlaklık ve soğukluk ise *Nous*'u temsil eder. Plotinos bu nesnelere yayılan unsurlar ile Bir'den sudur eden *Nous* arasında metaforik yakınlaştırma tesis etmeye çalışır. Diğer tarafta felsefi izahlardan ilki, temaşanın zorunlu refleksi açıklamasına dayanır. Buna göre *Nous*, Bir'in zorunlu ve bilinçsiz temaşasının bir ürünüdür ve bu temaşanın sonucunda belirlenmemiş bir varlık düzeyi olarak ortaya çıkar. Pre-entite denilebilecek bu düzey, daha sonra Bir'i temaşa etmeye yönelerek belirlenim kazanır ve *Nous* olmayı elde eder. İkinci felsefi izahı, çifte etkinlik teorisi olarak öne çıkarmaya çalıştık. Bu izah, öncelikle Plotinos'un Bir'i *dunamis panton* olarak takdim edişine dayanır. Bir, *dunamis panton* olarak her şeyin var edici fail gücüdür.

Bir, bu haliyle iki türlü etkinlik olarak yorumlanabilir. İlki kendinde, özünde barındırdığı etkinlik halidir ki *energeia tes ousias* olarak tanımlanır. İkincisi ise özünden sadır olan etkinlik halidir [*energeia ek tes ousias*] ve başkası için ne olmayı ifade eder. Bunların açıklanması esnasında Plotinos'un *Enneadlar* eserinden yer yer geniş alıntılara yer verilerek sudur öğretisi analiz edilecektir. Plotinos'un sudur öğretisini anlatırken karşılaştığı zorluklar makalenin bir başka odak noktasıdır. Bu bağlamda filozofun Bir'i varlığa aşkın olarak takdim etmesi, onu tanımlanamaz olarak sunması temel problematiktir. Bu mesele, doğal olarak aynı zamanda Bir'den, Nous'un ortaya çıkışının tarif edilebilirliğini de güçleştirmektedir. Makale söz konusu sudur sürecini farklı perspektiflerden yeniden yoruma açmayı planlamaktadır. Son olarak Pythagorasçılara özgü *tetraktys* kavramı ışığında, söz konusu sudur sürecine dair matematiksel başka bir açıklama daha sunmaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler

Felsefe Tarihi, Plotinos, Metafizik, Sudur, Bir, Nous, Varlık

Giriş

Plotinos'un felsefi sisteminin, sudur[*emanation*], türüm adıyla bilinen bir ortaya çıkış sürecine dayandığı bilgisi, akademik literatürde neredeyse tamamen yerleşik hale gelmiştir. Bu çalışmada, söz konusu sürece daha yakından bir bakış ve hipostazların dizilimi ve aralarındaki ilişkinin neliğine dair bir inceleme amaçlanmaktadır. Plotinos'un *Enneadlar*'ının belki de baştan sona örtük olarak bu süreci [*proodos-procession*] içerdiğinden, yer yer bunu açıklamak için de özel felsefi bölümler ayrıldığından söz edilebilir. Özellikle *En. V, 1, 2 ve 4*'ün bu konunun anlaşılmasına hasredildiği de belirtilmelidir. Bu bölümler ışığında sözü edilen sudur, türüm sürecini, eserin kalan bölümlerinden daha özlü ve yakından okuma imkanı buluruz.

Türkçedeki Plotinos'un sudur öğretisini anlatan çalışmalarda bazı eksiklikler olduğunu en baştan belirtmeliyiz.¹ Bundaki temel etken, ikiye ayrılabilir: ilki, sudur öğretisinin Plotinos tarafından da açıklanmasının zor ve zahmetli oluşu; ikincisi ise filozofun açıklama amacıyla verdiği benzetmelerden 'Bir'in mükemmel olması ve mükemmel olanın da kendinden taşması' şeklindeki yorumun çok revaç görmesidir. Oysa Plotinos *Enneadlar*'da başka açıklamalar ve benzetmeler de sunmuştur. Bir'den Nous, Nous'dan Ruh taşar şeklindeki yalınkat açıklamadan çok daha fazlası vardır ve bu nedenle Batı'da çok yönlü aka-

¹ Örneğin suduru, yalnızca Bir'in zorunlu taşması cihetinden açıklayan Cevdet Kılıç, "Plotinos'ta Sudurla İnen Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelam Araştırmaları* 7/1 (2009), 39-56. Suduru, bolluktan taşarak sürekli oluş cihetinden inceleyen Derya Aybakan Salıya, "Plotinos'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi Üslubu Üzerine Kısa Bir Deneme", *Kayı Felsefe Dergisi* 26 (2016), 144-157. Türeyişi, akıştaki diğer her şeyin kendisine yöneldiği kaynak cihetinden açıklayan Metin Bal, "Roma'da Yeni-Platonculuğun Kurucusu Plotinos ve Öğretisi", *Doğu Batı* 50 (2009), 87-97. Suduru, yalnızca güneşten yayılan parlak bir ışık, sonsuz doğurma cihetinden açıklayan Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi* (İstanbul: Alfa Kitap, 2016), 342-346.

demik tartışmalara kaynaklık etmiştir. Bu çalışmada hem bunlara işaret etmeyi hem de bu sudur sürecinin karanlıkta kalan kimi sorularına yanıt vermeyi deneyeceğiz.

1. Bir'in Önceliği ve Çıkışı

Plotinos sisteminin en temelde bir hipostazlar hiyerarşisi olduğu gayet açıktır: Bir, Nous ve Ruh. Bu hiyerarşinin Dillon'a dayanarak sadece yukarıdan aşağıya doğru dikey şekilde değil aynı zamanda iç içe geçmiş eş merkezli daireler şeklinde olduğunu da belirtmemiz gerekir.² Dolayısıyla bu oluş sürecinin [*procession*] aslında yerleşik felsefi karşılıkla bir *emanation* kavramı ile değil de daha çok ışığın yayılması yahut aydınlanma [*radiation*-intişar] olarak karşılanmasının daha doğru olduğu da söylenebilir. Çünkü *emanation* kavramında daha yukarıda olandan daha aşağıda olana özsel bir akış anlamı hakimdir. Kaldı ki, Armstrong da sayısız başvuruya kaynaklık etmiş olan ünlü makalesinin ilk dipnotunda, *emanation* kavramını, Plotinos'un *Ennead*lardaki sistemini özetleyen biricik kavram olarak değil, mevcut sistematiği açıklayabilecek en yerinde İngilizce sözcük olduğundan ötürü kullandığını belirtir ve ardından Brehier'in *procession* kavramının aslında daha sorunsuz bir karşılık olduğunu da ekler.³ Armstrong, Bir'den ortaya çıkışı betimleyen akış sürecinin aslında *Ennead*larda bütünüyle metaforik bir anlatım eşliğinde sunulduğunu belirtir. Bu, ya bir ışık kaynağından ışığın yayılması ile ya da bir tohumdan patlayarak başlayan büyüme ve gelişme ile temsil edilir. Armstrong bu açıklamasını desteklemek için filozofun *En. VI, 7*'de zikrettiği dört dörtlük benzetmeye başvurur. Bu ışımaya öyle bir ışımadır ki, bir ışık kaynağının merkez noktasından başlamak üzere şeffaf küre şeklinde onun çevresini sarsın ve dışına taşsın. Fakat bu ışımadan hiçbir şekilde kayba uğramayan o merkez nokta, kendinde kaim kalmaya devam etsin. Şimdi eğer o merkezdeki ışık kaynağı, cisimsel olarak ortadan kaldırılıp da ışımaya ve ışık kalmaya devam edecek olsa, dışardan bakan birisi, ışığın kaynağının yerini 'işte burada' diyecek şekilde kesinlikle tespit edemeyecek ve fakat dışarıdaki kürenin tamamen aydınlanmış-ışımış olmasından da şüphe edemeyecektir. Yine kimse, o ışığın nerden ve nasıl geldiğini, önceden nerede olduğunu düşünerek bulamayacak; bununla birlikte o ışığın, tüm kürede her an her yerde algılanmasından ötürü de hayret ve hayranlık duyacaktır.⁴ Armstrong, Plotinos'un verdiği bu örneğin, aslında onun felsefi sistemini, bir *emanation* olarak yorumlayanların tüm bakış açısını değiştireceği kanısını taşımaktadır. Çünkü *emanation* için bir merkez kabulü şarttır; fakat Plotinos'un örneğinde olduğu gibi bu merkez, bertaraf edilecek olursa, artık *emanation*dan söz edilemez, burada artık sadece içkin bir 'her an her yerde hazır

² John Dillon, "Plotinus at Work on Platonism", *Greece & Rome* 39/2 (1992), 192.

³ Arthur Hilary Armstrong, "Emanation in Plotinus", *Mind* 46/181 (1937), 61.

⁴ Armstrong, "Emanation", 62.

ve nazır olma' [*immanent omnipresence*] hali söz konusudur.⁵ Bu nedenle Armstrong, çalışmasının ilerleyen kısmında, Plotinos'un felsefi sisteminin, Posidonius'un⁶ da etkisiyle bir tür *solar teoloji* olarak görülebileceğine de atıfta bulunur.⁷

Sözünü ettiğimiz Plotinosçu hipostazlar hiyerarşisinin, bir ardışıklık, bir sıralı dizge içermesi araştırmacıların soruşturduğu bir başka noktadır. Heinemann bu dizge akışının temelini, İskenderiye Felsefesine ait şema sisteminde bulur. Heinemann'a göre İskenderiye, M.Ö. 3. Yüzyılda kritik bir dönüm noktasına tanıklık etmiştir. Grek ve Şarki unsurlardan dolayısıyla felsefe ve dinin bireşiminden senkretik bir yapı vücuda gelmiştir. Özellikle Miladi 1. Yüzyıldan sonra insanlar septisizme yönelmiş ve bilimsel bilgiye ulaşmanın bir aracı olarak artık felsefeyi görmemeye başlamışlar; felsefeyi daha çok varoluş kaynaklı ıstıraplarına bir teselli edici olarak kabul etmek istemişler ve onda Tanrıya giden bir yol aramaya başlamışlardır. Böylelikle fenomenler dünyasında dinginleştirici ve sakinleştirici bir kutup bulmanın peşine düşmüşlerdir. İşte bu noktada *Gnosis*'den⁸ Tanrıya dair akıl üstü bir temaşa, onu ebedi kurtuluşa götürücü *Mutlakla Birleşme* ummuşlardır. Oluşan böyle bir dünya tasavvurunun en tepesinde Tanrı, en dibinde ise maddeye gömülü insan vardır artık. İnsan ve Tanrı arasında aracı olarak ise *Logos* yayılmıştır. İşte bu şema, erken orta çağ felsefesinin en temel paradigmasıdır ve Heinemann bunu İskenderiye modeli olarak takdim eder.⁹ Bu şemanın en yetkin örneğini ilk olarak Philon'da (M.Ö. 20-M.S. 50) bulabileceğimizi belirten Heinemann, Philon'un o güne kadar Platon'un ilk sırada yer alan maddesini, dini gelenek uyarınca son sıraya iterek ilk sıraya Tanrı'yı yerleştirdiğini açıklar. Çünkü Platon, varlığı parçalayarak onu madde ve forma [*eidos*] ayırmış, formu yukarılara çıkararak onun üzerine de Mutlağın İyiyi koymuştur. Fakat tam tersine Philon, bu bölmeyle ilk olarak Tanrı ile başlamıştır. Bu dönüşüm hayli önem taşımaktadır, çünkü artık bu zirveden iniş, Yahudiliğe özgü yaratılışla özdeşleştirilecek ve Platon'un formlar üstü mutlak İyisi Musa'nın Tanrısı ile bir tutulacaktır.¹⁰

⁵ Armstrong, "Emanation", 62.

⁶ Apamealı Posidonius: MÖ 135-MÖ 51 yıllarında yaşamış Stoacı düşünür.

⁷ Armstrong, "Emanation", 65-66.

⁸ Gnosis: ezoterik-batını pek çok öğreti, mistik ekoller ve çeşitli dini unsurlardan oluşmuş yapı. İrfan yahut marifet karşılıkları pek uygun görünmediğinden ani ışımaya-aydınlanma şeklinde karşılanabilir. Plotinos, döneminde bu akım taraftarlarıyla fazlasıyla mücadele etmiş hatta *Gnostiklere Karşı* adıyla bilinen ünlü uzun Ennead bölümünü kaleme almıştır. Bu mesele de Plotinos araştırmalarında oldukça zengin bir literatür oluşturmuştur. Karşı olduğunu söyleyenler olduğu kadar Plotinos'un Gnostiklerden bazı öğretiler devşirdiğini iddia edenler de bulunmaktadır. Çok kapsamlı bir konu olduğundan başka bir çalışmada ele almak daha yerinde olur.

⁹ Fritz Heinemann, *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System* (Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921), 6-7.

¹⁰ Heinemann, *Plotin*, 7. Heinemann buna ilave olarak Musa'nın Tanrısına şarka özgü Işık-Tanrısı kavramının da eklendiğini belirtmektedir. Hal böyle olduğunda, bu yorum katmanlarıyla oluşan yeni Tanrı fikri öncelikle İdeaların duyular üstü alemini yaratmakla Platon'un Mutlak kavramından

Şimdi bu bulgulara dayanarak Plotinos'un aslında dört dörtlük bir din felsefesi yaptığını iddia edersek çok ileriye gitmiş olur muyuz? Aşağıda açıklanacağı üzere Plotinos'un denemesine, dinin Tanrısı ile felsefenin Bir'ini uzlaştırma diyemez miyiz? Uzlaşıp uzlaşmayacağı hatta uzlaştırılacaksa ne kadar başarılı olabileceği elbette ayrı bir tartışma konusudur. Ama Plotinos'un Bir'den çıkışı açıklayışındaki zorlanışı, yine de yılmadan izah getirme çabası ve hatta belki de bundaki çaresizliği neyle açıklanabilir? O dönemin kültür yaşantısı ve yukarıda Heinemann'ın çizdiği atmosfer içerisinde dinin Tanrısı bir şekilde felsefe geleneğinin içine derç edilmeliydi. Aslında *Timaios* diyalogundaki Demiurgos miti ile Platon'da bunun ilk ipuçlarını görüyoruz. Belki Plotinos, sadece bu izleği sürdürmüştür. O dönemde Gnostiklerin, Platon'a, öğretilerini dinden ve ezeli hikmet doktrinlerinden hafif tabirle *kopya ettiği* şeklinde bir itibarsızlaştırmada bulduklarını da biliyoruz.¹¹ Plotinos belki de sadık bir Platoncu olarak böyle bir itibarsızlaştırmının yolunu kapatmaya çalışmıştır. Yoksa Plotinos'un Bir'in açıklanamazlığını açıklama ısrarının sebebi ne olabilir? Şimdi örneğin Heinemann da çalışmasında -ki bunlara ileride yer vereceğiz- bu ısrarın ve başarısızlığın altını çizer ama yine de en nihayetinde meseleyi Hegel'in diyalektik kavramıyla çözüme kavuşturmaya bağlar. Bir, kavram olarak kendi değillesini kendinde taşır: çünkü O, her şeydir ama hiçbir şeydir, yani, hem varlıktır hem de hiçlik. Şimdi bu açıklama bizi ne kadar ikna edebilir, tartışılır. İlginçtir Hegel, Yeni Platonculuğu Antik Yunan Felsefesinin *kemal* hali olarak betimler. Çünkü Hegel, Yeni Platonculuğu, antik felsefeyi Hıristiyanlığa hazırlayan olmakla takdim eder.

Şimdi bu zor sürece bir giriş yapalım: Plotinos *İlk ve Ondan Sonraki* adlı *En. V, 4'* da bu sudur sürecine dair eğer İlk'den sonra bir şeyin varlığından söz edilecekse bunun zorunlu olarak ancak ondan çıkmakla mümkün olabileceğini belirterek bunun da ancak ya dolayımız-doğrudan ya da bir takım araçlarla olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla İkinci ve Üçüncü Olan şeklinde bir düzenden bahsedilmesi gereklidir ki, böylelikle Üçüncü, İkinciye ve İkinci de İlke bağlansın. Bu bakımdan düşünre göre; *İlk*, basit-saf, tüm diğer şeylere esas teşkil eden ve kendinden sonraki her şeyden farklı, idamesini kendi için sürdüren, kendinden türeyen hiçbir şeyle karışmamız-katışksız olmalıdır. Ancak bununla birlikte yine de bir yönüyle tüm diğer şeyleri kendinde hazır bulundurabilecek şekilde hakiki-asli Bir olan olmalıdır. Öyle ki, başlangıçta başka hiçbir şey olmaksızın ilk Bir olmalıdır; onun Bir olduğu ibaresi dahi yanlış olsa gerektir, çünkü O'nu tarif edecek kavram yahut bilim yoktur; zira ondan, *Varlığın-Ötesinde-Olan* olarak söz edilebilir.¹²

uzaklaşmaktadır. Çünkü Platon'un yaratıcı Demiurgos'u kendi dışındaki idealara bakarak yaratırken, bu yeni Tanrı kavrayışında idealar, doğrudan Tanrı'nın zihnine-düşüncesine dönüşmüştür.

¹¹ Carl Hermann Kirchner, *Die Philosophie des Plotin* (Halle: H. W. Schmidt, 1854), 201-202.

¹² Plotin, *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*, çev. Richard Harder (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020), *Ennead V, 4, 1, 1-14*; Plotinus, *The Enneads*, çev. Arthur Hilary Armstrong (Cambridge: Harvard University Press, 1989), *Ennead V, 4, 1, 1-11*. Çalışma içinde yer alan Enneadlar çevirileri,

Şimdi burada Bir'in 'neliği' hakkında 'mümkünse' konuşabilmemiz için varlık ve oluş arasında bir ayırım yapmamız gerekmektedir. O nedenle John Rist, alanın prestijli eserlerinden biri olarak görülen kitabında belki de en başta sorulması gereken soruyu, Plotinosçu Bir'in Varlık mı yahut Yokluk mu *olduğu* üzerinden sorar! Bu soruya cevap olarak, ikincisi verilecek olursa o zaman bir başka soruya yani Plotinosçu Bir'in *gerçekten* de *mevcut* olup olmadığı sorusuna, bu sefer olumlu yanıt vermek gerekecektir¹³ der. Gerçekten de burada çok çetin bir problematik vardır. Varlık-aşkın olmak, -Parmenidesçi *noesis-einai* ayniyeti- varlığın ve dolayısıyla varolanın Nous ile başlaması Plotinosçu ilk ilke olarak Bir'i belki de tüm kavrayışların ötesine taşımakta ve onu tarif edilebilir olmanın dışında bırakmaktadır. Bu, gerçekten de altından güç kalkılabilir bir soru olarak görünmektedir. Çünkü Rist'in de işaret ettiği üzere bir şeyden 'var-dır olmak' olarak bahsedebilmek ancak onun oluşa tabi olması ile mümkündür, Varlık ise bundan beridir, [*being vs. becoming*]. Varlık, var olan değildir; ancak Sonsuz Varlıktır.¹⁴ Rist o nedenle Plotinos'un Bir'in ne olmadığına yönelik tariflerinden, 'bir şeyin neredeyse *olmadığını* anlatmaya ancak bu kadar yaklaşılabildi' saptamasında bulunur.¹⁵ Bu sebepten ötürü Plotinos'un Bir'i, Aristotelesçi anlamda *Nous'a-sahip olan* da olmamalıdır. Aksi halde Bir'in kendini ikmal etmesi için bir başka şeye ihtiyaç duyması gerekecektir, fakat Bir, başka şeye muhtaç değildir [*En. V, 6, 4*]; eğer öyle olsaydı O'nun muhtaç olduğundan başka bir şey olması gerekecektir. Fakat Plotinosçu Bir'in başka olanı yoktur, Bir için, Bir'den diğeri-başkası söz konusu olamaz.¹⁶

Plotinos'a göre O'nun basitlik-saflığı, her şeye asli kaynaklık etmesinden, ilk başlangıç olmasından ileri gelir. O basit ve saf olmalı ki, tüm şeylerden bağımsız olsun ve böylece bir ilk olsun. Çünkü ancak İlk-Olan, kendinden önce var olanı gerektirmez. Basit-saf olan olmalıdır ki, böylece kendinde içerilen daha basit bileşenlerden mürekkep-bileşik olmamış olsun. Şimdi Bir'in bu aşkınlığı, metafizik temellendirme perspektifinden bir ölçüde anlaşılabilir. Bir ölçüde dememizin gerekçesi ise şu: Bir, her yerde ve her şeyde nasıl *olabiliyor* bu aşkınlığı ile? Dünya hayatında bir ağacın var oluşundan daha değerli ve hakiki kılacak nasıl bir varoluştur Onunkisi, üstelik bu kadar Varlığa aşkın ve yüce iken? Bu sorular, Nous'un türeyişine geçildiğinde daha derinleşecek açmazların sadece küçük bir kısmını oluşturuyor.

tarafıma ait olup Almanca Harder ve İngilizce Armstrong çevirilerini esas almaktadır. Bundan sonrasında atıflar şu kısaltmayı takip edecektir: *En. IV*: *Ennead*'ın sayısı; 2: *Ennead*'daki Metnin numarası; 3: Metindeki Bölümün numarası; 28: Bölümdeki Satırın Numarası. Yani kısaca: *En. V, 4, 1, 1-14*. Alıntı dipnotu sonrası parantez içindeki kısaltmalar (HÇ ve AÇ), esas alınan bu çevirileri imlemektedir. Sadece birkaç yerde şu esere de başvuracağız: Plotinus, *The Enneads*, ed. Lloyd P. Gerson, çev. George B. Stones, John M. Dillon, Lloyd Gerson vd. (Cambridge University Press: 2018).

¹³ John Michael Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (London: Cambridge University Press: 1967), 21.

¹⁴ Rist, *Plotinus*, 22.

¹⁵ Rist, *Plotinus*, 25.

¹⁶ Rist, *Plotinus*, 39.

Plotinos, Nous'un Bir'den çıkışına dair sözünü ettiğimiz ışık-parlaklık metaforundan¹⁷ başka bir ünlü metafor daha kullanmaktadır. Kısaca Aristotelesçi mükemmellik ve taşma-feyezan teorisi diyeceğimiz öğretiyeye şöyle giriş yapar:

Şimdi diğer şeylerde de şahit olduğumuz üzere kendi kemaline-olgunluğuna erişen her şey, istihsal eder-meydana getirir, çünkü kendinde kalmakla iktifa etmez, tatmin olmaz ve bir başka şeyi ortaya çıkartır. Bu, bilinçli bir iradeyle değil bilinçli bir irade olmaksızın kendinden inkişaf ettirmekle-türetmekle gerçekleşir. Öyle ki adeta, can taşımayanın, kendi özünü devretmesi, kendi varlığını teslim etmesi gibidir. Örneğin ateşin ısıtması yahut karın soğutması, ilaçların başka şeyler üzerinde kendi özüne uygun gelecek şekilde gücünü/etkinliğini icra etmesi gibi. Bunların hepsi, güçleri bakımından, iyiliğin ve mevcudiyetin sonsuzluğu ile ilişkili olarak asli kökeni taklit ederler. Aksi halde en mükemmel, en üstün ilk İyi'nin kendi kendisinde kalması onun zayıflığına, cömert olmayışına delalet etmez mi? Başka türlü nasıl her şeye güç teşkil edecek, asli neden/köken oluşturacaktır ki? Dolayısıyla O'ndan da bir şeyin ortaya çıkması gereklidir; diğer türlü var olan şeylerin, mevcudiyetlerini zorunlu olarak ondan değil de başka kimden alması beklenebilir ki?¹⁸

Plotinos aynı konuyu hatta ışık-parlaklık metaforuyla birlikte bu sefer daha derinleştirerek başka bölümde ele alır:

Bu mevcuda geliş nasıl anlaşılmalıdır? Ona göre, bu İkinci olan Bir'in çepeçevre etrafında olandır. Bir kendinde kendiyile kaim iken, o, Onun bu halinden parıldayan bir parlaklık gibidir. Tıpkı güneşte olduğu gibi. Güneş, kendinde kaim iken, ihtişamlı parlaklığı, çepeçevre kendi halesini oluşturması ama yine Ondan ortaya çıkması gibi. Varolan şeylerin tamamı, mevcudiyetlerini zorunlulukla kendilerini etkinliğe çıkarana borçlu oldukları gibi aynı zamanda kendilerini ortaya çıkmasını sağlayan asli-kökeninin bir sureti-kopyası olarak vardırırlar. Ateş ve ateşten yayılan sıcaklık; kar ve karın soğukluğu kendi içinde hapsedmemesi gibi. Çünkü tüm varlık-lı, hayırhah şeyler kamilen bunu icra ederler, böyle bir türetime sahiptirler. Çünkü onlar bu hal üzere var oldukları müddetçe, kendilerinden çıkararak etrafına çepeçevre hale ören bir şey yayılır. Onların mevcudiyetlerini temin eden şey, yakını olduklarına duydukları arzu, iştiyaktır. Dahası da var: Olgunluğa ve dolgunluğa erişen her şey (t)üretir, husule getirir; ancak sonsuz olgun ve sonsuz dolgun olan mükemmel şey sonsuzca ve sonsuz bir şey (t)üretir, fakat elbette yine de kendisinden daha düşüğe olanı. Her şeyin en mükemmeli ve en dolgunu olanından ne beklenmelidir? Kendinden sonra en yüksek ve ihtişamlı olandan başkasını değil. Dolayısıyla Ondan sonraki en yüksek ve ihtişamlı şey Nous'dur ve ikinci olarak O gelir. O hiçbir bakımdan Nous'a ihtiyaç duymazken, Nous yalnızca Onu görür ve Ona ihtiyaç duyar. Daha yüksek olandan Nous olarak türetilen şey pek tabii Nous olmalıdır, çünkü Nous diğer varolan şeylerin hepsinden yüksekte olandır, çünkü diğer şeyler de Nous'dan sonra

¹⁷ Mehmet Murat Karakaya, "Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs", *Eskiye*ni 33/Güz (2016), 81.

¹⁸ *En. V, 4, 1, 40-55 (HÇ); En. V, 4, 1, 28-40 (AÇ).*

gelir, tıpkı Ruh'un, Nous'un tümel düşünüşü ya da bir başka deyişle Nous'un etkinlik gücü olması gibi ve Nous'un da Bir'in etkinlik gücü olması gibi. Ruh-taki düşünüş, ancak karanlık ve donuk bir düşünüşdür; çünkü nihayetinde Nous'un bir kopyasıdır ve bundan ötürü Nous'u izlemek/seyretnmek zorundadır. Nous ise en nihayetinde Bir'i andırır ve Nous olmaklığını da böyle elde eder. Lakin Nous'un O'nu izlemesi/seyretnmesi, O'ndan ayrılmış-uzaklaşmış halde gerçekleşmez; çünkü Nous ile O'nun arasında hiçbir şey bulunmaz ve onun seyri dolaylıdır; tıpkı Nous ile Ruh'un arasında da hiçbir şeyin bulunmaması gibi. Her bir seyirde duyulan iştihak ve arzu kendisini türetendir ve bu, bilhassa türeten ile türetilenin arasında başka hiçbir şey bulunmadığına daha fazladır. Fakat türeten her halükarda en üstün iyidir ve türetilen zorunluluktan ötürü kendiyledir, öyle ki, başkalık yahut ötekilik ancak ondan ayrı düşmekle gerçekleşir.¹⁹

Mükemmel olanın, kendinden daha az mükemmel aşağıda bulunana var ederek sudurun açılması, aşama aşama Birlikten Çokluğa doğru inışı, beraberinde, bu sadır olanların geri dönüşü için de neredeyse kusursuz bir simetri teşkil eder. Çünkü bu inişin, geri dönüşü-rücuu yani *epistrophesi* için de mezkûr aşamaların Bir yönünde kat edilmesi gerekir. Ruhun kendi içine dönerek kendindeki güzelliği fark etmesi ve bu dönüşüyle birlikte farketdiği tüm güzelliklerin, hayatın asli kaynağının Nous'da bulunduğunu ayırt etmesi ve en nihayet Nous aşkın Bir'le temasında adeta kendinden geçerek esrimesi mevcut sudur sürecinin toparlanması ve birleşimini hitama erdirir. Ruh, bu *epistrophe* süreci esnasında her defasında daha az mükemmel oluştan daha mükemmel olana doğru yükselen bir yol kat eder. Bu yolculuk her hipostazın kendinden daha üsttekine duyduğu sonsuz bir iştihak ve özlemden ileri gelir ve en yüksek gayesini oluşturur. Dillon'a göre, Aristotelesçi biyolojik ilke gereği, mükemmel olanın, kendinden daha az mükemmel bir başkayı bilinçsiz erekle ortaya çıkartması şeklinde özetlenecek bu süreç, Onun saf-basitliği ile örtüşmüyor gibi görünebilir. Ancak aslında olan, bir tür saf gayriihtiyari edimsellik halidir ki, bu, O'ndan ortaya çıkanın dönüşlü düşünselliği ile sona erer. Çünkü bu yeni aşama, kaynağına geri dönerek kendi kendisini yaratır. Bu yaratıcı aşamalar dizisi her defasında daha fazla çokluk ve daha fazla noksanlık içerecek şekilde maddeye kadar azalarak iner; nihayetinde madde o kadar zayıf ve acizdir ki herhangi bir şekilde geri dönmeye kadir olamaz ve bu nedenle de gerçek bir varoluşa sahip değildir.²⁰ Dillon'un burada bahsettiği kendini yaratma ve kaynağına dönerek düşünme meseleleri ayrıntılı olarak ele alınmayı hak ediyor. Plotinos'un bu konuyu biraz daha açık kılmaya çalıştığı pasajdan sonra bütünlük olarak irdeleyelim.

Türeten bizzat Nous olmuş olsaydı, türeyen Nous'dan daha düşük olmaydı, en iyi ihtimalle ona yakın yahut ona benzer olmalıydı. Ancak türeten, Nous'dan öte olacağından türeyen bizzat Nous olmalıdır. Peki Nous,

¹⁹ En. V, 1, 6, 40-76 (HÇ); En. V, 1, 6, 28-55 (AÇ).

²⁰ Dillon, "Plotinus", 193-194.

niçin türeten değildir? Çünkü Nous'un etkinliği düşüncedir ve düşünce, düşünülünü görür -Nous, noetayı kavrar-, düşünülüne yönelir, düşünülünen sayesinde fiiliyatını sürdürür, ve her ne kadar tıpkı görme gibi kendinde belirlenmemişlik hali içinde olsa da ilk belirlenimini düşünülünle elde eder. Bu nedenle belirlenmemiş ikilik ve Bir'den, idealar ile sayıların ortaya çıktığı söylenmiştir, işte bu Nous'dur. Bundan ötürü, Nous, basit-saf değil; bilakis çokluktur ve aynı zamanda bir bireşim haline dayanır -elbette bu bireşim ancak Nous'a özgülük taşır- ve çokluğu temaşa ederek kavrar. O düşünen olduğu kadar aynı zamanda bir yönüyle düşünülendir ve böylelikle aslında bir çift olmağı taşır. Diğer taraftan düşünülenden tamamen farklıdır ve ondan sonra [burada düşünülen: Bir'den sonra] gelir.²¹

Şimdi Dillon, çalışmasında Nous'un Bir'den ortaya çıkışına dair ilk ânın, belirlenmemişlik hali olduğunun altını çizer. Çünkü o, en nihayetinde mutlak belirlenmemiş olanın daha düşük de olsa bir tür kopyasıdır. Fakat Nous olarak ilk belirlenimini, O'na yönelerek/dönerek kazanır, çünkü daha aşağıda olanın daha yuksekte olana yönelmesi/dönmesi bir tür öz-yönelimdir.²² Ancak Dillon burada Plotinos'un bir takım mantıksal problemlerle çevrili olduğunu düşünmektedir. Çünkü Bir, hiçbir şekilde Nous, Akıl değildir. Dolayısıyla O, hiçbir şeyi ihtiyari/amaçlı olarak türetemez. Dolayısıyla Ondan çıkanın da Nous olması beklenebilir. Bundan hareketle onun ilk aşamada belirlenmemişlik taşıması mecburidir; ancak öz-düşünüm yahut kendinin bilincinde olma hali onu Nous kılar ki, bu da mantıksal olarak ikinci/l evrede gelir. Dillon'un vurguladığı ikinci problem ise Nous ve Nous'un içeriği ile ilgilidir. Çünkü bir tarafta tüm/bütün Nous, diğer tarafta ise yine Nous'un bütünü oluşturulan İdealar vardır. Nous'un kendi bileşenleri İdealarla olan ilişkisi aslında yine *Timaios*'daki Demiurgos mitinden ortaya çıkan problematikle belirginlik kazanmaktadır. Çünkü Demiurgos hali hazırda mevcut sonsuz bir modele '*paradigmaya*' göre -bakışını kesintisiz onda tutarak-fiziki alemi inşa etmektedir. Diğer taraftan peripatetik gelenekte özellikle İskender Afrodisi²³ ile sürdürülen ilk ilkenin, hareket etmeyen hareket ettirici olarak kendi kendini düşünen Nous öğretisiyle sunulmuşu vardır.²⁴ Yani buradan bakıldığında Demiurgos, kendisinden önce mevcut olan bir modele göre yaratan olduğundan sanki üçüncü bir ilke gibi görünüyor, çünkü Plotinos'dan ideaların Nous'da taşınmakta olduğunu öğreniyoruz.

Dillon'un işaret ettiği ilk problem, aslında Plotinos'un Heinemann'ın ifadesiyle yaptığı bir el çabukluğundan (Nous ile Bir arasına Noeton kavramı yerleştirmek ve Nous'un, belirlenimini bunu görerek kazanmasından) ileri gelmektedir.

²¹ *En. V, 4, 2, 1-20 (HÇ); En. V, 4, 2, 1-13 (AÇ).*

²² Dillon, "Plotinus", 197.

²³ 198-211 yılları arasında Atina'da peripatetik okulda hoca olarak görev yapmış ünlü *Şarih/Commentator*.

²⁴ Dillon, "Plotinus", 197.

Buna ileride değineceğiz. Şimdilik soruşturmamızı sürdürelim. Ama Bir'in bir çırpıda, Bir olmaklıktan, düşünülen-kavranır olmaklığa evrildiğini de hatırmızda tutalım. O halde bu Nous, nasıl oluyor da kavranır olandan türüyor? Burada kavranır olan, artık Bir olmuş oluyor. Çünkü, Nous'un *energeia* hali kavrama olduğu için Bir, ona ancak kavranan olarak karşılık gelir. Ya da Gerson edisyonu dipnotuna göre: Bir, her şeyin veya kavranır her şeyin ortaya çıkarıcı gücü olduğu için kavranılırdır.²⁵

Plotinos'un en girift açıklamaları tam burada bizi bekler:

Kavranan; bakma ve düşünmenin aksine kendinde kararlı ve muhtaç olmama haline rağmen, -çünkü düşünmenin, ihtiyaç sahibi oluşunu İlk olana kıyasla söylüyorum- yine de bilinçsiz sayılamaz, zira kavrananın tüm içeriği kendinde ve kendisiyledir. O, kendisini bütünüyle soyutlayıp uzaklaştırmaya kadirdir. Hayatı kendinde ve kendiyile ve tüm şeyler de ondadır. O bizzat, kendi kendinin farkındalığıdır [öz farkındalığının içeriği yine bizatihi kendisidir]; adeta kendi kendinin bilincinde olma hali sayesinde, -ki bu sürekli, kesintiye uğramayan bir dinginlik halindeki düşünüşten başka anlama gelmez- Nous'un düşünmesinden tamamen ayrılır. Bir'den ortaya çıkan, Bir 'kendinde kararlı halinde kaim iken ve kendine özgü özünde kalırken'²⁶ *oluş-a-gelen* olarak ortaya çıkar; fakat O, yine de bu kararlı halinden kayba uğramaz. O, kavranır olarak bu kararlı hal üzere kaim iken, ortaya çıkan-oluşan, kavramaya gelir, kavrama için *oluşa gelir*. O, kavrama olduğundan ve kendisinden oluşa geldiğini kavradığından-düşündüğünden (çünkü başka bir şeye sahip değildir) ötürü Nous'tur; ama aynı zamanda sanki bir ikinci kavranan-düşünüldür de, adeta ikinci bir O [yani ikinci bir İlk], Ondan bir suret, Onun bir taklididir. Fakat nasıl oluyor da, O, kendi kararlı hali üzere kaim iken Nous, O'ndan ortaya çıkabiliyor? Etkin-faal gücüyle (*energeia*), çünkü her şeyin etkinlik gücü, kısmen Onun varlığında (*ousia*) mahfuz, kısmen de Onun varlığından (*ousia*) dışarı çıkmaktadır. Onun varlığında mahfuz olan, aynı zamanda Onun kendine özgü aktüel-yetkin etkin mevcudiyetidir; dışarıya çıkan ise, her bir şeyde, Ondan farklılaşan bir şey olarak zorunlulukla meydana gelmelidir.²⁷ Ateş örneğinde olduğu gibi: Şöyle ki ateş, bir taraftan kendi özünü ortaya çıkartan sıcaklığı verirken diğer taraftan da kendi özünü birlikte kökensel olarak vermiş olduğu etkinlik gücünü icra etmesi esnasında yaydığı sıcaklığı kendinden sonra ortaya çıkartır; ve bunu icra ederken o, ateş olarak kalmaya devam eder, ateş olarak kaim oluşunu kararlılıkla sürdürür. İşte bu, en üstün alemde de böyledir ve hatta ilk olarak bihakkın orada vuku bulur. Şöy-

²⁵ *The Enneads*, Gerson ed. s. 578, 14 nolu dipnot.

²⁶ 'in seiner eigenen Wesensart beharrt'; 'in its own customary state'; 'in its own proper way of life'. Sırasıyla Harder, Gerson, Armstrong ibareleri, Platon'un *Timaios* 42E 5-6'sına gönderme içerdiğini bildirir.

²⁷ Armstrong çevirisiyle: İki etkinlik vardır, biri *ousiaya* ait olan; diğeri ise *ousiadan* çıkan. İlki, her bir tekil şey olan yetkin etkinliktir [active actuality]; ikincisi ise bu birinciden çıkar ve her bakımdan zorunlu olarak onu izler, çünkü o, şeyin bizatihi kendisinden farklı olandır.

le ki, en üstün ve ilk sırada gelen, kendine özgü özünde kaim olur iken, onun kendinde mevcut yetkinliğinden (*teleioetes*) ve varlığı ile eşzamanlı olan etkinlik gücünden ortaya çıkan ikinci bir etkinlik gücü, kendi bağımsız müstakil varoluşunu elde eder ve her şeyin de aynı zamanda en azametlisi olan muazzam bir güçten çıkarak var olmaya, Varlığa (*ousia*) erişir.²⁸

Plotinos, bu kez bir tür Aristotelesçi *ikinci yetkinlik*²⁹ ifadesini andıran birinci etkinlik-ikinci etkinlik (*actus primus-actus secundus*) kavramlarıyla Bir'den ortaya çıkışı açıklamaya girişmiş gibi gözükmektedir. İlginçtir, Sara Ahbel başka bir bağlamda Plotinos'un bu açıklamalarından *internal act* ve *external act* bulgularına erişir. İlkinde, *ousia* ve *energeia* ikilisinin özdeşliğine dikkat çeken Ahbel, bunun en yüksek etkinlik, yetkin etkinlik olduğunu ve 'kendinde ne olmaklığı'; ikincinin ise, 'başkası için ne olmaklığı' imlediğini belirtir.³⁰ Bir'den sonra gelen söz konusu olduğunda bunun elbette ikinci etkinlik ile ilişkilendirilmesi tutarlı görünüyor. Fakat Plotinos, hemen aşağıda yer vereceğim üzere Bir için *dunamis panton* sözcüğünü kullanarak Onu her şeyin [var edici] gücü olmakla da tarif edecektir. Anlaşılan o ki, Plotinos burada *dunamis* ile *energeia* arasında güçlü bir ilişki kurmaktadır. Özellikle *En. II, 5, 5*'in hemen başında potansiyel olanı, saf maddeyle bağıntısı içerisinde hiçbir şey olmamakla açıklar ve onu, ancak gelecekte olacağı olma halinin salt ertelenmiş bir iması-habercisi olmaktan ibaret görür. Fakat Bir ile bağıntılandırılan buradaki *dunamis*, böyle edilgen bir potansiyellik değil etkin türdendir.

Plotinos, *Ennead*larda muhtelif yerlerde *dunamis panton* meselesini açıklamaya çalışır. Bunlardan belki de en vazih olanı *En. V, 3, 15*'de sunulandır. Filozof burada nasıl oluyor da Bir, tüm her şeyi [*holon* değil *pan*] kendinde barındırabiliyor ve nasıl oluyor da onlara asli kaynaklık-var edicilik teşkil edebiliyor diye sorar. Çünkü tüm şeyi bir şekilde imkân ve güç olarak Bir'e taşımak, Ona bir tür çokluk izafe ediyormuşuz gibi anlaşılmaya sebep olacaktır. Plotinos, burada tüm şeylerin Onda ayrılmış, ayrılmış olarak değil *dunamis-potency* halinde bulunduğunu söyler. Çünkü ayrışma ancak ikinci evrede, onların *Nous*'da etkinliğe [actuality] çıkmaları yoluyla yani rasyonel form ile ortaya çıkmaktadır. Fakat Bir'deki gücü-

²⁸ *En. V, 4, 2, 20-53* (HÇ); *En. V, 4, 2, 13-37* (AÇ).

²⁹ Ömer Aygün, Aristoteles'in hiçbir metninde *ikinci yetkinlik* kavramı kullanmadığının altını çizer. Aydınlatıcı açıklamalar için bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün & Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 18. Fakat özellikle Skolastikte yukarıda Latince karşılığını verdiğimiz kavram kullanılmaktadır. Plotinos'un tam burada, bir tür Aristoteles yorumunda bulunup bulunmadığı tartışmaya açıktır. Örneğin Aygün'ün ikinci yetkinlik olarak *soteria* dediği yetkinlik hali, burada birinciye denk gelebilir. Çünkü Plotinos'a göre, O, her şeyin etkin gücünü kendinde muhafaza etmektedir. Rudolf Eisler'in *Felsefi Kavramlar Sözlüğü*nde *actus primus* için etkinlik, *actus secundus* için ise etkin olmuş olanın yetkinliği açıklaması verilir.

³⁰ Sara Ahbel-Rappe, *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles* (Oxford University Press, 2010), xvi-xvii.

dunamisi, maddedeki ve tekillerdeki gibi anlamamamız gerektiği ihtarında bulunan filozof, maddedekini, ancak her şeyi kabul edici, üzerine alıcı salt münfail-maruz kalan bir kuvve-potansiyellik olarak görmemizi ister ve burada kesin bir kayıt düşer: Bu türden yani maddedeki gibi bir dunamis, ortaya çıkarmaya, meydana getirmeye kesinkes karşıttır der.³¹ Yani bunu bir örnekle açıklayacak olursak, maddedeki edilgin güç-dunamis, bir balçıktaki çömlek formunu kabul etme hali gibidir. Fakat fail güç, yani buradaki birincil kullanımıyla bir *energeia*-etkinlik ortaya çıkarma yetisidir ve bir parça balçığa, çömlek yahut testi formu kazandıracak çömlek ustasının haiz olduğu güç-dunamis gibidir. Dolayısıyla Plotinos'un *dunamis panton* tanımı, bu birincil kullanımı yani fail güç çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bu mesele yani dunamis-energeia kavramlarının çift katmanlılığı başlı başına bir çalışma konusu olduğundan burada daha fazla girmek istemiyoruz. Çünkü bu kavramların yanında mecburen *hekseis*, *epidosis*, *entelekheia* kavramlarını da ayrıntılarıyla irdelemek gerekiyor.³² Ama aşağıda yer vereceğimiz alıntidan da görüleceği üzere Bir'deki dunamis, Plotinos'un kullanmayı sevdiği ışık örneğindeki gibidir. Işık, yüzeyini ısıtacağı ve böylelikle görmenin gerçekleşeceği şeyler olmamış olsa da o yine de kendinde-ışıktır, aydınlatma fail kuvvesini haizdir. Bir'in veya en aşkın, mutlak olanın varolan ile gayriiradi ilgisini, varolanla bağını başlatmayı tutarlı bir şekilde açıklamakta karşılaşılan güçlüğü ne kadar tarif etsek az.

En üstün ve ilk sırada gelen, varlığın ötesindedir, o ancak *her şeyin [var edici] gücüdür* [dunamis panton]; ilk olarak İkinci yani Nous, var olur ve diğerleri de ondan sonra var oluşa gelir ve ilk, böylece tüm her şeyin ve Varlığın dahi ötesinde kalır. İkinci, tüm şeylerden önce hazır bulunan olarak var iken, İlk-Bir, diğer tüm şeyler gibi böyle niteliğe sahip olamayacağından ötürü –çünkü bunların hepsi Ondan sonra var olur- en üstün olan olarak Varlıktan öte olması gereklidir. Bu, aynı zamanda Onun, Nous'dan da öte olması anlamına gelmelidir. Bununla birlikte Nous'dan öte bir şey mevcuttur. [var olmak-mevcut olmak ayrımı] Çünkü Var-olan, ölü olan değildir, hayat sahibi olmayan da değildir ve düşünmeyen de değildir.

³¹ *En. V, 3, 15, 40-55 (HÇ); En. V, 3, 15, 27-38 (AÇ).*

³² Aristoteles'in dunamis kavramının çift yönlülüğü yani fail kuvve-münfail kuvve kullanımı buna matuftur. Aristoteles o nedenle *Metafizik*'te fail kuvve için ısıtıcılığı kendinde barındıran sıcaklık örneğini kullanır [1046a 19-30]. Bu konuya dair, İbrahim H. Üçer'in çalışmasındaki özellikle ilk kısım fikir verici olabilir. Üçer'in tespitiyle: “Bilfiilliğin [energeiannın] ilkesi, birinci bilkuvvelikte [dunamisde]; dolayısıyla maddi doğanın kendisindedir. Oysa bu yaklaşım bir Yeni-Eflâtuncu için kabul edilebilir değildir, çünkü hareket ve sükûnun ilkesi olarak “doğa”yı mutlak fail konumuna yükseltir ve cevherî suret için maddi doğadan başka ilke tayin etmez. Plotinus ya da Yeni-Eflâtuncu Atina okulundan bir şârih olsaydı, Aristotelesçi bu tutumu sadece fiziksel ilkeleri hesaba katan kapalı bir açıklama ve doğa mutlak failmiş gibi davranma stratejisi olarak yorumlar; metafizik ilkeleri hesaba katmadığı için eksik, doğayı mutlak fail konumuna çıkardığı için de yanlış bulduğunu söylerdi.” İbrahim Halil Üçer, “Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: İbn Sînâcî Doğal İsti'dâd ve Teheyyu' Anlayışı Üzerine”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 46.

Nous ve Var-olan ise aynıdırlar. Çünkü Nous, duyusal algının kendinden önce hazır bulunan duyulurlara yönelik olması gibi kendisini nesnelere yöneltmez. Tam tersine Nous'un nesnelere, bizzat kendisidir, kendisi olarak vardır. Aksi halde onlardan suretler elde edebilmesi imkânsız olur, çünkü bu suretler başka türlü nerden gelecektir ki? Bu nedenledir ki o Nous, nesnelere birlikte aynı yerde var olur, onlarla özdeş ve onlarla birdir. Kaldı ki maddi olmayan şeylerin biliminin, nesnelere birlikte eş zamanlı halde olması da böyledir.³³

Bu İlk[ten] ortaya çıkış, en az Bir'in tanımlanamaz oluşu kadar açıklaması güç başka bir problematiktir. Rist, Armstrong'un da dahil olduğu geleneksel görüş dediği mevzii şu şekilde tarif eder: Bir'den ortaya çıkış için harici bir zorunluluğun olmadığı pekâlâ anlaşılabilir; ama dahili bir zorunluluk hali söz konusu olabilir mi? Yani daha düşük olanın kendinden daha yüksekte olandan türemesi onun bilinçli bir etkinliğinin sonucu değil bilakis daha yüksek olanın asli temaşa etkinliğinin zorunlu ve bilinçsiz refleksidir.³⁴ Rist'in kendi görüşü ise Plotinosçu sudur öğretisinin nüvesini, Platoncu Eros düşüncesinin oluşturduğu üzerinedir: İyi olmak, iyi eylemek demektir.³⁵ Yani Bir, İyi ise onun eyleyişı [yani ortaya çıkarması] İyi [olan] olmalıdır; İyi'den beklenen budur. Diğer taraftan Armstrong'un perspektifi yani 'temaşanın zorunlu refleksi' açıklanmayı hak etmektedir. Çünkü bu ifade, Bir'in temaşa etkinliğinde bulunduğuna yönelik bir ima içermektedir. Üstelik bu zorunlu temaşa, Bir'in hiçbir şekilde kontrolü altında bulunamaz olmalıdır. Dahası bu temaşa 'ne ise öyle' olmalıdır, çünkü Bir'in elinden başka olan [başkası] gelmez. Çünkü zorunlu temaşa demek başka türlü mümkün olmayan temaşa demektir. Rist, bu noktada, 'neden başka türlü olamaz' sorusunu yönelterek sudur öğretisine dair geleneksel görüşün kendi içinde çıkmazlarının olduğunu göstermeye çalışır: Yani Bir, *ne ise öyle olmayı istemekte tamamen özgür müdür* yahut Bir, başkası olamadığı için *ne ise öyle olmak zorunda mıdır*?³⁶

Bu nedenle Rist, sudur konusunu, *Ennead*lardan metin içi analizlerle açıklamaya çalışır. Plotinos'un sudur için zorunluluk [*anankaion*] ibaresini kullanışını, ateş-sıcaklık yahut kar-soğukluk kavram çiftleriyle açmaya çalıştığını gösterir. Fakat buradaki ilişki ancak şöyle olmalıdır: Nous'un Bir'den ortaya çıkışı başka hiçbir şeyde görüntülenemeyecek bir süreçtir. Mesela sıcak nesnelere ile ateş yahut soğuk nesnelere ile kar arasındaki ilişkiden bütünüyle farklıdır. Çünkü bu nesnelere sıcaklık, ateşten sadece bir iz, gölge, kopyaya taşır; fakat ateşin bizatihi kendi doğasında sıcaklık, sadece bir nitelik değil aynı zamanda ateşle zorunlu ve özsel bağlılık taşıyan bir form ve etkinliktir.³⁷

³³ En. V, 4, 2, 56-71 (HÇ); En. V, 4, 2, 38-50 (AÇ).

³⁴ Rist, *Plotinus*, 67.

³⁵ Rist, *Plotinus*, 66.

³⁶ Rist, *Plotinus*, 68.

³⁷ Rist, *Plotinus*, 69.

Rist sudur öğretisine dair yorumunu *ousia* ve etkinlik üzerinden de açar. Ona göre ateş ve kar örneklerinde olduğu gibi bir özün etkinliği (*energeia tes ousias*) vardır, bir de özden *sadır* olan etkinlik (*energeia ek tes ousias*) vardır. İlki, onu o şey kılan, onun özdeşliğini gerçekleştirenken ikincisi, birinciden kaçınılmaz olarak *sadır* olan, o şeyden farklılaşan diğer etkinliktir. Yani bir ateşin özüne ait olan sıcaklık vardır, bir de bu karakteristik, öze ait sıcaklıktan anlık *sadır* olan, ateş [ateş] olarak kalırken onun kendi özsel gerçekliğine özgü etkinliğini ortaya çıkartan diğer sıcaklık vardır. Buradan hareketle Rist'e göre, Bir'den sudur da böyle gerçekleşir. Yani Bir, kendine özgü değişmeyen Tanrısal varlığında kaim iken, onun mükemmelliğinden ve özünde meskun fiilinden ikincil ya da ortaya çıkarıcı/yaratıcı etkinlik sudur eder, bu etkinliğin eriştiği varlık, tüm varlığın üzerinde olan ikinci gerçek varlıktır.³⁸ Yapılan tüm bu benzetmelerin *emanation* öğretisine, ancak metaforik bir yakınlaştırma sağlayabileceğini belirten Rist, bu sudur edenin sudur kaynağından hiçbir şekilde ayrılamayacağını, ayrı tutulamayacağını belirtmektedir, tıpkı ışığı güneşten ayıramayacağımız gibi.³⁹ O nedenle sudur kaynağından, sudurun [*sadır olanın*] çıkması mantıki bir zorunluluk olarak görülmelidir. Eğer bu sudur olmasa, ne İyi, iyi olur; ne Nous, nous olurdu. Bu nedenle İyiden, Bir'den Nous'un; Nous'dan ise Ruh'un sudur etmesi o sudur kaynağının özünden kaynaklanan mantıki bir zorunluluktur. Bu noktada Rist'in görüşünün Armstrong'un görüşünden kısmen daha makul ve anlaşılır olduğu söylenebilir. Çünkü Armstrong'un sudura dair açıklaması ağırlıklı olarak, daha önce bahsettiğimiz üzere 'temaşanın zorunlu refleksi' ve Bir'in tüm her şeyin arkasındaki gücün sahibi olması ve buradan etkinliğe doğru gelişimin giderek duyulur aleme kadar aşama aşama yayılması fikrine dayanmaktadır.

Dolayısıyla Rist'in ikazı yerindedir: Bir'den sudur edenin, Bir'e göre daha faal olması veya sudurun, Bir, sanki en mükemmel olan değilmiş de bu zorunlu sudur onu tamamlayıp, bilfiil mükemmel hale getirecekmiş şeklinde yanlış yorumlara düşülmemelidir.⁴⁰ Çünkü bu sudur, Bir'in özüne, doğasına aittir ve *sadır olanın* etkin oluşu, O'ndan daha noksan olmakla mümkündür, zira Bir, her zaman kendinde kendi mükemmelliğiyle, eksilmeksizin kaim olandır. Bir'deki bu zorunluluk, onun özgür iradesini kısıtlayıcı, ne ise öyle olmak zorunda kalışını bağlayan bir durum da değildir. Bilakis Rist'e göre, buradaki zorunluluk ona nispet edilebilecek her türlü ilintiselliği, olasılığı kaldıran örneğin iyi ile kötü arasında bir seçim yapmak gibi imkansızlığı kaldıran şekliyle anlaşılmalıdır. Çünkü ilintisellik yahut olasılık hali ancak çokluk alemi içinde geçerli olabilir.⁴¹ Dolayısıyla bir seçimde bulunma iradesi ancak Bir'in altında, aşağısında gerçekleşebilir. Bir'den herhangi bir şeyin şöyle veya böyle olmasına dair isteme içeren bir irade gös-

³⁸ Rist, *Plotinus*, 70.

³⁹ Rist, *Plotinus*, 71-72.

⁴⁰ Rist, *Plotinus*, 76.

⁴¹ Rist, *Plotinus*, 77.

termesi beklenemez; çünkü onun iradesi herhangi bir şeyi amaçlayan irade değildir; zira o, amacın bizatihi kendisidir, onun iradesi ile gerçekleşmesi arasında herhangi bir ayırım söz konusu edilemez.⁴²

Plotinos *Şeylerin Birden Sonra Ortaya Çıkışları ve Düzeni* adlı *En. V, 2'*de bu girift konuyu başka yönden açıklamaya girişir:

Bir, her şeydir ama yine de [onlardan] bir[i] şey değildir;⁴³ çünkü her şeylerin kökeni her şey değildir; bilakis her şey onandır, çünkü her şey O'na yükselmek için can atar. Daha iyi bir deyişle: her şey O'nda [var] değil, ama var olacaktır. Pekâlâ nasıl oluyor da her şey, her türlü çok katmanlıktan yahut herhangi bir şeyle birleşiklikten azade olan basit-saf Bir'den ortaya çıkabiliyor? Aslında kendisinde hiç bir şey olmadığı için, her şey Ondan çıkabiliyor. Eğer var olanla birlikte mevcut olacak olsaydı, O bizzat Var-Olan değil onun Türeticisi, Hasıl edicisi olurdu. Benzetme amaçlı kullanılmış olan bu türetme-hasil etme, kökensel-asli bir türetme-hasil etme olarak anlaşılmalıdır; zira O, mükemmel bir kemalde olduğundan adeta taşacak ve bolluğu başka bir şeyi meydana getirecektir. *Bu şekilde ortaya çıkan, yeneden ona geri dönecek, Onun tarafından mahsuldar kılınacak, ortaya çıkarken bütünüyle O'na dönük olacaktır. İşte bu, Nous'dur. Nous'un, O'na dönük oluşu ve O'nda sebat ediş Var-olanı ortaya çıkarmakla beraber, O'na olan teması ise Nous'un ortaya çıkış nedenidir. Çünkü O'na dönük olmak ve O'nda sebat edişinin asli gayesi O'nu temaşa etmektir ve bu nedenle Nous ve Var-olan bir iç içe geçmişlik halindedir. Dolayısıyla Nous, O'nun bir sureti olduğu için O'na benzer eyler; bolluktan dolup kudretini, gücünü aktarmalıdır. Dolayısıyla bu da onun [yani Nous'un] bir kopyası olmalıdır. İşte bu Ruhtur ki, o, kendinden öncekinin [Nous] kudretiyle dolup taşmış olduğunun [Bir] bir kopyasıdır da. Ruh, Nous cevherinden [ousia] ortaya çıkan bir etkinliktir. Nasıl Bir, kendi kararlı halinde kaim iken Nous oluşa geçtiyse, aynısı Ruh için de geçerlidir.⁴⁴*

Plotinos'un bu açıklamasında tuttuğu hat, yine mükemmellikten taşma üzerindedir ve mükemmel olanın kendinden daha az mükemmel bir suretini çıkarması şeklinde özetlenebilir. Yukarıda 19 nolu dipnotta *En. V, 1, 6'*dan yer verilen pasajla birlikte değerlendirilmesi gereken bu izah, bütünlük bir tutarlılık taşımaktadır. Orada mükemmel olanın özü gereği türeterek mükemmelliğinin sonucunda kendinden sonra geleni meydana getirmesi işlenirken, burada yine mükemmellikten ve doluluktan taşmanın bir mahsulü olduğu söz konusu edilmektedir. Ancak burada Plotinos, Bir'den çıkış bağlamında Varlık ile Nous arasında bir köprü kurmaktadır. Bir'in bolluğundan bu şekilde ortaya çıkan, Ona yönelmekte ve Onun tarafından adeta dolgunlaşmakta ve bakışını Ondan asla ayırmaksızın temasını gerçekleştirmektedir. Bu Ona yönelik temaşa, Nous'u

⁴² Rist, *Plotinus*, 78.

⁴³ Armstrong çevirisine göre bu ibare, Platon'un *Parmenides* 160B 2-3'e göndermedir.

⁴⁴ *En. V, 2, 1, 1-24 (HÇ); En. V, 2, 1, 1-17 (AÇ).*

oluşturmakta ve Nous'un bu kararlı hal üzere mukim bulunuşu ise Varlığı meydana getirmektedir. Nous bu şekilde dolgunluğa erdiğinden tıpkı Bir'e öykünürcesine kendinden sonra başkasını doldurmakta ve var etmektedir, yani Ruh. Ruh, Nous'un var edici gücünden, kudretinden bir taşmanın sonucudur. Nous ile Ruhun yaratıcı kudretinin arasındaki tek fark ise, Ruhun Nous'un aksine kararlı hal üzere kaim olamayıp hareketli oluşudur. Ruh hem Nous'a, hem kendinden aşağıya fizik aleme dönüktür. O nedenle kâh bitkide, kâh hayvanda, kâh insanda bedenle cismani ortaklığa girer ve çokluğa maruz kalır. Elbette Ruhun Nous'a dönük ve kendini onu temaşaya vakfettiği haldeki bulunuşunun, kendi en yüksek gayesini tamamlamaya yönelik bir etkinlik olduğunu yeniden söylemeye gerek görmüyoruz. Fakat kendini yukarıya değil de aşağıya dönük kılışı Ruh için bir inkırazdır. O nedenle Plotinos'a göre Ruh, Nous'a dönük olduğu kadarıyla bütün ve kendisi, Nous'dan dışarıya dönük olduğu kadarıyla bölünmüş ve kendinden ayrı düşmüş olur.⁴⁵

Serimlenen bu hat, filozofun sudur öğretisini açıklamak için başvuru belki de en popüler çözümdür. Popülerliği, Türkçe çalışmalardan da hatırlanacağı üzere sık tercih edilmişendir. Ve elbette diğer 'ikili etkinlik teorisine' göre daha kolay açıklanabilir ve tatmin edici olduğunu söylemek de mümkündür. Buradan bakıldığında vahiy dininin yoktan yaratma [*ex nihilo*] izahının ne kadar *rahatlatıcı* dahası ne kadar *zahmetsiz* olduğunu da teslim etmek gerekebilir. Bir'den ortaya çıkış, bir tür aksiyom olarak bir kez konulduğunda, pekala ortaya çıkışın diğer aşamaları adeta çorap söküğü gibi gelmektedir. Bunu Plotinos'un şu açıklamalarından izleyebiliriz:

İşte asli kökenden en aşağıya kadar olan bu süreç böyle cereyan eder ve her bir tekil aşama-katman, kendine mahsus mevkiinde daimi olarak mevcudiyetini sürdürürken, türeyen-ortaya çıkan ise her defasında daha düşük bir aşamayı, mevki kendine yer edinir. Aynı zamanda türeyen-ortaya çıkan, kendini dolduran ve kendini kendisine hasrettiği kadarıyla o doldurucu-aktarıcı ile özdeşleşir. Ruh, bir bitkiye girdiğinde, bitki ondan bir şey taşıyan, neredeyse ondan bir parça olur, hatta böylelikle onun en atılğan en düşüncesiz kısmı, en düşük seviyeye kadar alçalmış olur, en aşağıya kadar inmeyi göze almış olur. Diğer taraftan Ruh, akletmeyen bir hayvana girdiğinde, kendisindeki algılama gücünün baskınlığı onu buna sürüklemiş olur. Ve yine Ruh, insana yahut tümüyle akletmeye muktedir bir canlıya girdiğinde ise, aslında Nous'dan çıkan, neşet eden hareketi oraya iletmış olur. Çünkü Ruh, Nous'u kendi öz varlığı olarak kendinde taşır ve düşünmeye yahut bütünüyle hareket etmeye dair kaynağı bizzat kendisi olan bir irade barındırır. Yeniden bitkiye gelecek olursak, mesela sürgünleri yahut dalların uçları kesilip budandığında bu kısımdaki ruh nereye gitmektedir? Elbette kendi köküne-kaynağına, çünkü Ruh, kendi kökü-kaynağından

⁴⁵ En. V, 3, 7, 36-40 (HÇ); En. V, 3, 7, 25-30 (AÇ).

mekânsal olarak uzaklaşamaz, o kendi kökü kaynağı ile birdir, birliktir. Peki o halde kökü-kaynağı kuruyacak yahut yanacak olursa kökte taşınmakta olan ruh nereye gider? Yine Ruh'a, çünkü Ruh herhangi başka bir mekâna-yere gidecek değildir ki. Bu arada elbette Ruh, aynı yerde kalabileceği gibi, kaynağına geri dönmek söz konusu olduğunda bir başkasında da bulunabilir. Kaynağına geri dönmek söz konusu olmadığına ise bir başka bitkinin ruhuna geçebilir, çünkü ruh mekânsal olarak kısıtlanamaz. Fakat kaynağına geri dönmek söz konusu olursa, kendinden bir önceki ruhi kudretin-ruh kabiliyetinin içine geçiş yapar. Peki bu kudret, bu kabiliyet nerede meskundur? O da yine kendinden bir önceki mevcut kudret-kabiliyette bulunur. Bu böyle ilerleyerek Nous'a kadar uzanır, elbette mekânsal olması düşünülemez bu erimin. Çünkü daha önce de söylediklerimiz üzere Ruh, mekânsal olarak var değildir [mekânda bulunmaz]; çünkü bir kere en baştan Nous mekânda var değildir ki, Ruh ona mekânsal olarak yaklaşıp yaşayabilir. Ruh herhangi bir yerde olmadığı gibi, o ancak *hiçbir yerin olmadığı* yerdedir. Dolayısıyla bundan ötürü o, her yerdedir. Yukarıdaki kaynağına geri dönüşündeki yükselişi esnasında, tamamen en yüksek irtifaya kadar varmadan önce bir ara-yerde kalır, dolayısıyla böylelikle bir ortalama-ortada yaşam sürer ve ancak bütünlüğünün bu kısmında dinginliğe erer. Bu katman-aşamaların tamamı hem O'dur hem de O değildir. O'dur çünkü hepsi O'ndan çıkmıştır; ama O değildir, çünkü O diğerlerine kendisinden lütfederken, yine kendi kararlı halinde kaim kalır. O; nefes alan, capcanlı bir hayat tümlüğü gibidir, enginlere uzanarak doldurur; öyle ki birbirlerinin ardından yer alan parçalarından her biri bir başkadır, kendinden ayrıdır. Fakat bütünde ise [tüm halde], kendi içinde birbirine bitişiktir, her kısım diğerlerinden ayrıdır, ancak bir önceki, bir sonrakine kadar uzanır, onda kaybolmaz. Peki bitkiye kadar giren Ruhun durumu bundan ibaret midir? O hiçbir şey türetmez-ortaya çıkarmaz mı peki? Tam tersine, ruhun barındığı şeyi türetir. Fakat bunun nasıl gerçekleştiği ise, başka bir hareket noktasından ele alınmak suretiyle açıklanmalıdır.⁴⁶

Görüldüğü üzere, Nous bir kere Bir'e bağlandığında yani çıkış başlatıldığında Nous'dan türeme ve Ruh'un konumu daha kolay açıklanmaktadır. Elbette Ruh ile ilgili de -örneğin Ruhun Birliği meselesi gibi- bazı açıklama zorlukları bulunmaktadır ama bu hususla ilgili başka bir çalışmada⁴⁷ yeterince soruşturma yürüttüğümüz için burada tekrar etmeyelim.

2. Nous'un Yeri ve Sonralığı

Şimdi soruşturmamızı başka bir açıdan derinleştirelim: Eğer Plotinos Bir'i bu kadar aşkın ve mutlak kılmasaydı dahası Onu, Varlığın ve varolanın ötesine taşımamış olsaydı sudur öğretisi muhtemelen daha açık betimlenebilirdi. Oysa fi-

⁴⁶ En. V, 2, 2, 1-46 (HÇ); En. V, 2, 2, 1-33 (AÇ).

⁴⁷ Hüseyin Aydoğan, *Plotinos Felsefesine Giriş* (Adapazarı: Değişim Yayınları, 2021), 85-119.

lozof böyle yapmakla kalmamış üstelik Bir'i tanımlanamaz olarak takdim etmiştir. Bu haliyle hiçbir belirlenimin altına düşmeyen Bir ve ondan çıkış da muhtelif yorumlamalara sebep olmaktadır. Zira Nous belirlenebilir ve en basitinden temaşa ile açıklanabilmektedir. Kavrama nesnelere kendinde taşıması da belirli bir ölçüde ona dair fikir yürütmemize imkan verir. Ancak Bir, böyle değil: [var]-dır yüklemi dahi Ona fazlalıktır. Bu, elbette *negatif teolojiye dair*⁴⁸ çağrışımları akla getirmektedir ve bu meyanda da çalışmalar mevcuttur. Lakin değil-dir ile yapılabilecek tanımlamalar ne kadar sonuç verebilir? Buradan bakıldığında Bir'in 1'liğinden çok, 0 olmağına doğru giden akıl yürütmelerin içinde buluyoruz kendimizi. O nedenle Dillon, Plotinos'un felsefi mimarisindeki majör problemi, Platoncu-Pythagorasçı monad-bir anlayışına dayalı mutlak bir ilk ilke ile kökleri aslında Anaxagoras'a giden Aristotelesçi salt kendi kendini düşünen düşünce olarak anlaşılabilir ilk ilke Nous'un uzlaştırılmasındaki gerilimde bulur.⁴⁹ Elbette şu husus da gözden kaçmamalıdır: Sudur öğretisi bir *petitio principii* örneği midir? Yani Bir ve Bir'den suduru açıklamak için zaten Nous ve sonrakilerin mevcudiyetine başvurmak kendi kendini kanıtlayan bir önerme gibi görünüyor. Çünkü kanıt, kanıtlanmaya muhtaç olanın doğruluğunun varsayılmasını bize dayatıyor.

⁴⁸ Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.

⁴⁹ Dillon'un aydınlatıcı açıklamaları özetle şöyledir: Her ne kadar Platon, İyi ideasını her şeyin üzerinde ve her şeye kaynaklık edici ilk ilke olarak takdim etse de *Timaios*'da aslında yaratıcı ve evreni düzenleyen aktif Tanrı olarak Demiurgos'a yer vermekle bu gerilime kendisinin yol açtığı da pekâlâ belirtilebilir. Çünkü Demiurgos, evreni, ilk ilke olarak değil; hali hazırda daha önce mevcut bulunan bir modele göre tasarlayandır ve bu dünyayla pratik bir ilişki kurar. Bu nedenle bazı Platoncu gelenekteki düşünürlerin Demiurgos'u soyutlaştırmak suretiyle Stoacı *logos* anlayışıyla yani Tanrı'nın etkin ve yaratıcı veçesiyle uzlaştırmaları gerekmiştir. Bazı düşünürler de Demiurgos'u, Bir-İyi ile Ruh ve Fiziki Alem arasında ikinci/l bir Tanrı yerine koymuşlardır. Örneğin Plotinos üzerinde hayli güçlü bir etkisi olduğu bilinen Numenios'un (MS. II yüzyılın ikinci yarısı) bu ikinci yolu seçtiği söylenebilir. Şöyle ki: Üç Tanrı [sallık]tan baba, dingin ve her türlü faaliyetten berî olan akıl; ikinci Tanrı[sal], oğul yani Demiurgos, dünyanın yaratıcısı hareket halindeki akıl; ve son olarak maddeye içkin halde bulunan Dünya-Ruhu olarak görülebilecek dünyanın bizatihi kendisi. Numenios'un ilk Tanrısı şüphe yok ki hala akıldır [Nous] ve Platon'un İyi ideasıyla eş tutulabilir ve varlığın var edicisi olarak anlaşılabilir. Demiurgos ise *oluş* sahasının yaratıcısı olarak görülmelidir. İlk Tanrı, ikinci Tanrı'dan özü itibarıyla kesinkes farklıdır, çünkü ilki yaratılmış olmak anlamında var olan değildir. O, hakiki-asli Varlıkla eş değerdir. Dolayısıyla Plotinos'a gelinceye kadar hali hazırda Numenios'un fragmanlarından da anlaşılacağı gibi Nous'un bir ilk Tanrı olarak kabulüne yönelik yerleşik bir anlayış bulunmaktaydı. Nous, her ne kadar kendi kendini düşünme olarak anlaşılıyor olsa bile en nihayetinde düşünen ve düşünülen olarak kısmen görelî bir ikilik taşımaktadır. Bundan ötürü Nous'daki bir yönüyle ikilik olarak görülebilecek bu durum, onun mutlak, saf-basit ilk ilke olmağına halel getirecektir. Dolayısıyla o, ancak ikinci/l ilke olabilir. Bunun doğal sonucu olarak Plotinos'un evrenin dayandığı bir ilk ilke olarak her şeyin üzerinde ve her varolana aşkın tek bir Bir-olanı tasavvur etmesi kaçınılmazdır. Bilgi için bk. Dillon, *Plotinus*, 195. Numenios ve Plotinos ilişkisine dair bazı bulguların Porphyrios ağzından anlatıldığı aydınlatıcı makale için bk. Porphyrios, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", çev. Mehmet Murat Karakaya, *Eskiye*ni 35 (Güz 2017), 126-130.

Plotinos, *En. V,1*'de aynı benzetmeyi bu sefer Nous ve Ruh bağlamında tekrar eder:

Ona göre telaffuz edilen bir düşünce, yani kavramsal bir sözcük nasıl ruhtaki düşüncenin sureti-tezahürüyse, Ruh da Nous'un telaffuz edilen bir sureti, tezahürüdür. Nous'dan, bir başka şeyi mevcuda getirmek için taşan tüm etkinlik ve hayat gücüdür. Tıpkı sıcaklığın, meskûn olduğu ve kendisine varlığını lütfettiği ateşten ayrılmasında olduğu gibi. Sadece burada şöyle bir fark vardır: Nous'daki etkin gücün, kendinden dışarı çıktığı düşünülmemesi gerekir. Çünkü tam tersine bu güç, kendinden dışındaki, ayrı ve ayrılmış bir şekilde mevcuda gelirken Nous'da kendi kararlı halinde kaim olmaya devam eder. Ruh, kaynağını Nous'dan aldığı için sadece ama sadece Nous'a müteallik-Noetik-kavranır olmalıdır. Ruhun akı, düşünmelerde-akıl yürütmelerde hareket eder, Ruh tekmilini-istikmalini yine ancak Nous'dan elde eder, Nous'la tamamlanır, tıpkı bir babanın, kendisiyle karşılaştırılacak olursa henüz daha olgunlaşmamış-gayri reşit olan olarak türettiği-dünyaya getirdiği oğlunu büyütüp yetiştirmesinde olduğu gibi. Dolayısıyla Ruh'a mevcudiyet Nous'dan gelir. Ruh, aynı zamanda mahiyetini, Nous'u temaşa ederken kavramının etkinlik kazanmasında, gerçekleşmesinde elde eder. Çünkü Ruh ancak, Nous'a bütünüyle dönerek temaşa ettiğinde, kendisinde öz varlık-öz mülkiyet olarak taşıdığı [mükemmel] şeyi, düşünerek yetkin etkinleştirmiş olur. Ancak budur Ruh'un yetkin etkinliği olarak adlandırılabilir olan. [...] İşte Nous'un, Ruh'a babalık yaparak ve onda eş zamanlı olarak var olarak onun tanrısallığını yükseltmesi-yüceltmesi böyle gerçekleşir. Çünkü onların aralarında başkalık olarak addedilebilecek farklı hiçbir şey bulunmaz, tek başkalık şuradan ileri gelir: Ruh'un Nous'dan sonra gelen olması ve onun kabul edici, karşılayıcı *madde* olması; öte yandan Nous da *form* olmuş olur. Ancak Nous'un bu maddesi hala güzel olandır, çünkü O, Nous'a yetili-Noetik ve basit-saf haldedir.⁵⁰

Şimdi başka bir çözülmeye muhtaç problematikle karşı karşıyız: Plotinos'un Bir ile Nous arasında kurduğu ilişkiyi tarif ederken burada kullanmış olduğu baba-oğul benzetmesi, akıllara ister istemez Hıristiyanlığın teslis dogmasını (Baba-Oğul-Kutsal Ruh) getirecektir. Bu meseleye dair Arthur Drews'in açıklamaları ilginçtir: Drews, İznik (325) ve İstanbul (385) konsüllerinde sabitleştirilen bu teslis dogmasına köken olarak Plotinos'un üçlü hipostaz öğretisini almanın, bir peşin hükümlülük, kavramsal dizgeyi tarihsel gerçeklik statüsüne çıkarıcı aşırılık ve abartma olmaktan öteye geçemeyeceğini söyler. Çünkü Drews'e göre, Plotinos'un üçlü hipostazlarının, teslis dogmasını andıran biçimde tek bir *Usia*'nın üç katmanlı tezahürü anlamına gelebilecek şekilde yorumu, hem filozofun kendi dilsel yetersizliğine hem de Grekçe-

⁵⁰ *En. V, 1, 3, 10-37 (HÇ); En. V, 1, 3, 8-25 (AÇ)*

deki [O]jusianın üç farklı anlam içermesine dayanmaktadır. Plotinos'un Grek mitolojisi uyarınca, Bir'i Uranos, Nous'u Kronos ve Dünya Ruhunu Zeus ile temsili esnasında Nous'un Kronos ile eş tutulması bu yanlış yorumdaki baş etkenlerden biridir. Çünkü Bir'in mutlak aşkın, her şeyin mutlak ötesindeliği ve mutlak tarif edilemezliğinin karşısında Nous, mutlak doluluk, mutlak doygunluk ve mutlak güzellik olarak konumlandırılmaktadır. Ancak Grekçe Kronos, etimolojik olarak [koros] hem doluluk-doygunluk hem de oğul anlamına gelmektedir. İkinci olarak Plotinos'un Bir'i tüm her şeyin kökeni, taşıyıcı cevheri [Substanz], tüm varlığın *Usiası* olarak gösterdiğini belirten Drews, filozofun bu *usia* kavramını üç anlamda kullandığına işaret eder: 1) Tüm gerçekliğin taşıyıcısı olarak *Usia*, 11) Öz olarak *Usia* (Essenz), 111) asıl gerçeklik olarak *Usia*. Bunların her biri en temelde tek *Bir Usia* iken, aynı zamanda üç farklı türde *Usia*, kendi için varolan cevher, hipostaz olarak da görülebilir. Yani sonuç olarak bir yanda tek bir *Usia* ama aynı zamanda hipostaz sözcüğünün üç farklı anlamında üç ayrı *Usia*.⁵¹ Drews'e göre teslis dogması, bu üçlü hipostaz öğretisine dayandırılacak olursa hem Plotinos'un *Usia* sözcüğünün üç anlamını birbirinden ayırt edemeyişindeki özensizlik -ki Grekçe de bu ayırma müsaade etmemektedir- temel belirleyici olmuş olacaktır. Hem de eskilerin soyut kavramları, somutlaştırma (*hypostasieren*) ve gerçek ve müstakil birer varlık olacak şekilde abartmak suretiyle onlara halk psikolojisinde yer bulma eğilimi belirleyici olacaktır. Kaldı ki üç hipostaz formunda tek bir *Usia*, Grekçede filozofların kullandığı cevher, öz ve asıl gerçeklik anlamlarında kullandığı tek bir *Usia* sözcüğünden başkası değildir. Dolayısıyla Bir, mutlak cevher, gerçekliğin taşıyıcısı ve kökeni olarak tam anlamıyla *Usiadır*. Ama Nous, (Intellect) yahut öz de (Essenz) *Usiadır*, çünkü o gerçekliğin içsel niteliğini belirleyen ve dolayısıyla onun da taşıyıcısıdır. Son olarak idealar alemi de *Usiadır*, çünkü o asli gerçeklik olduğu kadar aynı zamanda görünür alemin fenomenal gerçekliğini de kendinde tutar, *taşır*. Son tahlilde Hıristiyan teslis dogmasının Plotinosçu hipostazlar öğretisine dayandığı iddiası, Drews'e göre, ancak filozofun yanlış anlaşılması ve dile dair bir özensizliğinin ve/veya onun Bir'i tarif etmesindeki acizliğinin ciddiye alınması anlamına gelebilir. Daha sonrasında *hypostasis* sözcüğünün Latinceye *persona* (kişilik) olarak tercüme edilmesi ve ikinci kişilik olarak Mesih İsa'nın, Nous olarak yorumlanması ile tarihsel gerçeklik ciddi bir zarara uğrayacaktır.⁵²

Nous, Plotinos'un felsefi sistemine göre dünyada görüp görebileceğimiz her şeyin, ihtişamın, düzenin, harikaların, hatta görünmez varlıkların hepsinin birden asli, hakiki kaynağı olarak takdim edilir:

⁵¹ Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung* (Jena: Eugen Diederichs, 1907), 134-135.

⁵² Drews, *Plotin*, 136.

Bütün bunların hepsi Nous aleminde noetik varlıklar olarak asıl olmaları için taşırlar. Bütün bunların tamamının koruyucu efendisi olarak orada katıksız-saf Nous vardır. Bu Nous, uçsuz bucaksız bir bilgelik ve sonsuz bir yaşam olarak, doyunluğun-müstağniliğın ve nous tanrısı⁵³ Kronos/Saturnus'un altında hüküm sürer. O, tüm ölümsüz olanları, tüm[el] Akli, tüm tanrısallığı, tüm[el] Ruhu kendinde taşır ve böyleyken sonsuz bir dinginlik içindedir; çünkü her şey zaten kendiyle kaim iken değışmek için neye ihtiyaç duysun ki, her şeyi kendinde haiz ve kendi içinde mahfuz tutarken neyi arzulasın da onun peşine düşsün? Her hangi bir gelişme, ilerlemeye ihtiyaç duymaz çünkü kendisi zaten tam mükemmel olandır. Haddizatında her şeye kendinde sahip olduğu için zaten tam ve mükemmeldir, üstelik her şey O'nda var olduğu için her şey Onunla tamamlanır, tekmile erer, çünkü o tamamen mükemmel olandır; çünkü var olmayan hiçbir şeyi kendinde bulundurmaz. Dahası düşünmediğı hiçbir şeye de sahip değildir, çünkü Onun düşüncesi bir arama-soruşturma değıl bir sahip olmadır. Onun ebedi saadeti de kazanılmış değıldir, çünkü o zaten her şeyin sonsuzluğundadır ve bizatihi sonsuzluğun ta kendisidir.⁵⁴

Nous ve Nous'da içkin formlar meselesi nasıl anlaşılmalıdır? Bana kalırsa bu, -hen/holon/meros bağlamında- hem küllün cüziyatına taksimi hem de aynı zamanda küllün eczasına taksimi olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Dillon'un açıklamasına göre, Nous'da içkin her bir tekil form, hem Nous'un tümülüğünü/tümelliğini yansıtmaktadır hem de kendi tekil-bireyliğini. Dolayısıyla bu dünyada var olan her bir tekil şey, öncelikle o kavranır alemde var olmalıdır, tıpkı sayı gibi. O nedenle bu dünyanın kurucu ilkesi sayıdır, çünkü sayı özü itibariyle, Tanrısal Nous'un bu dünyada yanılmaz bir ikamesi, cevher olarak anlaşılmaktadır.⁵⁵

Plotinos'un sayılar üzerine kaleme aldığı Ennead metninden bağımsız olarak burada Pythagorasçı *dörtlülük* açılımına da müracaat edebiliriz. *Tetraktys* olarak bilinen ve Pythagorasçıların üzerine and içtiğı bu açılım 1, 2, 3 ve 4 sayısının hem toplamı hem de özel bir kombinasyonudur.⁵⁶ 1 (Monad) + 2 (Dyad) + 3 (Triad) + 4 (Tetrad) = 10 (Decad). Şimdi Pythagorasçılarda 1, mutlak bir olarak noktayı; 2, iki tane 1 noktanın bileşkesi olarak doğruyu; 3, üçgen yüzeyi; 4 ise cisimi-kareyi oluşturmaktadır.⁵⁷ Aristoteles'in *Metafizik* 986a 22'de de belirttiğı üzere bunlar aynı

⁵³ Satt-Ur-Nus: Harder çevirisinde burada bir tür metafor bulunduğunu dile getirebiliriz. Satt, doyunluluk-dolgunluk hali, Ur, kendinden sonra gelen sözcüğü köken-orijin yapma öntakısı, nus ise Nous. Gerson edisyonunda ise Kronos olarak sunulur. Bu edisyonda düşülen dipnota göre de benzer metafor, Kronos'a yönelik etimolojik bilgi olarak Koros (fullness) + nous (intellect) şeklinde gösterilir. Ayrıca bk. İlgili pasaj, s. 537, 40 nolu dipnot.

⁵⁴ *En. V, 1, 4, 12-25* (HÇ); *En. V, 1, 4, 8-17* (AÇ).

⁵⁵ Dillon, *Plotinus*, 197-198.

⁵⁶ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi - Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. E. Akça (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2011), 231-234.

⁵⁷ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: YKY, 2007), 1470.

zamanda bir karşıtlar dizgesidir: 1, sınırlı-sınırsız; 2, tek-çift; 3, bir-çok; 4, sağ-sol.⁵⁸ Buradan bakıldığında Plotinos'un Bir'i mutlak Bir, Nous'u Bir-Çok ve Ruh'u Bir ve Çok, Maddeyi ise Çokluk olarak tanımlaması da anlaşılır olmaktadır.⁵⁹ Örneğin Cornford'a göre söz konusu bu tetraktys açılımı, Bir'den çokluğun türeyişini sembolize etmektedir.⁶⁰

Plotinos'un sürekli bütünlük ve süreksiz bütünlük olarak açıklanabilecek sonsuzluk ve zaman üzerine düşünceleri de tam bu evrede ortaya çıkar. Kanaatimizce Augustinus'un *İtirafları*'ndaki pek ünlü zaman ile ilgili açıklamalarının esin kaynağı da burası olsa gerektir:

İşte bu sonsuzluktan, zaman, Ruhun etrafını kuşatıp çevreleyen ve onunla hareket eden olarak sonsuzluğa öykünmekle ortaya çıkar, zaman sonsuzluğun yalnızca bir kopyası-sureti şeklinde çıkar. Çünkü zaman, bazı şeyleri geçip giderken bazı şeyleri seçip kendine yaklaştırır. Çünkü ruhtaki şeyler, başkasının ardından yeniden bir başkası şeklinde vardır, örneğin kâh bir Sokrates olarak, kâh bir at olarak ya da var olanlar arasında daima belirli başka bir şey olarak. Halbuki Nous her şeydir, Nous'da her şey vardır. Çünkü Nous her şeye kendi yerlerinde dingin şekilde duran olarak sahiptir; o sadece [var]dır; var-dır-lık her zaman O'ndan kazanılır, var-dır-lık sadece onun için geçerlidir, hiçbir zaman var-da olacak olan dolayısıyla oluşta olan değildir, çünkü o zaten gelecekte de [elan] var-dır, geçmişte de [elan] vardır, ama var-mış olan değildir, çünkü yukarıdaki alemde hiçbir şey geçip-gitmiş var-olan değildir, bilakis her şey sonsuzlukta daim ve kaimdir, zira orada her şey aynı anda kendisiyle aynı kalarak, daimi şekilde kendi mevkiinden mutmain olarak baki olandır. O alemden her biri, tekil Nous ve Var-Olan-dır; ancak tümü, tümel Nous ve tümel Var-Olan-dır, öyle ki Nous, var olanı düşünmede mevcut kılar ve düşünülme suretiyle de var olan da kendi düşünmesini ve varlığını Nous'a devreder, teslim eder.⁶¹

Dillon çalışmasında Ruh ile Nous arasında bir karşılaştırmada bulunur. Ona göre Nous sonsuzlukta[*aion*], Ruh ise zamandadır; Nous'un düşünüşü gidimli olmayan bir düşünme-noetik kavrayış iken Ruh'un düşünüşü, gidimli düşünmedir [*dianoia*]. Bireysel-tekil ruhların düşüşü kendi açılarından bir tür talihsizlik – çünkü Nous'dan kopuşları kendi benliklerini kazanma ısrarından ötürüdür- olarak anlaşılıyor olsa bile bu, evrenin ve içinde yaşadığımız doğanın tamamlanması için zorunludur. Bu, ruhun aynı zamanda kavranır alem [*kosmos noetos*] ile bu duyulur alem arasında bir bağlantı, irtibat görevi görmesini de sağlar.⁶²

⁵⁸ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 26.

⁵⁹ Hüseyin Aydoğan, "Aklın Yolu Birdir: Yaygın Bir Sözü Plotinosçu Temaşa İçerimleri Üzerine", *Temaşa Felsefe Dergisi* 16 (2021), 83-90.

⁶⁰ Lynn Vivien Hubbard, *Bergson Plotinus and the Harmonics of Evolution* (Bristol: University of the West of England, The Faculty of Health and Applied Sciences, Doktora Tezi, 2017), 39.

⁶¹ *En. V, 1, 4, 26-39* (HÇ); *En. V, 1, 4, 18-29* (AÇ);

⁶² Dillon, *Plotinus*, 199-200.

Şimdi mevcut bulgularımızı Heinemann'ın tespitleri ışığında gözden geçirelim. Öncelikle Bir'den çıkış, çözülemeyecek bir problematiktir. Çünkü Hiçlikten, Bir-Şey nasıl çıkabilir, bomboş bir Birlik'ten nasıl olur da tüm evreni dolduracak bir doluluk, çokluk türeyebilir? Aslında Heinemann da, Plotinos'un bunu açıklayamadığını ve her defasında bu meseleyle yeniden boğuştuğunu söyler. O nedenle Plotinos'un verdiği yanıtları argümanlaştırarak belirginleştirmeye çalışır. Ona göre Plotinos'un ilk çözümü ortaya çıkıştaki zamansal belirlenim imkanının reddi üzerinedir ve bizim de bu çalışmada derinlemesine çözümlenmeye çalıştığımız güneşten çıkan ışık metaforudur. Neredeyse hiç bir somut açıklama sunmayan bu benzetmeden sonra ikinci çözüm teklif edilir: Bir, Nous'u üretir, çünkü Bir, bizzat kendisine yönelmekle kendini görür ve bu görme işte Nous'dur. Fakat burada da cevabı karanlıkta kalan noktalar vardır, çünkü Plotinos'un ifadesinden Bir'in kendinden bir çıkış olduğu anlaşılmaktadır, yoksa neden Bir kendine yönelerek dönsün? Bu çıkan her ne ise Bir'e dönmekle Bir'i görüyor ve bu görme Nous oluyor? Soru yine zorluyor: ama neden? Bir kendi dingin birliğinden neden çıkıyor, hangi sebeple çıkıyor? Neden kendini görüyor, neden bu görme, Nous oluyor?⁶³ Bu çözüm: Bir'in her şeyin imkânı ve gücü olduğundan ötürü görme, bu *dynamis* hali ile düşünmenin ayrışmasından oluşuyor. Yoksa Nous başka türlü nasıl ortaya çıkabilir ki? Bu açıklamada da karanlıkta kalan yerler söz konusu; çünkü, burada çokluğun birlikten ortaya çıkartılabilmesi için çokluk, bir nevi *örtük* bir şekilde imkanlılık örtüsünün altına çekilerek Birliğin içine sokuluyor. Fakat bu açıklamada da Bir'in *dynamis*liğinden düşüncenin ayrışması cevapsız kalıyor. Hal böyle olduğunda Bir, *dynamis* olarak pek çok şey ama *energeia* olarak hiçbir şey olmuş oluyor. Heinemann'a göre Bir kavramının kendisini diyalektik olarak açılmayışı ancak bu kadar güzel betimlenebilir, çünkü Bir, aynı zamanda hem Her-Şey, hem de Hiç-Şeydir.⁶⁴ Fakat bu diyalektiğe dayalı açıklama, daha önce de değindiğimiz üzere aslında bir tür belirsizliği yardıma çağırma değil midir?

Plotinos'un üçüncü çözümü, Nous'un ortaya çıkışına dair sunduğu, belirlenmemiş temaşa kavramıdır: Bu belirlenmemiş temaşa, Bir'e bakmakla belirlenir ve tekamülünü gerçekleştirir. Fakat bu açıklama Bir'in hiçbir şey içermemesiyle çelişmez mi? Heinemann Plotinos'un burada bir el çabukluğu yaparak Bir ve Nous arasına Noeton-Kavranırlar alemi yerleştirdiğine ve Nous'un, aslında Bir'i görmekle değil de bu kavranır alemi görmekle yetkinleşip belirlendiğine işaret eder.⁶⁵ Kısmen çokluğun birlikten ortaya çıkışına ve Nous'u Bir'in türetmediğine dair bir açıklama sunuyor gibi görünse de, bize göre bu izah, yine tatmin edici

⁶³ Heinemann, *Plotin*, 149.

⁶⁴ Heinemann, *Plotin*, 150.

⁶⁵ Heinemann, *Plotin*, 150.

değildir. Dördüncü çözüm Bir'in mükemmelliğinden ötürü taşması ve bu taşmanın bir başkasını ortaya çıkarmasıdır. Çalışma içerisinde popüler diye andığımız bu çözüm, ışık kaynağı ve ondan yayılan ışık gibi bir başka benzetmeden de öteye geçebilecek gibi görünmüyor. Çünkü yine soru zorluyor: Hiç-Şey olan Bir'den, Bir-Şey nasıl taşıyor? Bu da, yine Heinemann'a göre, Bir'in diyalektik bir kavram olarak her şeyi kendi kendinde içermesiyle ancak mümkün olabilir. O halde Oluşa-Gelen, Ona dönmekte ve böylece dolup yetkinleşmekte ve sonra bizzat kendine bakarak Nous olmaktadır. Oluşa-Gelenin O'na yönelik sağlam, sarsılmaz ve sıkı duruşu (*stasis*), varolanı (*on*) ortaya çıkartmakta; kendi üzerine dönük bakışı ise Nous'u ortaya çıkarmaktadır. Fakat bu açıklama da en nihayetinde bir benzetmedir ve Oluşa-Gelen'in kendinde ne olduğunu karanlıkta bırakmaktadır.⁶⁶

O halde Heinemann'ın sorusunu izleyerek Plotinos'un, Bir'i bu tarif edilemezliği ve açıklanamazlığı ile ilk ilke olarak her şeyin üzerine çıkartmasındaki gerekçe ne olabilir diye soruşturmamızı toparlayabiliriz. Ona göre, bu gerekçeler dört adımda açıklanabilir: 1) nihai ve kuşatıcı bir birlik de diyebileceğimiz monist saik, 2) tüm nedenlerin sonsuz dizgesini tek nihai bir nedende toplamaya yönelik saik, 3) tüm bağıntısallıkların dışında yer bulacak Bir-Şeye varma arzusunun getirdiği Mutlaklık arayışı, 4) tatminini Tanrıların çokluğunda değil de tek bir Tanrı'nın birliğinde bulmaya adanmış dini bir özlem.⁶⁷ Heinemann'a göre monist saik, çokluğun birliği yahut çokta veya çoklukta birlik şeklinde anlaşılması gereken çokluğun tamamen dışında kalan bir Bir'i ifade eder. Fakat böyle bir Bir mümkün olabilir mi, bu sadece boş bir soyutlama olmaz mı? Böyle bir Bir, hem bir Çok olmayan bir olarak hem de aynı zamanda Bir olmayacak bir Çok olan olarak nerede mevcut olabilir? O, ancak çokluğun homojenliği ve sürekliliğinden ibaret olabilir.⁶⁸ Bu, daha önce çalışma içinde değindiğimiz Bir'in 1'liğinden ziyade 0 olmağına giden bir akıl yürütme değil midir?

Nedenlerin nedenini bulma diyebileceğimiz ikinci saik ise varolan her şeye bir kaynak bir köken bulma arayışından gelir. Bu nedenle varolan her şey, mevcudiyetinin temelini, nedenini onda bulur; öyle ki Bir'i kaldıracak olsanız her şey, olmaktan çıkar, yok olurdu. Böyle olduğunda Bir'in Varlığı, her şeyin gücü olmaya (*dunamis panton*) dönüşecek ve Onun sonsuzluğu da bu güç içeren doğaya dayanacaktır. Fakat böyle bir güç, boş bir imkanlık halinden başka bir şey ifade etmeyeceğini bildiğinden ötürü Heinemann, Plotinos'un *energeia* sözcüğüne başvurduğunu belirtir. Çünkü ona göre, neden olarak Bir, saf etkinliktir; hatta O, Varlıktan önce etkinlik, cevhersiz cevherdir. Şimdi tüm bunlar ne anlama gelmektedir? Varlık, Bir'den sonraysa varlıksız etkinlik nasıl olabiliyor? *Non-ousia* olarak nasıl *ousia* olunabiliyor? Heinemann *En. VI, 8, 20*'den temellendirme geti-

⁶⁶ Heinemann, *Plotin*, 151.

⁶⁷ Heinemann, *Plotin*, 249.

⁶⁸ Heinemann, *Plotin*, 250.

rir: “İlk etkinliği, ousia olmaksızın vaz’ etmemiş olmamız hemen endişeye sevketmesin; bu, daha çok bir hipostaz gibi anlaşılmalıdır. Ancak eğer olur da birisi bir hipostazı etkinliksiz olarak vaz edecek olursa, o bir ilke olarak kusurlu olacak, dahası tüm her şeyin en mükemmeli olan da noksan olacaktır. Mamafih eğer ona, etkinlik ilave edilecek olursa bu sefer de onun birliğine hanel getirilmiş olacaktır. Ancak eğer etkinlik, ousiadan daha mükemmel olur da, en mükemmel olan ilk sırada gelirse, işte o zaman etkinlik de ilk olan olacaktır.”⁶⁹ Plotinos burada Bir’e bir istisna tanıyor⁷⁰ ve Bir’in bu özel hali başka bir şeyle yakınlaştırılacak olursa o şey mutlak anlamda kusurlu olur diyor. Ve onu, aslında ousiadan önce yetkin etkinlik olarak *hipotetize* ettiğini anlamamızı bekliyor. Aksi halde nasıl *hipostaz* olsun ki?

Mutlak olanın aranışı diyebileceğimiz üçüncü saik ise, ikincisi ile karışmış gözükmetedir ve daha çok ilk nedeni değil de Bir’in nihai ve son neden olarak tasavvur edilmesine dayanır. Mutlak olan olarak O, tüm bağıntısallıkların dışında yer alır; çünkü O her ne ise öyle olmaklığıyla her şeyden önce gelen olmakla kalmaz, ayrıca tüm varlığı ve var olana dair her türlü ilişki ve bağıntıyı da ondan uzak tutmak gerekir. Her türlü bağıntıya ve bağıntılı olana aşkınlığının, yüceliğinin içinde Bir, ancak kendinde kendiyile varolandır, öz-yeterlidir, hiçbir şeye muhtaç olmayandır, şanı en yüce olan ve en mükemmel olandır. Hal böyle olduğunda Bir, neredeyse Varlık-Olmayanla (*me on*) özdeşleşmektedir, çünkü bu çözümlemeye göre, mutlak olan, varlığın ötesinde olan olmalıdır.⁷¹ Heinemann’a göre mutlak olanın aşkınlığı meselesi Parmenidesçi varlıkla düşünmenin ayniyeti ilkesinden hareketle kavranabilir. Mutlak olanın, Varlığın ötesine çıkartılmasıyla birlikte düşünmeye aşkın oluşu da beraberinde gelmektedir, çünkü düşüncenin ötesine geçilmiş olunmaktadır, dolayısıyla mutlak, böylece varolmayan olmaktadır. Zira rasyonalizmin temel yasası böyle çalışır: eğer varlık, düşünme ile başlatılırsa, yokluk, varlığın nihai son nedeni olacaktır.⁷² Böylece Bir, hem varlık hem yokluk, hem rasyonel hem irrasyonel, hem her şey hem de hiçbir şey olmaktadır. Yeniden Bir’in diyalektik yapısına varmış oluyoruz. O yokluktur, çünkü Var-olan ondan sonra gelir; fakat o her şeydir, çünkü tüm şey ondan neşet eder.⁷³ Son olarak tek Tanrı’yı bulmaya adanmış olan dini saikle Plotinos, Bir’i, nicelik ve nitelik olarak bir, özü bir-bütün, homojen, saf-sade ve biricik olarak tarif edebilmiştir. O, panteizmdeki gibi evrenin donuk ve edilgen Bir’i olarak değil, yaşayan, yaratılmamış, sonsuz ve erimi her şeye uzanan Bir olarak tasavvur edilmiştir. Heinemann, Plotinos’un Tanrı nasıl olmuştur sorusunu da büyük bir

⁶⁹ Heinemann, *Plotin*, 250.

⁷⁰ krş. Karakaya, “Yunanlı Şeyh”, 83.

⁷¹ Heinemann, *Plotin*, 251.

⁷² Heinemann, *Plotin*, 252.

⁷³ Heinemann, *Plotin*, 253.

cüretkarlıkla sorduğunu ve bunu, o dönemin hermetik metinlerinden zaten bilindik olan 'sonsuz bir yaratmada kendi kendini yaratmak' ibaresiyle yanıtladığını belirtir.⁷⁴ Tanrı eğer kendi kendini yarattıysa, o bu 'kendi kendiliği' bakımından henüz yoktur; fakat yaratmakla kendi kendinden önce gelir, çünkü o bizzat kendisi yaratılmış olandır. Fakat buradan Tanrı'nın yaratılmış olması gibi bir sonuç çıkarılamaz, bilakis yaratıcı olduğu sonucu çıkar, çünkü bahis konusu olan Bir ve Başkası değil, bizatihi kendisidir; çünkü o Mutlak-Yaratandır.⁷⁵

Sonuç

Plotinos'un sudur öğretilerini ayrıntılarıyla incelediğimiz bu çalışmada elde ettiğimiz bulguları dört maddede toparlayabiliriz: Işık-aydınlık metaforu, mükemmellik-(t)üretme metaforu, zorunlu temaşa teorisi, ikili etkinlik teorisi. Açıkçası burada şöyle bir saptamada bulunmak istiyoruz. İlk iki teori, felsefi perspektife belki daha uzak açıklamalar olarak görünüyor. Son ikisi ise diğerlerine nazaran daha felsefi bir açıklamaymış gibi görünüyor. Bize kalırsa Plotinos, sonuncu açıklamayı kendinden önce Aristoteles gibi büyük bir filozofun olmasına borçlu. Burada dört açıklama arasında bir kıyasta bulunuyor gibi gözükebiliriz ancak öyle değil. Yani ilk iki açıklamayı değersiz görüyormuş gibi anlaşılmak istemeyiz. Hatta onlar, belki de insan zihninde daha fazla ikna uyandırıyor. Ama en nihayetinde onların birer metafor olduğunu da unutmamak gerekir. İki ayrı benzetme üzerinden açıklanan sudur, bize sadece bu sürecin neliğine dair bir yakınlaştırma sağlayarak hayal gücümüzü harekete geçirmeyi amaçlıyor gibi görünüyor. Felsefi yönü ağır basan ve bizi felsefece düşünmeye sevk eden diğer iki açıklamadan özellikle ikili etkinlik teorisinin ve Bir'in *dunamis panton* oluşunu esas alarak varlık-*to on* ve oluş-*genesis* arasındaki ilişkiyi kurmamızı sağlayan bu izahın, Grek rasyonalizm geleneğini sürdürme çabası taşımakla daha makul göründüğünü belirtebiliriz. Bu izah, ilki *ousia-energeia* özdeşliği, ikincisi ise *ousiadan* sadır olan *energeia* ayrımını yapmakla Bir'den sonra geleni, bu ikinciyle ilişkide tutarak açıklamaya çalışmaktadır. Diğer taraftan Bir'deki *dunamis panton*'un, *dunamin ateles*-eksik güç olmayışı, bilakis *dunamin teleian*-tam güç oluşu da bu etkinlik teorisini tamamlamaktadır. Çünkü Bir'deki her şeyin fail *ilkuvveliği*, ilk olarak *Nous*'da yetkin etkin hale gelmekte, varlık kazanmakta ve *Nous* her şeyin böylece ilk aslı yaşamına kavuştuğu bir evreyi bize sunmaktadır. Çünkü metin içinde de işaret ettiğimiz üzere Plotinos'a göre Bir'deki bu güçlerin ayrılarak mükemmel etkinliğine eriştiği ilk evre *Nous*'dur.

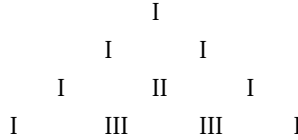
Çalışma içerisinde sıklıkla vurguladığımız üzere Bir'in bu kadar aşkın ve ötede oluşu tasavvur edililişinin önüne geçiyor. Ama mesela neden Bir'den ilk olarak

⁷⁴ Heinemann, *Plotin*, 291.

⁷⁵ Heinemann, *Plotin*, 291.

Nous çıkıyor? Sorusunu sormuyoruz. Çünkü bu soru, başlı başına tüm Batı metafizik geleneğine bir tür saldırı olacaktır. Nous, O'ndan ilk çıkmaya layık olандır diye verilecek yerleşik cevapla yetinmiş gözükelim. Çalışma içerisinde Ruh'un Nous'dan çıkışına bilinçli olarak daha az yer verdik. Çünkü Ruh'un Nous'dan çıkışı, Nous'un Bir'den çıkışının daha az yetkin bir kopyası gibi görünüyor. O nedenle asıl irdelenmesi gereken nokta İlk Çıkıştır.

Son olarak çalışma içerisinde yer verdiğimiz Pythagorasçı *tetraktys* açılımı ile sudur öğretisine dair matematiksel bir yakınlştırma sağlayabiliriz:



Şimdi Plotinos'un sudur öğretisi bu açılım ile açıklanabilir. Çünkü çalışma içinde de belirttiğimiz üzere Plotinos, İlk olanı Bir, Nous'u Bir-Çok olan, Ruh'u ise Bir ve Çok olan, maddi alemleri ise çokluk olarak takdim eder. Bir'in Birliği (monad) açık ve anlaşılır. Nous, Bir'in kopyası hatta metin içinde yer verdiğimiz üzere daha düşük bir O, Bir olarak tarif edilmekte. Fakat Nous, aynı zamanda düşünen ve düşünülenin birliğini, özdeşliğini içermekle kendi içinde Plotinos'un ısrarla kaçındığı tarifle ikilik değil bir Çift-lik (dyad) taşımaktadır. Fakat özdeşliği kendinde kaimdir. Çünkü Nous'da taşınanlar, aynı anda hem parça-*meros* hem de bütün-*holon* olarak hakiki özdeş varlığa sahiptirler. Dolayısıyla tıpkı iki noktanın oluşturduğu doğru gibidir. Orası sonsuzlukta ve değişmezliktedir. Dolayısıyla iki noktanın başı ile sonunun, aynı anda hem son hem de baş olduğunu tasavvur edebiliriz. Bu, çalışmada zikrettiğimiz üzere onun doluluğuna ama mutlak ayırışmanın olmayışına denk düşmektedir.

İkiliğin ve dolayısıyla nisbî çokluğun -Evren Ruhu ve Tekil ruhlar gibi- başladığı katman üçüncü dizgede (triad) görünürlüğe geliyor. Burası Nous'daki sürekli bütünlüğün düşük bir kopyası süresiz bütünlüğün, dolayısıyla zamanın ortaya çıktığı evredir. O nedenle Ruh'a Bir ve Çok olan demektir filozof. Ruh tekil bedenlenmesi dolayısıyla çokluğa; ancak Evren Ruhu olarak Nous'a yakınlığıyla Birliğe sahiptir. Üç nokta ve doğrudan müteşekkil mükemmel yüzey olarak üçgen hali, zemini itibarıyla maddi aleme, zirve noktası itibarıyla Nous ve Bir'e uzanmaktadır. O ilk ihtilafın dolayısıyla ikiliğin çıktığı yerdir. Platon'un *Phaidros*'undaki *iki* atla çekilen araba istiaresindeki gibi zıtlık ve karşı koymanın vuku bulduğu yerdir. *Me on* ile bağıntısı içerisinde çokluk alemleri denilen maddi dünya ise, çok sayıda ayırışmayı ve tekilliği içermekle daha da çoğaltılabilir, türetilebilir olmaya ve bundan ötürü yanıltıcılığa denk düşüyor. Buradan bakıldığında Plotinos'un kısmen Yeni-Pisagorcular -özellikle Gades'li Moderatus (MS. 50-100) etkisi- olduğunu da göz önünde tutarsak sudur öğretisine, sayısal düzlemde böyle bir açıklama sunmak mantıklı görünüyor.

İntihal Taraması

**Plagiarism
Detection**

Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

**Etik Beyan
Ethical Statement**

Bu alışmanın hazırlanma surcünde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tm alışmaların 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.

**Finansman
Grant Support**

Yazarlar bu alışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. | The authors declared that this study has received no financial support.

**Aık Erişim Lisansı
Open Access License**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. | This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

**Telif Hakkı
Copyright**

Yazar(lar) | Author(s): Huseyin Aydoğan

Kaynakça

- Ahbel-Rappe, Sara. *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Aristoteles. *Ruh zerine*. ev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Aristoteles. *Metafizik*. ev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Armstrong, Arthur Hilary. "Emanation in Plotinus". *Mind* 46/181 (1937), 61-66. <https://doi.org/10.1093/mind/XLVI.181.61>
- Aybakan Sahiya, Derya. "Plotinos'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi slubu zerine Kısa Bir Deneme". *Kaygı Felsefe Dergisi* 26 (2016), 144-157. <https://doi.org/10.20981/kuufefd.30589>
- Aydoğan, Huseyin. *Plotinos Felsefesine Giriş*. Adapazarı: Değişim Yayınları, 2021.
- Aydoğan, Huseyin. "Aklın Yolu Birdir: Yaygın Bir Sözün Plotinosçu Temaşa İçerimleri zerine". *Temaşa Felsefe Dergisi* 16 (2021), 78-93.
- Bal, Metin. "Roma'da Yeni-Platonculuğun Kurucusu Plotinos ve ğretisi". *Doğu Batı* 50 (2009), 87-97.
- Dillon, John. "Plotinus at Work on Platonism". *Greece & Rome* 39/2 (1992), 189-204. <https://doi.org/10.1017/S0017383500024177>
- Drews, Arthur. *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*. Jena: Eugen Diederichs, 1907.
- Dürüşken, iğdem. *Antikçağ Felsefesi*. İstanbul: Alfa Kitap, 2016.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi - Sokrates ncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. ev. E. Akça. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Heinemann, Fritz. *Plotin: Forschungen ber die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921.
- Hubbard, Lynn Vivien. *Bergson Plotinus and the Harmonics of Evolution*. Bristol: University of the West of England, The Faculty of Health and Applied Sciences, Doktora Tezi, 2017.
- Karakaya, Mehmet Murat. "Yunanlı şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs". *Eskiyeini* 33 (Gz/2016), 79-89.

- Kılıç, Cevdet. “Plotinos’ta Sudurla İnen Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı”. *Kelam Araştırmaları* 7/1 (2009), 39-56.
- Kirchner, Carl Hermann. *Die Philosophie des Plotin*. Halle: H. W. Schmidt, 1854.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: YKY, 2007.
- Plotin. *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*. 2 Cilt. çev. Richard Harder. haz. Richard Harder vd. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020.
- Plotinus. *The Enneads*. çev. Arthur Hilary Armstrong. 7 Cilt. Cambridge MA: Harvard University Press, 1989.
- Plotinus. *The Enneads*. ed. Lloyd P. Gerson. çev. George B. Stones vd. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Porphyrios. “Plotinus’un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında”. çev. Mehmet Murat Karakaya. *Eskiyeni* 35 (Güz/2017), 115-150.
- Reçber, Mehmet Sait. “Plotinus: Tanrı’nın Birliği ve Basitliği Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78. [https://doi.org/10.1501/ Ilhfak_0000001014](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001014)
- Rist, John Michael. *Plotinus: The Road to Reality*. London: Cambridge University Press: 1967.
- Üçer, İbrahim Halil. “Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: ‘İbn Sînâcî Doğal İsti’dâd ve Teheyru’ Anlayışı Üzerine”. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 35-74. <https://dx.doi.org/10.15808/Nazariyat.2.3.M0016>.

Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde Tenkidi

Mustafa Bilal Öztürk | Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Araş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi (ROR ID: 00dbd8b73)

İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı

Dr. Research Assistant, Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Kalâm,
İzmir/Turkey

gocmenbey@gmail.com | ORCID: 0000-0001-6879-2620

Critique of The Criticism: Hüsâm Çelebi's Criticism of Khaṭīb-zâde in the Context of The Definition of Knowledge

Abstract

Since the early period of Islamic thought, studies on the subject of existence, knowledge, and value have been made by theologians. While some theology-philosophy books started with the subject of existence, some of them started with the subject of knowledge. It is known that knowledge is closely related to faith. Due to this close contact, theologians have built their philosophy of knowledge around titles such as the definition, limits, sources and possibilities of knowledge. Rather than discussing faith, which has a predominant subjective aspect, the field of knowledge, which is a more objective field, has been highlighted. Thanks to the transfer of faith to the knowledge field, people were able to conduct their discussions on rational grounds. It is foreseen that the issue will be inconclusive when faith is discussed alone. Every person is free to believe anything, regardless of right or wrong, but the same freedom does not exist in the field of knowledge. Knowledge has an objective and controllable structure. Therefore anyone who is trying to convey his or his/her belief to others should definitely explain his/her belief on a rational basis. Belief should be brought closer to knowledge in order to spread the sharing of faith. Belief cannot be examined, but knowledge cannot be ruled out. The close relationship of knowledge with belief should not be overlooked. On account of this for theologians faith and belief consist of affirmation. So what is knowledge, what does it mean to know? Is knowing the same as believing? Is the person who says he knows something different from the person who says he believes something? All these questions seem to necessitate the definition of knowledge as well as belief. The definition of knowledge changes according to schools and scholars in Islamic thought. Some scholars claim that absolute knowledge cannot be defined by counting its self-evident (*badihi*). However, according to the great majority, knowledge is theoretical and therefore

Yayın | Published: 20 Mart/March 2022

Kabul | Accepted: 21 Şubat/February 2022

Geliş | Received: 01 Ocak/January 2022

Değerlendirme | Peer Review: Dış Bağımsız | Externally Peer-reviewed.

Hakem Raporları | Peer Review Reports: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyei/page/13397>

Atf | Citation: Mustafa Bilal Öztürk, "Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde Tenkidi = Critique of The Criticism: Hüsâm Çelebi's Criticism of Khaṭīb-zâde in the Context of The Definition of Knowledge", Eskiyei 46 (Mart/March 2022), 145-168. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.1052186>

© Mustafa Bilal Öztürk | CC BY-NC 4.0 Attribution-NonCommercial 4.0 International

its definition can be made. In the history of kalâm, many definitions of knowledge have been made and criticized. In the article, the definition of knowledge as “an adjective that obliges to differentiate” will be investigated. According to this definition, another important feature of knowledge is that differentiation is not likely to contradict. In the final analysis, the category of knowledge is an adjective. Through the agency of this adjective, the subject knows. Knowledge is a separate activity. For something known to be knowledge, it must be certain and not otherwise likely. An imprecise comprehension is not considered knowledge according to theologians. This kind of knowledge definition, which was presented perfectly in the theological books of the late period, was criticized by Khaṭībzâde (d. 901/1496) from ten aspects. Hüsâm Çelebi (d. 926/1520), on the other hand, found all ten criticisms of Khaṭībzâde weak in different aspects. Çelebi found all ten criticisms of Khaṭībzâde weak in different aspects. In the article, first Khaṭībzâde's criticisms will be explained in order, then Çelebi's counter-criticism will be examined and strengths and weaknesses in the statements of both will be pointed out.

Keywords

Kalâm, Hüsâm Çelebi, Khaṭībzâde, *Risâla fî ta'rif al-'ilm*, Knowledge

Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde Tenkidi

Öz

İslam düşüncesinin erken döneminden itibaren kelâmcılar tarafından varlık, bilgi ve değer konusu hakkında çalışmalar yapılmıştır. Kimi kelâm-felsefe kitapları varlık konusu ile başlarken, kimileri de bilgi konusu ile başlatılmıştır. Bilginin iman ile yakın ilgisi bilinmektedir. Bu yakın irtibattan dolayı kelâmcılar; bilginin tanımı, sınırları, kaynakları, imkânı gibi başlıklar etrafında kendilerine özgü bilgi felsefesi inşa etmiştir. Öznel yönü ağır basan iman tartışma konusu yapmak yerine daha nesnel bir alan olan bilgi alanı öne çıkarılmıştır. İmanın bilgiye aktarımı sayesinde insanlar rasyonel zeminde tartışmalarını yürütebilmiştir. İman tek başına tartışıldığında meselenin sonuçsuz kalacağı öngörülmüştür. Her insan doğru veya yanlış gözetmeksizin her şeye inanmakta özgürdür. Fakat aynı özgürlük bilgi alanında yoktur. Bilginin nesnel ve denetlenebilir bir yapısı vardır. İnancını başkalarına aktarmak gayretinde olan birinin mutlaka inancını rasyonel zeminde açıklaması gerekmektedir. İnancın paylaşımını yaygınlaştırmak için imanın bilgiye yaklaştırılması gerekmektedir. İnancı denetlemek olası değildir, ama bilgi denetimden çıkarılamaz. Bilginin inançla olan yakın ilgisi gözden kaçırılmamalıdır. Kelâmcılara göre inanç veya iman tasdikten ibarettir. Öyleyse bilgi nedir, bilmek ne demektir? Bilmek ile inanmak aynı mıdır? Bir şeyi bildiğini söyleyen kişi, bir şeye inandığını söyleyen kişiden farklı mıdır? Tüm bu sorular inanç kadar bilginin de tanımını yapmayı zorunlu kılmış gözükmektedir. İslam düşüncesinde ekollere ve düşünörlere göre bilginin tanımı değişmektedir. Mutlak bilgiyi bedihi sayarak tanımlanmayacağı iddiasında olan bir kesim vardır. Ancak kahir ekseriyete göre bilgi nazarîdir ve bu nedenle tanımı yapılabilir. Kelâm tarihinde farklı bilgi tanımları yapılmış ve eleştirilmiştir. Makalede bilginin “temyizi zorunlu kılan bir sıfat” şeklinde yapılan tanımı araştırılacaktır. Bu tanıma göre bilginin diğer önemli özelliği, temyizin çelişige ihtimali olmamasıdır. Nihai tahlilde bilginin kategorisi bir sıfattır. Bu sıfat sayesinde özne bilmektedir. Bilgi bir ayırıştırma faaliyetidir. Bilinen bir şey, bilgi sayılması için kesinlik taşımaları aksi ihtimal taşımamalı-

dır. Kesin olmayan bir idrak, kelâmcılara göre bilgi sayılmamaktadır. Müteahhir dönem kelâm kitaplarında kusursuz olarak takdim edilen bu bilgi tanımını Hatibzâde (öl. 901/1496) on açıdan eleştirmiştir. Buna karşı Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520), Hatibzâde'nin on eleştirisinin tamamını farklı açılardan zayıf bulmuştur. Makalede ilk önce Hatibzâde'nin tenkitleri sırası ile izah edilecek, ardından Çelebi'nin karşı eleştirileri incelenecek ve tarafların açıklamalarındaki güçlü ve zayıf yönleri işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, Hüsâm Çelebi, Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm*, Bilgi

Giriş

Varlık, bilgi ve değer alanlarını araştırma konusu yapan kelâm ilmi, bir bakıma kavramlar ve yargılar üzerine kuruludur. Kuruluşundan itibaren kelâmcılar kavram haritasına ve tanımlarına, özellikle de bilgi meselesine önem vermişlerdir.¹ Kelâm ilminin erken döneminden başlayarak geç dönemine kadar ilerleyen süreçte bilgi tanımı sürekli güncellenmiştir. Farklı düşünce ekolleri tarafından yapılan bilgi tanımları sürekli eleştirilmiştir.² Müteahhir dönemde kaleme alınan kelâm kitaplarının kahir ekseriyeti konu bakımından epistemoloji ile başlatılmıştır.³ Burada bilginin tanımı, kapsamı, imkânı araştırılmış, ilaveten bilginin taksimi ile bunun üzerine bina edilen nazar, delil türleri, delil-medlül irtibatı vb. kavramların tanımı üzerine hassasiyet gösterilmiştir. İlahiyat, nübüvvet ve ahiret konularının bir yönüyle ontoloji, diğer yönüyle epistemoloji ve değerler ile irtibatları kurulmuştur. Kavramlara yüklenen anlamlar, kurulacak yargıların yönünü de belirlemiştir.

İslam düşüncesi başından itibaren kavramlara ve yargılara titizlik göstermiştir. Konuyu belirginleştirmek için *mevzu*, konudaki sorunu araştırmak için *mesele* ve araştırmanın ilkelerini göstermek için *mebâdî* olmak üzere yöntemde üç kritik eşik benimsenmiştir. Mütakaddim-müteahhir dönem farkı gözetilmeksizin sözü edilen yöntemin izlerini, bilgi hakkında yapılan incelemelerin kendisinde takip etmek mümkündür.⁴

Mantık biliminde bilgiyi tasavvur ve tasdik diye taksim etmek ne kadar önemli ise kelâmda da bilginin zarûrî ve kesbî ayrımı o kadar önemlidir.⁵ Kelâm

¹ Babanzâde Ahmet Naim (öl. 1934) tarafından dile getirilen ilim, marifet ve irfan kelimelerinin farkları ile İslam düşüncesinde üretilen ilim tarifleri için bk. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 203.

² Adnan Bülent Baloğlu, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'în en-Nesefî Örneği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 8. Ayrıca bk. Mustafa Bozkurt, "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 259.

³ Mehmet Sait Özervarlı, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 49.

⁴ Mütakaddim dönemin bilgi anlayışının geniş bir biçimde araştırılması için bk. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği-* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012), 50.

⁵ Mantık ilmi bağlamında tasavvur-tasdik ayrımının arka planı için bk. Mehmet Özturan, "Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Risâle fi Taksîmi'l-'ilm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 104.

kitaplarına varlık veya bilgi ile başlamak mütekaddim ile başlayan ve müteahhir dönem kelâmcılarıyla devam ettirilen bir gelenek olmuştur. Bilginin hakikati, tanımı, zarûrî-kesbî ayrımı, bu iki bilgi türünün birbirine dönüşüp dönüşmeyeceği, bilginin mertebeleri, bir bilginin iki bilinene ilişmesi, bir şeyin yönüyle bilinen diğer yönüyle bilinmeyen olabilmesi,⁶ bilinensiz bilginin imkânı temel tartışma başlıklarıdır.⁷

Mütekaddim ve müteahhir İslam kelâmcıları ve felsefecileri, kendilerini bir önceki dönemden bağımsız görmemişlerdir. Düşüncelerinde kendinden öncekilerin ilmi katkılarını kesinlikle göz ardı etmemişlerdir. Elbette bu, gelenek tarafından aktarılan birikimin tümüyle katıksız benimsendiği anlamına gelmemektedir. Kendinden önce üretilen bilimsel çabalara bigâne kalmak ile onları düşüncenin konusu yapmak ve eleştiri süzgecinden geçirmek birbirinden farklıdır. Bu hassas ayırım, belirli bir bilinç düzeyini ve farkındalığı göstermektedir. Klasik kelâm-felsefe kitaplarının herhangi bir meselesinde bu bilinç düzeyini görmemek imkânsızdır. Kitapların özellikle hacimli, derinlikli ve uzun soluklu (*mutavvel*) olanlarında bir tür düşünce tarihi okuması yapıldığı göze çarpmaktadır.

Bu bağlamda bilginin tanımı, kaynakları, imkânı, doğruluk ölçütleri, düşüncenin mahiyeti, doğru düşünmenin şartları, doğru düşünmenin doğru bilgi ile ilişkisi, bilginin zihinle, hariçle ve *nefsü'l-emr* ile mutabakatı kelâm kitaplarında tartışılanlar arasındadır.⁸

İslam düşüncesinin müteahhir döneminde öne çıkarılan ve mantık kuralları bakımından doğruya en yakın kabul edilen bilgi tanımına nasıl ulaşıldığı önemlidir. İslam düşünce tarihi boyunca bilgi tanımına yönelik verilen uğraşları ve çabaları görmeksizin, ulaşılan son noktayı anlamak zordur. Son noktayı anlamak, ilk noktadan itibaren gelişim ve değişim seyrini doğru anlamaya bağlıdır. Üretilen çeşitli bilgi tanımlarına yöneltilen eleştiriler, aslında ulaşılmak istenen bilgi tanımını göstermektedir.⁹ Bu eleştirileri değerlendirmeye geçmeden önce mutlak bilginin mahiyeti bir kelâmcı için neden önemlidir? Sorusu çözümlenmelidir.

Kelâmcılar, inanç ve bilgi arası ayırımın farkındadırlar. İnançlar inanç olmak bakımından tartışmaya açık değildir. Akıl, düşünce ve bilgi zeminine taşımaksı-

⁶ Bir şeyi bilmek ile o şey hakkındaki bilgiyi bilmeyi ayıran Molla Luftî'nin (öl. 900/1495) tartışması için bk. Ömer Mahir Alper - Yasin Apaydın, *Molla Lutfi ve Fütûhât'i* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), 133.

⁷ Fahreddin er-Râzî'nin katkılarına temas edilerek, İbn Sînâ özelinde yazılan bir araştırma için bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010), 173.

⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/280. Ayrıca bk. Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 1/51.

⁹ Teftâzânî bağlamında müteahhir dönemin bilgi serüvenine ışık tutan araştırmalar için bk. Süleyman Akkuş - Ziya Erdinç, "Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi", *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 13; Ziya Erdinç, "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/42 (2019), 263.

zın inançları tartışmaya çalışmak, havanda su dövmeye benzemektedir. İnançları düşünce ve bilgi alanına taşımak, sadece onlardan kurtulmak amacıyla yapılmaz. İnançtan bilgiye doğru geçiş, bilgiden inanca doğru geçişi denetlemek için yapılır. Bilgiyi öne almak, inançları ötelemek, kötülecek, küçümsemek demek değildir. Olsa olsa inançları, bilgi üzerine inşa etmektir. İnançları düşünce-bilgi zeminine çekebilmenin ilk adımı onları bilginin konusu kılmaktan geçmektedir. İlk adım öznel alanı, nesnel alana taşımak olarak da görülebilir. İnanç ile bilgi ayrımları olmak ile birlikte ortak yönleri de vardır. İnanç ve bilgi her ikisi de insanla ilişkilidir.¹⁰ İnsanın gönül-akıl, iman-düşün yetilerine ait fonksiyonlardır. Kimi düzeylerde inanç-bilgi ayrımını gözetebilmek oldukça zordur. Fakat herhâlükârda inançlar, öznel ve nedensiz olabilmektedir. Ancak bilgi nesnel ve nedenli olmak zorundadır. İnanç inanç olması bakımından doğru ve yanlışın konusu olmaz iken, bilgi doğru ve yanlışın konusudur. İnançları bilginin konusu yapabilmek için ise bilginin ne olduğunu bilmek, bu yönde çaba sarf etmek ve önceden sarf edilen çabaları değerlendirmek, eleştirmek önem arz etmektedir.

1. Eleştirisi Yapılan Bilgi Tanımı

Müteahhir dönem kelâm edebiyatına damgasını vuran, kelâm-felsefenin düşünce tarihinde yapılan bilgi tanımlarına yöneltilen eleştirilerin neticesinde yanlışsız ve kusursuz bir bilgi tanımına ulaşıldığı İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249) ve Adudüddîn İcî (öl. 756/1355) tarafından açıkça ileri sürülmüştür. Bu ikisine göre bilgi: “Çelişige ihtimali olmayan ayırıştırma zorunlu kılan bir sıfattır”. Bu tanım mantık kuralları çerçevesinde doğruya en yakın olması bakımından kimi yerde *esahhut-ta'rif*,¹¹ kimi yerde *ta'rifü'l-muhtâr* payesine layık görülmüştür.¹² Bu ikisine göre bilginin cinsi ve kategorisi sıfattır. Bilgiyi sıfatla açıklamak bilginin bilen özne ile bağlantısı kurmak için kaçınılmazdır. Her sıfatın bir işlevi olduğu üzere bilgi sıfatının da özneye katkısı ona temyiz yeteneği sağlamasıdır. Bilgi sıfatı öznesine ayırıştırma özelliği kazandırmaktadır. Bilgi ile bilen arası bağlantının düzeyi öznenin kimliğine göre değişkenlik arz etmektedir. Bilen Tanrı olduğunda bilgi sıfatının içeriği zorunlulukla doldurulur.¹³ Bilen, Tanrı dışındakiler olduğunda ise bilgi-bilinen bağlantısında vesileci-ilişkisel nedene dayalı (*âdet*) irtibat biçimi öngörülmektedir.

Tarife getirilen “temyiz” kelimesiyle idrak dışında kalan tüm nefsanî olan ve olmayan sıfatlar dışarıda bırakılmıştır. Nitekim bilgi dışındaki nefsanî sıfatlar-

¹⁰ Ziya Erdiç, “Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 182.

¹¹ Adudüddin İcî, *Şerhi muhtâşari'l-müntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/184.

¹² Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/171.

¹³ Bilginin sıfat veya izafet sayılmasını sorunlu gören Bahâeddinzâde'nin (öl. 952/1545) a'yân-ı sâbite nazariyesi çerçevesindeki önerisini değerlendiren bir çalışma için bk. Yasin Apaydın - Musakhanov Orkhan, *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 39.

dan, mesela cesaret veya nefsanî olmayan zencilik gibi hiçbirinin hem kendini hem karşısındaki bizzat temyiz/ayrıştırma faaliyeti yoktur.¹⁴ Terim anlamı itibariyle temyiz; öznenin idrakindeki ayırma/ayrıştırma faaliyetidir. Öyleyse bilgi, anlamlar arasını ayırıştırma işlemidir. Özne ile ilişki olan temyiz kelimesini temeyyüz şeklinde okumak yanlıştır. Zira temeyyüz ayrılmak anlamıyla nesnede gerçekleşir, öznde değil. Sözelimi herhangi bir nesne siyah sıfatı ile beyaz sıfatından ayrılmaktadır.¹⁵

Tanımda geçen sıfat, zorunluluk, temyiz kelimeleri bilgiyi; zan, kuşku, cehl-i mürekkep ve taklit gibi diğer türlerinden ayırtmamıştır. Kelâm terminolojisinde bilgi kesin olmakla kayıtlanmaktadır. Çünkü kelâm sisteminin idealine göre kesin bilgiye ulaşılmalıdır. Yalnızca kesin bilgiyi bilgi saymak, kelâmcılara özgü bir yaklaşımdır. Onlara göre bir şeyi bilmek; sanmaktan, kuşkulandırmaktan, bilmediğini bilmemekten ve taklit etmekten farklıdır. Bu farkı göstermek için bilgi tanımına “çelişğine ihtimali olmama” ilavesi eklenmiştir.¹⁶ Sözelimi “Ahmet canlıdır” yargısını bilen birinin bilgisi, Ahmet canlı kaldığı sürece çelişği olan “Ahmet ölüdür” yargısına izin vermez, vermemelidir. Bilindiği üzere zan ve kuşku an itibariyle çelişğine ihtimal taşırken, cehl-i mürekkep ve taklit gelecek bakımından çelişğine ihtimal taşımaktadır.¹⁷ Diğer tabirle zan ve şüphe edenin bilgisi her an değişime açık iken, bilmediğini bilmeyen veya taklit ile bilen birinin bilgisini değiştirmek zaman alır. Sonuç itibariyle sayılan dört çeşit bilgi türü çelişiklerine ihtimal vermektedirler.¹⁸

Seyyid Şerif Cürçânî, İcî'nin tercih ettiği bilgi tanımına açıktan bir eleştiri yöneltilmesi de imalı yeni bir teklifte bulunmuştur. İşte bu teklif, örtük bir eleştiri olarak okunabilir. Cürçânî bilginin mahiyetini açığa çıkaran doğru tanımın; “*her kimde bulunursa bulunsun mezkûru tecelli ettiren bir sıfat*” olarak yapılmasında bulunmuştur.¹⁹ Muhtemelen Cürçânî bu tanımını, Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin (öl. 508/1115) *Tebşiratü'l-edille*'sinden almıştır.²⁰ Tanımdaki “*mezkûr*” dile getirilebilmeyi ifade etmekte; mevcut, madum, mümkün, müstahil olmak üzere ontolojik, ayrıca müfret, mürekkep, tümel, tikel olmak üzere her türlü epistemik alanı kapsamaktadır. Benzer biçimde bulanık, karışık her türlü bilmek türünü dışarıda bırakan “*tecelli*” tam inkişaf sağlamaktadır. Dolayısıyla tam inkişaf sayesinde tanımdan zan, ceha-

¹⁴ Cesaret ve zencilik örneklerini Cürçânî, bilgi sıfatının işlev alanını belirlemek ve diğer sıfatlarla olan farklılığını göstermek adına özellikle kullanmaktadır. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/171.

¹⁵ Ebü Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd Ferhârî, *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid* (İstanbul: Âsîtâne Kitabevi, 2009), 92.

¹⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/171.

¹⁷ Tefâtânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/57.

¹⁸ Tefâtânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/59.

¹⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/177.

²⁰ Ebü'l-Muîn en-Neseî bu tanımını İmâm Mâtürîdî'ye nispet etmiştir. Neseî'nin aktarımına göre Mâtürîdî'nin kitaplarında sözü edilen düzen ve sıra içinde bu tanım yoktur, ancak tanıma işaret eden ifadeler vardır. Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Muîn Neseî, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 2/19.

let, bilmediğini bilmemek (*cehl-i mürekkep*) ve ayrıca doğruyu taklit edenin itikadı dışarı atılmıştır. Taklit ister doğruya ister yanlış olsun bir bağlılık türüdür. Ancak bu bağlılıkta dış açılım (*inkışaf*) ve iç açılım (*inşirah*) bulunmaz.²¹

Tüm bu bilgilerin ardından Hatibzâde'nin (öl. 901/1496)²² *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm* adlı eseri çerçevesinde bilgi tanımına ilişkin eleştirileri özetlenecek,²³ bilahare Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520)²⁴ *Hâşiye fi mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-'ilm min defi 'itirâzât-ı Hatibzâde*²⁵ isimli çalışması bağlamında karşı eleştirileri araştırılacaktır.²⁶ Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm* çalışmasını kendi eserinde birebir verir, ardından "ben derim ki" diyerek kendi görüşlerini açıklar.²⁷ Yapı-

²¹ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/177.

²² Ahlâkî değerlerin kaynağı ve insan fiillerinde Hatibzâde'nin Eş'arî düşüncede olduğunu gösteren çalışması ve hakkında yapılan bir değerlendirme yazısı için bk. Mustafa Borsbuğa - Coşkun Borsbuğa, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâtî'l-Erba'a Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2021), 226.

²³ Hatibzâde'nin bilgi tanımına yönelik eleştirilerini birden ona kadar sıralı bir şekilde analiz eden bir çalışma yapılmıştır. Ayrıca ilgili yazma risâlenin nüshaları da belirtilmiştir. Mebrure Hanife Özbakır, "Hatibzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri", *Kilitbahır* 18 (Mart 2021), 89.

²⁴ Taşköprizâde, Hüsâm Çelebi'nin vefat tarihini vermiş; *Hâşiye: Şerhu't-Tecrîd*, *Hâşiye: Şerhu'l-Vikâye*, *Risâle fi istihlâfi Hatib*, *Risâle fi cevâzi'z-zikri'l-cehrî* adlı eserlerinden bahsetmiş ancak burada *Hâşiye ala şerhi'l-mevâkıf fi ta'rîfi ilmi'l-keâm* ve nüshalarda bunun ardına gelen bilgi tanımı ile ilgili çalışmasına değinmemiştir. Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Eş-sakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâ'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 610. Ayrıca akademik bir araştırma, [Veliyüddin, 3244, 41^b-48^b] nüshasının [41^b] varağına düşülen önemli nota binaen eseri Hüsâm Çelebi'ye nispet etmiştir. Levent Öztürk, "Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 465. Başka bir çalışma ise Adana İl Halk Kütüphanesi [01, Hk 115/2] koleksiyonuna dayanarak *Risâle fi ta'rîfi ilmi'l-keâm* eserini Hüsâm Çelebi'ye izafe etmiştir. Murat Polat, "Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) 'Risâle fi Rakı'l-Mutasavvıfa' adlı Eserinde Mûsikî ve Semaya Fikhî Açılan Bakış", *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu*, ed. Şuayip Özdemir- Ayşegül Gün (Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu Başkanlık Klîşe ve Matbaacılık, 2017), 601. *Mevâkıf* hâşiyesi veya kelâm ilminin tanımına yönelik bu eserin mütemmim parçası, bilgi tanımı ile ilgili risâle olmalıdır. Kelâm ilminin tanımı meselesi, Hüsâm Çelebi'yi bilginin tanımını araştırmaya sevk etmiş gözükmektedir.

²⁵ Risâlenin [Veliyüddin, 3244, 49^a-50^a] olmak üzere tek el yazma nüshası tespit edilmiştir. Risâlenin tam adı nüshanın zahriyesinden alınmış, eserin Hüsâm Çelebi'ye ait olduğu yine bu nüshanın [41^b]e kaydedilen not sayesinde belirlenmiştir. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye fi mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-'ilm min defi 'itirâzât-ı Hatibzâde* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3244), 41^b. Araştırma sırasında Hüsâm Çelebi'nin risâlesine oldukça benzer başka bir yazma risâle daha vardır. Bu risâle de aynı şekilde Hatibzâde'nin eleştirilerini Çelebi gibi on açidan eleştirmektedir. Ancak Hüsâm Çelebi'nin risâlesinden farklılıklar barındırmaktadır. Dolayısıyla müellifi ayrı bir kişi olmalıdır. Anılan bilgi tanımı hakkındaki risâlenin mecmuanın zahriyesinde Celâleddin ed-Devvânî'ye (?) nispeti kuşku ile karşılanmalıdır. Her iki risâle üzerine yapılacak tahkikli neşir çalışması risâlelerin aynı ve ayrı olduğu konusunda belirleyici olacaktır. *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3270), 118^a.

²⁶ Hüsâm Çelebi'nin *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*'i bağlamında varlık felsefesine (*umûr-ı âimme*) temas eden bir araştırma için bk. Yasin Apaydın, *Metafizîğin Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âimme Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 276.

²⁷ Hüsâm Çelebi'nin sıkı bir Hatibzâde eleştirmeni olduğuna dair güçlü işaretler vardır. Onun *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*'inin derkenâr notlarına bakılırsa pek çok yerde Hatibzâde'yi hedef aldığı görülecektir. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd* (İstanbul: Süleymaniye

lan karşılaştırmalar neticesinde Çelebi'nin, Hatibzâde'nin risâlesini uzatmak-saltma yoluna gitmeden olduğu gibi verdiği tespit edilmiştir. Bu nedenle Çelebi'nin bulunan tek nüshasına dayalı bir biçimde araştırma yürütülecektir. Risâlede birden başlayarak ona kadar giden eleştiriler sıra ile verilmiştir. Bu nedenle takip kolaylığı sağlamak adına makalede bu sıra numaraları aynen korunmuştur.²⁸

2. Hatibzâde'nin Bilgi Tanımı Eleştirisi

Bir: Tanımın kapsam sorunudur. Şayet bilgi; anlamlar arasını, çelişğine ihtimali bulunmayacak biçimde ayırt etmeyi zorunlu kılan bir sıfat ise burada duylara (*mahsûsât*) ilişkin tasavvurlar dışarıda bırakılmış, demektir. Oysa dil, din, tarih ve gelenek gibi her bakımdan duyuya/nesneye ilişkin tasavvura bilgi denilmektedir. Mesela “Zeyd'i bildim” denir. Zaten ihsası bilgi kabul etmeyenler bile duyulanlara ilişkin bilinen tasavvurları bilgi saymaktadırlar. Onlar için ihsas bilgi değildir, ama mahsus bilgidir. Öyleyse ister gerçekliğin ve realitenin kendisine (*nefsül-emr*) göre, isterse duyumsananlara ilişkin tasavvuru bilgi sayanlara göre olsun sözü edilen tanım kapsamaması gerekeni kapsamamıştır.²⁹

İki: Hatibzâde'nin ikinci itirazı tanımın içlem sorunudur. Zira yapılan bilgi tanımını, muhtevasına girmemesi gerekenleri içine almıştır. Hatibzâde'ye göre *Îcî* ve *Cürcânî*'nin kelâm-felsefe ve mantık gibi farklı kitaplarına bakıldığında bilgi tanımında kullanılan *temyiz*; “kendisi ile inkişaf olunan” anlamına gelmektedir. Kendisi ile inkişaf olunan bilgi; tasdik bakımından ayıklama (*ika*) ve soyutlama (*intizâ*) faaliyetidir, tasavvur bakımından ise mutabık surettir. Şu hâlde bilgi tanımını içine almaması gereken unsurları içine almış gözükmektedir. Hatibzâde burada hem zihin hem duyum açısından örnek vermektedir. Duyulardan başlanılacak olursa; kişi göz organını, görülebilen bir nesneye doğru yönelttiğinde, bunun dışında başka bir şey kullanmasına gerek kalmaksızın görünenin suretini/görüntüsünü o kişi zorunlu olarak elde etmektedir. Sözü edilen suretin elde edilmesi göz kullanımının zorunlu kılmasından başka bir aracıya bağlı olmaksızın gerçekleşmektedir. Aynı şeyler başka duyu organları için de geçerlilik arz etmektedir.

Duyumdan teorik zihin düzeyine gelinirse kesin olarak işleyen bir süreç vardır. Doğru düşünmenin veya sahih nazarın kendisi bilgiyi zorunlu kılmaktadır. Mesela “evren sonludur” önermesi anlaşıldığı takdirde zorunlu bilginin ortaya

Kütüphanesi, Laleli, 2214), 1^b. Ayrıca bk. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye ala şerhi't-Tecrid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844), 125^b.

²⁸ Hüsâm Çelebi'nin iki risâlesi üzerine tahkik çalışması yapılmıştır. Kilisenin hukuki düzenlemesi hakkında yapılan bir çalışma için bk. Levent Öztürk, “Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyânî Ahvâlî'l-Kenâşî Şer'an Adlı Eseri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 142. Sufilerin sosyal yaşamdaki sürecini ilgilendiren başka bir çalışma için bk. Murat Polat, “Tahkîku risâle fî Raksî'l-Mutasavvife li-Hüsâm Çelebi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 147.

²⁹ Muhyiddin Mehmed Hatibzâde, *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

çıkması için başka bir düşünme safhasına gerek yoktur. Benzer bir durum “bir ikinin yarısıdır”, önermesine yönelen bir zihin için de geçerlidir. Görüldüğü üzere bilginin sağladığı temyizi, doğru düşünme de sağlamaktadır. Yani bilgi, doğru düşünceden ayrıştırılmamaktadır.³⁰ Ancak bilginin, doğru düşünmekten başka olduğu söylenmektedir. Hatibzâde’ye göre bilgi tanımı, farklı oldukları halde kapsamaması gerekenleri içine almıştır. Bunlar tasdik bakımından doğru düşünmek, tasavvur bakımından ise duyu algılarının suretleridir. Tanım bu ikisini kapsadığı için sorunludur. Çünkü bilgi aracısız temyiz sağlamakta, doğru düşünce veya duyu organını kullanmak da tek başına aracısız temyizi sağlamaktadır. Her temyiz bir bilgi olduğuna göre diğerleri de bilgi tanımında yer almaması gerektiği halde almış demektir.³¹

Üç: Hatibzâde, Cürçânî’nin *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ*’sındaki ifade-sinden güç alarak bilgi tanımında istihdam edilen *temyiz*in tasavvur bakımından mutabık suret olduğunu belirtmiştir.³² Fakat temyize suret/form anlamını vermek, Hatibzâde’ye göre bilgi tanımını sorunlu hale getirmektedir. Tanım sahiplerinin ekolüne göre zihni varlık teorisi yadsınmaktadır.³³ Zihni varlık teorisi bağlamında bir anlamı olan suretin zihinde hâsıl olmasının, kendi başına bir anlamı kalmayacaktır. Hatibzâde’ye göre zihni varlığı kabul etmeyip yalnızca suretin husulünü kabul etmek yanlıştır.³⁴ Çünkü teorinin tamamını dışlayıp içindeki tek bir öğeyi cimbleyarak çekip çıkarmak, bağlam içinde anlamı olan unsuru anlamsız bırakır.³⁵ Şu hâlde Hatibzâde için tanımın ilâhî ilmi kapsamama sorunu çıkmaktadır. Şayet bilgi, suretin temyizi ise temyiz artmasıyla kendinden sıralı sonsuz suretlerin hâsıl olması gerekmektedir. Fakat bu, yanlışlığı üzerinde uzla-

³⁰ Fahreddin er-Râzî, nazar faaliyetinin bilgiyi içerdiğini ve ikisini birbirinden tamamen ayrılmadığı bildirmiştir. Genel kabule göre ilişkisel (*âdet*) nedenden ötürü düşüncenin ardından bilgi elde edilmektedir. Ancak bunu ifade edenler aslında doğru düşüncenin kendi içinde bilgiyi tazammun ettiğini açıklamıştır. “Tazammun”un anlamı; nazarı bilginin nazara bağlanması, nazarın da zarûrî bilgiler dolayımında dolaşım olmasıdır. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl fî dirâyeti’l-usûl*, thk. Said Fûde (Beyrut: Dârü’z-Zehâir, 2015), 1/188.

³¹ Hatibzâde, *Risâle fi ta’rifi’l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

³² Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2004), 1/187.

³³ Cürçânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 1/543.

³⁴ Hatibzâde burada İbn Mübârekşâh (öl. 784/1382) ile aynı düşünmektedir. Bkz. Murat Kaş, “Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 55. Ayrıca Ömer Türker’in özellikle 75. dipnotta vurguladığı üzere Fahreddin er-Râzî’nin husul görüşü ile zihni varlık görüşüne yönelttiği eleştirilerin benzer olması, Hatibzâde’nin husul ile zihni varlığın ayrılmayacağı yönündeki tespitini doğrular niteliktedir. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 66.

³⁵ Kelâmî sistemi temsil eden Fahreddin er-Râzî kimi kitaplarında zihni varlığı eleştirmiş, kimilerinde ise kabul etmiştir. Şaban Haklı, “Fahreddin er-Râzî’nin Bilgi Teorisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013), 439. Buradan Râzî’nin tadil edilmiş bir zihni varlık teorisine ulaşmaya çalıştığı çıkarılabilir.

şılmış teselsüle yol açacaktır. Hakikaten ilâhî ilimde temyiz edilmiş suret var ise sonsuz ilim, sonsuz suretlerin varlığını gerektirecektir.³⁶

Dört: Hatibzâde tanımında kullanılan kelimelerin hakiki anlamının dışına çıkarılmasına karşı çıkmaktadır. *Temyiz* kelimesi buna bir örnektir. Temyizin ilk anlamı izah ve inkişaftır, söylendiği gibi “kendisi ile inkişaf olunan” değildir. Tanım sahipleri ibarede bunu gerektirecek bir karine olmadığı halde temyiz kelimesini, hakiki anlamdan çıkararak mecazi anlama getirmiştir. Peki bu hamleyi neden yapmışlardır? Çünkü temyiz, izah ve inkişaf anlamında ise bilgi tasavvur ve tasdik ile özdeş hale geleceği, bilgi o ikisinden ayrıştırlamayacağı için geçersiz olacaktır. Hatibzâde’ye göre doğrusu da budur. Ancak tanım sahipleri *temyize*; “kendisi ile inkişaf olunan” anlamını vermiş, böylece temyiz tasavvurda sureti, tasdikte ise ayıklama (*ikâ’*) ve soyutlamayı (*intizâ’*) gerektiren bir sıfat olmuştur.³⁷ Hatibzâde’ye göre bu bir zorlamadır ve ibare bunu desteklememektedir.³⁸

Beş: Bilgi tanımında geçen “zorunlu kılan” ifadesini Cürçânî, “âdeten” zorunlu kılan diyerek daraltmıştır.³⁹ Hatibzâde’ye göre zorunluluğun “âdet” ile daraltılması, tanımın ilâhî ilmi dışarıda bırakmasına yol açmıştır. Tüm mükemmelliklerin kendisinde bilfiil zorunlu halde bulunduğu Tanrı’nın ilmi, tanımdaki daraltma sonucu kapsam dışına çıkarılmıştır. Bilindiği üzere belirli bir ihtimal ve potansiyel içeren “âdet”in Tanrı’da kesinlikle olmaması gerekmektedir. Dahası Hatibzâde için Cürçânî’nin *Şerhu’l-mevâkıf*ta başvurduğu daraltma hamlesi anlamsızdır. Çünkü bu (*Şerhu’l-mevâkıf*) kitapta temyize, izah ve inkişaf anlamı verilmiştir.

Her ekole göre bilgi; bilinenin inkişaf etmesini hakiki olarak zorunlu kılmaktadır. Akıl sahibi hiç kimse bilineninin inkişaf etmediği bir bilginin elde edilmesini doğru bulmaz. Yani bilgi varsa kesinlikle bir bilinen olmalıdır, bilineni olmayan bir bilgi olmaz. Öyleyse bilgi, hakiki inkişaf halinden başka bir şey değildir. Bu hakikati “âdet” seviyesine düşürmek, bilgiyi inkişaf halinden ayrı başka bir şeye dayandırmak anlamı taşır. Ancak bu son tümce, inkişafsız bir bilginin elde edilmesine imkân verir ki bu yanlıştır.

Öte yandan Hatibzâde, Eş’arî öğretinin “*her şey aracsız Allah’a dayanır*”⁴⁰ şeklindeki genel fizik anlayışını belirleyici ilkesine açıklık getirmektedir. Buna göre ilke hakiki olsun, itibari olsun tüm mümkün varlıkları kapsamaz. İlkenin kapsadığı mevcut mümkün varlıklardır, yoksa varlıklardan ayrışmayan imkân,

³⁶ Hatibzâde, *Risâle fi ta’rîfi’l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

³⁷ Bu eleştiriyi dile getirerek eleştiren bir çalışma için bk. Muhammed Ebu’l-Fadl er-Revvâkî Cizâvî, *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 1/196.

³⁸ Hatibzâde, *Risâle fi ta’rîfi’l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

³⁹ Cürçânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 1/171.

⁴⁰ Sonlu hâdis varlıklar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin daimî ve çoğunluk olması nedeniyle fizik dünyada âdete dayalı bir irtibat söz konusudur. Her şeyi fâil-i muhtar Tanrı’ya bağlamak adına âdet kuramı savunulmaktadır. Cizâvî, *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ*, 1/145.

imtina gibi itibari varlıklar değildir. Dolayısıyla itibari varlık sayılan temyizün bilgiye istinat etmesi, “her şey aracsız Allah’a dayanır” şeklindeki genel ilkeye aykırı düşmez. Hatibzâde bu açıklamalarını gerekçe göstererek tanımında geçen “zorunlu” ifadesinin açık ve hakiki anlamından “âdeten” anlamına çekilmesine gerek duyulmadığını söylemektedir. Bilgi itibari varlık olduğu için buradaki zorunluluğu “âdet”e indirgemeye gerek yoktur. Ayrıca o, temyizün tasavvurda suret, tasdikte ayıklama (*ikâ*) ve soyutlama (*intizâ*) anlamına getirilmesini uygun görmez. Çünkü “hakiki olarak inkişafı zorunlu kılmak” ile “hakiki olarak kendisi ile inkişaf olunanı zorunlu kılmak” arasında fark yoktur. İnkişafı zorunlu kılan, kendisi ile inkişaf olunanı da zorunlu kılmaktadır. Burada ayırım gözetmek nitelik kategorisindeki suret ve ikanın da zorunlu kılmak açısından bilgi ile özdeşleşmesini gerektirecektir.⁴¹ Oysa zorunlu kılan bilgi sıfatıdır, suret ve ika değildir.⁴²

Altı: Hatibzâde, bilgi tanımına İcî ve Cürçânî'nin müdahalelerini titizlikle takip etmiştir. O ikisinin açık ifadelerine göre tanımında zikredilen “çelişki”; sıfat ve ilişkide (*taalluk*) değil, temyizde olmalıdır.⁴³ Yine o ikisi tasavvurların tamamının, bilgi tanımında yer almasını, tasavvurların çelişiklerinin olmamasına bağlamaktadır.⁴⁴ Hatibzâde'nin çıkarımına göre tasavvurun çelişki yoksa suretin de çelişki olmaması gerekir. Çünkü biri diğerine bağlıdır. Ancak bu şekilde tasavvurdaki, sureti temyizün ve tasdikteki, ispat-nefyi temyizün çelişki olmaz.⁴⁵ Tam bu noktada Hatibzâde bilgi tanımına tasavvurların dâhil edilmiş gerekçesine karşı çıkmaktadır. Çünkü tasavvur, çelişki olmadığı için⁴⁶ tanıma giriyorsa bu gerekçe,

⁴¹ Cürçânî için tasdikteki temyiz, ispat ve nefydir. Fakat buna göre ispat ve nefyi bilgi değildir, aksine bilgi o ikisini zorunlu kılandır. Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/188.

⁴² Hatibzâde, *Risâle fi ta'rifi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^a.

⁴³ Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

⁴⁴ İcî, *Şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/184. “Tasavvurların/kavramların çelişikleri yoktur” cümlesini anlamak, Cürçânî'nin yorumunu anlamaya bağlıdır. Çelişki; öz bakımından iki kavramın birbirini engellenmesidir. Fakat tasavvurların birbirini arasında hiçbir engelleme olmaz. Mesela “insan” ile “insan değil” kavramını ele alalım. Bu ikisi, kavram bakımından birbiri ile çelişmez, sadece var olan bir referans dikkate alınrsa çelişki meydana gelebilir. Çünkü ikinci halde kavram, önermeye dönüşür ve doğru-yanlış konu olabilir. “Düşünen canlıdır” ile “düşünen canlı değildir” yargıları, salt yargı olarak anlaşılmaları bakımından çelişkili olmaz, ta ki var olan dış bir referans dikkate alınrsa olur. Örneğin “vur” veya “vurma” emirleri de emir olmak bakımından çelişkili değildir, ancak harici bir referans dikkate alınrsa çelişki olur. Sonuç itibarıyla tasavvurlar; tasavvur olması bakımından çelişki veya çelişkili olmazlar. Sözelimi insanın mahiyeti tasavvur edilirse, zihinde o mahiyete mutabık bir suret canlanır. İşte burada temyiz bu suretin temyizidir. Çünkü, ancak o suretle temyiz gerçekleşir ve insanın mahiyeti kişide inkişaf edebilir. Temyizün iliştiği yer sözü edilen bu mahiyetin kendisidir. Bu temyizün çelişkiye ihtimali yoktur. Zaten temyizün çelişki olmaz. Tüm bu anlatılanlardan hareket eden Cürçânî'ye göre “insanı bildim” cümlesindeki bilgi; suret değil, sureti zorunlu kılan sıfat olmaktadır. Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

⁴⁵ Cîzâvî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/197.

⁴⁶ Cürçânî tasavvurun çelişki ve mutabakatı olmadığına dair bir örnek vermektedir. Diyelim ki kişi uzaktan bir silüet/karaltı/gölge görsün ve bu “at” olsun ama kişinin zihninde de “at” yerine “insan” görüntüsü belirsin. Beliren insan görüntüsü ve o görüntünün idrak edilmesi bir surettir. Bu açıdan

diğer çelişikleri olmayan şüphe (şek) ve vehim için de geçerlidir. Böylece tanıma tasavvurlarla beraber şüphe ve vehim de dâhil edilmiştir. Her nasıl tasavvurun çelişigi yoksa⁴⁷ vehmin de yoktur. Kaldı ki şüphe ve vehim de bir tür tasavvurdur. Son tahlilde bilgi tanımının içine şüphe ve vehim girmiştir. Hâlbuki şüphe etmek veya vehmetmek, bilmek demek değildir.⁴⁸ Öyleyse Hatibzâde'ye göre bilgi tanımına tasavvurların dâhil ediliş gerekçesi yanlıştır.

Yedi: Hatibzâde altıncı maddede çelişigi olmadığı gerekçesi ile “şüphe”nin bilgi tanımına girmesi gerektiğini vurgulamıştı. Şüphe bir tasavvur türü idi. Hatibzâde'ye göre tüm tasavvurları kapsadığı iddia edilen bilgi tanımının şüpheyi dışarıda bırakması anlamsızdı. Nitekim bilgiyi “akıldaki form” olarak tanımlayan felsefe sistemi için şüphenin bilgi tanımına girmesinde bir sorun görülmemişti. Bu nedenle her tasavvuru kapsadığı ileri sürülen bilgi tanımı şüpheyi dışarıda bırakamaz idi. Hatırlanacağı üzere tasavvurların bilgi tanımına giriş gerekçesi onların tamamının çelişiklerinin olmamasına bağlanmıştı. Bu gerekçe Hatibzâde açısından, çelişigi olmayan şüphenin veya vehmin, bir tasavvur türü olması bakımından tanım dışına atılmamasını gerektirmektedir.⁴⁹

Sekiz: “Âlem hâdistir” önermesinden elde edilen bilginin elde ediliş sürecine yakından bakıldığında burada bir, “konu ve yükleme” ilişkin tasavvur, iki, konu ve yüklem irtibatını tesis eden nispetin ispatı/olumlanması vardır. Hatibzâde buradaki ispatın bilgi sayılmamasını eleştirmektedir. Çünkü ispat/olumlama bilgi değilse bu, bilginin tasavvurlarla sınırlandırılmasını gerektirmektedir. Ancak bu tasavvurların tasdiklerden hakiki olarak başka olduğu gerçeğine aykırı bir sonuçtur.⁵⁰ Bilindiği üzere tasavvur tek başına tasdiki/ispatı zorunlu kılmamaktadır.

suret yanlış değildir, yalnızca ihtimali de yoktur. Ancak yanlış aklın verdiği hükümdedir, görüntüde değildir. Dolayısıyla görüntü görüntü olması bakımından görüntüye mutabaktır, ama mutabık olmayan aklın verdiği yargıdır. Cürcânî, *Hâşiye 'alâ şerh muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

⁴⁷ İcî ve Cürcânî'ye göre tasavvurun mutabakat ve çelişigi olmaz. Çünkü mutabakat ve çelişiklik, terkip ve hüküm/yargı için geçerlidir. Tasavvurda hüküm şaibesi yoksa çelişige ihtimalin anlamı da yoktur. Fakat Teftâzânî “tasavvurların çelişikleri yoktur” ilkesinin elde ediliş sürecine ve sonucuna mesafelidir. Ömer Mahir Alper bunu çalışmasının özellikle 91 dipnotunda belirtmiştir. Ömer Mahir Alper, “Eş'arilerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâili' Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmet İzmîrî'de Bilginin Mâhiyeti Sorunu”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*, ed. Hülya Alper (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 285. Teftâzânî'ye göre tasdiklin mutabakatla eşitlenmesi vehimdir. Mutabakat gibi bir kavramın kişiye hâsıl olması onun mutlaka vakiada tahakkuk etmesini gerektirmez. Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/61. Ziya Erdiç Teftâzânî'de mutabakatın, öznel ve nesnel olarak ikiye ayrıldığını belirtmiştir. Ziya Erdiç, *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 88. Teftâzânî “tasavvurun çelişigi yoktur” ilkesine bu ayırım neden ile katılmamış gözükmektedir. Zira öznel mutabakat kavramın zihindeki örtüşmesi, nesnel mutabakat ise kavramın haric/vakia ile örtüşmesidir. Dolayısıyla kavramın zihin bakımından bir çelişiginden bahsetmek mümkündür. Müteahhir kelâm-felsefe ve mantık müktebati dikkate alınarak mesele ileri araştırmalara muhtaç olduğu söylenmelidir.

⁴⁸ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^a.

⁴⁹ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^a.

⁵⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/59.

Hatibzâde için bilgi tanımında yer alan çelişkinin olmaması gereken yerin belirlenmesi de bir sorundur. Buna göre çelişki; temyiz, sıfat ve taalluk olmak üzere üç bakımdan dikkate alınabilir. Cürcânî'nin belirlemesine göre çelişkinin sıfat ve taallukta olması yanlıştır, çelişkinin olmaması gereken yer temyizden çelişkiye ihtimali olmamasıdır.⁵¹ Hatibzâde burada Cürcânî'nin "bilgi temyizdir, çelişki temyizde olmamalıdır" tespitine katılmaz. Çünkü temyiz kendisi sayılan bilginin anlamı inkişaf ve izah olacaktır. Bilgi; izah ve inkişaf olduğunda ise çelişkinin ispat ve nefiyden öte yani inkişaf ve çelişğinden öte bir şey olması gerekir. Hatibzâde bu sorunu aşmak için çelişkinin yerini sığata kaydırılmasını teklif eder. Fakat bilgi tanımının açık dizilimi ve anlamı bunu desteklememektedir, ayrıca çelişkinin sığata götürülmesi bilginin içine şüphe ve vehmi alacaktır, zira o ikisinin de çelişikleri yoktur. Hatibzâde son seçenek olarak çelişkinin yerini taalluk olarak önerir. İdrak edene kıyasla bilgi ile bilinen arası taallukun çelişme ihtimali yoktur.⁵²

Dokuz: Hatibzâde bilginin değışime kapalı olduğunu gösteren gerekçeleri irdelemiştir. Cürcânî'ye göre bir bilgi kesinlik taşıdığı için şimdi değışmez, kanıtla dayandığı için gelecekte değışmez, mutabık olduğu için de *nefsü'l-emr*'de değışmez.⁵³ Burada bilginin değışmemesi, tersinin doğru olmasını geçersiz kılmak içindir. Hatibzâde değışmemeyi kesinliğe veya kanıtla (*mûcib*) bağlamayı yanlış bulmaktadır. Çünkü bilmediğini bilmeyen (*cehl-i mürekkep*) bir kişinin bilgisi içinde bulunduğu durum sırasında kesinlik taşır ve değışime kapalıdır. Ayrıca bilgiyi zorunlu kılan kanıtın değeri de gelecekteki bilginin değışmeyeceğini garanti etmez. Zira kanıtın unutulma riski her daim olasıdır. Bilindiği üzere burhandan elde edilen her kesin bilgi gelecekteki bilgiyi elde etmek için yeter sebep değildir. Kanıt tek başına bilgi için yeter sebep olsa idi, kesin bilgilerin unutulması mümkün olmazdı. Teslim edileceği üzere insanın her türlü bilgisini unutulması olağandır. Sözelimi duyu organımız aracılığıyla bir nesnenin varlığına hükmedilir, ama bir süre sonra o şey ve aracı unutulabilir. Duyu organı tekrar sağlığına kavuşur, nesne ile irtibat kurulur, sonunda verilmiş olan hüküm tekrar verilebilir.⁵⁴

On: Hatibzâde, Cürcânî'nin *Şerhu'l-mevâkıf* (i), *Hâşiyeye-i şerhi'l-Adud* (ii) ve *Hâşiyeye-i şerhi't-Tecrîd* (iii) üç eserini karşılaştırarak aralarındaki ince farklılıkları tespit etmiştir. İlk kitap bilgi tanımının diğer tanımlardaki kusurlardan uzak olduğunu belirtmiş ve şüphenin tanım dışında kaldığını vurgulamıştır. İkinci kitap şüpheyi tasavvur içine almıştır. Üçüncü kitap ise şüphenin tasavvurdan öte başka bir şey olduğunu ima etmiştir. Bilindiği üzere şüphe tasavvur ise bilgi sayılmalıdır, oysa Cürcânî şüpheyi bilgi tanımının dışına çıkarmıştır. Hatibzâde, ikinci

⁵¹ Cürcânî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

⁵² Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^b.

⁵³ Cürcânî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/190.

⁵⁴ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 190^a.

(ii) kitaptaki ibarenin sorun çıkarmayacağını söylemiştir. Çünkü şüpheden elde edilen suretin tasavvur sayılması, şüphenin kendisini bilgi kılmamaktadır. Hatibzâde'ye göre ilk (i) kitaptaki açıklama ekol ve tanım sahiplerinin değil, Cürcânî'nin tek kaldığı bir yorumudur. Zira tanımdaki “zorunlu kılar” ibaresini ekolün iç tutarlılığını korumak adına Cürcânî; “âdeten” zorunlu kılar, diyerek kendince kayıt altına almıştır. Fakat bu hamle Hatibzâde'ye göre şüphenin tanım dışına çıkarılması için yeterli olmamıştır.⁵⁵

3. Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde'ye Tenkitleri

Bir: Hüsâm Çelebi Hatibzâde'nin her yönden haksız olduğunu söylemez. Çelebi'ye göre duyumsananlara ilişkin tasavvurların bilgi sayılması için sözü edilen nesnenin göz önünde bulunma (*rüyet*) ve bulunmama (*gaybet*) gibi iki durumu ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Nesnenin göz önünde bulunduğu durum ihsas iken, nesnenin kendisi gözden kaybolduğunda onun suretini zihinde canlandırmak bilgidir. Bilindiği üzere sözü edilen bilginin tanımını yapanlara göre hârici varlıktaki tikeli idrak bilgi değil, ihsastır. Dolayısıyla kendisi ile birebir karşılaşmamış nesnenin idraki anlamdaki ihsasın bilgi dışında kalmasında bir sorun yoktur. Ihsasın ikiye ayrıldığını dikkate almadığı için Hatibzâde'nin itirazı yanlıştır. Çünkü ihsas iki türdür. Rüyet halindeki ihsas ile gaybet halindeki ihsas birbirinden farklıdır. İlki nesnenin kişi tarafından doğrudan idrak edilerek ihsas hâlini ifade ederken, nesnenin huzurdan kalkmasının ardından nesnenin ihsas edilmesi, yeni bir idrake dönüştüğü için bilgiyi ifade etmektedir.⁵⁶

Klasik İslam felsefesine göre tikeller duyu organları aracılığıyla duyumsanır, tümeller ise akledilir.⁵⁷ Akıl ve duyular birbiri yerine ikame edilmeyecek işlev alanına sahiptir. Akıl tümelleri, duyular tikelleri idrak etmektedir. Akıl, duyu aracılığı olmaksızın tikelleri bilmemektedir.⁵⁸ Hüsâm Çelebi'nin ifadesine göre kişinin nesne ile ilişkisi üç türlü gerçekleşmektedir. Nesne ile birebir karşılaşma olmaksızın gözlemeden önceki (i) rüyet öncesi hali, karşılaşma sırasındaki (ii) muayene hali, bir de karşılaşmadan sonraki nesnenin bulunmadığı (iii) gaybet halidir. Birinci durumda akıl, nesnenin kendisi ile karşılaşmadan önce nesneyi tümel açıdan bilir. Tümel açıdan bilmek, anlamları bilmektir ve tanım bunu kapsamaktadır. İkinci durumda akıl, nesne ile karşılaşma sırasında iken bu ihsas halidir ve bilgi değildir. Tanımın bu anlamdaki ihsası kapsamına gerek yoktur. Üçüncü durumda akıl, her ne kadar nesneyi tikel açıdan idrak ediyor desek bu idrak türü bir bilgidir ve tanım bunu da kapsamaktadır. Nitekim üçüncü aşamadaki tikelin durumu hârici varlık kabilinden değildir, tam da düşünen bi-

⁵⁵ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 190^a.

⁵⁶ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 49^a.

⁵⁷ Teftâzânî her ne kadar duyu organları aracılığı ile de olsa tikelleri idrak edenin nefis olduğunu filozofların aksine iddia etmektedir. Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 2/476.

⁵⁸ Akledilen (*makul*) suretler tümel, duyumsanan (*mahsus*) suretler tikeldir. Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/545.

reyde bulunan muhayyel anlam kabilinden bir varlık türüdür. Dolayısıyla ihsasın bilgi olmasına karşı çıkan ekole göre tasavvur edilen, duyumsanan mahsusun bilgi olması bu anlamdadır. İhsas, harici varlıkla ilgili, mahsus ise anlamlarla ilgilidir. Öyleyse bilgi tanımında geçen ayırt etmenin, hariçteki tikellerin ihsasını kapsamamasında sorun yoktur. Hariçteki tikeller, onlarla muayeneden önce ve sonra bir şekilde zihne aktarıldığında bilgiye dönüşmektedir. Tanımın bu kadarını kapsamaya yeterlidir. Sonuç itibariyle Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin kapsam itirazı, sözü edilen üçlü aşamayı dikkate almadığı için geçersizdir.⁵⁹

İki: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde temyizi sağlayan “aracısız gerçekleşme”yi yanlış anlamlandırmıştır. Bilgi veren iki tür aracısız gerçekleşme vardır. Sözü edilenlerin tasavvuru zorunlu kılması tamamen aracısız (*îcâb bi'z-zât*) değil, kısmen (*îcâbü'l-evveli*) aracısızdır. Bilginin; tasdik bakımından ayıklama (*ikâ*) ve soyutlama (*intizâ*), tasavvur bakımından suret olması kısmen aracısız gerçekleşmeler arasındadır. Dolayısıyla doğru düşünce, aklın yönelimi vb. işlemlerin her biri aslında tamamen aracısız gerçekleşerek bilgi anlamında suret, ika vermezler. Netice itibariyle Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin tanım için ileri sürdüğü işlem sorunu yoktur.⁶⁰ Çünkü bilginin sıfatı zorunlu kılması ile doğru düşüncenin bilgiyi zorunlu kılması birbirinden farklıdır.

Üç: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin zihnî varlık ile formun husulünü ayrılmaz kılması yanlıştır. Çünkü Çelebi'nin bildirimine bağlı kalınarak söylenirse, müteahhir kelâmcılar zihnî varlık görüşünü kabul etmedikleri halde formun husulünü benimsemişlerdir. Dolayısıyla iki görüş birbirinden ayrılmaz bir yapıda değildir.⁶¹ Nitekim Çelebi'nin tespitine göre suretin husulünü doğrulayanlardan kimileri, mahiyetin kendisinin nefste bulunmadığını bildirmiştir. Nefste bulunan mahiyetlerin kendisi değil, belki suretleri, gölgeleri ve similasyonlarıdır. Bunlar da mahiyetin kendisi değildir. Açıklanan anlamda suretin zihinde elde edilmesini kabul edenin, yorumlanarak tadil edilmesi dışında zihnî varlık kuramını olduğu haliyle benimsemesine gerek yoktur. Hüsâm Çelebi, husul ile zihnî varlık arası irtibatın anlatılan anlamda kurulmasını Cürçânî'nin yorumlarına borçlu olduğunu söylemiştir.⁶²

Bilgi tanımı çerçevesinde, Hatibzâde'nin ilâhî ilmi kapsamadığına yönelik eleştirisi Çelebi tarafından teslim edilmiştir. Buna göre gerçekten yapılan tanım ilâhî ilmi içine almamaktadır ve bu tanım için bir sorundur. Fakat Çelebi'nin Hatibzâde'ye katılmadığı husus onun teselsül ile ilgili ifadesidir. Çünkü yanlışlığı hakkında uzlaşa sağlanan teselsül, hârici varlık bulanlar arası teselsüldür. Yoksa

⁵⁹ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 49^b.

⁶⁰ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 49^b.

⁶¹ Cürçânî'ye göre bilginin tanımı ile zihni varlık irtibatı ayrılmaz değildir. Kaş, “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı”, 55.

⁶² Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 50^a.

izafet/nispet ve taalluklardaki teselsül yanlış değildir. Hatibzâde'nin bilgiyi surete bağlayarak ilâhî ilimde teselsül olur, kanaati yanlıştır. Çünkü bilginin izafet olması dikkate alınırsa ilâhî ilimdeki soyut/itibarî teselsülün, realitede karşı çıkarılan somut/hakiki teselsülden farklı olduğu anlaşılacaktır.

Dört: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde *temyiz* kelimesinin türetim yapısına dikkat etmediği için kelimenin hakiki-mecazi anlamlarını birbirine karıştırmıştır. Temyiz kelimesi nesne olarak geçişli (*tefil/temyîz*) veya nesne almadığı için geçişsiz (*tefa'ul/temeyyüz*) bir biçimde kullanılabilir. Buna göre bilgi tanımında zikredilen “temyiz” nesne olarak geçişli bir formda kullanılmıştır.⁶³ Dolayısıyla Çelebi'ye göre temyiz geçişli formda kullanıldığı için ilk ve hakiki anlamı; “kendisi ile inkişaf olunan” demek olmalıdır.⁶⁴

Beş: Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin potansiyellik barındırdığı için ilâhî ilme yakıştırmadığı “âdet” fikrinde bir sakınca görmemektedir. Çünkü Çelebi'ye göre âdet; olabilir (*imkân*) ve oldu-oluyor (*vukû*) şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İmkân düzeyinde âdetin potansiyellik barındırması bilfiil potansiyelin vaki olduğunu göstermemektedir. Eksiklik olarak görülen potansiyelin vukua gelmeden salt imkân düzeyinde kalması Çelebi'ye göre bir eksiklik sayılmamalıdır. Âdeten bağlılık eksikliğin imkânını gösterse bile vaki olduğunu göstermez. Dolayısıyla nesnelere arası bağı temin eden zorunluluk (*icâb*) ifadesinin “âdet” ile kayıt altına alınması Tanrı'da bir eksikliğin vaki olduğunu göstermemektedir. Çelebi âdet fikrinin, Tanrı'nın zatı ile değil, ilim sıfatı ile ilgili olduğunu düşünmektedir.⁶⁵ Tüm bu açıklamalara binaen bilgi, inkişafı hakiki olarak değil, âdeten zorunlu kılmaktadır.

Altı: Hüsâm Çelebi için Hatibzâde'nin “çelişki” yorumu ve kurduğu bağlantı bir tür zorlamadır. Ayrıca Hatibzâde'nin şüphe (*şek*) hakkında söylediği de doğru değildir. Çünkü Çelebi'ye göre şüphenin çelişki vardır. Bilindiği üzere şüphe; yargıdaki bağıntıyı (*nispet*) idrakte birlikte bu idrakin, ispat ve nefye ilişmesinin eşit seviyede kalmasıdır. Diğer deyimle anılan seviyenin birini diğerine tercih ettirecek bir sebebin bulunmamasıdır. Görüldüğü üzere her bir taraf için, diğer taraf çelişik olmaktadır. Kişi hangi tarafa meylerse öte taraf onun çelişki olacaktır. Çelebi burada, yargıdaki bağıntıyı idrak için iki ayrı durumun söz konusu olduğunu bildirmiştir. Birinci durumdaki şüphe eden için ispat ve nefye ilişmek eşittir, ikinci durumdaki için ispat ve nefye ilişmek olmaksızın idrakin kendisinin bulunmasıdır. İlk durum sırf şüphedir, bunun çelişki vardır ve bilgi tanımı için-

⁶³ Tanımda geçen temyiz kelimesi kavram bakımından suretin kendisi değil, çelişki olmayan kavram bakımından suretten elde edilen inkişaf, yargı bakımından ise olumlu ve olumsuz olabilen inkişaf anlamındadır. Hasan Çelebi'de temyiz inkişafın kendisi olarak anlaşılmasına karşı çıkmaktadır. Muhammed Şah Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiye 'ala Şerhi'l-Mevâkıf (Şerhu'l-Mevâkıf içinde)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 1/92.

⁶⁴ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 50^a.

⁶⁵ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 51^a.

de yer almaz. İkinci durumdaki şüphenin çelişği yoktur ve bu nedenle bilgi tanımını içinde yer alır. Dolayısıyla Çelebi'ye göre şüphenin bu iki ayrı durumu dikkate alındığı için kimi zaman tasavvurların içinde, kimi zaman da dışında sayılmıştır. Sözelimi birinci durumu dikkate alan için şüphe, bir tasavvur olacaktır. Fakat buradaki tasavvur mutlak ilmin kısmı olan tasavvurdur, yoksa tanım yapılan (*muhtar*) bilginin kısmı değildir. Binaenaleyh iki ayrı durum göz önüne alınmadan yapılan eleştiri doğru değildir. Öte yandan Çelebi, Hatibzâde'nin "vehim ve şüphenin kendisine ilişen idrak" cümlesini içeriksiz ve anlamsız bulmaktadır.⁶⁶

Yedi: Hüsâm Çelebi altıncı maddede şüpheyi çelişği olan ve olmayan olmak üzere ikiye ayırmış ve böylece Hatibzâde tanım eleştirisine karşılık vermişti. İdrakin bir türü olan şüphenin çelişği yoktur ve bu nedenle bilgi tanımını içine girmektedir. Ancak olumlu (*ispat*) ve olumsuz (*nefy*) tarafa eşit duran şüphenin çelişği olacaktır ve bu yönüyle şüphe tanım dışında kalmaktadır. Çelebi bu maddede şüphe ile ilgili ince ayrımı hatırlatmakta ve üzerine düşünülmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Buna göre olumlu ve olumsuz taraflara eşit derecede iliştği halde izanın gerçekleşmediği idrakin içinde şüphe yoktur. Evet, şüphe bu idrake bir yönden bağlı olmakla birlikte diğer yönden onun dışındadır. Şüpheyi idrakin kendisi olarak bakıldığında çelişği olmayan tasavvur kapsamındadır. İdrak olması bakımından şüphe bilgi tanımının içinde yer almaktadır.

Çelebi özelleştirilmiş bilgi anlayışına sahip kelâm ile genelleştirilmiş anlayıştaki felsefe sisteminin farkına değinmiştir.⁶⁷ Kelâm için bilgi kısıtlanmış, daraltılmış ve preslenmiş özel bir sıfat iken, felsefe için bilgi kuşatıcı, geniş ve kapsamlıdır. Kelâm terminolojisi bilgiyi "kesinlik" seviyesine tahsis etmiş, kesin olmayan bir şeyi bilgi saymamıştır.⁶⁸ Felsefede bilgi "bir suretin akılda husulü" olduğu için tanım zan, cehil, taklit ve hatta şüphe ve vehmi içine almaktadır. Bu tanımda önemli olan formun zihne alınmasıdır, kesinlik dikkate alınmamaktadır. Kelâm için bilgi tanımının bu sayılanları içermesi eksikliklidir ve bilginin dil, din ve gelenekteki kullanımına aykırıdır. Bilginin; "çelişğine ihtimali olmayarak temyizi zorunlu kılan bir sıfat" tanımını sözü edilen kusurlardan uzak olduğu için takdire şayan bulunmuştur.

Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin kelâm ve felsefe ekolünün bilgi tanımını arasında kurduğu bağlantıyı tuhaf bulmuştur. Bu çerçevede Hatibzâde felsefenin bilgi tanımında sorun çıkarmayan şüphe ve vehmin, kusursuz olduğu iddia edilen tanımında neden sorun olarak görüldüğünü sormuştur. Çelebi kelâmın bilgi tanımında gözettiği "kusursuzluk ve kesinlik" hedefinin, felsefedeki kapsayıcı bilgi

⁶⁶ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 51^b.

⁶⁷ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 52^b.

⁶⁸ Hasan b. Muhammed Attâr (öl. 1250/1834), *et-Tezhîb: Şerhu'l-Habîsî ala Tehzîbi'l-mantık ve kelâm* (Kahire: Matbaat-i bâbi'l-Halebî, 1355), 59.

tanımı gerekçe gösterilerek Hatibzâde tarafından göz ardı edildiğini söylemiştir.⁶⁹

Sekiz: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin kurduğu bağlantılar yanlış ve böylece ileri sürdüğü değerlendirmeler kusurludur. Mesela ispatın bilgi sayılmaması, bilgilerin tasavvurlarla kısıtlanmasını ve sınırlandırılmasını gerektirmez. Çünkü bilginin içinde ispatı/olumlamayı zorunlu kılan bir unsur vardır. Bu husus dikkate alındığında “âlem hâdistir” önermesinin tasavvur düzeyinde kalma-
yarak, yapısı gereği yargıyı zorunlu kıldığı anlaşılmaktadır.

Çelebi, çelişkinin yeri ile ilgili Cürcânî'nin tespitlerini doğrularak, Hatibzâde'nin yorumlarına katılmadığını bildirmiştir.⁷⁰ Çelebi altıncı maddede şüphenin; olumlu ve olumsuzla ilişmedeki eşitlik bakımından çelişkiye ihtimali olacağını, ancak idrak bakımından çelişkinin olmayacağını izah ettiğini hatırlatmıştır. Buna göre pekâlâ şüphenin çelişği olabilir. Çelebi'ye göre şüphe dolayımındaki sorun çözüldüğünde Hatibzâde'nin çelişki yerini temyizden alarak sıfat veya taalluka kaydırma tekliflerinin zaten bir anlamı kalmayacaktır.

Ayrıca Hatibzâde'ye göre tasavvurun çelişği olmadığı için, çelişkinin yerini temyiz olarak belirlemek de yanlıştır.⁷¹ Çünkü bilgi; tasavvur, tasavvur da temyiz ise o zaman bilginin temyizi gerektiren bir sıfat olması yanlış olacaktır. Benzer bir durum bilginin tasdik olarak alınmasında da kendini gösterecektir. Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin bilgiyi tasavvur ve temyiz ile eşitleyerek yaptığı eleştirisi kusurludur. Çünkü bilgi tanımı etrafında yazılan ibareler, sureti temyiz etmenin çelişği yoktur, denilerek yorumlanırsa sorun ortadan kalkacak ve tasavvurun temyiz ile özdeş kılınması yanlış olacaktır.⁷²

Dokuz: Hüsâm Çelebi literatürde “zorunlu kılan”ın (*delil/mûcib*) mutlak ve mukayyet olmak üzere iki anlamda kullanıldığını söylemiştir. Ona göre Hatibzâde'nin yanlışı bu iki kullanım farkına dikkat etmemiş olmasıdır.⁷³ Evet, zorunlu kılanın mutlak anlamda alınması, bilmediğini bilmeyenin bilgisini içine almaktadır. Ama mukayyet anlamdaki zorunlu kılanın içine onun bilgisi girmemektedir. Bilgi tanımındaki zorunlu kılan, mukayyet anlamda kullanılmıştır. Bilgiyi zorunlu kılan; sağlıklı duyu, bedahet, âdet ve burhan olabilir.⁷⁴ Dolayısıyla bilmediğini bilmeyenin zorunlu kılana bir yönden dayanıp, diğer yönden dayanmaması bununla açıklanabilir. Buradan yola çıkarak zorunlu kılan sebep devam ettiği sürece bilgi şimdi değişmez ve çelişğine ihtimali olmaz.

⁶⁹ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i defî 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 52^b.

⁷⁰ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i defî 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 53^b.

⁷¹ Aynen Teftâzânî'ye göre çelişkiye ihtimali olmayan yerin temyiz olarak belirlenmesinin pek anlamı yoktur. Ona göre çelişkinin olmaması gereken yer, temyizden taalluka olmalıdır. Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/58.

⁷² Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i defî 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 53^b.

⁷³ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i defî 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 54^a.

⁷⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/59.

Bilginin değişmemesi onu zorunlu kılan sebebe bağlıdır. Yine bilginin gelecekte çelişğine ihtimal olmaması onu zorunlu kılanın hatırlanmasına bağlıdır. Kişi zorunlu kılan sebebi hatırladığı müddetçe gelecekteki bilgi değişmeyerek devam edecektir. Zorunlu kılan sebebin ortadan kalkması ve müstakbelde unutkanın gerçekleşmesi ile bilginin kesinliği kaybolabilir. Ama bu kayboluş bilginin güvenilirliğine zarar vermez. Gelecekte zorunlu kılan sebep hatırlansa ve kesin, değişmez bilgi elde edilmeyecek olsa işte geri gelmeyişi bilgiye güveni sarsacaktır. Dahası bilgiyi zorunlu kılan yakın sebep hatırlanır (geometri problemleri) ve uzak sebep (geometri ilkeleri) göz ardı edilse bile şu hal, bilginin kesinliğini zedelemeyecektir.⁷⁵

Bilmediğini bilmeyen kişinin bilgisini zorunlu kılan husus vardır ve bu husus sayesinde kişi hâlihazırda bilgisinden emindir. Burada sorun bilgiyi zorunlu kılan hususun yanlış olmasıdır. Nihai aşamada kişi ileride bu yanlış hususun realite ile örtüşmediğini anladığı anda bilgisi çelişğine doğru değişecektir.

On: Hüsâm Çelebi yedinci maddede “şüphe” ile ilgili açıklamalarını tekrar hatırlatarak, bu açıklamalar sayesinde sayılan üç kitap arasındaki farkın çözümlenebileceğini söylemiştir. Ayrıca Cürçânî'nin üçüncü (iii) kitaptaki “sanki” ifadesi, şüphenin tasavvur olduğu hakkında tereddütü değil, kesinliği belirtmek içindir.⁷⁶ Cürçânî'nin sözü edilen (iii) kitabındaki açıklamalarına bakılırsa şüphe ve vehimde hüküm/yargı olmadığı için tasavvur kapsamındadır. Zira yargı; en az yüzde ellinin üstünde olan bir önerme için geçerlidir. Şüphe yüzde elli sınırının tam ortasında kaldığı için, şüphenin içinde yargının bulunmadığı söylenmelidir. Vehim ise yüzde ellinin altına düştüğü için zaten, onun şüpheye oranla yargıdan oldukça uzaklaştığı daha açıktır.⁷⁷ Öte yandan Cürçânî tarafından tanımın mezhebe tatbik edilmesi onun tek kaldığı bir görüş değildir. Çelebi için ekolün genel duyarlılıklarına göre bilgi tanımına getirilen birtakım kayıtlar, Cürçânî'nin kendi görüşünü değil, ekolün görüşünü yansıtır.⁷⁸

Sonuç

Kelâm tarihini dönemlendirirken Osmanlı ulemasının üretimde bulunduğu, kabaca 14. yüzyıldan başlayan 19. yüzyıla kadar devam eden zaman aralığı bakımından o geniş evreye “Cem ve tahkik devri” denilmektedir. “Cem ve tahkik” adlandırması dönem içinde yazılan eserlerin içerikleri ayrıntılı araştırmalara konu edilmeksizin verilmiştir. Genel olarak İslâm düşünce tarihi ve özel olarak kelâm ilmi açısından bu çağ bir duraklama ve gerileme evresi olarak nitelendirilmiştir. Duraklamanın ve gerilemenin muhtevası kendinden önceki

⁷⁵ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 54^b.

⁷⁶ Seyyid Şerif Cürçânî, *Tesdîdül-kavâid fi şerhi Tecrîdî'l-akâid* (*Hâşiye-i Tecrîd içinde*), thk. Altaş Eşref (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 2/26.

⁷⁷ Cürçânî, *Hâşiye-i Tecrîd*, 2/27.

⁷⁸ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 55^a.

eserlerin birebir tekrar edilmesi ve yeni bir şeyin getirilmemesi olarak açıklanmıştır.

Osmanlı düşünce tarihine tekabül eden zaman aralığında bir yazım tarzı olarak şerh-hâşiye veya müstakil risâle yazmak bir gelenek haline gelmiştir. Her ne kadar bir yazım türü olarak şerh ve hâşiyelerin sadece metni anlaşılır kılmak için yazıldığı ileri sürülmüş olsa da bu yargılar çok kısıtlı verilerden hareketle verilmiş ve aslında her bir yazıdaki hedefin farklı olabileceği gözden kaçırılmıştır. Osmanlı düşünce dünyasını genişliği ve derinliği bakımından bir derya olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Bu makalede deryadan bir katre mesabesindeki Hatibzâde ve Hüsâm Çelebi'nin sadece bir bilgi tanımı etrafındaki karşılıklı eleştirilerine yer verilmiştir. Bu iki yazının içeriğine bakıldığında şerh-hâşiye-risâle yazımının tekrarlardan ibaret olmadığı görülecektir. İki risâle karşılıklı mütalaa ve müzareke edildiğinde karşılıklı fikirlerin çarpıştırıldığı ve yarıştırıldığı anlaşılmıştır. Risâleler dikkatlice incelendiğinde, Osmanlı ulemasının kendi sorularını soran ve yanıtlamaya çalışan eleştirel düşünceye sahip olduklarına kanaat getirilmiştir.

Osmanlı düşünce kültürü kendi iç sorunlarını, yine iç ve dış muhasebe yöntemiyle yeniden revize etmeyi başarmış gözükmektedir. Paradigmaya yöneltilen soru ve sorunlar gözden geçirilmiş ve aksaklıklar sorgulama yolu ile giderilmeye çalışılmıştır. Açık söylemek gerekirse öz eleştiriden yoksun bir Osmanlı dünyası olmadığına dair küçük bir örneği, Hatibzâde ve Hüsâm Çelebi'nin bilgi tanımı ile ilgili risâleleri oluşturmaktadır. Elbette bu çok genellemeci bir yaklaşımdır, ayrıntıları açığa çıkarmak için farklı disiplinlere ait malzemenin üzerine derinlikli araştırmaların yürütülmesi gerekmektedir. Makalede incelemesi yapılan bilgi tanımı üzerine yazılan risâleler bu bağlamda temsil gücü yüksek büyük bir birikimden damıtılarak elde edilmiş yalnızca mütevazı bir örnekten ibarettir.

Hatibzâde üzerine yapılan akademik araştırmalar, onun bilhassa ahlâkî değerlerin kaynağı (*hüsün-kubuh*) ve insan fiilleri gibi hem birbirleri hem de Tanrı ve tarih tasavvuru ile yakından irtibatlı kelâmî-felsefî problem çerçevesinde Eş'arî çizgide yer aldığını belirtmektedirler. Fakat bu husus, Hatibzâde'nin Eş'arî düşünceyi bütünüyle kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim anılan kelâmî meseleler etrafında Hatibzâde'nin Eş'arî pozisyona yakın durması Eş'arîlerce benimsenen ve sorunsuz sayılan bilgi tanımını eleştirmesine mani olmamıştır. Hâlbukî müteahhir Eş'arî kelamcılar, sözü edilen bilgi tanımını mantık ilminin tanım kuralları açısından kusursuz bulmuşlardı. Öyleyse Hatibzâde'nin tümüyle Eş'arî sayılması pek mümkün gözükmemektedir. Fatih Sultan Mehmet dönemi ulemalarından sayılan Hatibzâde'de ve en azından devamında yetişen Hüsâm Çelebi örneğindeki ulema profilinde bilinçli bir seçicilik tavrının geliştirilmiş olduğu, herhangi bir kelâmî veya felsefî ekole tümüyle yaslanmadığı söylenmelidir.

Hatibzâde ile Hüsâm Çelebi arasında bilginin tanımına dönük gerçekleşen eleştiri yazıları önemli bir noktayı gün yüzüne çıkarmaktadır. Buna göre Osmanlı düşüncesi ve bu düşüncenin oluşturucu, geliştirici ve taşıyıcı konumundaki büyük zihin haritası eleştirilerle yeniden tesis ve tahkim edilmiştir. Burada araştırması yapılan sayfa bakımından hacimsiz, ama içerik bakımından derinlikli iki risâle, farklı fikirlerin öylece bırakılmadığını gösteren birer numune-i misaldir. Osmanlı düşünce dünyası yaklaşık yedi asırlık kurulu İslam düşüncesini tevarüs etmesi bakımından otorite isimlerin kitaplardaki ibarelere kimi zaman bağlı kalarak bir fikir inşa etme yoluna gitmiştir. Aynı yazarın farklı kitaplarındaki ibare farklılıklarına büyük bir titizlik gösterilmesi bunu göstermektedir. Bu husus, büyük resimdeki orman yerine küçük ağaçlara takılı kalınmasına sebebiyet vermiştir. Öte yandan Hatibzâde'nin bilgi tanımını on açıdan eleştirmesine rağmen yeni bir bilgi tanımı önerisinde bulunmaması bir eksiklik olarak görülebilir. Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde'ye karşı eleştirilerine bakıldığında daha çok kavramların katmanlarını ve ayrımlarını dikkat-i nazara vererek tanımın zayıflıklarını gidermeye çalıştığı görülmektedir. Mesela Çelebi'nin saf idrak ve eşitlik durumunda kalmak gibi şüpheye farklı açılardan bakılabileceğine işaret etmesi, yine zorunluluk (*mûcib*) kavramının mutlak ve sahil olarak ikiye ayrılmasını göstermesi önemli katkılar olarak görülmelidir.

Son tahlilde herhangi bir tanımın olumlu cümle yapısı ile bitirilmemesi gerçekten bir sorundur. Çünkü bir şeyin ne olmadığını göstermek onun ne olduğunu göstermek için hiçbir zaman yeterli gelmez. Eleştiriler çerçevesinde söylenecek olursa “çelişğe ihtimali olmayan” ibaresi bilgi tanımını zor duruma düşürmüştür.

İntihal Taraması

Plagiarism Detection

Bu makale intihal taramasından geçirildi / *This paper was checked for plagiarism*

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.*

Finansman Grant Support

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. | *The authors declared that this study has received no financial support.*

Açık Erişim Lisansı Open Access License

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. | *This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License*

Telif Hakkı Copyright

Yazar(lar) | Author(s): Mustafa Bilal Öztürk

Ek

Mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-'ilm min defî 'itirâzât-ı Mevlânâ Hatibzâde Adlı Eserin İlk Varağı,

ما يتعلق بتعريف العلم من دفع اعتراضات مولانا خطيب زاده
قال الفاضل المعروف بخطيب زاده في التعريف الخيار للعلم بأنه صفة توجب تميز الشيء
المعاني لا يحتمل النقيض ابداً الا قوله ان التعريف غير منعكس لوجود التصور المتعلق
بالمحسوسات مؤان يستعمل في جميع الاستقالات بغال عطف زيدوا ايضا لا ينكر من
انكر كون الاصل علماً كون المحسوسات معلومة متصورة فلا يكون ما ذكره فحتمالاً
كسب نفس الارواح حسب ما يقتضيه اعتراف المعروف من كون المحسوسات متصورة
اقول ان اراد ان يخرج التصور المتعلق بالمحسوسات حال حضور الحاد اراد كما عند
مع انه ليس علماً قلت لان ذلك لا يشهد ان ادراكه الجزئي العيني غير ذلك الوجه ليس
بعلم بل هو احسن عندهم فلا محذور في خروج ذلك وما ذكره من المثال فانما هو عند
الغيبية لا عند الروية وان اراد ان يخرج التصور المتعلق بتلك المحسوسات حال علم
فلا يخرج وجه بهذا المعنى لان الادراك في تلك الحالة اما ان يتعلق بها قبل رؤيتها او بعد
عند غيبية المادة ففي الاول لا يكون الاعل وجه كلي في بكونه المعلوم من قبيل المعاني
من قبيل العلوم وفي الثانية وان فرضنا ان علم وجه جزئي لكلمة من قبيل العلوم ايضا
لان المعلوم لا يكون من قبيل الاعيان الحاصية بل من قبيل المعاني الخفية المعلوم
للفرض الناطقة كما هو مذهبهم وكونه المحسوسات معلومة متصورة عند من ينكر كون
الاحصاء علماً انما هو باعتبار المذكور والمعلوم بذلك الاعتبار من المعاني فيكون

(İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3244), 41b.

Kaynakça

- Akkuş, Süleyman - Erdiñç, Ziya. "Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi". *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 7-38.
- Alper, Ömer Mahir. "'Eş'arîlerin Kavâidi ve Felâsîfesinin Gavâili' Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmet İzmîrî'de Bilginin Mâhiyeti Sorunu". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*. ed. Hülya Alper. 257-303. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Alper, Ömer Mahir - Apaydın, Yasin. *Molla Lutfi ve Fütûhât'ı*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- Apaydın, Yasin. *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Apaydın, Yasin - Orkhan, Musakhanov. *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Attâr, Hasan b. Muhammed. *et-Tezhib: Şerhu'l-Habîsî ala Tehzîbi'l-mantık ve kelâm*. Kahire: Matbaat-i bâbi'l-Halebî, 1355.
- Baloğlu, Adnan Bülent. "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'in en-Neseî Örneği". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 3-20.
- Borsbuğa, Mustafa - Borsbuğa, Coşkun. "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşîye 'ale'l-Mukaddimâtî'l-Erba'a Adlı Hâşîyesinin Tahkik ve Tahlili". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2021), 209-346. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5803745>
- Bozkurt, Mustafa. "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 253-274.
- Cîzâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl er-Revvâkî. *Hâşîye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *Hâşîye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *Tesdidü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-akâid (Hâşîye-i Tecrîd içinde)*. thk. Altaş Eşref. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012.
- Erdiñç, Ziya. *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Erdiñç, Ziya. "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/42 (2019), 257-286. <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdersisi.641126>
- Erdiñç, Ziya. "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 157-194. [dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.7.2.M0137](https://doi.org/10.12658/Nazariyat.7.2.M0137)
- Ferhârî, Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd. *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid*. İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009.
- Haklı, Şaban. "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 423-452. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013.
- Hasan Çelebi, Muhammed Şah Fenârî. *Hâşîye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf (Şerhu'l-Mevâkıf içinde)*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.

- Hatibzâde, Muhyiddin Mehmed. *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, 188b-190a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2214, 1b-28a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844, 115a-132b.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye fi mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-'ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*. 3244, İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 49a-55a.
- Îcî, Adudüddin. *Şerhi muhtaşari'l-müntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Kara, İsmail. *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Kaş, Murat. "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 49-81. [dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.4.3.M.0061](https://doi.org/10.12658/Nazariyat.4.3.M.0061)
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay -Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Özbakir, Mebrure Hanife. "Hatibzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri". *Kilitbahir* 18 (21 Mart 2021), 81-100. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4625777>
- Özervarlı, Mehmet Sait. "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 39-63.
- Özturan, Mehmet. "Seyyid Şerif Cürcânî'nin Risâle fi Taksîmi'l-İlm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 101-138.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 453-468.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi'nin (ö. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyâni Ahvâli'l-Kenâisi Şer'an Adlı Eseri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 135-156.
- Polat, Murat. "Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (ö.926/1520) 'Risâle fi Raksi'l-Mutasavvıfa' adlı Eserinde Mûsikî ve Semaya Fikhî Açından Bakış". ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün. 597-612. Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu Başkent Klîşe ve Matbaacılık, 2017.
- Polat, Murat. "Tahkîku risâle fi Raksi'l-Mutasavvıfe li-Hüsâm Çelebi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 131-170. <https://doi.org/10.26570/isad.513168>
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-'ukûl fi dirâyeti'l-usûl*. thk. Said Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3270, 118a-127a.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-makâsîd*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010.

İbn Kemâl'in Vücûd Risâlesi'nin Ali Nihad Tarlan Tarafından Yapılan Osmanlıca Tercüme Eşliğinde İncelenmesi

Mustafa Salim Güven | Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi (ROR ID: 01etz1309)

İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı

Asist. Prof. Dr., Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Sufism,

Denizli/Turkey

msaling@pau.edu.tr | ORCID: 0000-0003-4893-3320

Analysis of Ibn Kemal's *Wujûd Risâlesi* (Booklet of Existence) with the Ottoman Translation Made By Ali Nihad Tarlan

Abstract

Ibn Kemal (d. 940/1534) is one of the most influential and powerful Ottoman sheykh al-Islams. He is both a scholar and an Ottoman intellectual and thinker. The decisions he made, the ideas he had and the works he wrote had a great impact on the society. He made a great contribution to the Ottoman science and thought tradition, which was established and developed in harmony with the apperent (zâhir) and the unmanifest (bâtin). The works he left behind as a legacy are the strongest proof of this. Especially his booklets, which deal with the existence, are the basic works that reflect his way of thinking. Ali Nihad Tarlan translated one of these works into Ottoman Turkish with the name “*Wujûd Risâlesi (Booklet of Existence)*”. Sufism has an important place in the maturation of Ibn Kemal's mentality. One of the proofs of this is *Wujûd Risâlesi*.

Wujûd Risâlesi generally includes the problems of theoretical sufism and deals with the idea of “wahdat al-wujûd” without giving a name. According to Ibn Kemal, a person's ability to establish healthy relationships between God, the universe and its contents depends on having correct knowledge about the emergence of existence, both in physical and metaphysical aspects. For this reason, in the content of the booklet, many sufistic issues and concepts, which are thought to help solve the problem of existence, from an ontological point of view are mentioned. In order to facilitate understanding, quotations from previous schol-

Yayın | Published: 20 Mart/March 2022

Geliş | Received: 06 Ocak/January 2022

Kabul | Accepted: 14 Mart/March 2022

Değerlendirme | Peer Review: Dış Bağımsız | Externally Peer-reviewed.

Hakem Raporları | Peer Review Reports: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeeni/page/13397>

Atıf | Citation: Mustafa Salim Güven, “İbn Kemâl'in Vücûd Risâlesi'nin Ali Nihad Tarlan Tarafından Yapılan Osmanlıca Tercüme Eşliğinde İncelenmesi = Analysis of Ibn Kemal's *Wujûd Risâlesi (Booklet of Existence)* with the Ottoman Translation Made By Ali Nihad Tarlan”, Eskiyeeni 46 (Mart/March 2022), 169-220. <https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.1054084>

© Mustafa Salim Güven | CC BY-NC 4.0 Attribution-NonCommercial 4.0 International

ars, sufis and poets were frequently made. The legitimacy of ideas has been demonstrated by referring to verses and hadiths.

Wahdat al-wujûd means the “unity of existence”. It is a theory that tries to explain how the transition from true existence to shadow existence, in simpler terms, how the creation process takes place and what stages it consists of. It is difficult to understand. For this reason, Ibn Kemal, thought that he would explain the subject better by making use of the similarities in the events taking place in nature and giving different examples from them. At the beginning of these examples are the representations of “light-shadow” and “one light-multi color”. According to Ibn Kemal, the divine existence is only a complete and simple light (nūr); the created beings are the shadow of that light. In other words, the universe consists of the appearance of that light in different forms. This situation is similar to the fact that colorless light reflected on the glass is separated into different colors. Referring to the representations of “mirror-image”, “seawav” and “rain-cloud”, Ibn Kemal emphasizes meticulously not to confuse the example with the truth and warns his interlocutors about this. He states that those who do not have a sound understanding of existence can either fall into the perversion of unity, hulûl (penetration) and pantheism, or fall into the error of deism and atheism, which isolates Allah from the universe.

In this article, firstly, the problem and need were determined, and then brief information about Ibn Kemal and Ali Nihad Tarlan was given in the context of the subject. Then, Ibn Kemal's *Wujûd Risâlesi* has been introduced and analyzed from the Ottoman translation made by Ali Nihad Tarlan and the text of the Ottoman translation has been transcribed into the Latin alphabet. Thus, it has been ensured that a work that reflects the Ottoman understanding of science and thought was brought to the present day.

Keywords

Sufism, Unity of existence (wahdat al-wujûd), Ibn Kemal, *Wujûd Risâlesi* (Booklet of Existence), Ali Nihad Tarlan

İbn Kemâl'in Vücûd Risâlesi'nin Ali Nihad Tarlan Tarafından Yapılan Osmanlıca Tercüme Eşliğinde İncelenmesi

Öz

İbn Kemâl (öl. 940/1534), en etkin ve güçlü Osmanlı şeyhülislâmlarından biridir. O hem bir âlim hem de bir Osmanlı münevveri ve mütefekkiridir. Verdiği kararlar, sahip olduğu fikirler ve yazdığı eserler, toplumda büyük tesirler meydana getirmiştir. Zâhir ve bâtın uyumu içinde kurulup gelişen Osmanlı ilim ve düşünce geleneğine ciddi katkı sağlamıştır. Arkasında miras olarak bıraktığı eserler bunun en güçlü kanıtıdır. Özellikle varlık konusunu ele aldığı risâleleri, onun düşünce tarzını yansıtan temel eserlerdir. Bu eserlerden birini Ali Nihad Tarlan

“Vücûd Risâlesi” ismiyle Osmanlı Türkçesine tercüme etmiştir. İbn Kemâl'in düşünce yapısının olgunlaşmasında tasavvufun mühim bir yeri vardır. Bunun kanıtlarından biri *Vücûd Risâlesi*'dir.

Vücûd Risâlesi genel olarak nazârî tasavvufun problemlerini ihtivâ etmekte ve isim vermeden “vahdet-i vücûd” düşüncesini işlemektedir. İbn Kemâl'e göre insanın Allah, kâinât ve içindekiler arasında sağlıklı ilişkiler kurabilmesi hem fizik hem de fizik ötesi yönleriyle varlığın zuhûru hakkında doğru bilgi sâhibi olmasına bağlıdır. Bu sebeple risâlenin içeriğinde, vücûd (varlık) meselesinin ontolojik açıdan çözümüne yardımcı olacağı öngörülen pek çok tasavvufî mevzu ve kavrama değinilmiştir. Anlamayı kolaylaştırmak için sık sık geçmiş âlim, sûfî ve şâirlerden alıntılar yapılmıştır. Âyet ve hadîslere başvurularak fikirlerin meşrûiyeti gösterilmiştir.

Vahdet-i vücûd, “varlığın birliği” demektir. Hakikî varlıktan mecâzî varlığa geçişin, daha sade bir ifâde ile yaratma işleminin nasıl gerçekleştiğini ve hangi aşamalardan oluştuğunu açıklamaya çalışan bir nazariyedir. Anlaşılması zordur. Bu nedenle İbn Kemâl, konuyu daha güzel açıklayacağını düşünerek tabiatta gerçekleşen olaylardaki benzerliklerden yararlanmış ve onlardan değişik misaller vermiştir. Bu misallerin başında “nûr-gölge” ve “tek ışık-çok renk” temsilleri gelir. İbn Kemâl'e göre vücûd-ı ilâhî, sırf tam ve sade bir nûrdur; mahlûkât da o nûrun gölgesidir. Başka bir ifâde ile kâinât o nûrun farklı şekillerde görünmesinden ibârettir. Bu durum, tıpkı cama yansıyan renksiz ışığın farklı renklere ayrılarak gözükmeye benzer. “Ayna-sûret”, “deniz-dalga” ve “yağmur-bulut” örneklerine de değinen İbn Kemâl, misal ile hakikatın birbirine karıştırılmamasının üzerinde titizlikle durur ve muhataplarını da bu konuda uyarır. Varlık anlayışı sağlam olmayanların ya ittihâd, hulûl ve panteizm sapıklığına ya da Allah'ı âlemden tecrîd eden deizm ve ateizm yanlışlığına düşebileceklerini belirtir.

Bu makalede önce problem ve ihtiyaç tespitinde bulunulmuş, ardından konu bağlamında İbn Kemâl ve Ali Nihad Tarlan hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Son olarak da İbn Kemâl'in *Vücûd Risâlesi*, Ali Nihad Tarlan'ın Osmanlıca tercümesinden hareketle tanıtılıp tahlil edilmiş ve Osmanlıca tercümenin metni Latin alfabesine aktarılmıştır. Böylece Osmanlı bilim ve düşünce anlayışını yansıtan bir eserin günümüze kazandırılması sağlanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Vahdet-i vücûd, İbn Kemâl, Vücûd Risâlesi, Ali Nihad Tarlan

Giriş

İnsanın en önemli özelliklerinden biri düşünmektir. İhtiyaçlarını giderme arzusuyla beş duyu organı ve algılarının doğurduğu merak, onu varlık hakkında düşünmeye sevk eder. Düşünürken de öncelikle “nasıl” sorusuna cevap arayarak

tabiat felsefesi yapmaya ve içinde bulunduğu fizikî dünyanın sırlarını çözmeye çalışır. Ancak insan gördüğü ve yaşadığı dünya ile sınırlı kalacak bir varlık değildir. Ondaki düşünme kabiliyetinin kendisine sordurduğu başka sorular da vardır. Bunların başında “neden” ve “niçin” soruları gelir. Bunlara aradığı cevap, ister istemez insanı mâ ba'de't-tabî'a denilen fizik âleminin ötesine taşır ve metafizik konulara yöneltir.¹ Akl-ı selîm ile düşünen insan, kendisinin ancak güçlü metafizik bağlarla sahip olarak fizikî ve biyolojik şartlar altında dünyada yaşayabilen bir varlık olduğu sonucuna ulaşır. İnsanlık tarihinde fizik ve metafiziği sağlıklı bir şekilde buluşturarak insanın kendini ve varlığı tanımasına, buna bağlı olarak da gereğini yerine getirmesine büyük önem verilmiştir. Bu nedenle kelâm, akâid, fıkıh, İslâm felsefesi ve ahlak başta olmak üzere tüm İslâmî ilimler, bu konuda üzerlerine düşeni yapmaya çalışmışlardır. İslâm tarihinde fizik ile metafizik alan arasında sağlıklı ilişkiler kurup gerekenin yapılmasını sağlamada en etkin rolü üstlenen ilmî disiplin, tasavvuf olmuştur.

İçinde bulunduğumuz dünyada her şeyin hızla değiştiği görülmektedir. Özellikle son asırlarda insanın maddî alanda elde ettiği başarılar, bu değişim algısını daha da arttırmıştır. Hâlbuki ontolojik olarak değişen bir şey yoktur. Allah aynı Allah, insan aynı insan ve kâinat da aynı kâinattır. Maddî alandaki başarılar, koskoca evrende bir hiç hükmündedir. “Size ilimden çok az bir şey verildi”² denilen insanoğlunun, büyüklenip Tanrı tanımaz hâle gelmesini gerektirecek bir durum yoktur. Tam aksine günümüzde insan, maddî alanda elde ettiği başarıları; kendini tanıma, iç dünyasını keşfetme, yaratıcı ve yaratılanlarla sağlıklı ilişkiler kurma noktalarında gösterememiştir. Uzayla meşgul olurken özünü ihmâl etmiştir. Bu vaziyet, pek çok insanın kendisini yalnız ve mutsuz hissetmesine sebep olmaktadır.

Geçmişte Müslümanların oluşturduğu medeniyet havuzunda insanlar tevhîd ederek yalnızlıktan kurtulmuş, kesretten vahdete yönelerek büyüyüp gelişmiş ve sıkıntılarını aşmışlardır. Kemâle erenler, Cenâb-ı Hak üzerinden tüm kâinât ile ilişkilerini fark ederek bu yolda ilerlemişlerdir. Bu nedenle tevhîdi anlamının ve ona göre yaşamanın önemi büyüktür. Tevhîdi kavrama ve inceliklerine vâkıf olma konusunda, varlığa ve olaylara tasavvufî bakış açısıyla bakmak önem arz eder.

Türkçe'de “varlık” kavramının anlam dâiresine cisim ve beden sâhibi tüm mevcûdât girer. Ancak “en yüce varlık” örneğinde olduğu gibi sıfat tamlaması yapılırsa bu durumda doğrudan Allah Teâlâ kastedilmiş olur. “Varlık” kavramına Türkçe'de yüklenen bu anlam, tasavvufta tamlamaya ve yardımcı kelimelere ihtiyaç duyulmadan yalnız “vücûd” terimi ile ifâde edilir. Bir tasavvuf istilâhı olarak vücûd, vücûd sâhibi tek mevcûd olan Hz. Allah'a hastır. O'nun mevcûd yönü ise ontolojik mânâda bütün olay ve hâdiseleri içine alacak genişliğe sahiptir.³ Ne-

¹ Levent Bayraktar, *Felsefe ve Tasavvuf* (Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2016), 49-50.

² el-İsrâ 17/85.

³ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/5.

ticede sûfilere göre vücûd tektir ve onda vahdet hâkimdir; mevcûd ise çoktur, onda da kesret hâkimdir. Bundan dolayı varlığın ve olayların sırrını çözmek için gerek felsefî ve kelâmî, gerekse de tasavvufî bakış açısıyla pek çok eser kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Şeyhülislâm İbn Kemâl tarafından tevhid bakış açısıyla yazılmış olan ve vücûd konusunun farklı yönleriyle ilgilenen *Vücûbü'l-vâcib*,⁴ *Risâle fî tahkiki ma'na'l-ca'l ve mec'ûliyyeti'l-mâhiyye*,⁵ *Risâle fî subûti'l-mâhiyyât*,⁶ *Enne'l-mümkine lâ yekânü ehadü tarafeyn*,⁷ *Risâletü'l-ey's ve'l-leys*⁸ ve *Lüzûmu'l-imekân li'l-mümkîn*⁹ gibi risâleler de bulunmaktadır. Bu risâleler ağırlıklı olarak kelâm ve felsefecilerin varlık konusundaki görüşlerini, İbn Kemâl'in bu görüşlere yönelik olumlu veya olumsuz yaklaşımlarını ve katılıp katılmadığı tarafları ile kendi şahsî fikirlerini içermektedir. Risâlelerinde sergilediği tutumdan hareketle İbn Kemâl'in vücûd kavramını genellikle sûfilere benzer şekilde sırf Cenâb-ı Hakk'a tahsis ettiği, "mevcûd" kavramını ise aynen Türkçe'deki gibi Allah'ın varlığı dâhil tüm varlıklar için kullandığı sonucuna ulaşılmıştır.¹⁰

Onun eserleri, başkent İstanbul merkez olmak üzere tüm Osmanlı toplumunda kendine has Müslüman münevver kimliğinin teşekkülüne katkı sağlayan temel metinlerdendir. Bunlar, milletimizin on bir asırdır içinde yaşadığı medeniyet ve kültür ikliminin en kıymetli miraslarından sayılırlar. Bu nedenle Kemâlpaşazâde'nin eserlerinin sözlük yardımıyla bile olsa günümüz insanına hitap eder hale getirilmesi, ilmî bir geleneğin bugüne aktarılması bakımından önem arz etmektedir. Makalede bu ihtiyaç göz önünde tutularak, Ali Nihad Tarlan'ın "*Vücûd Risâlesi*" adıyla Osmanlı Türkçesine tercüme ettiği Kemâlpaşazâde'ye ait tasavvuf açısından önemli bir eser, Latin alfabesine aktarılmış ve içerdiği konular ele alınmaya çalışılmıştır.

⁴ Filozof ve kelâmcıların, Allah Teâlâ'nın zorunlu varlık olması hakkındaki görüşlerine yer veren bir risâledir. bk. Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Vücûbü'l-vâcib* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3618) 55a-68b.

⁵ Ca'l kelimesinin mânâsını, yaratılış bakımından varlığı ve mâhiyetlerin oluşumunu konu edinmiş bir risâledir. Felsefecilerin ve kelâmcıların konu hakkında ileri sürdükleri görüşleri irdelemektedir. Hakkında daha fazla bilgi için bk. Murat Demirkol, "Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetin Mec'uliyeti", *Eskiye* 43 (Mart 2021), 183-211.

⁶ İçeriğinde mâhiyetler meselesine sûfilere nasıl yaklaştığı ve görüşlerinin ne olduğu tartışılmaktadır. bk. Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâle fî subûti'l-mâhiyyât* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, 2041) 236a-237b; Şamil Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 11.

⁷ Bu risâlede genel olarak vücûd, özel olarak da varlık ve yokluk açısından imkânın durumunun konu edildiği söylenmektedir. bk. Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, 9.

⁸ Bu risâlede İbn Kemâl, metafizik açıdan filozofların varlık hakkındaki görüşlerini açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Hakkında daha fazla bilgi için bk. Engin Erdem - Necmettin Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin "Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle"si", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27 (2012), 87-116.

⁹ Mümkün varlıklar için imkânın lüzûmunu ele alan bir risâledir. bk. Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, 11.

¹⁰ Şamil Öçal, "Kemalpaşazade: Bir Osmanlı Filozofu", *Tokat'ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri*, ed. Kadir Özköse (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 76-77.

1. İbn Kemâl

İbn Kemâl, Osmanlı devletinin yükseliş döneminde yaşamış, devrinin tüm ilimlerine vâkıf değerli bir âlim ve şeyhülislâmdır. Kendisinin asıl adı Şemseddîn Ahmed, babasının adı Süleymân'dır. 873 (1469) yılında Tokat'ta doğmuştur.¹¹ Dedesi Fâtih devri ümerasından II. Bayezid'in (öl. 918/1512) lalası Kemâl Paşa'dır. Şahsî isminden çok dedesine nispetle meşhur olmuş, bu sebeple de İbn Kemâl, İbn Kemâl Paşa,¹² Kemâlpaşazâde ve Kemâlpaşaoğlu¹³ gibi unvanlarla anılmıştır. Önce asker olmak için orduya katılmış, daha sonra ilmin ve âlimlerin kıymetini öğrenince ilim tahsiline yönelmiştir. İntisap ettiği ilmiye sınıfının en önemli temsilcilerinden biri olmuş, Osmanlı devletinin en üst kurumu ve yüksek pâyesi olan Şeyhülislâmlık makâmına kadar yükselmiştir.

Osmanlı devletinde ilmin temeli, zâhir-bâtın uyumu üzerine kurulmuştur. Dâvûd-i Kayserî (öl. 751/1350) ile başlayan bu anlayış, Molla Fenârî (öl. 834/1431) gibi âlimlerle devam edip gelenekselleşmiştir.¹⁴ Geleneğin oluşmasında, dînî ilimlerin beşerî bilimlerle birlikte irfân çizgisinde sentezlenmesi etkili olmuştur. Ancak bu ilmî gelenek, Timur'un (öl. 807/1405) Anadolu'da yaptığı tahribat, Şeyh Cüneyd'in (öl. 864/1460) başlatıp Şah İsmail'in (öl. 930/1524) yoğunlaştırdığı Şîî propagandalar ve Mısır ile Hicaz'ın fethinden sonra İstanbul başta olmak üzere Anadolu'ya gelen tasavvuf karşıtı Arap âlimler sebebiyle yer yer darbe almıştır. Kemâlpaşazâde, geleneksel düşüncüyü devam ettiren eserler yazmış,¹⁵ kâidesi sarsılan bu ilmî yapıyı dirâyet ve gayreti ile yeniden ihyâ edip güçlendirmiştir. İlmî, fikrî, idârî ve kültürel açıdan Osmanlı medeniyetinin teşekkülüne yaptığı katkı sebebiyle kendisine pek çok unvan ve lakap verilmiştir.¹⁶ Geleneğin yeniden ihyâsını başlattığı için "el-muallimü'l-evvel" unvanı ile de anılmıştır.¹⁷ Türkçe, Arapça ve Farsça olmak üzere üç dilde kitap yazmıştır. Tamamı günümüze

¹¹ Midhat Bahârî, *Leâl-i Me'ânî* (İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdûmları Matbaası, 1328), 9; Mustafa Fayda, "İbn Kemâl'in Hayatı ve Eserleri", *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*, ed. S. Hayri Bolay vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986), 53.

¹² Bu kişi bir Osmanlı Türkü'dür. Osmanlı Türkçesindeki telaffuzu dikkate alınacak olursa, adının izâfet kesresi ile İbn-i Kemâl (Paşa) şeklinde transkript edilmesi gerekirdi. Aynı ibâreler Arap birisi için kullanılmış olsaydı, Arapçanın transkript kurallarına uygun olarak İbn Kemâl şeklinde latinize edilir. Bu makalede dipnot ve kaynakça hâric yaygın olan kullanım tercih edilerek, "İbn Kemâl ya da Kemâlpaşazâde" şeklindeki imlâ kullanılmıştır.

¹³ Kemâlpaşaoğlu ismini tercih edenlerden birisi Hüseyin Nihal Atsız'dır (öl. 1975). bk. Atsız, "Kemalpaşaoğlu'nun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası* 6 (1966), 71-112.

¹⁴ Betül Güner, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 75-83, 429.

¹⁵ Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bâzı Meseleler", *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, mlf. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 1/31.

¹⁶ Kemâlpaşazâde'ye verilen unvan ve lakaplar için bk. Soner Kocaoğlu, *İbn-i Kemâl'in Beyânü'l-vücûd Risâlesi'ne Midhat Bahârî Tarafından Yapılan Leâl-i Me'ânî Adlı Tercümenin Transkripti ve İncelemesi* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslâmî İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 23.

¹⁷ Şerafettin Turan, "Kemâlpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/238.

kadar gelememiş olsa da arkasında kelim, fıkıh, tefsir, tasavvuf, felsefe, mantık, tarih, dil ve edebiyat alanlarında -çoğu risâle olmak üzere- üç yüze yakın eser bıraktığı tahmin edilmektedir. Kemâlpaşazâde Şeyhülislâm iken 940 (1534) senesinde İstanbul'da vefat etmiştir.¹⁸

İbn Kemâl'in rûhen ve mânen beslendiği ilmî silsile, hocası Molla Lutfi (öl. 900/1495), Sinân Paşa (öl. 891/1486), Hızır Bey (öl. 863/1459) ve Molla Yegân (öl. 865/1461 civarı) vâsıtasıyla Molla Fenârî'ye ulaşır.¹⁹ Molla Fenârî'nin de Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) ile Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) metafiziğini başarıyla sentezleyen bir Osmanlı âlimi olduğu kabul edilir.²⁰

İbn Kemâl'in düşünce yapısının şekillenmesinde etkili olan İslâmî disiplinlerden biri tasavvuftur.²¹ Gençlik döneminde semâ ve devrana şüphe ile yaklaşmışsa da olgunluk yıllarında müsamahakâr bir tutum sergilemiştir.²² İbn Kemâl'in tasavvufa karşı katı bir önyargısı ve rezervi yoktur. O, konuya öncelikle şerâate uygunluk açısından bakar. Ana hatlarıyla tasavvufu ve sûfleri, İslâm şerâatinin geniş sınırları içerisinde görür. Devletin bekâsı ve toplumun maslahatı, İbn Kemâl'in önem verdiği diğer bir husustur. Onun birbirinden bağımsız olarak verdiği fetvâlar incelendiğinde, Sünnî tasavvuf anlayışını, Şîî Safevî yayımlılığı ile heterodoks zümrelerin fikirlerine karşı antitez olarak gördüğü de söylenebilir.²³ Nitekim Hâricî mantıkla sosyal yaşamı ifsâd edecek tarzda sûfleri eleştirenlerin çıkardığı fitnelerin önünü kesmek için, tasavvufu müdafaa ettiği bile olmuştur. Verdiği bir fetvâ ile Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'yi aklamış ve Osmanlı coğrafyasında onun fikirlerinin yayılmasının önünü açmıştır.²⁴ Fetvâsında onun kâmil bir müctehid, fâzıl bir mürşid ve kendisinden olağanüstü haller zuhûr eden bir şahıs olduğunu savunmuştur. İbnü'l-Arabî'ye karşı çıkanların hatâ ettiklerini, onu suçlayanların tutumlarında ısrar etmeleri hâlinde sapıtmış olacakla-

¹⁸ Kemâlpaşazâde'nin biyografisi ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bk. İsmâuddîn Ebu'l-Hayr Ahmed Taşköprülüzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 281-284; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, sad. A. Fikri Yavuz – İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınları, ts.), 1/352-354; Bahârî, *Leâl-i Me'ânî*, 9-10; Şerafettin Turan, "Kemâlpaşazâde", 25/238-240; İlyas Çelebi, "Kemâlpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/245-248.

¹⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1975), 2/591.

²⁰ Gürer, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, 82.

²¹ Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 344; Semih Ceyhan, "Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyık'*", *Osmanlı'da ilm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan – Osman Sacid Arı (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 661-662.

²² Reşat Öngören, "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 13/25 (Haziran 2010), 127-128; Dilaver Gürer, "Osmanlılar'da Semâ, Devrân ve Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 13/26 (Aralık 2010), 6-7, 19-20.

²³ Ceyhan, "Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyık'*", 669-670.

²⁴ Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 148; Gürer, "Osmanlılar'da Semâ, Devrân ve Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi", 20.

rını ileri sürmüştür. Sultanın böylelerini görüşlerinden döndürmesi gerektiğini belirtmiştir. İbnü'l-Arabî'nin kitaplarında yazdıklarının bir kısmını herkesin, bir kısmını ise ancak keşif ehlinin anlayabileceğini, dolayısıyla anlayamayanların susması gerektiğini söylemiştir.²⁵ Neticede İbn Kemâl, İbnü'l-Arabî'ye “şeyh-i ekfer” denilemeyeceğini ortaya koymuştur.

Tasavvuf tarihinde mühim bir yere sahip olan İbnü'l-Arabî'nin en önemli yanı, yazıp söyledikleriyle vücûd (varlık) konusuna getirdiği açılmıdır. Düşünceleleriyle kendisinden sonrasını etkileyen İbnü'l-Arabî'nin takipçileri, onun varlık hakkındaki görüşlerini “vahdet-i vücûd” başlığı altında toplamışlardır. İbn Kemâl de önemine binâen varlık konusu ile ilgilenmiş, muhtelif eserlerinin içinde bu konuya değindiği gibi müstakil birkaç risâle de yazmıştır. Bunlardan biri *Vücûd Risâlesi*'dir.

2. Ali Nihad Tarlan

Ali Nihad Tarlan, dîvân edebiyatı üzerine çalışan şâir, yazar ve araştırmacı bir akademisyendir. Ailesi, Dağıstan'dan önce Erzurum'a göçmüş, daha sonra da İstanbul'a yerleşmiştir. Ali Nihad Tarlan, rûmî 1314 (1898) yılında İstanbul'da doğmuştur. İlk tahsil hayatı babasının memuriyeti sebebiyle gittikleri Manastır'da başlamıştır. Burada rüştiyeye devam ederken babası Selânik'e tayin edilince o da Selânik Fransız Mektebi'ne gitmiştir. O günün şartlarına göre ortaokulu ailesinin son olarak yerleştiği İstanbul Koska'daki Burhân-ı Terakkî Rüşdiyesi'nde tamamlamıştır. Liseyi Vefa Sultânîsi'nde okumuştur. Rûmî 1333 (1917) yılında on dokuz yaşında iken lise ile birlikte İstanbul Dârü'l-fünûnu'na bağlı olarak faaliyet gösteren dil kurslarının Farsça ve Fransızca bölümlerini bitirmiştir. 1336 (1920) senesinde de Dârü'l-fünûn Edebiyat Fakültesi'nden mezun olmuş, 1338 (1922) yılında da aynı fakülteden edebiyat doktoru payesini almıştır. Lisans ve doktora öğrenciliği sırasında Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'nde Farsça dersleri vermiştir. Doktoradan sonra Beşiktaş Sultânîsi'nde Fransızca öğretmenliği yapmaya başlamış ve askerî liselerle azınlık okullarında Farsça, Fransızca ve edebiyat derslerine girmiştir. 1933 yılında Kabataş Erkek Lisesi'nde edebiyat öğretmeni iken İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde doçentlik kadrosuna atanmış, 1941 yılında da profesör olmuştur. 1959 yılında açılan İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Farsça derslerine girmiştir. Muhammed İkbâl'in (öl. 1938) kitaplarından bazılarını Türkçeye tercüme etmiştir. Farsçaya katkılarından dolayı Pakistan ve İran devletlerinden ödüller almıştır. Yayınlanmış inceleme, araştırma, şiir, telif ve tercüme pek çok eseri mevcut-

²⁵ İbn Kemâl, *Fetvâ fi hakkı İbn 'Arabî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1694, 3477, 3548; Âşir Efendi, 430; Reşid Efendi, 443; Lâleli, 3720). Bu fetvâ hakkında daha geniş bilgi için bk. Hüseyin Atay, “İlmî Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın Muhyiddin b. Arabî Hakkındaki Fetvası”, *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*, ed. S. Hayri Bolay vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986), 263-277.

tur. Ali Nihad Tarlan'ın tercüme ettiği eserlerden biri, Şeyhülislâm İbn Kemâl'in *Vücûd Risâlesi*'dir. İlerde onun bu tercümesi hakkında daha geniş bilgi verilecektir. Ali Nihad Tarlan 1972 yılında İstanbul Üniversitesi'nden emekliye ayrılmış ve 1978 yılında seksen yaşında iken vefat etmiştir.²⁶

3. Vücûd Risâlesi

3.1. Risâlenin Adı ve Özellikleri

Bu risâle, Türkiye kütüphanelerinde pek çok yazma nüshası bulunan bir eserdir. Kütüphane katalog kayıtlarına göre nüshaların İbn Kemâl'e nispetinde şüphe yoktur.²⁷ Konusu vücûd, yani varlıktır. Risâle tarzı eserlerde müellifler eser ismini genellikle risâlenin başında veya sonunda belirtirler. Ancak İbn Kemâl, bu eserin hiçbir yerine risâlenin adını belirten açık bir ibâre ya da işâret koymamıştır. Bundan olsa gerek bazı yazma nüshalar, risâlenin ismi hiç belirtilmeden istinsâh edilmiştir.²⁸ Bazı müstensihler de risâleye konusuyla bağlantılı ama birbirinden farklı adlar vermişlerdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *er-Risâletü'l-vücûdiyye*,²⁹ *Risâletü vahdeti'l-vücûd*,³⁰ *Tahkîku vahdeti'l-vücûd*,³¹ *Risâle-*

²⁶ Hakkında daha geniş bilgi için bk. Günay Kut, "Tarlan, Ali Nihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/108-110.

²⁷ İbn Kemâl Paşa, *Risâletü vahdeti'l-vücûd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 810), 208b-212a; İbn Kemâl Paşa, *Risâletü vahdeti'l-vücûd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1049), 150b-157b; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1045), 125b-129b; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâletü vahdeti'l-vücûd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1044), 45a-48a; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1041), 6b-8a; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâletü vahdeti'l-vücûd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1005), 10a-12a; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1834), 224b-227b; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1831), 197b-200b; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Beyânü meseleti vahdeti'l-vücûd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1830), 105a-107a; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 65), 178b-183b; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâletü'l-vahdet* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 3427), 36b-39a; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3652), 111b-114a; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Tahkîku vahdeti'l-vücûd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2041), 316b-321a; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4794), 204b-208b.

²⁸ Bunların başına özel bir isim değil, genel bir ifâde olan "*Risâle*" ibâresi yazılmıştır. bk. İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (Ayasofya, 4794), 204b; İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (Esad Efendi, 3652), 111b; İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (Hasan Hüsnü Paşa, 65), 178b; İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (Murad Molla, 1834), 224b; İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (Murad Molla, 1831), 197b; İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (Reşid Efendi, 1045), 125b; İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (Reşid Efendi, 1041), 6b.

²⁹ Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *er-Risâletü'l-vücûdiyye* (Jerusalem: The National Library of Israel, Ms. Yah. Ar. 155), 197b-202b. *er-Risâletü'l-vücûdiyye* kaydı 202b'de. Ayrıca bk. The National Library of Israel (NLI), "Manuscripts" (Erişim 05 Eylül 2021).

³⁰ İbn Kemâl Paşa, *Risâletü vahdeti'l-vücûd* (Hâlet Efendi, 810), 208b; İbn Kemâl Paşa, *Risâletü vahdeti'l-vücûd* (Reşid Efendi, 1005), 10a; İbn Kemâl Paşa, *Risâletü vahdeti'l-vücûd* (Reşid Efendi, 1049), 150b; İbn Kemâl Paşa, *Risâletü vahdeti'l-vücûd* (Reşid Efendi, 1044), 48a.

tü'l-vaḥdet,³² ve *Beyânü mes'eleti vaḥdeti'l-vücûd*³³ isimleri müstensihlerin bu risâleye verdikleri adlardır. Nihal Atsız (öl. 1975) da bu risâlenin isimlerinden birinin *Risâle-der Vücûd-i Hüdâ* olduğunu kaydetmektedir.³⁴ Günümüz araştırmacılarından Şamil Öçal ise İbn Kemâl'in eserlerini sayarken bu risâleyi *Vücûd-i Vâcib* ismi ile zikretmiştir.³⁵ İbn Kemâl'in risâlelerini ilk kez matbû neşreden İkdâm Gazetesi sâhibi ve kitap yayıncısı Ahmed Cevdet (öl. 1935)³⁶ ise bu risâleyi *Beyânü'l-vücûd* ismi ile tabetmiştir.³⁷ Ali Nihad Tarlan da *Vücûd Risâlesi* adıyla Osmanlı Türkçesine çevirmiştir.³⁸ Bu durumda aynı risâleye dokuz ayrı ad verildiği görülmektedir. Daha dikkatli bir çalışma ile bu sayı artabilir. Bir de isimsizler eklenince on olur. Hatta isimsiz nüshaların her biri müstakil sayılacak olursa bu rakam onun çok üstüne çıkacaktır. Ayrıca isimlendirmede sırf “vücûd” konusu ve kelimesinden hareket edilirse farklı zorluklar ile de karşılaşılabılır. Zîrâ İbn Kemâl'in, adında vücûd kelimesi geçen başka risâleleri bulunduğu gibi,³⁹ adında vücûd kelimesi geçmediği halde tasavvufun nazârî konularını ele aldığı ve içeriğinde vaḥdet-i vücûd perspektifinden varlık konusuna değindi-

³¹ İbn Kemâl Paşa, *Tahkiku vaḥdeti'l-vücûd* (Bağdatlı Vehbi, 2041), 316b.

³² İbn Kemâl Paşa, *Risâletü'l-vaḥdet* (Hacı Mahmud Efendi, 3427), 39a.

³³ İbn Kemâl Paşa, *Beyânü meseleti vaḥdeti'l-vücûd* (Murad Molla, 1830), 105a.

³⁴ Atsız, “Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri”, 82; Celal Baydemir, *İbn-i Kemâl'in Hayatı, Eserleri ve Kader Anlayışı* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 29.

³⁵ Şamil Öçal bu risâleyi, doktora tezinin “Eserleri” başlığı altında ikinci sıraya koymuştur. Nihal Atsız tarafından *Risâle-der Vücûd-i Hüdâ* ismi ile zikredildiğini belirtmiş, diğer isimlerine ve kütüphane kayıtlarına ise değinmemiştir. Sadece Orman Nezâreti Kâtiplerinden Midhat adlı bir mütercim tarafından Osmanlı Türkçesine çerişip basıldığı bilgisini vermiştir. Risâlenin konusu hakkında, “Eser, Allah'ın varlığını tasavvufî yorumlarla ele alır” demiş, ancak tüm varlık ile ilgili olduğunu belirtmemiştir. bk. Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, 9. Ayrıca Şamil Öçal, tezinin, “Kemal Paşazâde'nin Varlıkla İlgili Tasavvufî Yorumları” başlığı altında *Beyânü'l-vücûd Risâlesi*'nden bahsetmiş ve risâlenin içeriği hakkında doyurucu bilgiler vermiştir. Buna rağmen kendisinin *Vücûd-i Vâcib* diye zikrettiği eser ile *Beyânü'l-vücûd Risâlesi* arasında bir bağ kurmamış ve bu iki risâlenin aynı eser olduğunu söylememiştir. bk. Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, 9, 117-120.

³⁶ İkdâm Gazetesi'nin sâhibi ve yayıncı olan Ahmed Cevdet ile XIX. yüzyıl Osmanlı devlet adamı ve ünlü hukukçu Ahmed Cevdet Paşa (öl. 1895) birbirine karıştırılabilmektedir. Bu karışıklığa örnek olarak bk. Yusuf Halaçoğlu - Mehmet Âkif Aydın, “Cevdet Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/448; Kocaoglu, *İbn-i Kemâl'in Beyânü'l-vücûd Risâlesi'ne Midhat Bahârî Tarafından Yapılan Leâlî-i Me'ânî Adlı Tercümenin Transkripti ve İncelemesi*, 31. İkdâm Gazetesi sâhibi Ahmed Cevdet hakkında daha geniş bilgi için bk. Nuri Yüce “Ahmed Cevdet, İkdâmca”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/55-56.

³⁷ Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, “Beyânü'l-vücûd”, *Resâil-i İbn-i Kemâl*, nşr. Ahmed Cevdet (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316), 1/149-157.

³⁸ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, Tercümenin numarasız kapak sayfası (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, OE_Yz_1723-b/297.71).

³⁹ Örneğin bk. Şemseddîn Ahmed b. Süleymân Kemâlpaşazâde, “Risâle fi ziyâdeti'l-vücûd”, *Mecmûu resâilî'l-allâme İbn Kemâlpaşa*, thk. Hamza el-Bekrî vd. (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2018/1439), 6/7-50; a.m.f., *Risâle fi Beyânî'l-vücûdi ve'l-adem* (Jerusalem: The National Library of Israel, Ms. Yah. Ar. 155), 183b-197a. Ayrıca İbn Kemâl'in risâlelerinin ismen sayıldığı bir liste için bk. NLI, “Manuscripts” (Erişim 05 Eylül 2021).

ği eserleri de bulunmaktadır. *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyık*⁴⁰ ve *Risâle fi'ş-şahsi'l-insânî*⁴¹ isimli eserleri bu duruma örnektir. Tüm bu karışıklıklara dikkat çekilmekle birlikte, risâlenin konusu vücûd olduğu ve Ali Nihad Tarlan'ın tercümesinin neşri amaçlandığı için, makalede onun tarafından verilen *Vücûd Risâlesi* ismi tercih edilmiştir.

İbn Kemâl bu risâleye ad koymamış olsa da temel özelliğini hemen ilk cümlesinde belirtmiştir. Bu özellik teknik bir özellik değildir. Daha ziyade fonksiyonel bir özelliktir ve risâleye yüklediği misyondur. Ona göre bu risâle, “tarîk-i hidâyete gitmek isteyenlere mahsûs bir risâledir.”⁴²

Teknik özellik bakımından *Vücûd Risâlesi*, Arapça ve Farsça olmak üzere iki dil kullanılarak yazılmıştır. Ancak Farsça daha yoğundur. İbn Kemâl, düşüncelerinin ve ulaştığı sonuçların meşruiyetini göstermek için yer yer âyet ve hadîslere başvurmuştur. Ayrıca vücûd gibi zor bir konuyu, daha anlaşılır hâle getirmek amacıyla kendisinden önceki âlim, sûfi ve şâirlerin Arapça ve Farsça meşhur ve etkili beyit ve sözlerinden pek çok nakil yapmıştır. Bu nedenle risâlede nazım ve nesir iç içedir. Bunlar bir de o günün Osmanlı ilim mantığı ile mezc edilmiştir. Risâlede İbn Kemâl'in kendine has ifâdeleri başkalarından yaptığı nakillere oranla daha azdır. Kendine ait olan ifâdeler, başlangıçta risâleye girişi sağlayan sözler, ortada başkalarından yaptığı nakilleri birbirine bağlayan ibâreler ve sonda da ulaştığı neticeleri belirten cümlelerdir. Oranları az olmasına rağmen yerinde kullanılan, düzen ve ahenk oluşturan az sayıdaki etkili sözleriyle İbn Kemâl risâleye kendine has bir usûl ve müstakil bir rûh kazandırmıştır. Risâlenin yazmaları aşağı yukarı 5-6 varaktan, matbû hâli de yaklaşık 10 sayfadan oluşmaktadır. Hacmi küçük olmakla birlikte konusunun kapsamı geniş, muhtevası derin ve dili oldukça ağırdır. Farsça ve Arapça'nın birlikte kullanılması, nesir ile şiirin iç içe geçmesi yönüyle İbn Kemâl'in bu risâlesinde Ahmed Gazzâlî'nin (öl. 520/1126) *Sevânîh*'i ile Fahreddîn-i Irâkî'nin (öl. 688/1289) *Lemaât*'ını örnek aldığı görülmektedir. Benzer bir mezc örneği de Aynülkudât el-Hemedânî'nin (öl. 525/1131) *Temhîdât*'ıdır. Elbette bunların aralarında birtakım farklılıklar vardır. Ancak İbn Kemâl'in mezci, kendisinden önce daha çok sûfilerin tatbik ettiği bir geleneğe uyması bakımından önem arz etmektedir.

İbn Kemâl, geleneksel bir çizgiyi takip ettiğini sadece şekil yönünden değil yaptığı nakillerle de göstermiştir. İmâm-ı Gazzâlî'nin (öl. 505/111) *Mişkâtü'l-*

⁴⁰ Ceyhan, “Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyık*”, 672.

⁴¹ İbn Kemâl'in *Risâle fi'ş-şahsi'l-insânî*'si, *İnsanın Varlık Yapısına Dair* adıyla tercüme edilmiştir. bk. Ömer Mahir Alper, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 211-216.

⁴² İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1. Tarlan tarafından tercümesi yukarıdaki gibi yapılan cümlelerin orijinali şöyledir: “هذه تذكرة لمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا” Bu, Rabbi'ne yol edinmek isteyenler için bir tezkiredir (öğüt ve hatırlatmadır).” İbn Kemâl, “Beyânü'l-vücûd”, 1/149. Risâleye yüklenen misyon, tercümesine nazaran cümlelerin aslında daha iddialıdır.

envâr'ı,⁴³ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) *Fusûsu'l-hikem*'i⁴⁴ ile *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'si,⁴⁵ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (öl. 672/1273) *Mesnevî*'si⁴⁶ ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (öl. 816/1413) *Hâşiyetü't-Tecrîd*'i,⁴⁷ onun *Vücûd Risâlesi*'ni yazarken kendilerinden nakilde bulunduğu kişi ve eserlerdir. Bunun yanında İbn Kemâl risâlesine Sâhib b. Abbâd (öl. 385/995),⁴⁸ Yûsuf Hemedânî'nin (öl. 535/1140) kendisinden önce vefat eden müridi Senâî Gaznevî (öl. 525/1131),⁴⁹ Evhadüddîn-i Kirmânî (öl. 635/1235),⁵⁰ Fahreddîn-i Irâkî,⁵¹ Selmân-ı Sâvecî (öl. 778/1376),⁵² Hâfız-ı Şirâzî (öl. 792/1390)⁵³ ve Molla Câmî (öl. 898/1492)⁵⁴ gibi sûfi ve şâirlerin beyit ve rubâîlerini de almıştır.

Bugün gelinen noktada, varlık gibi ağır bir mevzûnun anlaşılmasını sağlamak amacıyla bundan beş asır önce yapılmış açıklamaların da açıklanmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Risâle, hitap ettiği devrin geleneklerine göre yazılmıştır. Günümüz ilim anlayışında birbirine yakın ya da aynı paragrafta olması gerekir diye düşünülen ifâdeler, *Vücûd Risâlesi*'nde dağınık vaziyettedir. Makalede risâlenin içeriği incelenirken, aynı konuyu ilgilendiren farklı yerlerdeki dağınık bilgi ve ifâdeler, kolay anlaşılсын diye kısmen bir araya getirilmeye çalışılmıştır.

3.2. Türkçe Tercümeleri

Görüldüğü kadarıyla *Vücûd Risâlesi*'nin ikisi Osmanlı biri de günümüz Türkçesi ile olmak üzere üç tercümesi bulunmaktadır. İlk tercümesi Osmanlıca olarak Midhat Bahârî (öl. 1971)⁵⁵ tarafından *Leâlî-i Me'ânî* isimli eserin içinde yapılmış ve 1328 (1912) senesinde neşredilmiştir.⁵⁶ Ayrıca *Leâlî-i Me'ânî*'yi inceleyen ve transkriptini içeren bir yüksek lisans tezi de yapılmıştır.⁵⁷ İkinci tercüme ise Ali

⁴³ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2-3.

⁴⁴ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1, 4, 5. Birinci sayfadaki alıntı aynen *Fusûs*'dan iktibastır. 4 ve 5. sayfalaradakilere ise yerlerinde işaret edildiği gibi *Fusûs*'da geçen şekline benzer ya da yakın ifâdelerdir.

⁴⁵ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 3.

⁴⁶ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

⁴⁷ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 6.

⁴⁸ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 3.

⁴⁹ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 3.

⁵⁰ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 3.

⁵¹ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 4.

⁵² İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1.

⁵³ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

⁵⁴ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 6.

⁵⁵ Midhat Bahârî, "Tekâyâ Zevâyâ ve Türbelerin Seddine, Bir Takım Unvanların Men ve İlgâsına Dâir 677 Sayılı Kânûn", 30. 11. 1341 (1925) tarihinde kabul edilmezden kısa süre önce resmen atanan son Mevlevî şeyhidir. Hakkında daha fazla bilgi için bk. Kocaoğlu, *İbn-i Kemâl'in Beyânü'l-vücûd Risâlesi'ne Midhat Bahârî Tarafından Yapılan Leâlî-i Me'ânî Adlı Tercümenin Transkripti ve İncelemesi*, 5-20.

⁵⁶ Midhat Bahârî, *Leâlî-i Me'ânî* (İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdûmları Matbaası, 1328), 19-40.

⁵⁷ Kocaoğlu, *İbn-i Kemâl'in Beyânü'l-vücûd Risâlesi'ne Midhat Bahârî Tarafından Yapılan Leâlî-i Me'ânî Adlı Tercümenin Transkripti ve İncelemesi*.

Nihad Tarlan'a aittir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu tercüme, Ali Nihad Tarlan'ın kendi el yazısıdır ve tek nüshadır. Halen basılıp yayınlanmamış ve latinize edilmemiştir. Bulunduğu kütüphanenin deposunda yıllarca ilgi bekledikten sonra katalog kayıtlarına geçip kullanıcıların istifâdesine açılmıştır.⁵⁸ Üçüncü tercüme, günümüz Türkçesi ve Latin alfabesi ile Muhammed Zakir Bakhtari ve Soner Kocaoğlu tarafından yapılp yayınlanmıştır.⁵⁹

Bu tercüme içinde tasavvufî neşveyi en çok yansıtan *Leâlî-i Me'ânî*'dir. Bunun sebebi; *Vücûd Risâlesi*'ni tercüme etmenin yanında başına bir açıklama bölümünün konulması, gerek görülen yerlerde dipnota bilgiler eklenmesi, beyit ve rubâîlerin mümkün mertebe tamamının asıl metnin verilmesi ve ihtiyaç durumunda anlatılan konuyu îzâh için başka mısra ve beyitlere başvurulmasıdır. Olumsuz yönü ise Farsça aslı verilen beyitlerin önemli bir kısmının tercüme edilmeden olduğu gibi bırakılması ve tercümede edebî bir Osmanlı Türkçesi kullanılmış olmasıdır. Bundan dolayı Bahârî'nin tercümesi metne göre biraz daha uzun, dili ağır ve bugün itibariyle anlaşılması zordur. Güncel Türkçe ile yapılmış olan tercümede ise daha çok kelimelerin sözlük anlamlarıyla yetinilmiş, bu nedenle de bazı Farsça beyitlerin varlık konusuyla alakası kurulmamış ve şiirlerin tercüme metinde kastedilen mânâyı yansıtmaktan uzak kalmıştır. Güzel tarafı ise nesir kısmındaki tercümede tasavvufî ıstılâhların korunması ve böylece tasavvufun varlık anlayışının güncel dile aktarılmaya çalışılmış olmasıdır.

Ali Nihad Tarlan'ın *Vücûd Risâlesi Tercümesi*'ne gelince; kapağında “Vefâ Sultânîsi on birinci sınıf edebiyât şu'besi talebesi” kaydı bulunmaktadır. Bu kayıttan anlaşıldığına göre, Tarlan bu tercüme yapıldığında en fazla 19 yaşındadır. Yakın talebelerinden Günay Kut'un yazdığı biyografisinde Tarlan'ın 1333 (1917) yılında on dokuz yaşında iken liseden mezun olduğu, aynı zamanda İstanbul Dârü'l-fünûnu'nun liselerle ortaklaşa açtığı Farsça ve Fransızca dil sınıflarını da bitirdiği kaydedilmektedir.⁶⁰ Bu bilgiye göre tercümenin, Üniversitenin Farsça dil sınıfı mezuniyet projesi olarak hazırlanmış olması da ihtimal dâhilindedir. Tarlan tercüme yapıldığı yıllarda oldukça genç yaşta bulunmasına rağmen tercümesi genel itibariyle başarılıdır. Ancak bu tercümenin de kendine has birtakım farklı özellikleri mevcuttur.

Öncelikle Tarlan bir edebiyatçıdır. Lisede edebiyat şubesinde okumuş, Üniversiteye hazırlanırken dil ve edebiyat sınıfını seçmiştir. Nitekim daha sonra da Edebiyat Fakültesi'ni bitirmiş ve edebiyat doktoru olmuştur. *Vücûd Risâlesi*'ni de bir tasavvuf metninden ziyade Fars edebiyatı metni olarak tercüme ettiği söylenebilir. Zira “Allah vardı, O'nunla beraber hiçbir şey yoktu” hadisine, Cüneyd-i Bağ-

⁵⁸ İbn Kemâl Şemseddin Ahmed b. Süleyman, *Vücûd Risâlesi Tercümesi*, trc. Ali Nihad Tarlan (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, OE_Yz_1723-b/297.71).

⁵⁹ Muhammed Zakir Bakhtari - Soner Kocaoğlu, “Kemalpaşazâde'nin *Beyânü'l-Vücûd* Risâlesinin Tahlîl, Tahkik ve Tercümesi” *Universal Journal of Theology* 6/1 (Haziran 2021), 269-279.

⁶⁰ Kut, “Tarlan, Ali Nihad”, 40/108.

dâdî'nin (öl. 297/909) getirdiği tasavvuf açısından önem arz eden “Şimdi de durum aynıdır” yorumu, metinde var iken tercümede yoktur.⁶¹ Ayrıca varlık hakkında Cürcânî'den nakledilen Arapça ifâdeleri aynen tercüme etmek yerine anladığını özet olarak aktardığı görülmektedir.⁶² Tarlan'ın Farsça ibâre ve beyitleri tercüme etme konusunda Bahârî'ye göre daha titiz davrandığı anlaşılmaktadır. Zira -bazıları mânâyı özetleyerek yapılmış olsa da- Tarlan'ın tercüme ettiği Farsça beyit sayısı Bahârî'ninkinden fazladır. Bununla birlikte Tarlan'ın da Osmanlı Türkçesine çevirmediği Farsça ibâre ve beyitler de vardır. Buna Bahârî'nin manâsını verdiği şu kısım örnek gösterilebilir:

“Mümkînu'l-vücûd denilen şeyler, Vâcibu'l-vücûd'un dünyada mir'âtıdır. Âhiretde emir ber-'aks olur. Rûz-i mahşerde Cenâb-ı Hak mazhariyyet-i 'azîme ile tecellî eder. Bir sûretde ki ehl-i 'arasâtın hepsi ânî görürler. Lâkin herkes i'tikâdı vechile görür. Bunun için denilmiştir ki:

Nezâre geyân-i rû-yı hûbet,
Çün der nigerend ez kerânhâ,
Der rû-yı tu rû-yı heyş bînend.
Zîncâst tefâvût-i nişânhâ.^{63,64}

Tarlan tercümesini daha sonra yaptığı halde Bahârî'nin tercümesinden pek etkilenmemiştir. Tam aksine iki tercüme birbirinin eksiğini tamamlamaktadır. Az önceki örnekte görüldüğü gibi bazen birinin tercüme etmediği yeri diğerinin tercüme ettiği olmuştur. Tarlan'ın tercümesi bir kapak ve numaralandırılmış altı büyük sayfadan ibârettir. O, Bahârî'nin aksine tercümesinde ihtisara gitmiş, gereksiz bir şekilde hacmini arttırmamak için özellikle Farsça beyitlerin çok azının orijinal metnini tercümesine almıştır. Genel itibarıyla Tarlan'ın tercümesi, Bahârî'nin tercümesine göre daha sade ve kolay anlaşılır bir Türkçeye sahiptir. Tüm bu özellikleri dikkate alınarak Ali Nihad Tarlan'ın *Vücûd Risâlesi Tercümesi*'nin günümüzde kullanılan alfabeyle aktarılmasının faydalı olacağı ve İbn Kemâl'in düşüncelerini tanımamıza katkı sağlayacağı açıktır.

3.3. İçeriği

İbn Kemâl'in ardında bıraktığı eserler; onun dil bilimlerinden din bilimlerine, tarih alanından aklî ve felsefî ilimlere varıncaya kadar pek çok ilmî saha ile ilgilendiğini ortaya koymaktadır. İbn Kemâl'in, Felsefî eserlerinin önemli bir kıs-

⁶¹ Metni için bk. İbn Kemâl, “Beyânü'l-vücûd”, 155. Hadîsin kaynağı transkriptte belirtilmiştir. Hem hadîsin kaynağını hem de ona dâir söz konusu yorumun tercümede bulunması gereken yerde olmadığını görmek için bk. İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

⁶² İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 6.

⁶³ “Senin güzel yüzünü / چو در نگرد از کرانها / در روی تو روی خویش بیند / زینجاست تفاوت نشانها” görenler, / Kenarlarından baktıkça / Senin yüzünde kendi yüzlerini görürler. / Alâmetlerin farklılıkları buradadır.” Şiirin Türkçe tercümesi için bk. Bakhtari - Kocaoğlu, “Kemalpaşazâde'nin *Beyânü'l-Vücûd* Risâlesinin Tahlîl, Tahkik ve Tercümesi”, 277.

⁶⁴ Metin için bk. İbn Kemâl, “Beyânü'l-vücûd”, 154. Tercümesi için bk. Bahârî, *Leâl-i Meânî*, 33-34.

mında ontolojik ve metafizik açıdan varlığın nasıl meydâna geldiğini ele aldığı tespit edilmiştir. Bu nedenle o, büyük metafizikçi⁶⁵ ve filozof⁶⁶ olarak da nitelendirilmiştir. İslâm düşüncesinde hicrî ikinci asırdan itibaren kendine has temel kuralları olan üç ilmî disiplin gelişmeye başlamıştır. Bunlar, ilk devirlerde birbirlerine karşı mesâfeli tutum sergileyen felsefe, kelâm ve tasavvuttur. İbn Kemâl hakkında yapılan güncel araştırmalarda, onun, metafizik konuları ele alırken genel olarak bu üç alandan yararlandığı ve iyi bir tahlilden sonra aralarındaki mesâfeyi kaldırarak onları birbirine yaklaştırdığı, hatta yerine göre bunları mezcip sentezleyerek kendi düşünce tarzını oluşturduğu söylenir.⁶⁷

Vücûd Risâlesi kelâm, akâid, İslâm felsefesi ve tasavvuf ilimlerinin ilgilendiği konuları ele alan bir eserdir. Ancak içeriğindeki tasavvufî yoğunluk diğerlerinin toplamından çok daha fazladır. Nitekim mütercimlerinden biri olan Midhat Bahârî, bu risâlenin tasavvufî bir eser olduğuna dâir tespitini, “Müellif müşârün ileyh, risâlesini âşinâ-yı tasavvuf olanlar için yazdı” diyerek açıklar. Onu ilk okuduğunda hemen tercüme etmek istediğini ancak yoğun bir tasavvufî içeriğe sahip olduğu için de gücünün yetmeyeceğini anlayarak arzusuna mâni olduğunu söyler. İlerleyen zamanlarda tasavvufî birikimi arttıktan sonra Allah'ın yardımıyla bu eseri tercüme edebildiğini belirtir.⁶⁸

Çağdaş araştırmacılarından Şâmil Öçal da İbn Kemâl'in *Vücûd Risâlesi*'nin metod bakımından diğer eserlerinden farklı olduğunu, onu yazarken müellifin tıpkı mutasavvıflar gibi davrandığını söyler. Öçal'ın tespitine göre kelâm ve felsefe ile ilgili eserlerinin tümünü, yaygın tartışmalardan hareketle belirli kurallara bağlı kalarak kaleme alan İbn Kemâl, bu eserinde daha serbest bir tarz benimsemiştir. O, bu risâlesinde merâmını anlatmak için sûfî yazarların yaptıkları gibi sık sık metaforik ve şiirsel mecâzî ifâdeler kullanmıştır. Şamil Öçal'a göre İbn Kemâl'in bu tavrının altında “Mutlak Hakîkati” ifâde etmenin güçlüğü yatmaktadır.⁶⁹

Vücûd Risâlesi'nde pek çok tasavvufî mevzû ve kavram geçmektedir. Bu yönüyle risâlenin “müfid bir kitâb” olduğu söylenmiştir. Ancak eserde, ele alınan ana konuya odaklanılmış, onu anlatmak için kullanılan tasavvufî tâbir ve kavramlar hakkında neredeyse hiçbir açıklama yapılmamıştır. Bu yönüyle de risâle

⁶⁵ Ömer Mahir Alper, “XVI. Yüzyılda Osmanlı Düşüncesi: Kemalpaşazâde Bağlamında Bazı Mülâhazalar”, *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*, ed. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 16.

⁶⁶ Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 8-9; Erdem - Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin “Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle”si”, 87-88; Öçal, “Kemalpaşazade: Bir Osmanlı Filozofu” 67.

⁶⁷ Ömer Mahir Alper, “İbn Kemal'in *Risâle fi Beyâni'l-Akl*’ı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999), 238, 240-241; a.m.f., “XVI. Yüzyılda Osmanlı Düşüncesi: Kemalpaşazâde Bağlamında Bazı Mülâhazalar”, 16-17; Şamil Öçal - Mustafa Koçak, “Kemalpaşazâde'nin Varlık Görüşü: Kaynakları ve Kelâmî, Felsefî, Tasavvufî Boyutları”, *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mustafa Demirkol vd. (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 154, 162.

⁶⁸ Bahârî, *Leâli-i Me'âni*, 7.

⁶⁹ Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, 117.

“gâyet mücmel” sayılmıştır.⁷⁰ Tasavvufa âşinâ olanlara hitap eden bir eser olduğunun vurgulanma sebebi; ele aldığı konunun zorluğundan, kullanılan tasavvufî kavramların çokluğundan ve az sözle çok mânâ ifâde etmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca İbn Kemâl'in, bulunduğu makâm itibariyle tartışmalı konuları ayağa düşürmemek ve sadece ehlinin anlamasını sağlamak için bilinçli olarak kapalı cümleler tercîh etme ihtimâli de gözden uzak tutulmamalıdır. Risâlede geçen tasavvufî kavram ve tâbirlerin bazıı sözlük, bazıı ıstılâh, bir kısmı da hem sözlük hem ıstılâh anlamlarında kullanılmıştır. Bu terim ve tâbirlerin başlıcaları şunlardır:

Vücûd, vâcibü'l-vücûd, mümkinü'l-vücûd, mahlûkât, vücûd-ı ilâhî, nişâne-i vücûd, nûr (tenevvür), nûr-ı ilâhî, 'ayn, a'yân-ı sâbite, tecellî-i Hak, semâ-yı mutlakîyyet, âlem-i gayb, nüzûl, vahdet, kesret, senâiyyet, kayd (tekayyüd), tebeddül, zuhûr (tezâhür), 'aks, ma'kes-i cemâl, feyz, hulûl, ittisâl, infisâl, istiğrâk, fenâ, bekâ, mahv (mahviyyet), sekr, sermest, cezb (meczûb), nisbet, rü'yet, 'urûc (mi'râc), mütemekkin, mütelevvin, tenzîh, teşbîh, aşk (âşık), tahayyüz, basîret, ittikâ, muhabbet, zuhûr-ı mevcâdât, müspet ve menfî açıdan ene ve enâniyyet, ehl-i keşf, derece-i hayvâniyyet, derece-i insâniyyet, derece-i Rabbâniyyet, irfân-ı ilmî ve irfân-ı zevkî.

Risâlede geçen bu ve benzer terim ve tâbirlerin üzerlerinde yoğunlaştıkça sayılarının daha da çoğalacağı kesindir. Bunların her biri tek tek açıklanacak olursa risâlenin hacmi artar ve birkaç ciltlik kitap boyutuna bile ulaşabilir. İbn Kemâl ise vücûd meselesini risâlenin temel konusu olarak belirlemiş, konuyu dağıtmamış, onu genişleterek anlatma yerine doğrudan özünü vermeye çalışmıştır.

Vücûd Risâlesi genel olarak nazârî tasavvufun problemlerini ihtivâ etmektedir. Tasavvufî düşüncenin en önemli meselesi vücûd yani varlıktır. Varlığa getirilen açıklamalara bağlı olarak bilgi (ma'rifet) ve insan da tasavvufî düşüncenin konuları arasında yer alır.⁷¹

3.3.1. Vahdet-i Vücûd

Tasavvufta varlık tasavvuru daha çok “varlığın birliği” esâsına dayanır. Adı konmadan anlam itibariyle varlığın birliğine yönelik fikir beyân eden ilk sûfilerden biri, “Allah vardı onunla beraber hiçbir şey yoktu”⁷² hadîsine, “Şimdi de durum aynen öyledir, değişen bir şey yoktur” yorumunu yapan Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) olmuştur. İbn Kemâl de Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu görüşüne katıldığını belirtmiş ve onun “el-ân eydan kezâlik” ifâdesini *Vücûd Risâlesi*'ne aynen almıştır.⁷³ İbn Kemâl'in bu tutumundan, onun, isbât-ı vâcib konusunda felsefecilerin kullandığı

⁷⁰ Bahârî, *Leâlî-i Me'ânî*, 7.

⁷¹ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf*, 283.

⁷² Hadîsin kaynağı transkriptli metin içinde gösterilmiştir. bk. İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

⁷³ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5; a.mlf., “Beyânü'l-vücûd”, 1/155.

“imkân delîli” ile kelâmçıların kullandığı “hudûs delîli”ne pek sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü her iki delilde de -geçici olsun ya da sonradan olsun- mâsivâyâ sınırlı süreli gerçek varlık muamelesi yapılmakta ve seviye kazandırılmaktadır. Sûfliler ise Allah'tan başka hiçbir şeye hiçbir zaman varlık statüsü vermezler ve mâsivâyâya vücûd atfedecek kapıyı kesinlikle açmazlar. İstılâhta kastedilen anlamda vücûd sadece Allah'a aittir. Bu konuda İbn Kemâl de sûflilere benzer bir tavır içindedir.⁷⁴ Mevzû ile bağlantıları bulunmasına rağmen, *Vücûd Risâlesi*'nde onun, kelâmî ve felsefi delillere hiç değinmemesi, bu görüşü desteklemektedir.⁷⁵ Zîrâ İbn Kemâl'e göre âlem Allah'a hakkıyla delil olamaz ve gerçekte Allah aklî istidlâl ile bilinemez. Hak ancak Hak ile bilinebilir.⁷⁶ Öte yandan İbn Kemâl'in, bir tasavvuf karamı olan fakra aynen sûfliler gibi mutlak muhtaçlık, yoksunluk, hiçlik ve insanın hiç olduğunu anlaması gibi mânâlar verdiği de bilinmektedir.⁷⁷

Cüneyd'den sonra İmâm-ı Gazzâlî'nin (öl. 505/111) “Lâ mevcûde illâ Hû”⁷⁸ sözü, bu söz üzerine İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) başta olmak üzere sûflilerin yaptığı açıklamalar ve yazdığı eserler, adı konmasa da zamanla varlıktaki birlik anlayışını güçlendirmiştir. Daha sonra bu anlayış tarzına, ilk defa Sadreddîn Konnevî'nin (öl. 673/1274) kullandığı tanımlamadan hareketle “vahdet-i vücûd” adı

⁷⁴ Öçal, “Kemalpaşazade: Bir Osmanlı Filozofu” 76-77.

⁷⁵ İmkân delîli ile hudûs delîli üzerine yapılan tartışmalar ve İbn Kemâl'in bu tartışmalara yönelik yaklaşımı hakkında bk. Erdem - Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin “Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle”si”, 89-92. Erdem ve Pehlivan, *Risâletü'l-eyş ve'l-leys* isimli eserinden hareketle İbn Kemâl'in kelâmçılardan ziyâde İslâm filozoflarına yakın bir duruş sergilediğini ve imkân delilini öne çıkardığını belirtirler. İbn Kemâl'in imkân delilini öne çıkardığı doğrudur. Ancak ezeli yaratma görüşünü benimseyen filozoflar, imkânı, âlemin kendine ait kadîm bir özellik olarak görürler. İbn Kemâl'e göre ise imkânı veren de Hz. Allah'tır. Nitekim o, *Vücûd Risâlesi*'nde “vâcibü'l-vücûd” ve “mümkini'l-vücûd” tasnifini yaparken, imkânı ve mümküni sadece Allah'a has saydığı vücûda izâfe etmiştir. Netice itibarıyla *Vücûd Risâlesi*'nde İbn Kemâl'in fikren sûflilerin safında yer aldığı, kelâmçıların ve filozofların görüşlerine mesâfeli durduğu söylenebilir.

⁷⁶ İbn Kemâl *'Ulûmü'l-hakâyik Risâlesi*'nde ma'rifet konusu ile bağlantılı olarak çeşitli delillerden bahseder. Ancak neticede âriflerin “Hak'kı Hak ile bilme” yönteminin diğerlerinden üstün olduğunu söyler. bk. Ceyhan, “Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyik*”, 663, 682. Hem kelâmçılar hem felsefeciler Allah'ın varlığını delil ile bilme yolunu seçmişlerdir. Bunun için de başka bir varlığa ihtiyaç duymakta, eserden müessire, hâdisten muhdis ve halktan Hakk'a ulaşmak için vâsita kullanmaktadırlar. Sûfliler ise aracı kullanmaz ve delile ihtiyaç duymazlar. “*Beni Rabbim terbiye etti; terbiyemi ne güze yaptı!*” (Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 1/70) hadîsinden mülhem, “Rabbimi, Rabbimle bilip tanıdım” derler. Doğrudan Hakk'a teslim olup Hakk'ı Hak ile bilir ve yine Hakk'a Hak ile ulaşırlar. Ayrıca bk. Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, 123.

⁷⁷ İbn Kemâl'in müstakil bir *Fakr Risâlesi* vardır. Bu risâlede “*Fakirlik övüncümdür*” ile “*Fakirlik iki cihânda yüz karasıdır*” (Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 2/87) hadîslerinin anlam bakımından birbirine zıt olmadığını izâh etmeye çalışır. Fakra verdiği anlamlar da oradaki açıklamalarından çıkarılmıştır. bk. Öçal - Koçak, “Kemalpaşazâde'nin Varlık Görüşü: Kaynakları ve Kelâmî, Felsefi, Tasavvufi Boyutları” 154-155. Ayrıca İbn Kemâl'e göre mevcûdât içerisinde en yoksul en muhtaç varlık insandır. Onun bu hâli, kendisinde Allah'ın câmi tecellî etmesini ve böylece de Allah'ı en iyi insanın bilmesini sağlamıştır. bk. Ceyhan, “Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyik*”, 664, 683 vd.

⁷⁸ Gazzâlî'nin “Lâ mevcûde illâ Hû (O'ndan başka varlık yoktur.)” sözü de ifâde ettiği anlam bakımından varlığın birliği ilkesini esas almaktadır. bk. Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf*, 288.

verilmiştir.⁷⁹ İbn Kemâl de vücûd-ı ilâhî'den başka bir mevcûd olmadığını belirtmek için,⁸⁰ Cüneyd-i Bağdâdî'nin yukarıda geçen yorumu ile Gazzâlî'nin ma'nevî miraç makâmlarında âriflerin keşfen var olarak yalnız Allah'ı gördüklerine dâir ifâdelerini benimseyip risâlesine almıştır. Bu keşfi bilginin doğru olup olmadığını belirtmek için de vahye mürâcaat etmiş ve “*Küllü şey'in hêlikün illâ vehêhû (Her bir şey hêliktir (yok olup durmaktadır); ancak O'nun veçhi hêlik değildir)*”⁸¹ âyetini, fikrin doğruluğuna delil göstermiştir.⁸²

Vücûd kelimesini hem sözlük hem de ıstılâhî anlamda çok kullanan İbn Kemâl, konuya ad olan ve onu en iyi şekilde tanımlayıp anlatan “vahdet-i vücûd” terkiğini bu risâlesinde hiç kullanmamıştır. İsmi zikretmese de vahdet-i vücûd anlayışına sahip çıkan ve şerhleriyle onu îzâha çalışanların metotlarının aynısını *Vücûd Risâlesi*'nde İbn Kemâl de uygulamıştır. Bu sebeple konunun anlaşılmasını kolaylaştırmak için sık sık geçmiş âlim, sûfî ve şâirlerden alıntılar yapmıştır. Bunlar arasında Evhadüddîn-i Kirmânî, Fahreddîn-i Irâkî ve Abdurrahmân Câmî gibi İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini benimseyip o çerçevede düşünce üreten ve söz söyleyen İslâm âlimleri de vardır. Ayrıca İbn Kemâl, böylesine ağır bir konuyu daha güzel açıklayacağını düşünerek tabiatta gerçekleşen olaylardaki benzerliklerden de yararlanmış ve onlardan değişik misaller vermiştir.

Vahdet-i vücûd düşüncesi, hakikî varlıktan mecâzî varlığa inişin ve vücûddan mevcûda geçişin nasıl gerçekleştiğini açıklamaya çalışan bir nazariyedir.⁸³ Her ne kadar cisim ve beden sâhibi tüm mevcûdâta varlık dense de mevcûdâtın varlığı kendilerinden kaynaklanmadığı için tasavvufta onlar reel değil, izâfî varlık sayılmışlardır. Kendilerine de mecâzî anlamda varlık denilmiştir.⁸⁴ Gerçekten varlık adını almayı hak eden ise, varlığı kendinden olan ve varlığını başkasına muhtaç olmadan sürdürendir. Bu yetkinliğe ve bağımsızlığa sahip olan tek varlık vardır; o da Hz. Allah'tır. O'nun dışındaki tüm varlıklar, O'nun var etmesiyle vücûd bulmuş bağımlı varlıklardır. Onlara müstakil ve bağımsız birer varlık muamelesinde bulunmak, haddinden fazla değer ve kıymet verip önemsemek doğru olmaz. Hatta böyle bir tutum şirke bile kapı açabilir. Çünkü tüm mevcûdât, tek gerçek varlığın “tecellî”, “tenezzül” veya “tefeyyüzü” ile varlık mertebelerini bir bir aşarak “vahdetten kesrete”, “letafetten kesâfete” ve “hakikatten mecaza” geçebilmiştir.⁸⁵ Bu şekliyle anlatılan varlık kavramından kastedilen mânâ için, ta-

⁷⁹ Tahralı, “Fusûsu'l-hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bâzi Meseleler”, 1/47-49.

⁸⁰ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5; a.mlf., “Beyânü'l-vücûd”, 1/155.

⁸¹ “كل شيء هالك الا وجهه”: *Allah'ın vechinden başka her şey yok olucudur.*”el-Kasas 28/88.

⁸² İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2, 5; a.mlf., “Beyânü'l-vücûd”, 1/151, 155.

⁸³ Hür Mahmut Yücer, *Temsiller: Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm Muhyiddin-i Râmî'nin Dört Eseri* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019), 8.

⁸⁴ Güner, *Molla Fenârî'nin Varlık Anlayışı*, 432.

⁸⁵ Yücer, *Temsiller*, 8.

savvuf ıstılâhında “vücûd” terimi kullanılmıştır.⁸⁶ Vücûd bulmuş varlıklardaki bu “Bir”den gelişi vurgulayarak Allah, âlem ve insan arasındaki ilişkileri açıklayan düşünce sistemine de “vahdet-i vücûd” denmiştir. Zaman içinde varlığın birliği düşüncesi yayılarak güç kazanmış ve bunu ifâde eden “vahdet-i vücûd” terkihi de önemli bir tasavvuf ıstılâhı hâline gelmiştir.⁸⁷

Tasavvufun varlık anlayışını benimseyenlerden biri İbn Kemâl'dir. O'na göre de hakîkatte vücûd tek ve birdir. Ancak onun zorunlu ve mümkün olmak üzere iki kutbu bulunmaktadır. Zorunlu kısma “vâcibü'l-vücûd” diyen İbn Kemâl, onun Cenâb-ı Hak'ın vücûdu olduğunu belirtmiştir. Mahlûkâtı da “mümkünü'l-vücûd” olarak nitelendirmiştir.⁸⁸ Hakîkatte varlık tek ve bir olduğundan o tek ve bir olanın varlığı zarûrîdir. Diğer varlıklar O'na bağlı ve O'nun sâyesinde ortaya çıktıkları için olup olmamaları kâinatta ontolojik açıdan bir şey değiştirmez. Onlar için her iki durum da mümkündür. Buna göre kâinatta üçüncü ihtimal ademdir; tasavvufî açıdan o da muhaldir. Çünkü “Allah, her şeyi kuşatmıştır.”⁸⁹ Her şeye gücü yeten ve dilediğini yapan vâcib varlık Hz. Allah varken, yokluk yoktur.⁹⁰ İbn Kemâl'e göre “Zât-ı akdes-i ilâhî, zîrûh ve cemâdâtı muhîtdir;”⁹¹ ister canlı ister cansız olsun hiçbir şey Hak'tan uzak kalamaz.

Vahdet-i vücûd ile alakalı tasavvufî kavramlardan biri de “a'yân-ı sâbite”dir. Sûfiler, dış âlemde görünen eşyanın Allah'ın sıfatlarındaki ilmî hakikatlerine “a'yân-ı sâbite” adını verirler.⁹² Bunlar, Allah'ın ilminin hâricinde yokturlar. A'yân-ı sâbite terimi *Vücûd Risâlesi*'nde iki kez geçmektedir. Bunların birinde, kelâm ve felsefecilerin mâhiyet kavramı ile anlatmaya çalıştıkları mânâyı, sûfilerin a'yân-ı sâbite terimi ile ifâde ettikleri belirtilmiştir. Buna göre a'yân-ı sâbite, mâhiyyât-ı kâbile heykelleri üzerinde ma'nen açılım ve eser-i vücûd (varlık potansiyeli) taşıyan ilmî suretlerdir.⁹³ Nitekim konu hakkında yapılan bir araştırmada, İbn Kemâl'in terminolojisinde mâhiyet kavramı ile a'yân-ı sâbitenin - birebir örtüşme de- benzer manalar ifâde ettiği söylenmiştir.⁹⁴ Geçtiği diğer yerde ise İbnü'l-Arabî'nin, “A'yân-ı sâbite vücûdun kokusunu hiç koklamamıştır” sözü aynen nakledilmiştir.⁹⁵

Vahdet-i vücûd anlayışı, tevhîdin inceliklerini dikkate alan İslâmî bir doktrindir. Tenzîhî tevhîdden hareketle vücûdî ve hakîkî tevhîde ulaşmayı sağlayan

⁸⁶ Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 5.

⁸⁷ Vahdet-i vücûd hakkında daha fazla bilgi için bk. Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012) 42/431-435.

⁸⁸ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1.

⁸⁹ en-Nisâ 4/126; Fussilet 41/54.

⁹⁰ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/9-10.

⁹¹ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2.

⁹² Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 289.

⁹³ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 6.

⁹⁴ Demirkol, “Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetin Mec'uliyeti”, 188.

⁹⁵ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1.

bir düşünce biçimidir. Allah Teâlâ'yı varlık, olay ve hâdiselerden soyutlamaz; kâinattan uzak tutmaz. Vahdet-i vücûd doktrinine göre Cenâb-ı Allah sonsuz yüceliğe sahip olmakla birlikte kâinatta her an her şey de müdâhildir.⁹⁶

3.3.1.1. Vahdet-i Vücûda Dâir Misaller

Vahdet-i vücûd anlayışında îzâh isteyen en önemli husus, “Hakk’ın vücûdu” ile “mahlûkun vücûdu” arasındaki ilişkidir.⁹⁷ Çünkü bu ilişki sağlıklı bir şekilde çözümlenmez ise varlığın birliği ittihâd, hulûl, tenâsüh ve panteizm gibi yanlış anlayışlar ile karıştırılabilir. İbn Kemâl vücûd-ı ilâhî ile eşyânın vücûdu arasındaki ilişkiyi misallerle açıklamaya çalışmıştır. Bunun için “nûr-gölge”,⁹⁸ “ayna-sûret”,⁹⁹ “tek ışık-camdaki çok renk”,¹⁰⁰ “su-yıldız”,¹⁰¹ “deniz-dalga”¹⁰² misallerini kullanmıştır.

Bu misaller, konunun ilgililerine yabancı değildir. Varlık konusunu aydınlatmak için İbn Kemâl’den üç asır önce İbnü’l-Arabî’nin başvurduğu bir yöntemdir. *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* ile *Fusûsu’l-hikem* başta olmak üzere İbnü’l-Arabî’nin tüm eserlerinde bu misallere ve daha fazlasına rastlamak mümkündür. Önemine binâen *Fusûsu’l-hikem* şerhlerinde de bu misaller üzerinde çok durulmuştur.¹⁰³ Zîrâ İbnü’l-Arabî’de sembolik anlatım, ontoloji (varlık felsefesi) ve epistemoloji (bilgi nazariyesi) başta olmak üzere tasavvufî düşüncenin meselelerinin pek çoğu için çözüm üretme yollarının başında gelir. Ayna, harf ve ışık ile ilgili sembolik anlatımlar, onun en çok kullandığı misaller olmuştur.¹⁰⁴

Bir anlamda semboller mücerred olan gerçeği, müşahhas göstergelere indirgeyerek insanın idrakine yaklaştırmaktadır.¹⁰⁵ Bu nedenle Osmanlı âlim ve sûflerinde anlaşılması güç meseleleri temsille açıklamak sık başvurulan bir yöntem olarak görülmektedir. Nitekim İbn Kemâl ile çağdaş Halvetiyye Şeyhi Edirneli Muhyiddîn-i Rûmî (öl. 946/1540’dan sonra) de misallerle vahdet-kesret iliş-

⁹⁶ Tahralı, “Fusûsu’l-hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bâzı Meseleler”, 1/49-52; Mustafa Tahralı, “Fusûsu’l-hikem’de Tezatlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd”, *Fusûsu’l-hikem Tercüme ve Şerhi*, mlf. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989), 2/9-10.

⁹⁷ Tahralı, “Fusûsu’l-hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bâzı Meseleler”, 1/51.

⁹⁸ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1.

⁹⁹ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 4.

¹⁰⁰ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 4.

¹⁰¹ Geceleyin gökteki yıldız, yansıdığı suyun en derin yerindeymiş gibi parlar. bk. İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

¹⁰² İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

¹⁰³ Tahralı, “Fusûsu’l-hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bâzı Meseleler”, 1/53-54; a.mlf., “Fusûsu’l-hikem’de Tezatlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd”, 2/32-35.

¹⁰⁴ Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Tahir Uluç, *İbn Arabî’de Mistik Sembolizm* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005).

¹⁰⁵ Yücer, *Temsiller*, 11.

kisini ifâde etmek için *Temsîl-i Nokta*,¹⁰⁶ *Temsîl-i Kâlîce*,¹⁰⁷ *Temsîl-i Şecer*¹⁰⁸ ve *Dâire-i Cihânnümâ*¹⁰⁹ adlarını verdiği dört eser kaleme almıştır. Tıpkı İbn Kemâl'in *Vücûd Risâlesi*'nde yaptığı gibi nazım ve nesirin bir arada kullanıldığı bu eserler, *Temsiller* ismi ile Latin alfabesine aktarılarak yayınlanmıştır.¹¹⁰ İçlerindeki ana misaller İbn Kemâl'in *Vücûd Risâlesi*'ndekilerle birebir aynı olmamakla birlikte, bu eserler, varlık konusunu sembolik temsillerle anlatma bakımından tafsîlâtı bilgi ve yoğun muhtevâyâ sahiptir.

İbn Kemâl'in *Vücûd Risâlesi*'nde belirttiğine göre tek "Mutlak Varlık" vardır ve o Mutlak Varlık saf nurdur. O'nun hâricindekiler gölgeden ibârettir, gerçek varlık hüviyetine sahip değildir. İbn Kemâl bu durumu, ışığın temas ettiği eşyâda gölge oluşturmasından hareket ederek, nûr-gölge misali ile âyetler eşliğinde şöyle açıklar: "Vücûd-ı ilâhî nûr-ı mahzûr." Âyette "Allah göklerin ve yerin nûrudur"¹¹¹ bilgisi verilmektedir. O saf nur, vâcibü'l-vücûddur. Mümkünü'l-vücûd olan

¹⁰⁶ Nokta örneği demektir. Kısaca Muhyî ünvânı ile bilinen müellife göre nokta, varlığın başlangıcını temsil eder. Eğer noktanın sırrı hakkında bilinir ve çözümlerse tüm varlığın bilgisi ve mâhiyeti de bilinir ve çözümlür. Çünkü tek bir noktanın birden çok tecellî edip birleşmesiyle harfler ortaya çıkar. Örneğin elif harfi üç noktanın birleşmesinden oluşmaktadır. Bu temsile göre nokta harflerin, harf hecelerini, hece kelimelerin, kelime de kelâmın (yani cümlelerin) başlangıcıdır. Katagorik konum açısından nokta ile kelâmın durumu aynıdır. Her ikisi de varlığın başlangıcı sayılır. Çünkü her şey "kûn emri" ile olup bitmiştir (Yâsîn 36/82). Nokta bilgisi, mâhiyet itibarıyla vücûdun ve tüm mevcûdâtın bilgisine sahip olmasında insana kolaylık sağlar. Tafsîlât için bk. Yücer, *Temsiller*, 78-85.

¹⁰⁷ Halı örneği demektir. Bu örnekle Muhyî, birçok perde ile perdelenmiş olan hakikat bilgisine ulaşmanın yollarından birini gösterir. Halıda ilk dikkat çeken şey; renkler, işlemler ve desenlerdir. Bu aşamayı geçenler halının sağlamlığına, dokuma kalitesine ve ipine bakarlar. Hâlbuki ipin kaynağı ve başlangıç noktası da yündür. O halde asıl bakılması gereken şey, yündür. Ama pek çok kişi halıda kesreti temsil eden renk ve desen cümbüşüne takılır kalır, yünü göremez. Daha fazla bilgi için bk. Yücer, *Temsiller*, 88-91.

¹⁰⁸ Ağaç örneği demektir. Ağaç, çeşitli tasavvufî meselelerin îzâhında misal olarak kullanılmıştır. Bunlardan biri de vahdet ile kesret arasındaki bağı çözmeye yardımcı olmasıdır. Muhyî, küçücük bir çekirdek olan tohumun meyve veren kocaman bir ağaca dönüşmesini örnek göstererek vahdet-kesret ilişkisini anlatmaya çalışır. Ona göre uzun yıllar sayısız meyve veren bir ağacın tüm bilgileri küçük bir çekirdekte dürülmüş vaziyette saklıdır. Bu yönüyle ağacın aslı olan tohum, ağacın 'aynıdır. Ancak görünen kitle ve kütleyle pek çok meyve vermiş olan ağaç, kendi tohumundan farklıdır ve ondan ayrı bir şeydir. Daha fazla bilgi için bk. Yücer, *Temsiller*, 56-68.

¹⁰⁹ Cihânnümâ, etraftaki manzaraların eksiksiz bir şekilde görüldüğü yüksek yapılara verilen isimdir. Muhyî'nin risâlesine ad olan *Dâire-i Cihânnümâ* da, cihanda olup biteni içine alan ve onları net bir şekilde gösteren ayna anlamına gelmektedir. Muhyî bu eserinde Allah, âlem ve insan arasındaki ilişkileri çeşitli boyutlarıyla izah etmeye çalışır. Okuyanların, anlatılanları zihinlerinde canlandırmaları için eserde tasvirler ve dairesel şekiller kullanılmıştır. *Dâire-i Cihânnümâ* adı verilen ilk büyük dairede, hazarât-ı hams, taayyünler, hakikat-i Muhammediyye ve insân-ı kâmil konuları ele alınmaktadır. Eser mutlak bilinmezlik yani lâ taayyün mertebesindeki Hakk'ın ilk tecellisinin nasıl ortaya çıktığını açıklama gayreti içindedir. Ayrıca irfân, kalb, insâniyye, aşk, vücûd, rûh, nefis-nefis mertebeleri, zikir ve mezheb dâirelerinden de bahsetmektedir. Daha fazla bilgi için bk. Yücer, *Temsiller*, 43-49; Cuveyriye İltuş, "Muhyî'nin Cihânnümâsında Yer Alan Dairelerin Mahiyeti Hakkında Bir İnceleme", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Güz 2020), 1172-1197.

¹¹⁰ Muhyiddîn-i Rûmî, *Temsiller: Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm (Dört Eser)*, haz. Hür Mahmut Yücer (İstanbul: Büyüyen Ay, 2019), 107-480.

¹¹¹ en-Nûr 24/35.

mahlûkât da o nûr-ı mahzın gölgesidir. Bunu belirtmek için de, “Görmedin mi, Rabbin gölgeyi nasıl uzattı?”¹¹² buyurulmuştur. Âyetteki zilden maksad, kâinât üzerindeki zill-i tekevvündür.¹¹³ Her mevcûd ya o nûrun gölgesidir ya da kendisidir. Burada acayip ve şaşırtıcı bir durum vardır. “Nûr gölgeye en yakın şey, gölge de nûra en uzak şeydir.” Bu durum, “Biz kula şahdamarından daha yakınız”¹¹⁴ âyeti ile de açıklanmaktadır. Nitekim “A’yân-ı sâbite vücûd kokusu koklamamıştır.”¹¹⁵ Çünkü senin hayat bağların meşiyet-i ilâhînin ellerindedir.¹¹⁶

İbn Kemâl'in bu misalle verdiği bilgilere dikkatlice bakıldığında, “Hakk'ın vücûdu” ile “mahlûkun vücûdu” arasındaki ilişkiyi karışıklığa meydan vermeden açıkladığı görülmektedir. Gölgenin en uzak olduğu şey nûrdur diyerek tenzîhî tevâhîde, nûrun en yakın olduğu şey gölgedir diyerek de vücûdî tevâhîde işâret etmiştir. Böylece hem Cenâb-ı Hakk'ın noksan sıfatlardan münezze ve yüce olduğunu belirtmiş hem de olay ve hâdiselere her an müdâhale ettiğini, kâinattan uzak olmadığını vurgulamıştır. Ona göre hiçbir şey Cenâb-ı Hak'tan ayrı değildir.¹¹⁷ Ancak bu durum Allah ile bütünleşme anlamına gelmez. “Cenâb-ı Hakk'a bir şey ittisâl etmediği gibi O'ndan bir şey de infisâl etmez.”¹¹⁸ İbn Kemâl, Cenâb-ı Hakk'ın her şeyi ihâta ettiğini belirtir ve bu görüşünün doğruluğuna, “Gizlice fısıldaşan üç kişiden dördüncüsü Allah'tır”¹¹⁹ âyetini delil olarak gösterir.¹²⁰

İbn Kemâl, nûr-gölge misali ile vücûd-ı ilâhîye sınır olmadığını, Allah Teâlâ'nın mahlûkât ile dilediği şekilde istediği ilişkiyi kuracağını ortaya koymuştur. Mahlûkun vücûdunun nûrdan gelen ışığa bağlı, mukayyed ve sınırlı, Hakk'ın vücûdunun ise mutlak ve sonsuz olduğunu belirtmiştir. Nûr-gölge misaline göre vahdet-i vücûd anlayışı; hulûl, ittihâd, tenâsüh ve panteizme mâni' olduğu gibi son zamanlarda gündemde olan deizme ve ateizme de engeldir.

İbn Kemâl tecellî ile hulûlün karıştırılmamasına özen gösterir. Ona göre Cenâb-ı Hak ile mahlûkât arasındaki ilişki, “zuhûr ve kabul”den ibârettir. Bu da tecellîye dayanır. O bu durumu, “Âlem tecellî-yi Hak ile görünen gözlerden ibârettir”¹²¹ sözü ile ifâde eder. Vahdet-i vücûd düşüncesinin sıhhati, bu noktayı doğru anlamaya bağlıdır. Çünkü tecellî başka şey, hulûl başka şeydir. İbn Kemâl ikisinin birbirine karıştırılmaması için muhâtaplarını şu sözlerle uyarmıştır: “Vâcib Te'âlâ Hazretleri'ni sakın mümkinâtın mâddesi ve mevzû'ı zannetme! Zîrâ Allâh; bu gibi evsâfdan münezzehtir. Vâcibu'l-vücûd ile

¹¹² el-Furkân 25/45.

¹¹³ İbn Kemâl bu sözleri ile söz konusu âyet hakkında işârî bir tefsir de yapmaktadır.

¹¹⁴ Kâf 50/16.

¹¹⁵ İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'unda geçen bu sözün kaynağı metnin transkriptinde yerinde belirtilmiştir.

¹¹⁶ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1.

¹¹⁷ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2.

¹¹⁸ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1.

¹¹⁹ el-Mücâdele 58/7.

¹²⁰ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2.

¹²¹ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1.

mümkinu'l-vücûd arasında 'alâka; râbîta-i zuhûr ve kabûldür. Yoksa ittisâf ve hulûl değildir."¹²²

İbn Kemâl *Vücûd Risâlesi*'nde, "Allah, mahlûkâtı zulmette yarattı sonra nûrundan onların üzerine serpti"¹²³ hadîsinden hareketle nûr-gölge misalini tamamlayıcı nitelikte başka bilgiler de vermektedir. Her ne kadar muhaddisler bu sözün Hz. Peygamber'in hadîsi olup olmadığını tartışsalar¹²⁴ da İbn Kemâl, "Arz, Rabbinin nûruyla nurlandı (aydınlandı)"¹²⁵ âyetini delil göstererek fikrini güçlendirir. Ona göre "Kevn ü mekânda fâil-i muhtâr ve mukadderâtı elinde tutan birdir."¹²⁶ İnsan başını akıl penceresinden dışarı çıkarıp bakarsa bütün bu mukadder nûrların bir asıdan neş'et ettiğini görür. Hakk'ın feyzinin fütûru yoktur; O'nun için uzak veya yakın fark etmez. "O, her zerre üzerinde müstakil olarak aynı tecellî eder."¹²⁷ "Herkes kendi kabiliyyet-i tenevvüriyyesine göre o tecellîden behremend olur."¹²⁸ "Her mümkün bir başka sûretle 'arz-ı dîdâr etmiştir. Tecellîgâh müteaddid olduğu için kesret zuhûr etmiştir."¹²⁹

İbn Kemâl *Vücûd Risâlesi*'nde varlık mertebelerine değinir ama hakkında fazla bir bilgi vermez. Varlıkların sırf zât mertebesinden şehâdet ve mülk âlemine kadar birtakım merhalelerden geçerek zuhurlarına, ayna misali eşliğinde işâret eder. Bu işâretlerinden biri, "Kâinât; mutlak bir nûr-ı hakîkinin muhtelif sûretlerde görünmesidir"¹³⁰ sözüdür. Ona göre "Vücûd-ı ilâhî; semâ-yı mutlakıyyet ve 'âlem-i gaybdan nüzûl buyurmuş, dâire-i rü'yet ve 'âlem-i imkâna tezâhür ederek hüsnünü muhtelif âyinelerde görmüş ve göstermiştir."¹³¹ Mülk âlemindeki çokluğu, tek bir şeyin pek çok aynada değişik açılardan görünmesi olarak açıklayan İbn Kemâl, varlık mertebelerini doğrudan îzâh için de, "buhar-bulut-yağmur(su) ve buz" misalini örnek vermiştir. Bunların hepsi bir ve aynı şeyin farklı şekillerde tezahürüdür. Buhar latif, buz kesif, yağmur sıvıdır. Bu özellikler yönüyle farklıdırlar ve birbirlerinin gayrıdırlar. Ama hakikatte bunların hepsinin mâhiyeti bir ve aynıdır. Hatta yağın yağmurlar nehirleri, nehirler de göl ve denizleri oluşturmaktadır. Gerçekte bunların da mâhiyeti aynıdır. Nehir, göl ve denizler sıcakta buharlaşarak bulutu, bulutlar da tekrar kar ve yağmurları meydana getirmektedir.¹³² İbn Kemâl'e göre bu misalden "el-'Aynu vâhidetün ve'l-vasfu muhtelifun (Ayn birdir, sıfâtlar fark-

¹²² İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 6.

¹²³ bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl fi ma'rifeti ahbârî'r-Resûl*, thk. Abdurrahmân Amîra (Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.), 4/199.

¹²⁴ Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ Şerhu Mişkâtî'l-mesâbih*, thk. Cemâl İtânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1440/2019), 5/525, 8/482.

¹²⁵ ez-Zümer 39/69.

¹²⁶ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2.

¹²⁷ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2.

¹²⁸ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2.

¹²⁹ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1.

¹³⁰ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

¹³¹ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1.

¹³² İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

lıdır)” netîcesi çıkar.¹³³ Vücûd mertebeleri de aynen bunun gibidir. Cenâb-ı Hakk'ın tecellîsi olmaları bakımından hakikatleri aynıdır. Ancak vasıfları bakımından birbirinin gayrıdırlar. Bu nedenle de vücûd mertebelerinin hükümleri birbirlerinden farklıdır.¹³⁴

Varlık meselesini iyi-kötü ve hüsn-kubuh üzerinden de değerlendiren İbn Kemâl, vücûd-ı ilâhîyi “hüsn-i mutlak” olarak niteler. “Feyz-i Hak'da kusûr yoktur”¹³⁵ der. Bizim, dünyada kötü ya da iyi olarak gördüğümüz şeylerin, doğrudan Allah Teâlâ ile ilişkilendirilemeyeceğini belirtir. Çünkü O, vâcibu'l-vücûd olan zât-ı ilâhîdir; her hâlde bâkî ve sâbitdir. Mümkünü'l-vücûd ise suver ve ahvâldir; onlar dâimâ tebeddül eder.¹³⁶ İbn Kemâl bu konuya, Molla Câmî'nin “Cenâb-ı Hak; kendi nûriyle cihânı tezyîn ediyor, temiz ve pis üzerinde de parlayabilir. Yalnız hüsn-i mutlak pis ile kirlenmez ve temiz ile de tezâyüd etmez”¹³⁷ sözleri ile açıklık getirmeye çalışır. Ayrıca İbn Kemâl, sırf varlık sahnesinde görünmeye ve Allah'ın yaratmasına konu olmaya bile büyük bir kıymet atfeder. Ancak ona göre insanlar hem kendilerinin hem de Hakk'ın vücûdunun farkında değillerdir. Bu durum, varlıkları suya bağlı olan balıkların suyu ve suyun kıymetini bilmemelerine benzer.¹³⁸

İbn Kemâl'e göre âlemin bağlı olduğu nizâmda yeknesaklık ve tek düzelik (determinizm) yoktur. Kâinatın düzeni, varlık ile yokluk, nûr ile zulmet üzerine kuruludur.¹³⁹ Âlem intizamsız bir nizâma sahiptir ve kaostan bir düzen ortaya çıkmaktadır. Bu durum; evrenin varlığının kendisinden olmadığını, bir var ediciye ihtiyaç duyduğunu, varlıkla yokluk arasında gelip giden bir yapısının bulunduğu ve asıl varlığın Hz. Allah olduğunu açıkça göstermektedir. Kâinât Allah'tan soyutlanarak ele alındığında yok ve bâtil olur. Her şey gerçek varlık olan Allah ile birlikte anlam kazanmaktadır. “Hak olan, Cenâb-ı Hak'dır. O'ndan gayrısı bâtildir.”¹⁴⁰ Bu itibarla da İbn Kemâl'in *Vücûd Risâlesi*'nde öne çıkardığı vahdet-i vücûd düşüncesine göre Allah'tan başkasını varlık kabul etmek şirk sayılır.¹⁴¹

¹³³ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

¹³⁴ Aslında vücûdun pek çok mertebeleri vardır ama konunun anlaşılmasını kolaylaştırmak için yaygın olarak dörtlü, beşli ve yedili olmak üzere üç tasnif kullanılmaktadır. Bunlar zât mertebesinden şehâdet âlemine kadar varlığın zuhûr mertebeleridir. Daha geniş bilgi için bk. Tahralı, “Fusûsu'l-hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bâzi Meseleler”, 1/45; a.mlf., “Fusûsu'l-hikem'de Tezatlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd”, 2/27-38; Mahmud Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibu'l-vücûd* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 128 vd.; a.mlf., “Sûfî Mütefekkirlerin 'Gayb'a Bakışları”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları VI-İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 300-304.

¹³⁵ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2.

¹³⁶ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

¹³⁷ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 6.

¹³⁸ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

¹³⁹ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1.

¹⁴⁰ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

¹⁴¹ Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, 118.

İbn Kemâl'in Tanrı-âlem ilişkisini ve vücûd meselesini anlatmak için yeryüzünde görülen diğer olaylardan hareketle verdiği başka misaller de vardır. Bunlardan biri cama yansıyan renksiz ışığın farklı renklere ayrılarak gözükmektedir. Gölgeyi oluşturan ışıkla, cama temas ettikten sonra içinden farklı renkler çıkan ışık, aslında hep aynı ışık ve aynı nûrdur.¹⁴² Verilen örneklerin tamamında aşağı yukarı nûr-gölge misalindekine benzer sonuçlar çıktığı için, makalenin sınırları açısından bunların her birini tek tek ele alıp açıklamaya ihtiyaç duyulmamıştır. Ancak bu misaller hakkında dikkat edilmesi gereken önemli iki husus vardır:

Bunlardan birisi, misallerle verilmek istenen "Vücûd-ı ilâhîden başka mevcûd olmadığı" fikri, gerçekte, yaşayıp hissedilerek, tecrübeye dayalı keşf ve zevk ile elde edilebilir. Misaller eşliğinde verilen bilgiler nazarîdir. Çünkü İbn Kemâl'e göre, 'ârif-i Hak olanlar tasavvufî usûl ve terbiye yoluyla mecaz menzilesinden hakikat semâsına 'urûc ederek bu bilgiye ulaşmışlardır.¹⁴³

İkinci husus ise İbn Kemâl'in açık bir uyarısıdır ve daha önemlidir. Misaller konuyu daha iyi anlatabilmek için verilmiştir. Temsîli hakikat zannedenler olabilir. Misallerin zâhîrî ma'nâsına takılıp kalınmamalıdır. "Temsîlât-dan maksad; iz'ân u tefehhüme mülâyim olarak ma'kulü mahsûsa benzetmektir. Yoksa Vâcib Te'âlâ'nın mahlûkât ile 'alâkası yoktur."¹⁴⁴ Misal, adı üstünde bir örnek ve temsildir; misil değildir. Risâlede verilen misallerden, "müteaddid ma'kesde tezâhür eden bir mevcûd anlaşılır." İbn Kemâl'e göre bunu anlamak istemeyenler ya mümkinâtî hakikat kabul edip onların vahdetine (panteizme) hükmediyorlar. Ya da misalde zikredilene hakikat kabul edip inkâr ettikleri te'addüd-i vücûd fikrine kâil oluyorlar. Böylece Allah Teâlâ'yı misallerde geçen ışık, gölge, renk, ayna, sûret, deniz ve dalga menzilesine indiriyor veya bunları Allah mertebesine yükseltiyorlar.¹⁴⁵ Hâlbuki Cenâb-ı Hak, zât-ı ilâhîsinde mahlûkâtın tüm mertebe, sûret ve vasıflarından münezzehtir;¹⁴⁶ onlarla maddî hiçbir bağ ve alâkası yoktur. Aradaki ilişki, Cenâb-ı Hakk'ın sonsuz ve sınırsız zuhûru, mahlûkâtın da bu zuhûru kabûle musahhar ve müşerref olmalarından ibârettir.¹⁴⁷ Neticede her sembolün açıkladığı bir hakikat vardır. Sembölü temsil ettiği hakikat ile karıştırmamak gerekir.

İbn Kemâl, bu hatâya düşenlerden birinin Seyyid Şerif Cürçânî olduğunu belirtiyor ve onun *Hâşiyetü't-Tecrîd*'inde geçen ifâdelerini tenkit ediyor. İbn Kemâl'in belirttiğine göre Cürçânî, sûflerin "a'yân-ı sâbite" hakkındaki görüşlerini, te'addüd-i hakîkî tevehhümüne sebep oluyor diye eleştiriyor. Bir de misallerde kullanılan şeylerin, kendi varlıklarını ispat ettiklerini söylüyor. Örneğin

¹⁴² İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 4.

¹⁴³ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

¹⁴⁴ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 6.

¹⁴⁵ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 6.

¹⁴⁶ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 4.

¹⁴⁷ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 6.

Cürcânî'ye göre bir deniz ve üzerinde sonradan meydana gelen sayısız dalga misali, denizin hakikatinin vücûduna işâret ediyor; Cenâb-ı Hakk'a değil. Neticede a'yân-ı sâbite fikri ve vahdet-i vücûda dâir misaller te'addüde sebep oluyor; tevhîde uymaz diyor. Te'addüdün butlânına burhân ikâme edilmesi gerektiğini belirtiyor.¹⁴⁸

Vücûd Risâlesi'nde İbn Kemâl'in, bir kelâm âlimi olan Cürcânî'yi pek önememediği anlaşılıyor. Bu tavrını, onun sûfilere yönelik eleştirel ifâdelerine “zan kabîli sözler” diyerek gösteriyor.¹⁴⁹ Filozoflar için de “mütefelsif” ifâdesini kullanarak en azından onların bir kısmını bilgiçlik taslayan şarlatan felsefeci sınıfına koyuyor. Sahte sûfleri de aykırı şeyler söyledikleri için kınıyor.¹⁵⁰ Tevhîd hassâsiyeti olan İbn Kemâl, Allah'ın önemli sıfatlarının zikredildiği Haşr sûresinin 23. âyetini, te'addüdün butlânına delil olarak gösteriyor. Allah'ın sıfatlarının varlığını hatırlatıyor ama bunların zâtının aynı olmadığını belirtiyor. “Mevcûd-ı hakîki olarak zevât-ı müte'addide yokdur. Sıfâtı çok olan bir zât-ı hakîki vardır”¹⁵¹ diyerek sıfatların te'addüd oluşturmadığını açıklıyor. A'yân-ı sâbite adıyla anılan Allah'ın sıfatlarındaki ilmî sûretlerin te'addüd sayılması hâlinde sıfatların da te'addüd olarak görüleceği uyarısında bulunan İbn Kemâl, âyetten delil getirmek sûretiyle Allah'ın sıfatlarının te'addüd oluşturmadığını, çünkü bizzat Cenâb-ı Hakk'ın Kur'ân'da kendisini sıfatlarıyla tanıttığını belirtmiş oluyor.

3.3.2. İnsan ve Ma'rifet

İbn Kemâl'in anlatımına göre varlığa tevhîd nazarıyla bakış bütüncül bir düşünce sistemidir. İnsanın tevhîd anlayışındaki kusur ve eksiklik, onun hem kendini hem ma'rifetini etkiler. Bu nedenle o, bazı âriflerin, “kâinâtdan bir şeyi Hak'dan ve Hakk'ı 'âlemden 'ârî olarak bilenler, Allâh'ı şân-ı ulûhiyyetine lââyık olarak tanıyamazlar” dediklerini vurgular.¹⁵²

İbn Kemâl vücûda nazar eden insanların ma'rifet bakımından üç derece olduğunu söyler. Bunlardan birincisi baktığı zaman hep postu (zâhiri) görenlerdir, ikincisi hem postu hem de dostu (Cenâb-ı Hakk'ı) görenlerdir, üçüncüsü ise hep dostu görenlerdir. İlki avâma mahsûs “derece-i hayvâniyet”tir. İkincisi havâssa mahsûs “derece-i insâniyet”tir. Üçüncüsü de hassül-havâssa mahsûs “derece-i rabbâniyet”tir.¹⁵³

¹⁴⁸ İbn Kemâl, “Beyânü'l-vücûd”, 1/156. Cürcânî'nin bu sözlerinin geçtiği ilk kaynak, bu sözlere Bahârî'nin getirdiği açıklamalar ve yaptığı tercümesi, bu kısmın transkript edildiği yerin dipnotunda verilmiştir. bk. İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 6.

¹⁴⁹ İbn Kemâl, “Beyânü'l-vücûd”, 1/156.

¹⁵⁰ İbn Kemâl, “Beyânü'l-vücûd”, 1/156-157.

¹⁵¹ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 6.

¹⁵² İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2.

¹⁵³ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 3.

İbn Kemâl'e göre Allah'tan insana doğru tüm yollar açıktır. Allah ile insan arasına yer ve gök bile engel olamaz. Ancak insandan Allah'a doğru giden yol engellerle doludur. "İnsânın kendine nisbet ettiği âriyet varlık", Rab ile arasındaki en büyük engeldir.¹⁵⁴ Bu nedenle İbn Kemâl, "Yolda senlik olursa ikilik meydana çıkar"¹⁵⁵ demiştir. Bu ikiliği kaldırmakla "sen O olmazsın"¹⁵⁶ diyerek de insana nihâî bir sınırının bulunduğunu hatırlatmıştır.¹⁵⁷ İbn Kemâl'e göre "arz-ı mahviyetle" ikilikten çıkan insanın mânevî mi'râcında ulaşabileceği son nokta, "mezâlim-i kuyûddan" yani sebeplerin verdiği sıkıntı ve yüklerden kurtulmaktır.¹⁵⁸ Bu da Cenâb-ı Hakk'ın kulunun işlerini üstlenmesi, ona kefil ve mütevellî olması ile gerçekleşir. Daha ötesi yoktur. Nitekim hadîse göre kul, farzlardan sonra işlediği nâfile amellerle engelleri ortadan kaldırıp takarrub eder ve Allah'ın sevgisini kazanır. Böylece O'nunla duyar, O'nunla görür hâle gelebilir.¹⁵⁹

Sevgi ve muhabbet konusuna da değinen İbn Kemâl, "Yühubbuhüm ve yühibbühühü"¹⁶⁰ âyetinden hareketle muhabbetle biri Allah'tan kula, diğeri de kuldandan Allah'a olmak üzere iki derece bulunduğunu söyler. *Yühubbuhüm* ile Allah'ın sevgisine mazhar olanlar "Hüve" diyen mütemekkinlerdir. Allah'ın sevgisine mazhar olduktan sonra temkinde kalamayıp kendinden geçerek "ben" de O'nu seviyorum diyenler mütelevvin ehliendir. Bunlardan şatahat türü bazı sözler sâdır olabilir. Bunlar "ene (ben)" derken kendi neflerini kast etmemişlerdir.¹⁶¹ Cenâb-ı Hak onları hüviyetlerinden tecrîd edip kulunun lisanında kendi söylemiş ve söyletmiştir.¹⁶² İbn Kemâl'in Gazzâlî'den naklen belirttiğine göre, âşıkların bu tür hâl-i sırr-ı mestîdeki "Ene'l-hak", "Sübhânî mâ a'zame şâni" ve "Mâ fi'l-cübbeti illa'l-lâh" gibi sözleri tayyolunur, üzerinde durulmaz ve rivâyet edilmez. Onlar bu sözlerinde mazurdurlar. Çünkü İbn Kemâl'e göre o sırada "akıl icrâ-yı hükmedemiyordu."¹⁶³

3.4. Transkript

3.4.1. Tâkip Edilen Usûl

Vücûd Risâlesi Tercümesi günümüz alfabesine çevrilirken, imlânın orijinalliğinin korunmasına önem verilmekle birlikte telaffuz bakımından kelimelerin gün-

¹⁵⁴ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1.

¹⁵⁵ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2.

¹⁵⁶ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2.

¹⁵⁷ İnsan hiçbir zaman ulûhiyet vasfı kazanamaz. Tam aksine, meşhur "Sen çıkınca aradan, kalır seni yaratan" sözünde belirtildiği gibi kendini aradan kaldırarak Allah'ı ispat eder; fâil-i hakîkinin Allah Teâlâ olduğunu ortaya çıkarır.

¹⁵⁸ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2.

¹⁵⁹ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2.

¹⁶⁰ el-Mâide 5/54.

¹⁶¹ Metnin transkriptinde bu ifâdelerin geçtiği yerin dipnotunda bu tür enâniyet ile ilgili bilgi verilmiştir. bk. İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 4.

¹⁶² İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 3-4.

¹⁶³ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 3.

cel söylenişlerini de yansıtmaya özen gösterilmiştir. Bu nedenle Arapça ve Farsça seslerin tüm mahreçlerini gösteren yoğunlukta bir transkripsiyon yapılmamıştır. Arap harfleri ile Latin harflerinin birbirine uyan ve yakın olan sesleri, uygulanan transkripsiyonun temel alfabesini oluşturmuştur. Ancak daha belirlenmelerinin bakımından hemze (-) noktalama işaretlerinden düz kesme (-'), 'ayın da (-ع-) ters kasma (-') ile belirtilmiştir. Arapça ve Farsça kelimelerdeki uzun sesler, genellikle med harflerinin üzerine “-â-î-û” şeklinde şapka işareti konularak gösterilmiştir. Ancak kaf harfi bunun dışında tutulmuştur. Şapka işaretinin inceltme işlevinden doğacak karışıklıkları önlemek için kaf harfinin uzatması, kendisinden sonra gelen med harflerinin üzerine çizgi konularak “-kâ-kî-kû” şeklinde gösterilmiştir. Ali Nihâd Tarlan bir edebiyatçı olduğundan, tercümede kullandığı noktalama işaretleri mevcut hâliyle aktarılmaya çalışılmış, ancak ihtiyaç durumunda günümüz Türkçesine uygun şekilde noktalama da yapılmıştır. “Ve” anlamındaki vav (-, -) harfi, Arapça ibârelerde “ve” olarak latinize edilmiştir. Osmanlıca ve Farsça’da ise yerine göre bazen “ve” bazen de “u” ile karşılanmıştır.

Risâledeki başkalarına ait beyitler ile onların yayınlanmış halleri karşılaştırıldığında, imlâlarında mânâyı bozmayacak bazı küçük farklılıklar bulunduğu göze çarpmaktadır. Ancak *Vücûd Risâlesi* kendi içinde tercümesi, matbû hâli ve yazmaları ile mukâyese edildiğinde şiirlerin aynı oldukları ve bir bütünlük arz ettikleri görülmektedir. İbn Kemâl'in bu risâlesinin sağlıklı bir tahkiki de henüz yapılmamıştır.¹⁶⁴ Eski yazma nüshalarından hareketle eser kendi içinde tahkik edildiğinde şiirlerdeki durumun pek değişmeyeceği tarafımızdan ön bir tespit olarak müşâhede edilmiştir. Başkalarına ait beyitlerdeki söz konusu farklılıklar, bizim incelediğimiz yazmalardan ya üç dört asır sonra basılmış yeni hallerinden ya da yeni hazırlanmış ilgili internet sitelerindeki yayınlardan hareketle görülmektedir. Bu nedenle de çalışmamızda daha önceye dayandıkları için *Vücûd Risâlesi*'nin matbû ve yazma nüshalarında şiirlerin İbn Kemâl tarafından verilen hâli korunmuş, üzerlerinde herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir. Ancak farklı geçtikleri yerlerde dipnotta duruma işaret edilmiştir.

¹⁶⁴ Tahkik yapıldığını belirten bir yayın bulunmaktadır. Ancak bu yayın tahkikten ziyade âyet ve hadîslerin tahrîc edilerek metnin yayımlandığı bir çalışma olmuştur. Çünkü alıntı ve iktibasların bazılarının kaynakları ya hiç gösterilmemiş ya da yanlış gösterilmiştir. Beyitlerin kime ait olduklarına ise hemen hemen hiç değinilmemiştir. Ayrıca bu yayında kaynak diye verilen eserlerin bir kısmı, İbn Kemâl'in vefatından çok sonra yazılmış ve müellifleri de daha sonra yaşamıştır. Örneğin daha sonra yazılmış olan *Netâ'icü'l-efkârî'l-kudsiyye*, 1/82'de olduğu belirtilen ifâdelerin 2/82'de olduğu anlaşılmış, Cürçânî'nin tırnak içinde nakledilen sözleri kaynak olarak gösterilen yerde bulunamamıştır. Bu tespitleri yerinde görmek için bk. Muhammed Zakir Bakhtari - Soner Kocaoğlu, “Kemalpaşazâde'nin *Beyânu'l-Vücûd* Risâlesinin Tahlîl, Tahkik ve Tercümesi” *Universal Journal of Theology* 6/1 (Haziran 2021), 265, 268. İbn Kemâl'in pek çok risâlesi tahkik edilerek sekiz cilt hâlinde basılmıştır ama içlerinde *Vücûd Risâlesi* bulunmamaktadır. bk. İbn Kemâl Ahmed Şemseddin Kemalpaşazâde, *Mecmûu resâli'l-allâme İbn Kemâlpaşa*, thk. Hamza el-Bekrî vd. (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2018/1439).

Tercümenin sadece Osmanlıca kısmının değil, içinde geçen Farsça-Arapça ibâre ve şiirlerin de transkriptleri yapılmıştır. Şiir oldukları belirtildikten sonra tercüme edilmiş olan beyitlerin asıl metinleri dipnotta verilmiş, tercüme edilmemiş olanlarının Türkçeleri Midhat Bahârî, Ahmed Avni Konuk ve Koca-oğlu'nun tercümelerinden alınarak sayfa sonlarında dipnotlara eklenmiştir. Böylece tercümedeki eksikliklerin giderilmesi amaçlanmıştır. Tarlan'ın aslını tercümesine aldığı beyitlerin kaynakları ve kime ait oldukları da imkân nispetinde belirtilmeye çalışılmıştır. Şiir olduğu belirtilmeden düz yazı şeklinde tercümesi verilip geçilen beyitlerin tespiti ile uğraşılmamıştır. Âyetlerin sûre ve numaraları belirtilmiş, hadîslerin tahrîci gerçekleştirilmiştir. Tercümenin sayfa numaraları, sayfanın başladığı yerde köşeli parantez içinde gösterilmiştir. İhtiyaç durumunda metnin anlaşılmasına yardımcı olması için dipnotlarda ilave bilgiler verilmiştir.

3.4.2. Metin

[Kapak Sayfası]

1723/b

Felsefe-i mâ ba'de't-tabî'yyeden

Mütebahhîrîn-i 'ulemâdan İbn Kemâl Hazretleri'nin "Vücûd" Risâlesi'nin tercümesidir.

Mütercimi

Vefâ Sultânîsi on birinci sınıf edebiyât şu'besi talebesinden yedi numaralı 'Ali Nihâd

Muhterem Müdîrimiz Beyefendi'ye talebesinin nâcîz bir ithâfı.

[1] Bu; tarîk-ı hidâyete gitmek isteyenlere mahsûs bir risâledir. Vücûd-ı ilâhî, nûr-ı mahzûd. "Allâhu nûru's-semâvâti ve'l-arz."¹⁶⁵ Cenâb-ı Hak; vâcibü'l-vücûd ve mahlûkât mümkinü'l-vücûd ve O nûr-ı mahzûn gölgesidir. "Elem tera ilâ Rabbike keyfe medde'z-zille."¹⁶⁶ Burada zilden maksad, kâinât üzerine zill-i tekevvündür ve her mevcûd; ya O'nun nûrunun sâyesidir yâhûd kendisidir. Bunu gör!

Ne kadar 'acîb! Gölgeye nûrdan yakın, "Ve nahnü akrabü ileyhi min habli'l-verîd"¹⁶⁷ ve nûra gölgeden uzak bir şey yoktur. "el-A'yânü's-sâbitetü,"¹⁶⁸ mâ

¹⁶⁵ "الله نور السموات و الارض : Allah göklerin ve yerin nûrudur." en-Nûr 24/35.

¹⁶⁶ "الم تر الى ربك كيف مد الظل : Görmedin mi, Rabb'in gölgeyi nasıl uzattı?" el-Furkân 25/45.

¹⁶⁷ "و نحن اقرب اليه من حبل الوريد" : Biz, kula şahdamarından daha yakınız." Kâf 50/16.

¹⁶⁸ Ali Nihad Tarlan bu ibâreyi kendi el yazısıyla "الاعيان ثابتة" şeklinde imlâ etmiştir. Buna göre ibâre Arapça'da "el-'Ayânü sâbitühû", Osmanlı Türkçesi'nde ise "el-'Ayânü sâbite" diye okunup telaffuz edilir. Ancak asıl metne baktığımızda bu ibârenin İbn Kemâl tarafından Arapça sıfat mevsûf olarak "الاعيان الثابتة" şeklinde yazıldığı görülmektedir. Doğrusu budur. Cümle de zaten Arapça olarak devam etmektedir. Bu ibâre için yazma nüshalara bk. İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (Esad Efendi, 3652), 111b; *Risâletü'l-vahdet* (Hacı Mahmud Efendi, 3427), 36b; *Risâle* (Reşid Efendi, 1041), 6b; *Risâletü'l-vücûd* (Reşid Efendi, 1044), 45a. Ayrıca matbû hâli için de bk. İbn Kemâl, "Beyânü'l-vücûd", 1/149.

şemmet râyihate'l-vücûdi.”¹⁶⁹ Senin rişte-i hayâtın; dest-i meşiyet-i ilâhîdedir. Ve her taraftan tezâhür eder. Sana şah damarından daha yakındır. Dalâlete düşme! ‘Âlem tecellî-yi Hak ile görünen gözlerden ‘ibâretidir. O hâlde intizâm-ı kâinât; o varlık ve bu yokluk ile bâkîdir.

Hestîst ki der nîst koned cilve müdâm, / Zân hestî ve nîstîst ‘âlem benizâm.¹⁷⁰

[Ma'nâsı:] O; yoklukta tecellî eden bir varlıktır. İşte intizâm-ı ‘âlem; O varlık ve bu yoklukla kâimdir.

Vücûd-ı ilâhî; semâ-yı mutlakıyyet ve ‘âlem-i gaybdan nüzûl buyurmuş, dâire-i rü'yet ve ‘âlem-i imkâna tezâhür ederek hüsnünü muhtelif âyineelerde görmüş. Ve her mümkün bir başka sûretle ‘arz-ı dîdâr etmiştir. Tecellîgâh müteaddid olduğu için kesret zuhûr etmiştir.

Sed hezâr âyine dâred şâhid-i maksûd-i men, / Revbeher âyine âred cân der u peydâ şevd.¹⁷¹

[Ma'nâsı:] Cenâb-ı Hak, yüzbinlerce âyineye mâlikdir. Nûr-ı ilâhî; hangi âyineye teveccüh ederse orada hayât vücûd bulur.¹⁷²

Subhâne'l-meliki'l-kuddûs. Lâ yettesilu bihî şey'ün ve lâ yenfesilu 'anhü şey'ün.

[Ma'nâsı: Noksan sıfâtlardan münezzeh, yüce sıfâtlarla muttasıf kudsî meliki överek tesbîh ederim.] Cenâb-ı Hakk'a bir şey ittisâl etmediği gibi O'ndan bir şey de infisâl etmez.

Nûr-ı ilâhî güneş gibi değildir. ‘Ayb; âyinede ve gözdedir. Ebedî bir ridâ-yı amâ arkasına saklanan kimse, güneş karşısındaki baykuşa benzer. Seninle Vâcibu'l-vücûd arasında hâil olan ne zemîndir ne gökdür. Kendine nisbet ettiği ‘âriyet bir varlıktır.

Ey gönül niçin beyhûde olarak hakikat-i insânî taharrî ediyorsun. Senin aradığın gayb olmamıştır. Sana mütemâdiyen tezâhür etmektedir. Dikkat et! Bu taharrîde kendini gayb edersin. Sen mevcûd olmasan bile O, ebedî ve ezeli olarak vardır.

¹⁶⁹ “A'yân-ı sâbite varlığın kokusunu koklamamıştır” anlamına gelen bu cümle ve açıklaması hakkında daha geniş bilgi için bk. Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Ebü'l-Alâ Affî (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâühü, 1365/1946), 76, 101-102; Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/17, 42, 353-355, 403.

¹⁷⁰ “هستیت که در نیست کند جلوه مدام / زان هستی و نیستیت عام بنظام” Bu beytin kime ait olduğu tespit edilememiştir. Risâlede Arap alfabesi ile yazılmış metni için bk. İbn Kemâl, “Beyânü'l-vücûd”, 1/149.

¹⁷¹ “صد هزار آینه دارد شاهد مقصود من / رو به هر آینه کرد جان در او پیدا شود” İbn Kemâl'in hem matbû (*Beyânü'l-vücûd*, 1/150) hem de yazma nüshalarda (*Risâletü'l-vahdet*, Hacı Mahmud Efendi, 3427, 36b) aynı şekilde yazarak verdiği bu beyit, Selmân-ı Sâvecî'ye (öl. 778/1376) aittir. Üzerinde İbn Kemâl'in bazı değişiklikler yaptığı beytin aslı ise şöyledir: “صد هزار آینه دارد شاهد مهروی من / رو به هر آینه کرد جان در او پیدا شود.” bk. Selmân-ı Sâvecî, *Dîvân*, haz. Ebü'l-Kâsim Hâlet (Tahran: Müessesesi-i Ferheng-i Hüner-i “Mâ”, 1371/1951), 436.

¹⁷² Ayrıca şu mânâ da verilmiştir: “Benim şâhid-i maksûdumun yüzbinlerce âyinesi vardır. Herhangi birine cemâl-i bî-misalinini ‘arz etse ânda cân hâsil olur” (Bahârî, *Leâl-i Me'ânî*, 20).

[2] “Kulum bana vâcibâtından başka nevâfili dahî işleyerek takarrub eder. Onu severim. Ve o zamân onun kulağı, gözü, eli, ayağı, lisânı olurum. Benimle işidir, benimle görür, benimle arz-ı iktidâr eder. Benimle yürür, benimle söyler.”¹⁷³ Sen ne kadar arz-ı mahviyyet edersen; sana hakikat o kadar yaklaşır. Bir kere ondan hârice ayak at!

“*Fe'l-yertekû fi'l-esbâb*”¹⁷⁴ bir kere bu mezâlim-i kuyûddan çık ki cihânı göresin! Muhabbet yolunun nihâyetinde senâiyyet [ikilik] kalkar. Nûr-ı Hak tezâhür ederse senden de “senlik” kalkar. “*Câe'l-Hakku ve zeheka'l-bâtil*.”¹⁷⁵ Hak gelirse bâtil mahvolur.

Yolda senlik olursa ikilik meydana çıkar. Râh-ı muhabbetde ne kadar ileriler sen senlik kalkar. Sen, O olmazsın. Lâkin çalışırsan öyle bir mahalle vâsıl olursun ki senden senlik kalkar. Feyz-i Hak'da kusûr ve fütûr yoktur ki uzak veya yakın olsun. Herkes kendi kâbiliyyet-i tenevvüriyyesine göre o tecellîden behre-mend olur. O, her zerre üzerinde müstakil olarak tecellî eder. “*inna'l-lâhe haleka'l-halka fi zulmetin sümme raşşe aleyhim min nûrihi*”¹⁷⁶ buna işâretidir.

Her zerre; mütekekkirü'l-asl bir nûrdan tenevvür etmiş değildir. “*Ve'srakati'l-arzu bi-nûri rabbihâ*.”¹⁷⁷ Kevn ü mekânda fâil-i muhtâr ve mukadderâtı elinde tutan birdir. Eğer başını 'akıl penceresinden dışarı çıkarırsan bütün bu mukadder nûrların bir asıldan neş'et ettiği göreceksin.

Hiçbir şey; Hak'dan ayrı değildir. Ve hiçbir zerre yoktur ki onda nûr-i ilâhî lem'eân etmesin. İştmiyor musun ki “*Mâ yekûnü min necvâ selâsetün ve hüve râbî'uhüm*”¹⁷⁸ buyuruluyor. Zât-ı akdes-i ilâhî, zîrûh ve cemâdâtı muhîtdir. Ve isti'dâd-ı zemîninde her varlık kudret-i ilâhiyye ile tuhm-i mevcûdiyyeti ekliyor. Allâh'ı bulmakta şüphe edenler bilsünler ki her şeyi ihâta eden zât-ı ecell ü a'lâdır.

Ba'zı 'ârif-i Hak olanlar; “*kâinâtdan bir şeyi Hak'dan ve Hakk'ı âlemden 'ârî olarak bilenler, Allâh'ı şân-ı ulûhiyyetine lâyük olarak bilmezler*” diyorlar.

Bir varlıkta nişâne-i vücûd; hakdır. Ehl-i keşf nazarında¹⁷⁹ ma'kes-i cemâl-i ilâhî; hakdır. O'nun fenâyâb olan zâhirine bakma, O'nun künhüne vâsıl olursan

¹⁷³ “ لا يزال العبد يتقرب الي بالتواضع حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه و بصره و يده و رجله و لسانه في يسمع و بي يبصر و بي يبطش و بي يمشي و ” Kûl, nâfile ibâdetler ile bana yaklaşır. O kadar yaklaşır ki ben onu severim. Sevdiğim zamân, onun kulağı, gözü, eli, ayağı, dili ben olurum. Benimle işidir, benimle görür, benimle tutup kavrar, benimle yürür, benimle söyler.” bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed b. Zühayr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Rikâk”, 38 (No. 6522); Ebû Bekr Tâcü'l-İslâm Muhammed el-Kelâbâzi, *Bahrü'l-fevâid*, thk. Muhammed Hasan İsmâil-Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Küttübü'l-İlmiyye, 1420/1999), 377.

¹⁷⁴ “*Öyleyse sebepler içinde yükselirler.*” Sâd 38/10.

¹⁷⁵ “*Hak geldi, bâtil yok oldu.*” el-İsrâ' 17/81.

¹⁷⁶ “*إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم رشح عليهم من نوره*” Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 4/199; el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 5/525, 8/482.

¹⁷⁷ “*واشرقت الارض بنور ربها.*” Arz, *Rabbinin nûruyla nurlandı (aydınlandı).*” ez-Zümer 39/69.

¹⁷⁸ “*Üç kimse gizli bir şey konuşmaz ki onların dördüncüsü Allah olmasın.*” el-Mücâdele 58/7.

¹⁷⁹ “*Keşf; zekânın bir hamlede -mütevâlî hamlelerde değil- tanıyışı demektir.*” Not: Keşfe dâir yapılan bu tarif, Ali Nihad Tarlan'a aittir ve tercümenin dipnotuna kaydedilmiştir.

orada da ancak Hakk'ı göreceksin! *"Küllü şey'in hêlikün illâ vechehû."*¹⁸⁰ Hücetü'l-İslâm İmâm Gazzâlî; *Mişkâtü'l-envâr*'ında [şöyle der]:

"Ârifler; semâ-yı hakîkate 'urûc ettikleri zamân o makâmda var olarak ancak Cenâb-ı Hakk'ı gördüklerinde müttefikdirler. Ba'zıları bu ru'yeti 'irfân-ı 'ilmî ve ba'zıları da irfân-ı zevkî telakkî etdiler. O zamân kendilerinden kesret fikri, külliyyen zâil oldu. [3] Ve hâl-i istiğrâka vâsıl oldular. Artık onlarda 'akıl, icrâ-yı hükm edemiyordu. Mebhût oldular. Mevcûdiyyet-i şahsiyyeleri gayb oldu. Allâh'dan başka bir şey görmediler. Serhoş olup bu ân-ı sermestîde ba'zıları *'Ene'l-hak'*,¹⁸¹ *'Sübhânî mâ a'zame şânî'*¹⁸² ve *'Mâ fi'l-cübbeti illâ'l-lâh'*¹⁸³ dediler. 'Âşıkların hâl-i sırr-ı mestîdeki sözleri; tayyolunur ve rivâyet olunmaz. Ve kendilerinden bu sekr-i lâhûtî zâil olup 'akıl zîr-i hükmüne tenezzül ettikleri zamân Allâh ile ittihâdın hakîkî olmayub şibh-i ittihâd olduğunu anladılar. Bu, 'âşıkların galeyân-ı 'aşkı zamânında 'sevdiğim bendir; ma'şûkum benden başka bir kimse değildir' demelerine benzer. İnsân; âyineye baktığı zamân aslâ âyineyi görmez ve oradaki hayâline âyine ile müttehid zanneder.

Ve kadehde şarâbî görür. Şarâbî kadehin rengi zanneder. Ve bunda me'lûf olunursa istiğfâr eder ve:

'Rakka'z-zücâcü ve rakkati'l-hamru / Feteşâbehâ ve teşâkele'l-emru / Ve keennemâ hamrun ve lâ kadehu / Ve keennemâ kadehun ve lâ hamru'¹⁸⁴
der."¹⁸⁵

¹⁸⁰ "كل شيء هالك الا وجهه: Allah'ın vechinden başka her şey yok olucudur." el-Kasas 28/88.

¹⁸¹ Hallâc-ı Mansûr'un (öl. 309/922) sözüdür. Tek başına bu ifâde "Ben Hakk'ım" anlamına gelir. Hak kelimesi cümle içinde isim olarak Allah için kullanıldığı zaman büyük harfle başlar; bunun dışında küçük harfle yazılması gerekir. Bağlamından koparmadan nakledecek olursak "Ene'l-hak" bir gerçekliği ifâde etmektedir. Öncesi ve sonrası ile bu sözün tamamı şöyledir: "وَأَنَا ذَلِكَ الْكُرُّ، وَأَنَا " إن لم تعرفوه، فاعرفوا آثاره، وأنا ذلك الكرُّ، وأنا " "Eğer O'nu (yani Allah'ı) tanıyorsanız bâri eserlerini tanıyın! İşte o eser benim. Ben hakkım. Ve ben Hak'la hak olmayı ebediyen sürdürüleceğim..." bk. Hallâc, "Tâ-Sînü'l-ezel ve'l-iltibâs", ed-Dîvân yelîhü kitâbü't-Tavâsîn (Köln: Menşûrâtü'l-Cemel, 1997), 137.

¹⁸² Ebâyezîd Bistâmî'ye (öl. 234/848) nispet edilen meşhur bir sözdür. "Ben kendimi tesbîh ve tenzîh ederim; benim şânım ne yücedir!" anlamına gelir. bk. Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-cvliyâ*, trc. Süleyman Uludağ (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984), 243; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/1351; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf*, 286-287.

¹⁸³ Muhyiddîn Arabî'ye (öl. 638/1240) ait bir söz olduğu Ali Nihad Tarlan tarafından dipnotta belirtilmiştir de bu söz İbnü'l-Arabî'den önce söylenmiştir. Nitekim üzerinde çalıştığımız metinde bu söz, İbnü'l-Arabî'den önce yaşamış olan Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *Mişkâtü'l-envâr*'ından naklen aktarılmaktadır. "Cübbede Allah'tan başkası yoktur!" anlamına gelir. Tasavvuf araştırmacıların ekseriyeti bu sözün de Bâyezîd Bistâmî'ye ait olduğunu belirtirler. bk. Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 186; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf*, 286-287; Yaşar Nuri Öztürk, *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri* (İstanbul: Yeni Boyut, 1996), 135. Ancak bu sözün "Leysa fi cübbeti sivallâh" şeklinde olup Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait olduğunu kaydedenler de vardır. bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/1351. Azîz Mahmûd Hüdâyî de "(...) ve lâ fi cübbeti'l-vücûdi sivâh" diyerek, burada cübbeden kastın vücûd cübbesi olduğunu açıklamıştır. Azîz Mahmûd Hüdâyî, *Tezâkir* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidedicizâde, 323), 1b. Bu durumda cümleye, "Vücûd cübbemde Allah'tan başkası yoktur!" mânâsı yüklendiği anlaşılmaktadır.

¹⁸⁴ Bu mısralar Sâhib b. Abbâd'a ait meşhûr bir neşîdedir. Sâhib b. Abbâd, *Dîvân*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn (Bağdâd: Mektebetü'n-

Cenâb-ı Hak; bir kulu sevdiği zamân onu zâtından ifnâ eder ve sıfâtından tecrîd eder. Sonra kendi bekâsını onun fenâsı yerine, üzerine ikâme eder. O zamân insânlar ve dünyâ, muhîfât; eski gördüğüm gibi değildir. Ve kul; o makâm-ı 'ulvîye vâsıl olduğu zamân kendi fânî sıfâtından tecerrüd eder ve Cenâb-ı Hak; onun üzerine kendi sıfât-ı bâkiyyesini ilbâs ederek onun kulağı, gözü, kalbi olur. Ve işte bu zamânda söyleyen söylediğini söylüyor.

Dil mağz-i¹⁸⁶ hakikat, ten pûst bibîn / Der kisvet-i heyş sûret-i dost bibîn.¹⁸⁷

'Avâm; vücûduna nazar ettiği zamân hepsini post gördü. Havâs dostu post ile berâber gördü. Bu iki makâmdan geçen 'âşık; hepsini dost gördü. Birincisi, derece-i hayvâniyetde; ikincisi, derece-i insâniyetde ve üçüncüsü derece-i rabbâniyetdedir. Hepsini post gören hiçbir şey görmediği için bir şey söylemedi. 'Âşık bir şey söyleyemedi. Bu kıl u kâl, dostu post ile berâber görenlerdedir.

Uzak olan ne söyleyebilir ki; bir şey bilmez. Yakın olan ne söyleyebilir ki; mecâli yoktur! “*Men arafe rabbehû kelle lisânehû.*”¹⁸⁸ Derece-i insâniyete ittikâ edenler güft ü gûda kalır. Çünkü daha arıyorlar.

O câhilin cûş u hurûşu hamlığındandır. Zîrâ hâm bağırır çağırır. Fakat pişmişler dâimâ sükûtu muhâfaza ederler. Derecât-ı muhabbet ikidir: Biri Cenâb-ı Hakk'ın insânları sevmesi “Yühıbbuhüm.”¹⁸⁹ Diğeri; insânların Cenâb-ı Hakk'ı sevmesi “Yühıbbûnehû.”¹⁹⁰ “Yühıbbuhüm” kâsesinden şarâb içenler; “hüve”

Nahda, 1384/1965), 176. Ayrıca bk. Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî, el-Fütühâtü'l-Mekkiyye, nşr. Ahmed Şemseddîn (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999), 5/318. Günümüz Türkçesi ile ma'nâsı şöyledir: “Şeffaf cam kadeh incelдикçe incelci; şarap da berraklaştıkça berraklaştı; / Öyle ki, bütünleşmişesine birbirine benzediler; iş güçleşti. / Sanki şarap var da kadeh yok gibi oldu; / Ya da kadeh var da şarap yok gibi oldu.

¹⁸⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, “Mişkâtü'l-envâr”, *Mecmûâtü resâilü'l-İmâm el-Gazzâlî*, nşr. Muhammed Ali Beydûn (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1994), 4/12-13.

¹⁸⁶ Tarlan'ın tercümesinin ilk mısırasında, “Dil mağz-i ten-i hakikat, ten pûst bibîn” şeklinde iki kez “ten” kelimesi geçmektedir. Ancak buradaki ilk “ten” kelimesi asıl nüshada bulunmamaktadır (İbn Kemâl, “Beyânü'l-vücûd”, 1/152).

¹⁸⁷ “دل مغز حقیقت و تن پوست بین / در کسوت خویش صورت دوست بین” Beytin metni İbn Kemâl tarafından böyle verilmektedir (İbn Kemâl, “Beyânü'l-vücûd”, 1/152). Ma'nâsı: “Kalbin lübb-i hakikat, tenin ânin kışrıdır. Çeşm-i idrâkini aç da kisve-i zâtında dost-ı hakikinin sûret-i kemâlini gör” (Bahârî, *Leâl-i Me'ânî*, 27). Ufak tefek lafız farklılıklarıyla pek çok sûfi ve şâirin dîvânında bu beyit mevcuttur. Bu nedenle kime ait olduğu net bir şekilde tespit edilememiştir. Kaynaklar içinde en eski olanı, bir müddet Anadolu'da yaşadığı ve İbnü'l-Arabî ile görüşüp sohbet ettiği bilinen Evhadüddîn-i Kirmânî'dir (öl. 635/1235). bk. Evhadüddîn-i Kirmânî, *Dîvân-ı Rubâ'îyyât* (Tahran: y.y., Suruş, 1366), 314. Geçtiği diğer kaynaklar da şunlardır: Necmeddîn-i Râzî/Dâye (öl. 654/1256), *Mecmûa-i Eş'âr-ı Rubâ'îyyât*, Rubâî no: 122; Baba Efdal Kâşânî (öl. 667/1268), *Rubâ'îyyât*, Dürdâne-hây-ı Edeb-i Fârisî, “Ganjoor” (Erişim 10 Aralık 2021); Şâh Ni'metullâh-ı Velî (öl.834/1431), *Dîvân* (İran: el-Mektebetü'l-Edebiyyetü'l-Acemiyye, ts.), 696.

¹⁸⁸ “من عرف ربه كل لسانه” : *Rabbini bilen kimsenin dili tutulur.*” bk. Aclûnî, Keşfu'l-hafâ (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1352/1933), 2/312 (No. 2533).

¹⁸⁹ “O, onları sever.” el-Mâide 5/54.

¹⁹⁰ “Onlar da O'nu severler.” el-Mâide 5/54.

dediler ve mütemekkindirler. Ve sermestî [4] hadd-i subûtu¹⁹¹ tecâvüz edenler ya'ni mahbûbunun elinden şarâb içenler “Ene” dediler ve mütelevvindirler. “Ene” diyen mahviyyet vâdisinde lisân-ı isbât kullanandır. “Hüve” diyen lisân-ı bekâ ile vâdi-i fenâda söz söyleyendir. Ve bunların her ikisi de doğrudur. Ve sözleri hakîkate muvâfıktır. “Ene” diyen lafz-ı enâniyetle kendi nefsini irâde etmemiştir.¹⁹² Zîrâ o, kendiliğinden çıkmış ve hüsn-i meczûb olmuştur. ‘Ayniyle bu hâle dûçar olan Ebî Yezîd Bistâmî Hazretleri -kuddise sırruhû- “Subhânî mâ a'zame şâni”¹⁹³ dediği zamân inkâr etdiler. O zamân Ebî Yezîd Bistâmî -kuddise sırruhû- Hazretleri:

“Allâh, kulun lisânıyla kendini takdîs ve ta'zîm ediyor” demiştir. Cenâb-ı Hak; bir kulu sevdiği zamân kendi kudretini onda izhâr eder. Onu hüviyetinden tecrîd eder. Ve kulun lisânıyla kendi söyler. “Hüve” diyenler ser-mestîlerinde mütemekkindir ve vecd ü istiğrâkına mütehakkimdirler.

Cenâb-ı Hak; bir mü'minin kalbinde tecellî etdi mi kul; Cenâb-ı Hakk'ı 'ayn-ı yakîn ile görür. Çünkü tecellîgâh onun basar-ı basîretidir. Gelen bu tecellîde hulûl, tahayyüz, ittisâf, infisâl evsâfını aramamalıdır.

Ve mâ hüve fî vaslin bi muttasılın ve lâ
Bi-munfasılın 'annî ve hâşâhu minhümâ
Ve mâ kadera mislî en yühîta bi-kadrihî
Ve eyne's-serâ 'an rif'ati'l-bedri ve innemâ
Üşâhiduhû fî safvi sırrî fectülüye
Cemâlen Te'âlâ 'izzuhû en yükassemâ
Kemâ enne bedre't-temmi yünzaru vechuhû
Bi-safvin gadîrin ve hüve fî ufki's-semâ¹⁹⁴

¹⁹¹ “Hadd-i subûtu” ifâdesi, hem üçüncü sayfanın sonunda hem de dördüncü sayfanın başında olmak üzere iki kez yazılmış.

¹⁹² “Ene” ve “enâniyet” kelimeleri, genellikle hoş görülme bir davranış biçimi olan kişisel benliği ve nefsin bencilliğini ifâde etmek anlamında kullanılan terimlerdir. Ancak tasavvufta şahsî benlikten çok daha öte insanın nefsinin bir tarafa bırakarak kendinden geçince ulaştığı aşkın ve yüksek bir benlikten de bahsedilir. Bu ben, Yunus'un, “Bir ben vardır bende benden içeru” dizesi ile ifâde etmeye çalıştığı bendir. Burada İbn Kemâl, “ene” kavramını, nefsin kontrolünde olmayan ve bireysel maksatlarla ilgisi kalmayan, kendini aşmış yüksek bir benlik anlamında kullanmıştır. Bu durumda “ben” diyen, enâniyetle nefsi için bir şey murâd etmez. “Zîrâ o; nefsinden me'hûz, hissinden meczûbdur. Ânın âhizi, sâlibi, câzibi lisânıyla mütekellim olandır” (Bahârî, *Leâl-i Me'ânî*, 27). O da Cenâb-ı Hak'tır..

¹⁹³ Bayezîd Bistâmî'nin (öl. 234/848) bu sözü için bk. Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf*, 286-287.

¹⁹⁴ و ما هو في وصل بمتصل و لا / بمنفصل عني و حاشاه منهما / و ما قدر مثلي ان يحيط بقدره / و ابن التري عن رفعة البدر و اما / اشاهده في صفو “ : Yüce Allah vuslatta muttasıl değildir, / سرى فاجتلى / جمالا تعالى عزه ان يقسا / كما ان بدر التم ينظر وجهه / يصفو غدير و هو في افق السماء / Benden de munfasıl değildir. O, her iki halden de münezzehtir. / O'nu hakkıyla ihâta etmeye benim mislim güç yetiremez; / On dördündeki dolunayın yükseklığı karşısında toprağın yeri nerededir? / O'nu sırrımın berraklığında müşâhede edince yükselirim; / Allah Teâlâ'nın yüce cemâli bölünmekten münezzehtir. / Tıpkı ayın on dördünde dolunayın yüzünün tam görüldüğü gibi, / O, semânın ufkundayken berrak bir gölde.” Cem' ve cem'ül-cem'makâmlarına işâret ettikleri belirtilen bu mîsrâların kime ait oldukları kaydedilmemiştir. bk. Mustafa el-Arûsî, *Netâ'icü'l-efkârî'l-kudsiyye fî Şerhi'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülvâris Muhammed Ali (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 2/82; Ahmed Tayyib b. el-Beşîr, *en-Nefsü'r-Rahmânî fî tavri'l-insânî*, thk. Âsim İbrâhîm el-Keyâlî (Beirut/Lübnân: Books Publisher, 2014), 262.

Cenâb-ı Hak; zât-ı ilâhîsinde bütün sûretlerden münezzehdir. Ve eşyâ hakkındaki 'ilm-i ilâhînin cevelângâhında ve merâtib-i tekevünde her sûretle tezâhür etmiştir. Nûrda renk yoktur. Lâkin bir câma 'aks ederse renk alır. Şü'â'atün fe-terââ minhü elvân.¹⁹⁵

Allâh; her cihette tecellî eder. Fakat hiçbir cihette bulunmaz. Binlerce billûrda bir güneş parlıyor. Ve her birinin rengine göre muhtelif bir ziyâ; 'aks etdiriyor. Fakat bunların hepsi; 'aynı nûrdur. Lâkin mütenevvi' renkleri; aralarına ihtilâf ilkâ ediyor. Bir vech; iki 'âyineye 'aks ederse elbette her 'âyinede bir başka yüz peydâ olur.

Ve ma'l-vechu illâ vâhidün gayra ennehû / İzâ künte¹⁹⁶ a'dedte'l-merâyâ te'adedâ.¹⁹⁷

[5] Nüfûz-ı nazar sâhibi olan, Allâh'dan başka hiçbir zât görmez. Ve o zamân anlar ki bütün bu tekayyüdât ve kesret; O'nun zâtında değil ahkâm u sıfâtındadır. Cenâb-ı Mevlânâ [şöyle der]: "Halk, içinde sıfât-ı zü'l-celâlin parladığı bir sudur.¹⁹⁸ Fezâdaki nâmütenâhî yıldızların akan sudaki 'akisleri gibi 'ilm, kahr, 'adl o suda parlar."¹⁹⁹ Vâcibu'l-vücûd; zât-ı ilâhîdir ki herhâlde bâkî ve sâbitdir. Ve

¹⁹⁵ "لا لون للنور لكن في الزجاج بدا / شعاعة فترا اي منه الوان" Bu beyit Fahreddîn Irâkî'ye aittir. bk. Fahreddîn Irâkî, *Lemaât: Aşka ve Âşıklara Dair*, trc. Ahmed Avni Konuk, haz. Ercan Alkan (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011), 86. Beytin aslında ilk mısra'ı "لا لون للنور": lâ levne li'n-nûr" şeklinde başlar. Ancak İbn Kemâl, hem matbû hem de yazma nüshalarda harf-i cer olarak "ل" yerine "ق" kullanmayı tercih etmiş ve beyte "لا لون في النور: lâ levne fi'n-nûr" ifâdesi ile başlamıştır. bk. İbn Kemâl, "Beyânü'l-vücûd", 1/153. Ayrıca yazma nüshalara örnek olarak bk. İbn Kemâl, *Risâletü'l-vahdet* (Hacı Mahmud Efendi, 3427), 38a. Bu beyte şu mânâ da verilmiştir: "Nûrun levni yokdur. Fakat bir zücâc-ı reng-âmizden zuhûr eden şu'â', televvün eder" (Bahârî, *Leâli-i Me'ânî*, 31). Benzer bir ifâde için bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 103-104.

¹⁹⁶ İbn Kemâl burada کنت: künte ifâdesini kullanmayı tercih etmiştir. Hem matbû hem de yazma nüshalarda کنت: künte imlâsı mevcuttur. bk. İbn Kemâl, "Beyânü'l-vücûd", 1/154. Ayrıca yazma nüshalara örnek olarak bk. İbn Kemâl, *Risâletü'l-vahdet* (Hacı Mahmud Efendi, 3427), 38a.

¹⁹⁷ "و ما الوجه الا واحد غير انه / اذا كنت اعدت المريا تعددا" Bu beyit de Fahreddîn Irâkî'ye aittir. Aslında ikinci mısra'ı "اذا كنت: İzâ künte" yerine "اذا انت: İzâ ente" diye başlar. bk. Irâkî, *Lemaât*, 40. Ma'nâsı: "Vücûdda vech-i vâhidten başka bir şey yoktur. / Fakat sen ayna sayısını arttırdığın zaman o vech-i vâhid dahi ayna sayısına göre çoğalır." Sadeleştirilerek verilen bu mânânın aslı için bk. Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/374.

¹⁹⁸ Ali Nihad Tarlan tercümesinde bu kelimeyi "گولدر: güldür / küldür" diye imlâ etmiş. Çiçek anlamında olan "gül" kelimesi, Farsça'dan Türkçe'ye geçtiği için aslı korunarak "گل" şeklinde gef harfi ile vavsız yazılır. Gef harfi yerine kef harfi bile kullanılsa گدر yazılması lazım. Ancak Tarlan bu kelimeyi, "گل" değil de "گول" şeklinde kef ile lam arasına vav harfi koyarak yazmıştır. Bu durumda "kül" okunur ama Arapça bütün mânâsına da gelmez; Türkçe bir kelime olur. Türkçede de ateş yandıktan sonra geride kalan şeye kül denir. Osmanlı Türkçesinde kül kelimesinin imlâsı da گول şeklindedir. Ancak asıl metinde İbn Kemâl gül ve kül değil de "âb" kelimesini kullanmıştır (İbn Kemâl, "Beyânü'l-vücûd", 1/154). Farsça beyitte geçen "âb" kelimesinin Türkçe karşılığı ise "su"dur. Bu nedenle tercümede bu kelimeye "güldür" veya "küldür" yerine, "sudur" anlamı verilmesi daha uygundur.

¹⁹⁹ Öz olarak tercümesi verilen bu sözler Mevlânâ'ya (öl. 672/1273) aittir. bk. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, trc. ve şerh Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Kitabevi, 2010), 12/397-398. Mevlânâ'nın bu mısraları, tercümesi yapılan risâlenin metninde ise nihâî anlamı zedelemeyecek ufak tefek lafız farklılıklarıyla şu şekilde geçmektedir: "خلق را چون آب دان صافی زلال / اندرآن تابان صفات ذو الجلال / علم شان و "

mümkinü'l-vücûd; suver u ahvâldir ki dâimâ tebeddül eder. Hak olan, Cenâb-ı Hak'dır. O'ndan gayrısı bâtıldır. Yâhûd "Elâ küllü şey'in mâ halallâhu bâtılu" ²⁰⁰ Bil ki Allâh'dan gayrı olan her şey; bâtıldır. Kâinât; mutlak bir nûr-ı hakîkinin muhtelif sûretlerde görünmesidir. Gönlümün bağı feyz-i Hak'dan gülşen oldu. Mâhiyetimiz; O'nun nûrıyla parlak oldu. Hakk-ı dîdâr-ı ilâhî bir güneş gibi tezâhür ettiği zamân, cihânın gözleri onu kabûl ve izhâr eder.

'Ârif-i Hak olanlar mecâz menzilesinden semâ-yı hakikate 'urûc etdikleri zamân yek vâzih olarak vücûd-ı ilâhîden başka bir mevcûd olmadığını gördüler. Ve âyet: "Küllü şey'in hêlikün illâ vechehû." ²⁰¹ Cüneyd-i Bağdâdî'den bu hadîs menküldür: "Kânallâhu ve lem yekün me'ahû şey'ün." ²⁰² Hattâ bu sadede şu misâl getiriliyor:

Bir zamân balıklar; ictimâ ederek, "Ne kadar zamân var ki bize su, su deyüb duruyorlar. Ve hayâtımızın onunla kâim olduğunu söylüyorlar. Fakat biz daha onu görmedik" dediler. İçlerinden ba'zıları falan deryâda suyu gösterecek 'âlim bir balık olduğunu ve ona mürâca'at lüzûmunu söyledi. O denize gittiler. Ve balığa sordular. 'Âlim balık; "Bana sudan başka bir şey gösteriniz ben o zamân size suyu göstereyim" dedi. ²⁰³

Beyit

Sâlhâ dil taleb-i câm-ı cem ez mâ mî kerd. / Ân ki Hod dâşt zi-bigâne temennâ mî kerd.

Gevher yedâ ki bipervered sedef der heme 'umr. / Taleb ez güm şüdegân leb-i deryâ mî kerd. ²⁰⁴

Halk râ çün âb dân sâfi ve zülâl, / Ender ân tâban sıfât-ı Zü'l-celâl. / 'ilm-i şân ve 'adl-i şân u kahr-ı şân, / Çün nücûm-i çerh der âb-ı revân" (İbn Kemâl, "Beyânü'l-vücûd", 1/154). Midhat Bahârî bu mısralara şu anlamı vermiştir: "Halkı sâfi, zülâl bir su kıyâs et ki ânda sıfât-ı zü'l-celâl tâbân oluyor. Ânların 'ilmi, 'adli, kahrı, nücûm-ı mün'akiseninin âb-ı revânda (akarsuda) manzûr olan eşkâl-i muhtelifesi gibidir" (Bahârî, *Leâli-i Me'ânî*, 32).

²⁰⁰ Arap şâirlerin hem câhiliyye hem de İslâm zamânına yetişen ve "Muhadramîn" denilen tabakasından Lebîd b. Rebî'a'ya (öl. 40-41/660-661) ait bir şiirdir. Bahârî bu sözün mâ'nası ile birlikte şu bilgileri vermektedir: "ألا كل شيء ما خلا الله باطل : 'Âgâh ol! Allâh'dan başka ne varsa bâtıl ve her na'îm 'âkıbetü'l-emr zâildir" meâlinde olub istihsân-ı Cenâb-ı Peygamberî'ye mazhariyyetle şerefyâb olmuş olan bir beytindedir ki ikinci mısra'ı şudur: 'وكل نعيم لا محالة زائل' : Ve küllü na'îmin lâ mehâlete zâilun" (Bahârî, *Leâli-i Me'ânî*, 32). Bu beyit ve Lebîd hakkında daha geniş bilgi için bk. Buhârî, "Menâkıbu'l-ensâr", 26 (No. 3841); Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâki Sürûr (Mısır/Bağdad: Dârü'l-Kütübü'l-Hadîs/Mektebetü'l-Müsennehâ, 1380/1960), 467; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmîrî (Beirut: Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, 1417/1997), 1/674-675.

²⁰¹ "Allah'ın vechinden başka her şey yok olucudur." el-Kasas 28/88.

²⁰² Hadîsin farklı lafızlarla aynı mânâyı ifâde eden metni için bk. Buhârî, "Bedü'l-halk", 1 (No. 3191).

²⁰³ Hattâ bir şâ'irimiz; bu makâmda şu mısra'ı söylemiştir: "O mâhîler ki deryâ içredir, deryâyı bilmezler." Ali Nihad Tarlan'ın dipnota kaydettiği bu bilgide ismi belirtilmeyen şâir, Hayâlî Bey'dir (öl. 964/1557).

²⁰⁴ Risâlede bu Farsça dörtlüğün metni Arap alfabesiyle şöyledir: "سالها دل طلب جام جم از ما می کرد / آن که خود داشت / و طلب از گم شده گان لب در می کرد / گوهری را که پیرو صدف در همه عمر / طلب از گم شده گان لب در می کرد" (İbn Kemâl, "Beyânü'l-vücûd", 1/155). Bu dörtlük asıl itibarıyla Hâfız-ı Şîrâzî'ye (öl. 792/1390) aittir. Ancak İbn Kemâl dörtlük üzerinde

[Ma'nâsı:] Ne kadar seneler var ki gönül bizden câm-ı cem istiyor. Halbûki o; ona mâlikdir. Fakat yabancıdan istiyor. Sedef; bütün 'ömüründe beslediği inciyi leb-i deryâda gayb olanlardan istiyor.

Bu kelâmın zâhirinden "el-'Aynu vâhîdetün ve'l-vasfu muhtelifun" netîcesi çıkıyor ki bu, ehl-i 'ilme inkişâf eden bir sırdır.²⁰⁵

Deryâ teneffüs eder. Buhâr derler. Terâküm eder. Bulut derler. Tekrâr temeyyu²⁰⁶ eder yağmur derler. Birleşir ve akar nehir derler. Denize mansib oldu mu deniz olur. Hâlbuki "el-Bahru bahrun 'alâ mâ kâne fi kîdemin; / İnne'l-havâdise emvâcun ve enhârün."²⁰⁷

[6] Vâcib Te'âlâ Hazretleri'ni sakın mümkinâtın mâddesi ve mevzû'ı zannetme! Zîrâ Allâh; bu gibi evsâfdan münezzehtir. Vâcibu'l-vücûd ile mümkinu'l-vücûd arasında 'alâka; râbîta-i zuhûr ve kabûldür. Yoksa ittisâf ve hulûl değildir. Hattâ bu mevkî'de şu beyti söylemişlerdir:

Gûyed ân kes derîn makâm-ı fuzûl, / Ki tecellî nedâne u zi-hulûl.²⁰⁸

Yukarıdaki temsîlâtın maksad; iz'ân u tefehhüme mülâyim olarak ma'kulü mahsûsa benzetmektir. Yoksa Vâcib Te'âlâ'nın mahlûkât ile 'alâkası yokdur.

Mâdem ki Cenâb-ı Hak; kendi nûriyle cihânı tezyîn ediyor, temiz ve pis üzerinde de parlayabilir. Yalnız hüsn-i mutlak pis ile kirlenmez ve temiz ile de tezâyüd etmez.²⁰⁹

anlama zarar vermeyecek birkaç kelime değişikliği yapmıştır. Dörtlüğün orijinal metni için bk. Hâfiz-ı Şîrâzî, *Gazaliyyât*, Gazel no: 143 (Dürdâne-hây-ı Edeb-i Fârisî, "Ganjoor" (Erişim 10 Aralık 2021).

²⁰⁵ Bu tespitin asıl metinde Arapça olarak şiir ile tam ifâdesi şöyledir: "العین واحدة والوصف مختلف / وذاك سر لاهل / العلم ينكشف / أyn birdir, sıfatlar muhtelifdir; / İşte bu, ilim ehline inkişâf eden bir sırdır." İbn Kemâl, "Beyânü'l-vücûd", 1/155. Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî, *Cilâü'l-kulûb*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 2/10. "العین واحدة" ibâresi, İbnü'l-Arabî'ye aittir. Ayrıca o, yukarıda anlatılan hususu, إِنَّمَا فَوَقَّتْ (..) العین واحدة sözü ve benzer ifâdelerle *Fusûs*'unda da dile getirmiştir; bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 121, 209.

²⁰⁶ Erimek, sıvı hâle gelmek, mâileşmek

²⁰⁷ البحر بحر على ما كان في قدم / ان الحوادث امواج و انهار" Bu beytin kime ait olduğunu ve ilk nerede geçtiğini tespit edemedik. İbn Kemâl şiir yazar bir âlim idi. Bu sebeple eserlerindeki bazı beyitlerin kendisine ait olma ihtimali gözden uzak tutulmamalıdır.

²⁰⁸ "گوید آن کس درین مقام فضول / که تجلی نداند او ز حلول" / Tecellî ile hulûlün beynini fârik olamamışdır" (Bahârî, *Leâli-i Me'ânî*, 37). Bu beyitlerin, Hoca Yûsuf Hemedânî'nin (öl. 535/1140) yetiştirdiği müritlerden (Necdet Tosun, "Yûsuf el-Hemedânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/13), Sûfî Şâir Senâî Gaznevî'nin *Hadîkatü'l-hakîka* isimli eserinin Tevhîd-i Bârî Teâlâ bölümünde geçtiğine dair bilgiler mevcuttur. bk. Şî'r-i Fârisî, "Siminsagh" (Erişim 10 Aralık 2021); Dürdâne-hây-ı Edeb-i Fârisî, "Ganjoor" (Erişim 10 Aralık 2021). Ancak bizim Senâî'nin *Hadîkatü'l-hakîka* isimli eserine ulaşma ve bu beyti yerinde görme imkânımız olmadı.

²⁰⁹ Burada kısaca anlamı verilen Molla Câmî'ye (öl. 898/1492) ait bu rubâî'nin, tercümesi yapılan risâlenin aslında geçen metni şöyledir: "نی نور وی از هیچ پلید آلود / نی پاک و پلید اگر بتابد شاید / نی نر و بی از هیچ پاک آلود / نی نر-ی چون خود ز فروغ خود جهان آراید / بر پاک و پلید اگر بتابد شاید / نی نور وی از هیچ پلید آلود / نی نر و بی از هیچ پاک آلود / نی نر-ی چون خود ز فروغ خود جهان آراید / بر پاک و پلید اگر بتابد شاید / نی نر و بی از هیچ پلید آلود / نی نر و بی از هیچ پاک آلود" (İbn Kemâl, "Beyânü'l-vücûd", 1/156). Ayrıca

Cenâb-ı Hakk'ı denize ve emvâcını da mümkinâta teşbîhleri mâhiyyât-ı kâbile heykelleri üzerinde eser-i vücûd ve inbisât-ı ma'nevî irâe etmesindedir ki buna sûfiyyûn; a'yân-ı sâbite diyorlar. Denizi hakikat-i vücûda ve emvâcını da mümkinâta benzetmeleri mahall-i tezâhür olduğu içündür. Yoksa dalgalar; hadd-i zâtında deniz olduğu için Hâlik da mahlûk değildir. Ve irtibatı yoktur. Eğer emvâc; mevcûd olan mümkinâtın hakikati telakkî edilirse evvelki misâlden hâtıra geldiği üzere bütün hakikatlerin de vahdetine hükm olunur. Hâlbuki zikrettiğimiz misâllerden,²¹⁰ müteaddid ma'kesde tezâhür eden bir mevcûd anlaşılır. Burada mevcûd-ı hakikîyi hayâl-i 'aks menzilesine tenzîl ederlerse inkâr ettikleri bir şey'e ya'nî ta'addüd-i vücûda kâil olurlar. Fâzîlu's-Şerîf,²¹¹ *Şerhu't-Tecrîd*²¹² üzerine yazdığı hâşiyelerde²¹³ bu sûretle idâre-i kelâm ediyor:

“Terkîb kabûl etmeyen belki sıfât-ı müte'addidesi 'aynı olan bir zât-ı vâhid vardır ki hadd-i zâtında 'adem ve noksân şâibelerinden münezzeh ve hakikat-i vücûddur, diyen bir kısım sûfiyyûn vardır. Bundan ta'addüd-i hakikat çıkar. Fakat butlânına dâir bir burhân ikâme olunmamıştır.”²¹⁴ ‘Zât-ı hakikîyi denize ve

bk. Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, *Levâih*, çev. Şemseddîn Sivâsî, haz. Melek Gündüz Karacan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 83.

²¹⁰ Burada muhtelif ve müte'addid görünümlerde zâhir olan tek sûret misali ile bir süredir var olan denizde sonradan zuhûr eden havâdis ve dalgalar misali kastedilmektedir. Bu misaller ile sûfler hem te'addüd-i vücûdu hem de mümkinâtın hakikatlerinin vahdetini (vahdet-i mevcûdu yani panteizmi) reddederler. Buna rağmen, hakikatleri aynadaki görüntü seviyesine indirerek anlatmalarına, hakâyık-ı mevcûdenin te'addüdünü savunuyorlar şeklinde çok ters bir mânâ yüklenebiliyor. Sadece, “Hak” ile “halk” arasındaki irtibatın anlaşılmasını kolaylaştırmak için “deniz” ile “dalga” arasındaki ilişki örnek olarak gösterilmiştir. Bu bir temsildir; aralarında hiçbir bağ yoktur. Hakk'ın vücûdunun misli deniz değildir. Çünkü Hakk'ın misli yoktur. bk. Bahârî, *Leâl-i Me'ânî*, 37-38. Nitekim İbn Kemâl'e göre misalleri böyle yorumlayıp temsili hakikat zannedenlerden birisinin Seyyid Şerîf Cürçânî olduğu anlaşılıyor.

²¹¹ Burada “Fâzîlu's-Şerîf” ifâdesi ile kastedilen kişi, Seyyid Şerîf el-Cürçânî'dir. Cürçânî, büyük İslâm âlim ve 'âriflerinden biridir. 740 (1339) senesinde Cürçân'da doğmuştur. Hâcegân-ı Nakşbendiyye'den Hâce 'Alâeddîn 'Attâr'a (öl. 802/1400) intisâb etmiştir. Elliden fazla te'lîf eseri olduğu bilinmektedir. 816 (1413) yılında vefat etmiştir (Bahârî, *Leâl-i Me'ânî*, 38).

²¹² *Şerhu't-Tecrîd* ile kastedilen, Şemseddîn el-İsfahânî'nin (öl. 749/1349) *eş-Şerhu'l-kadîm* adıyla da tanınan *Tesdîdü'l-kavâ'id fi şerhi Tecrîdi'l-'akâ'id* isimli eseridir (Bekir Topaloğlu, “Tecrîdü'l-'itikâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/251).

²¹³ Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (öl. 816/1413) *Hâşiyetü't-Tecrîd* adıyla meşhur olan bu eseri, Osmanlı medreselerinde okutulan temel ders kitaplarından biridir. Nasîrüddîn et-Tûsî'ye (öl. 672/1274) ait *Tecrîdü'l-'akâ'id* isimli kitaba Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî (öl. 749/1349) tarafından yapılan şerhin hâşiyesidir. Tam adı *Hâşiye 'alâ Tesdîdü'l-kavâ'id fi şerhi Tecrîdi'l-'akâ'id*'dir. Bu hâşiyeye, Tûsî'nin imâmet konusundaki fikirlerini eleştiren İsfahânî'nin *eş-Şerhu'l-kadîm* diye meşhur olmuş *Tesdîdü'l-kavâ'id fi şerhi Tecrîdi'l-'akâ'id* adlı eserine destek niteliğinde yazılmıştır. Kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan her iki eser, yakın zamanda tahkik edilerek birlikte üç cilt hâlinde basılmıştır. İlk defa yapılan bu baskıda *Tesdîdü'l-kavâ'id*'in içinde *Tecrîdi'l-'akâ'id*'in metni de kırmızı renkle belirtilmiştir. Bilişim teknolojisindeki gelişmeler kullanılarak yapılan ve adı geçen üç eseri bir arada görme imkânı veren bu baskı için bk. Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id fi şerhi Tecrîdi'l-'akâ'id* - Seyyid Şerîf Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1441/2020).

²¹⁴ Ali Nihad Tarlan burada İbn Kemâl'in Cürçânî'den yaptığı nakilleri tam olarak tercüme etmemiş, anladıklarını özetleyip yazmıştır. Hâlbuki İbn Kemâl, Cürçânî'nin *Hâşiyetü't-Tecrîd*'inin iki farklı yerinden

mümkinâtı tezâhürü olan emvâca teşbih ediyorlar ki burada var olan yalnız denizdir.’²¹⁵²¹⁶ Fakat mebbe’, zât-ı ulûhiyettir ki bu kesret onun tezâhürât ve vücûh-i muhtelifesidir.

Ya’nî mevcûd-ı hakikî olarak zevât-ı müte’addide yokdur. Sıfâtı çok olan bir zât-ı hakikî vardır. Bir âyet-i kerîmede: “Hüvallahü’l-lezî lâ ilâhe illâ hüve’l-melikü’l-kuddüsüs-selâmü’l-mü’minü’l-müheyminü’l-‘azîzü’l-cebbâru’l-mütekebbir.”²¹⁷ Fakat hâlikiyet-i ilâhî ile ma’lûl olan sıfât-ı mütekessire vardır. Bu Fâzıl-ı Ş-Şerîf’in sözleriyle tetâbuk ediyor. Ve âyetden de ancak bu istidlâl olunuyor.²¹⁸

(Hitâm)

17 Nîsân 1331 [30 Nisan 1915] Cum’a

iki ayrı nakilde bulunduğunu açıkça ifâde etmiştir. Tarlan buna hiç değinmemiştir. Midhat Bahârî ise bu durumu belirtmiş ve ilk kısmı tam olarak şöyle tercüme etmiştir: “Sûfiyyeden bir cemâ’at vardır ki ‘Mevcûd ancak zât-ı vâhiddir. Anda aslâ terkib olmayub sıfât-ı müte’addidesi vardır. İşte o sıfât-ı müte’addide O’nun ‘aynı; ve hadd-i zâtında şevâib-i ‘adem ve simât-ı noksân-ı imkândan münezze olan vücûdun hakikatidir. Ve o zât-ı vâhide için kuyûd-ı i’tibâriyye ile tekayyüd olduğu ecilden mevcûdât-ı mütemâize manzûr olur’ diye zâhib olmuşlardır. İşte bundan te’addüd-i hakikî tevehhüm olunur. Te’addüdin butlânına burhân ikâme etmekce zikrettikleri sözden mâhiyyât-ı kâbilinin vahdet-i hakikati anlaşılmaz.” Bu cümlelerin aslı için bk. Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiyetü’l-Tecrid* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1441/2020), 2/66. Tercüme için bk. Bahârî, *Leâlf-i Me’ânî*, 38-39.

²¹⁵ İbn Kemâl’in Cürçânî’den aldığı belirttiği ikici bölümün tercümesi de şudur: “Hiçbir şey, Vâcib Te’âlâ’dan hâlî olmaz. Belki O, her şey’in hakikati ve ‘aymıdır. Eşyâ, ancak tekayyüdât ve ta’ayyünât-ı i’tibâriyye ile hâiz-i te’addüd ve imtiyâz olmuşdur. İşte bunu, ba’zı mutasavvıfın bahr ile ve bahrın emvâc-ı mütekessire sûretlerinde zuhûruyla temsil eylemişlerdir. Lâkin bu misâlden, ancak hakikat-i bahrın vücûdu anlaşılır.” Bu cümlelerin aslı için bk. Cürçânî, *Hâşiyetü’l-Tecrid*, 2/192. Tercüme için bk. Bahârî, *Leâlf-i Me’ânî*, 39.

²¹⁶ Cürçânî’nin bu sözlerinin İbn Kemâl tarafından dile getirilmesi hakkında Bahârî şöyle bir açıklama yapmıştır: “Fâzıl-ı müşârûn ileyhın [Cürçânî’nin] bu i’tirâzı yalnız misâl-i mezkûre ‘âid olub yoksa hakikat i’tibâriyle beynlerinde muhâlefet yokdur. Çünkü hepsi vahdet-i hakikate kâildir. Musannifin [İbn-i Kemâl’in], Fâzıl-ı müşârûn ileyhın bu i’tirâzını îrâddan maksadı, ‘Misâl-i mezkûrun ma’nâ-yı zâhirisine zâhib olmaktan sakın!’ tenbihini te’kîd içündür. Yoksa Seyyid gibi bir Fâzıl-ı bî-müdâniye ta’rîz değildir.” Bu açıklamadan sonra Bahârî, İbn Kemâl’in ulaştığı ve cümlelerinde belirttiği sonucu, “Vücûdda zevât-ı müte’addide yokdur. Belki Zât-ı Vâhide olub sıfât-ı mütekessiresi vardır” diye tercüme etmiştir. bk. Bahârî, *Leâlf-i Me’ânî*, 39. Bahârî’nin bu açıklamaları yerinde yerinde yapılmış açıklamalardır. Zira düşüncelerini daha iyi anlatmak ve anlayışlardaki nüans farklılıklarını belirtmek için İbn Kemâl tarafından kullanılan Cürçânî’nin bu sözleri, tasavvuf karşıtlarınca vahdet-i vücûd başta olmak üzere hep İbnü’l-Arabî ve fikirlerini tenkit için kullanılmıştır. bk. Ali b. Muhammed el-Kârî, *er-Red ale’l-kâilîn bi Vahdeti’l-vücûd*, thk. Ali Rıza b. Abdullâh (Dımaşk: Dârü’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1415/1995), 91.

²¹⁷ هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر، O, kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayan, mülkün gerçek sâhibi, kutsal (her türlü eksiklikten uzak), barış ve esenliğin kaynağı, kendisine güvenilen ve güvenliği sağlayarak gözetip koruyan, mutlak güç ile egemen olan, yüce ve şerefli, dilediğini yaptran ve büyüklükte eşsiz olan Allah’tır.” el-Hasr 59/23.

²¹⁸ Bir adam san’atıyla bir eser vücûda getirse, bu eser o adamın gayrıdır. Ancak bu durumla benzerlik kurarak, “Aynen bunun gibi eşyâ da Hak Subhânehü Te’âlâ Hazretleri’nin gayrıdır” demek fâsid bir fikir olur (Bahârî, *Leâlf-i Me’ânî*, 40). Çünkü bizzat Allah Teâlâ, başta mahlûkâtı var eden olduğu gibi daha sonra da onların mevcûdiyetini devam ettirendir. San’atkâr adamın ise böyle bir gücü yoktur. Onun kendi mevcûdiyeti de Allah Teâlâ’ya bağlıdır. Nitekim İbn Kemâl’e göre varlığın var edici fâile, biri varlıktan önce diğeri de varlıktan sonra olmak üzere iki türlü ihtiyâcının bulunduğu tespit edilmiştir. bk. Demirkol, “Kemalpaşazâde’ye Göre Mahiyetin Mec’uliyeti”, 207.

Sonuç

Osmanlıların zâhir ve bâtın uyumu içinde tesis ettikleri ilim geleneğine katkı sunanlardan biri Şeyhülislâm İbn Kemâl'dir. Onun düşünce yapısının olgunlaşmasında tasavvufun mühim bir yeri vardır. Bunun göstergelerinden biri *Vücûd Risâlesi*'dir. *Vücûd Risâlesi*'nin başka isimleri de bulunmaktadır. Yazımında Arapça ve Farsça olmak üzere iki dil kullanılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla iki farklı baskısı mevcuttur. Kütüphanelerimizde pek çok yazma nüshası bulunan *Vücûd Risâlesi*'nin henüz bilimsel niteliklere sahip tahkikli bir neşri yapılamamıştır. Tahkikli neşri için Arapça ve Farsça bilen gayretli kimselere ihtiyaç vardır.

Bu incelemede, Ali Nihad Tarlan tarafından yapılan *Vücûd Risâlesi Tercümesi*'nin Farsça açısından başarılı olmakla birlikte Arapça açısından bazı eksikliklerinin bulunduğu tespit edilmiştir. Bu eksikliğine rağmen tercümenin Osmanlı ilim ve tasavvuf geleneğini günümüze yansıtan bir çalışma olduğu anlaşılmaktadır. Böylece İbn Kemâl'in de Ali Nihad Tarlan'ın da tarihimizdeki yerleri ve önemi ortaya çıkmıştır. Eldeki verilerden hareketle İbn Kemâl'in hem zâhir hem de bâtın ilimlerine vâkıf sûfî bir âlim olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Ali Nihad Tarlan'ın da Osmanlı kültür mirasını Cumhuriyet dönemine aktaranlardan biri olduğu söylenebilir.

Vücûd Risâlesi genel olarak varlık (vücûd), özel olarak da varlığın birliği (vahdet-i vücûd) konusunu Ekberî bakış açısıyla ele almaktadır. İçeriğinde varlıktaki birlik gösterilmeye; Allah, âlem ve içindekiler arasındaki ilişkiler nazarî olarak anlatılmaya çalışılmaktadır. Bu arada insanın pozisyonuna ve nasıl davranması gerektiğine de dikkat çekilmektedir. Varlık ve onun birliği, nazarî olarak anlaşılması zor bir konudur. Risâlede bu bilgilerin daha ziyâde amel ve tecrübe yoluyla kalbe yerleştiğine işâret edilmektedir. Bununla birlikte teorik açıdan da anlamayı kolaylaştırmak için sık sık geçmiş âlim, sûfî ve şâirlerden alıntılar yapılmıştır. Konuyu daha güzel açıklayacağı düşünüülerek tabiatta gerçekleşen olaylardaki benzerliklerden yararlanılmış ve onlardan değişik misaller verilmiştir. Ancak bugün, beş asır önce yapılmış olan bu açıklamaların da yer yer açıklanmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

İbn Kemâl'in varlık anlayışı; Cüneyd-i Bağdâdî ve İmâm-ı Gazzâlî ile başlayan, İbnü'l-Arabî ve Sadreddîn-i Konevî ile gelişen, Osmanlılarda da Dâvûd-ı Kayserî ve Molla Fenârî gibi sûfî âlimler vasıtasıyla gelenekselleşen çizginin devâmı niteliğindedir. Bu geleneğin en önemli özelliği, multidisipliner bir karakter arz etmesidir. Nitekim İbn Kemâl de *Vücûd Risâlesi*'nde akıl, vahiy ve keşfi mezcederek varlığı bütüncül bir yaklaşım ve kuşatıcı bir bakış açısıyla ele almıştır. Temelde nasları referans kabul etmekle birlikte bir taraftan aklî îzahlara, diğer taraftan sûfîlerin keşfi bilgilerine başvurmuştur. Akla ve keşfe dayalı fikir ve bilgilerin meşrû'iyetini de yine âyet ve hadislerle arz etmek sûretiyle sorgulamıştır.

İbn Kemâl mantık açısından varlığı îzah için “tümünden gelim” metodunu seçmiştir. O’na göre kâinâtın varlığı ve işleyişi kendi kendine değil, Allah’tan gelen bir güçle gerçekleşmektedir. Her varlık istîdâdına göre bu güçten istifâde ederek mevcudiyetini sürdürmektedir.

İbn Kemâl’in *Vücûd Risâlesi*’nde belirttiğine göre vücûd-ı ilâhî, sırf tam ve sade bir nûrdur; mahlûkât da o nûrun gölgesidir. Âlemdeki her şey, o nûrun farklı şekillerde görünmesinden ibârettir. Bu durum, tıpkı cama yansıyan renksiz ışığın farklı renklere ayrılarak gözükmesine, ya da yine ışığın, üzerine isabet ettiği eşyanın hâricinde yeni bir gölge eşyâ oluşturmaya benzer. Neticede İbn Kemâl’e göre âlem gölge varlık gibidir. Bu sebeple nüfûz-ı nazar sâhibi olan, Allah’tan başka zât görmez. Tekayyüdât (sınırlayıp kayıt altına alma, kurala bağlılık) ve kesretin (çokluğun), O’nun zâtında değil ahkâm ve sıfâtında olduğunu anlar.²¹⁹ İbn Kemâl’e göre hakikatte kesret diye bir şey mevcûd değildir; görünen kesret âlemi izâfîdir. Bu nedenle mahlûkât dâimâ tebeddül (değişim) içindedir; Cenâb-ı Hak ise tebeddül-den münezzehtir. Kâinâta Mutlak vahdet her şeye hâkimdir.

İbn Kemâl, varlığın birliği meselesini, bu konuda baştan beri oluşmuş birikimi de dikkate alarak misallerle açıklamaya çalışmıştır. Ancak o, açıklamalarda yapılan tüm uyarılara rağmen temsîl ile hakikati birbirine karıştıranların hiç de az olmadığını belirtir. O’na göre bunların bir kısmı tevhid hassâsiyetiyle vücûd-ı hakikiyi örneklendirmeye bile karşı çıkarken, bir kısmı da misalleri haddinden fazla önemseyip hulûl ve ittihâd sapkınlığına düşmektedir.

İbn Kemâl’in *Vücûd Risâlesi*’nden çıkan sonuca göre vahdet-i vücûd anlayışı, tevhidin inceliklerini dikkate alan İslâmî bir doktrindir. Vahdet-i mevcûd (pan-teizm) fikri ile alakası yoktur. Hem tenzîhî tevhide hem de vücûdî tevhide önem vererek hakikî tevhide ulaşmayı sağlar. Tenzîhî tevhid ile Allah Teâlâ yüceltilir. Bu yönüyle vahdet-i vücûd düşüncesi, mahlûkâtta doğabilecek ulûhiyet vehmine mâni’ olur. Hulûl, ittihâd, ittisâf ve teşbih’in önüne geçer. Vücûdî tevhid yönüyle de Allah Teâlâ’nın varlık, olay ve hâdiselerden soyutlanamayacağını, O’nun her an, her şeye müdâhil olduğu bilgisine ulaştırır. Böylece tenzîh kaygısıyla Allah Teâlâ’yı kâinattan uzak tutan aşırı akılcı yaklaşım tarzlarına engel olur. *Vücûd Risâlesi*’nden hareketle, teorik olarak vahdet-i vücûd anlayışının son zamanlarda gündemi meşgul eden deizm ve ateizme antitez olacağı söylenebilir. İşin pratiğe yansımaya imkânı ve doğuracağı sonuçların hesaplanması ise yetkililerin ilgi alanına girmektedir.

Sağlıklı bir varlık anlayışına sahip olmak geçmişte önemli olduğu kadar bugün de önemlidir. İnsanoğlu, maddî alanda elde ettiği başarıları kendini tanıma, iç dünyasını keşfetme, yaratıcı ve yaratılanlarla ilişki kurma noktalarında göstermemiştir. Her şeyin hızla değişmesi de insanın kendini yalnız ve mutsuz his-

²¹⁹ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

setmesine yol açmış, içinde yaşadığımız zaman diliminin bunalımlar çağı olarak algılanmasına sebep olmuştur. Hâlbuki *Vücûd Risâlesi'*ne göre ontolojik açıdan değişen bir şey yoktur. Allah aynı Allah, insan aynı insan ve kâinat da aynı kâinattır. İnsanın dünyada elde ettiği başarılar, Allah Teâlâ sâyesinde gerçekleşmiştir ve koskoca evrende bir hiç hükmündedir.

İntihal Taraması

Plagiarism Detection

Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

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.*

Finansman Grant Support

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. | *The authors declared that this study has received no financial support.*

Açık Erişim Lisansı Open Access License

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. | *This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License*

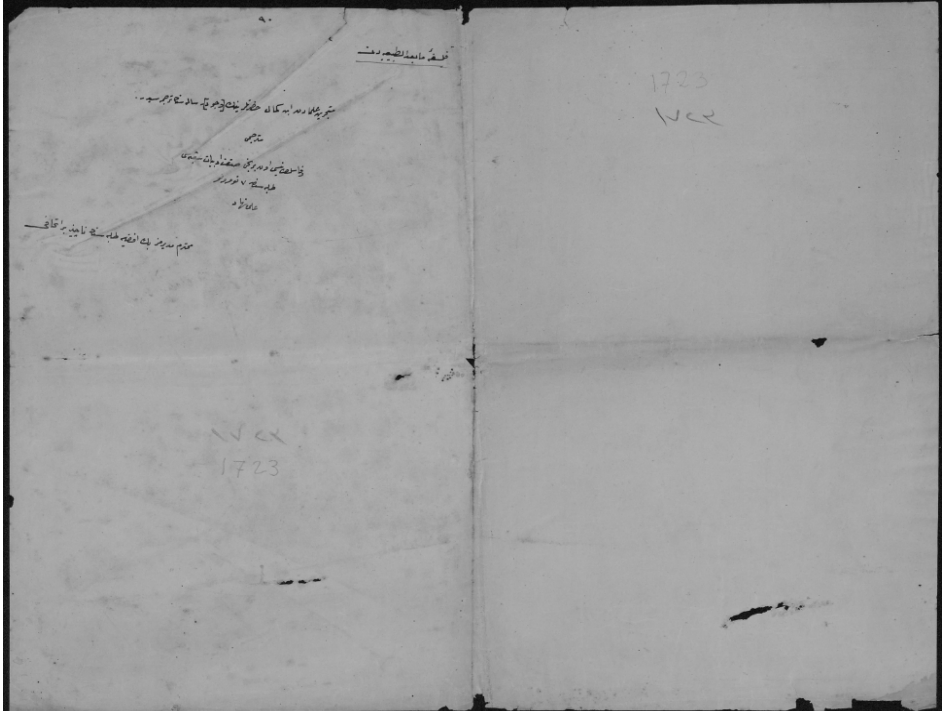
Telif Hakkı Copyright

Yazar(lar) | Author(s): Mustafa Salim Güven

EK: VÜCÛD RİSÂLESİ TERCÜMESİNİN OSMANLICA METNİ

Kütüphâne Katalog Kaydı

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, OE_Yz_1723-b/297.71.



(۱)

۱

۹.

بو؛ طریقه همدایه کلمات ایسه نیره مخصوصه بریالده. وجود الی، نور محضه (الله نور السموات والارضه)
جناب به حد؛ واجب الوجود و مخلوقات مملکه الوجود و نور محضه کولمه سیر. (الم تراه بان کيفه در نظر
بوداده ظن دند مقصد کائنات و در زرع ظن کونند. و هر موجود؛ با اولیک نور بیک سایه سیر. چو نور بیک
بوفه خاکور.

نه قدر عجیب؛ کولمه؛ نور دند یقیده (و قدر قریه الیه معد صلی العریبه) و نوره کولمه دند از حد بیک بوقدر.
الدعیانه نایبه ماضیه رایجی الخیور) سینه حیاتیک؛ دست مشیت الیه ده ده. و هر قدر در انظار
ایر. سلطان شاه و امارتیه در حقایقین. ضلالتیه دوشتر! عالم تجلی همه الیه کور و نه کوز دند عیار دند
او حالده انقضا کائنات؛ او اولی و بوی اولی الیه باقیه.

هستیت که در نیست که جلوه مدام - زانده هستی و نیستت عالم بقیه م.
او؛ بوقلعه تجلی ایده بر اولی قدر. انیة انقضا م عالم؛ او اولی و بوی اولی قدر.
وجود الی؛ اسماء مطلقین و علم غیبی نزول بوجوه دانه و ایت عالم اعطایه بقیه الیه در کسین
مخلصه آینه لوده کور همه. و هر کس بر باشه صورتی عرصه دیار آینه. تجلیه مقصد اولی بقیه
ایچول کله؛ ظهور آینه.

صد هزار آینه دار و شاهد حضور همه * در بر آینه آرد جهان در رویه سوز
جناب همه؛ یوز بیکرم آینه بمانده. نور الی؛ همانک آینه بترجم ایده او را در حیات بیک بولور.
دسجانه ملک القدوس لایضیل به شیء ولا ینفعل عنه شیء) جناب حق و شایسته الله تعالی کی او بقیه برشی
انفضاله نیز؛ نور الی کونیه کی دکلر. عیبه؛ آینه ده و کوز دند. ایچول بر روی عمارت سنه
صافلانده کیم؛ کونیه شایسته که باقیه بر کوز. سنه واجب الوجود آرد سنه عالم اولاده نه زیندر؛ کولمه
کذیب نسبت آید بیکل عامیته بر اولی قدر.

(اع کولمه نیبه بیچوره اولی قدر حقیقته انانی بقیه ایچولر. سنه آرد بقیه عیب اولی قدر.
مخادیا دند هم؛ ایچولر. دقت آیت بوقلعه ده کونیه عیب ایچولر
سنه حضور او عالم کس بیله او نایبه و ازی او هر وارده.

(قلم، بيا و اجابتہ بقہ نوافل رضائیدرت تقدیر ایدر اوف سوره م. ووزائد ا اولت قولوش، کونہ ا انا
 آیانی، ساض اولورم. غلام ایچیر، غلام کورد، غلام عظیم قضا ایدر. غلام یورور، غلام سولور) سده ن ا قدر
 عسدر محویت ایدر سلسه صفا حقیقت، اوقده ایتلاشید. بکره اولنده خارج ایا عتق ا
 (نلیتغرائی لاسباب) بکره بومغلام قیودن چیدر که جلاله کوره س. ا. محبت یولتت لایف (شائیت ا قانقار
 نور عه قضا ایدر سس ضده (سنتک) قانقار. (جارجله ذمه باطل) حیدر کرسه باطل کورله.
 بولده سنتک اولورس ایتلک میانه حقیقا. ا. محبتده ا قدر ایلر سلسه سنتک قانقار. سده ا اولار
 کله چالیتدک اولور بولده اصل کورر که سس سنتک قانقا. فیضه عتقده قیور وضور بوقدر که
 اولورده ایا یا قیده اولور. کله کله قابلیت تورچس کورده اولجیدنه بده عتد کور. اولورده اولور سس
 اولورده حه تمان ایدر. (ا. لاله خلدی قیورنی ظلمت تم سس علمیم سدروره) بول ا ساسده.

کوردده ا سمانه اولور بولورده نور ایتد کور. (ا. سرتت ادر سس نور بولور)
 کوردده مظانده قانقار حصار و عتد اقله لولور اولور. اکر باشی عتقده نجه سس حیدر ا حقیقا بولر که بولور
 بوسقده نور لک بر اصله حه نشت ایتدی کوره حبلت.

کوردده
 بیج برتخ ا حقیقه آیدر کله. و بیج بولور بولور که اولور نور لری ا معاد ایتدیر. ا سس بولورده ا حقیقا
 تله (دهور ابعام) بولور بولور. ذات اقدس الای ذی روح و حیا اقله حقیقه. ا سس ادر سس ادر سس ادر سس
 الیه ایلده تخم سس حیدر ا کور. (الای اقله سس ایدر بولور که حوستی احاطه ایدر ذات ایل و اولور.
 بولور عارف حیدر اولور، قانقا سس حقیقه و حقیقی علمده عاری اولورده بیلدر الای سس ا حقیقه اولور اولور
 بولور.

بودار لقه نشانه وجود ا حقه. اهل کشف نظر لای سس جمال الای ا حقه. اولت فنا یا بولورده ا حقیق
 باقما اولور کله اصل اولورده لک اولورده آجه حقی کوره حبلت! (کل شیء هالک الا وجهه)
 حیا ا سلام امام غزالی، مشوره الاطراف:

(عافیل، سماع حقیقته عوی ایتد کله زعانه ا مقامده اولورده اجه حیا حقی کور کورده منقده کور
 بعضاده بولور و قیو عارف علی و بعضاده ده عارفه ذوقی ایتدیر. اولورده اقلر نده کدرنه اقلر، کلیمه اولور اقلر)

[1] کشف ا ذکالت برکله. متواتر اولورده کل. ده حقیقی دیکله.

رجال استغناء واصل اولدیز. آرتقدا ندرده عقل، اجرائیتم ایده میوردعه. جهوت اولدیز. مجردیت شخصیله
عیبه اولدی. الموده بقیه برسی کوردیز. سؤسه حویله بوآده سستی بمضاک (انا لله) [۱] جانی
ما اعظم شاکه [۲]، و حاشا لویه اللاله [۳] دیدیز. عاشقک حال سوستیکه سوزک، طین اولنور و رویت
اولمانا. دکنیلر ندرده بوست لاهوت نالی اویله عقلک زیر حکمت نزله ایدکله، طایفه الیه اتحادک حقیقین و طیب
سب اتحاد اولدینک آکلادیز. بو، عاشقک غلبهده شفی زمانه سوزیکم بندر، مشوم، بخر بقیه برکیه کله
و میارینه باز. انسانه باقیقی زمانه اصلا آینه یی کورمز و وارده کی خیاکی آینه ایله مقده ظله ایور.

وقد حده شراجه کوردر شرافته حاکم نالی ظله ایور. و بوز مالوفه اولنور استغفار ایور
و مدان حاج و رقت الخیر، فتنا بیا و تشا ظلامی * و طافا خرو اولدق * و طافا خرو اولدق * و طافا خرو اولدق *
جنابه حوه، بر فخر سوزیک زمانه اولن زلفه افا ایور و صفایه تجریده ایور. حاکم کله بقاسنی اولنم خناسی اولنم
اقامه ایور. اولنله انسانلر، استکمال سوزیک و دنیا، صحیفه، انسی کوردیکم کی دکدر. و قول، ارمقام طریقه
واصل اولدینک زمانه کله صفایه تجریده ایور و جنابه حوه، اولنلر اوزرینه کله صفات باقیه سنه الباس ایور
دکدر، اولنلر اولن کوزی، قبی صحر. و بوز زمانه سوزیک سوزیک سوزیک.

دل مغزته حقیقته نه بوست بیه * دکسونه خوسید صورت دوست بیه
عوام، صبر دینه نظر ایدیک زمانه، هسینی بوست کوردی، خواص، دوستی بوست بیه، بو کوردی، بو ایکی مقامده کدر
عاشق، هسینی دوست کوردی، بر بخی، درجه حیوانیق، اکیس درجه انسانیق، او جیس درجه بر بخی
هسینی بوست کورده هسینی کوردی، بو ایکی ایزوله برسی سوزیک، حاکم، برسی سوزیک، بو قول و قال، دوستی بوست
ایله برابر کوردر.

اولنلر اولنله نه سوزیک بیلدیک برسی بیلر. بقیه اولنله، نه سوزیک بیلدیکه جانی بوته. (صدوقه به کلستان)
درجه انسانیه نه تقایید کلفت و کورده خالید چوکرده صا آریور.
او جاکلک جهه و ضرورتی، خالفندور. زیرا خاتم باغیدر، چا غیدر، فقط سستدر، دأما سوزیکه ما اولم
ایر لر، و جات سبت، اکیور. بر جنابه حقیق انسانله سومری (مجنهم) دیکله، انسانلر جنابه حقیق
سوزیک (حیوت)، طایفه سوزیکه ایزلر؛ (هون) دیدیز. و کله لر، و سستی احد خوف

[۱] حاکم و صحر. [۲] ابا یزید سبعمی [۳] سوزیک به حاکم

4 - 4 -

حدیث جوہر قاجان ایدر بنی مجموعتک لفظ تریا ایدر : «انا» دیر یز . و شلو ندر . انا» دیر حیوت و دینک لسان
 قولوناندر . رهو» دیر لسانه بقایه وارن خناده سوز سولیندر . جو نوزک لک آیمس ده روغ و در .
 و سوز لسه : حقیقه موافقه . «انا» دیر : لفظ امانه کدی نفسی اراده ایدر حشره . زیرا او کلمه
 حیثیه و حسه جنودیه دیر . عینیه بو حاله و جاه اولده ایدر بیسته می حشره (مدرسه) سبجانه
 ما اعظم شاه ریکس زماه انظار ایدر اوزماه ایدر بیسته می قدری (حشره) :
 - الله ؛ قولک لسانه کدی نفیس و تیلیم ایدر یور دیشدر . جنابجه ، بقوله سوز دیکم زمانه کلمه قدره تا اونی
 اظلا ایدر . اوف کویتخ تجرید ایدر . و قولک لسانه کلمه سوز . رهو» دیندر مستبدک شکر و وجه
 و استخافه محکمدر .
 جناب حدیث : بر مؤمنک قلبی ایدر قول جناب حدیث عید یقیه ایدر کورور . جو کلمه تجلیه ، اوله بر
 دیر تیر . لکنه بو تجلیه خلک ایز ، انصاف ، انصاف اوصافن قلمتسیر بر میند .
 و ما هو فی وصل بمصل ولد
 بر فضل عین و ما شاه سوز
 و ما قدر مانی نه محیط بقدره
 دایره اندر عید شفیع الیدر و انا
 انا صده و فی صفوریه فاجان
 هالان نقاله عین ایدر یقین
 کما انه بدلتی نظر و حقیقه
 بصغر فدیور و هو فی افسه سوز
 جناب حدیث : ذات الیستی جوهر کورده مذکور . و انا حقیق کلمه الیستک جولانک عین و انا کورده
 کلمه هر ایدر . نوره ده نیک بو قدر . لکنه بر جام کلمه ایدر سوز کلمه ایدر . سماعه قدر ای عین اوله .
 الله ؛ هر حیوت تجلی ایدر . فقط کلمه بر حیوت بولماز . بیقابله بلورده بو کلمه یازیلور و هر بولماز
 کورده مختلفه بر ضیا ؛ کلمه ایدر یور . فقط بوزک کلمه ؛ عین نورد . لکنه متوج زنگار آره لرینه افسان
 القا ایدر یور . بر وجه ؛ ایتم آیمه کلمه ایدر سوز الیه کلمه ایدر ده بر شرف یوز ایدر اولور . و ما الیهم الا
 عینانه ؛ اذ کنت اعدوت المرابا بقدره .

نفس نثار صاحب اولاده المبدعه بنقه هیچ برزاق کوریز. و از زمانه اکلار که بتوبه بتعبیرات و کلمات اوندان ذلت
 دکله احکام وصفاتی در. جنبه حودنا؛ خاتم، ایچین صفانه ذوالجلالک یارلادیغی برکولدر. خضاه کنه نانیغ
 ییلدیزلک آقانه صوره کی عکس کی عالم، قدر، عدل او صوره یارلدر. واجبه الوجود؛ ذات الیه که صراط
 باقی ذنابت. و تمکله الوجود؛ صور وحواله که دائمی ایدر. حعد اولاده جنبه حعد. اوغره غیبین باطلدر.
 یغور (الذکر شیخ ما خال الله باطل). بیلکه المبدعه غیری اولاده کلمتی؛ باطلدر. طائفات؛ عظمه برنور سببیت
 مختلف صورته کور و تمسیر. کونکولک باش؛ خضیه حقه که عسدر اولغ. ما کیمیز؛ اوندان یول یارلدر اولغ.
 هه دیدار الیه برکونده کنه نفع صراحت یکن زمانه جلانه کوزک اوفه قبول و اخلای ایدر.
 «عارف حود اولانر مجاز منزه سفر سما حقیقته عدره ایتمکله زطایه یو واضح اولور و در وجود الیه ییچ باشم
 بر موجود اوطارین کور دیر. وایه کل شیخ هلاک الوجود حینه بعد از یه بر حدیث منقول؛
 فانه الله ولم یکن معه شیخ. حتی بوسه دره ستمقاله کتیلور؛
 بر زمانه با لقا؛ اضماع ایدر. لکن نه قدر زطایه در که بزه صو، صور بویوب طویوچ رلر و حیانتک اوندکله
 جلیق قائم اولدینغی سولیلور فقط برده اوفه کور عدله دیدر. ایچدیغه بعضیه فطوره در یاده
 صوفیه کوسمه جله عالم بر باله اولدینغی و انا واجبه لادینغی سولیلور. ادرکن کتیلور. و بالغه صور دیر.
 عالم بالعد؛ بقی صوره بنقه برشی کوسنر نه اوندان نزه صوفی کوسنده یو دیر. [۱۸]

بیت

سال اول طلبه جام هم از ما مکیرد * انکه خود راستن ز بیجان نفا صیارد
 کوهی آه پیورد صدنه در کیم * طلبه انکم شکر لبه دریا مکیرد
 نه قدر سنه لورده که تکک بزده جام هم ایستور. هالبوک ادا انا مالکدر. فقط بیا بیچ ایستور. صدف؛ بونه
 عمرنه سباهر کی ایچین لبه در یاده غیب اولاندره ایستور. برکولدره خضره غیبه الیه واحده و الوصف
 ختاضه «نتیجه صی حقیقور که و اهل علم انکشاف ایدر برکدر.
 در یا تجر ایدر. بخار دیرلر، توالم ایدر بطوط دیرلر، تکدر قیغ ایدر یا غور دیرلر. برلیدر و آقار نر دیرلر.
 درکن سضب اولدینر دکن حور. حالته رالجر عی مالکده خی قدم اده الحادنه اعلی و انظر.

[۱۸] حتی در شاعران، بوسه صوفی سرلیدر؛ او ما صیدر که نه یا اچره در در یاچ میلز.

مراجعة نقاشه فخره في صفايه كمنافاته ماده في موضوعه طبعه . نرى الله ، بوجوه اوصافه فخره .
واجبه الوجوديه كمنه الوجوديه سنة علاقه ، رابطه ظهوره وقوله . يقره اخصاه وحلوله وكله .
من بره صفة شعريه سوسميد :-

كوي آه اس در به مقام حضوره * كه تجي نه انداز حلول

برقاره كه قمتلايه مقصد ، اذعانه وانفاره حاديم صم . به معقول محسوسه بذكره . يقره واجبه نقاشه
خوارقته اب علاقه هي يقره .

ما دامه جنبه صوره ، كنهه نوربه جفا في تزويد ايد يور . فخره ، وسين اوزر نه به پارلا يابيل . ياكز حصره مطاوعه
يسايله كبرنه وتبذيله ده نوايد اجزا .

جنبه حفي ذكره و اوصافه متمناه تشبيهه ماهيات قابل هيكلايه اوزر نه از وجوده و نشاطه معنوي
الاي ايمنه ده كه بنج صونيه ، اعيانه ثابتة ديورل . ذكره حقيقت وجوده و اوصافه ده متمناه بذكره
عمل نقاشه هر صديقه ايجونه . يقره وانفاره ، حذ ذاته ذكره صديقه ايجونه خالوده و مخلوده وكله .

وايه باطن يقره . اگر احوال ، موجود اولاده كمنافاته حقيقتي فخره ايد بليسه اولكه شارح خاطره كدي كين وزر
بقره حقيقتك ده و حده تم حكيم اولغور . خالو كه ذكر ايد بليسه خالوده به مقدره معاكسه نقاشه ايد
بر موجود اكلا تشبير . بوراده موجود حقيقتي به خيال حكيم خنده معينه تنزيله ايد لره انظار ايد
بريه يعني مقدره وجوده خالو اولغورل . فاضله كنهه شرعيه ايد اوزر نه يازرين حاشيه لره به وجوده
اواره كلام ايد يور :-

تركيب قبوله ايجوبه بلكه صفات مقدره عنى اولاده بر ذات واحد داره كه حذ ذاته عدم و نقاشه شايه
فخره و حقيقت وجوده . دييه برتم صونيه و ادره « بونه مقدر حقيقت حيقا . فقط مظلانه ذو
به بهاهه اقام اولغاسنه . ذات حقيقتي ذكره متمناه نقاشه اولاده اوصافه ايد يور كه بوراده
وا اولاده ياكز ذكره . فقط مبدأ ذات اوصيد كه بو كذت اوله نقاشه اونه و دوه مختلفه سبه .

يعني موجود حقيقتي صم معه ذات مقدره يقره . صفات وجوده اولاده بر ذات حقيقتي داره . بر آيت كبريه :-
صه الله الذي لا اله الا هو المطلق القدوس السلام المولى المهيمن العزيز الجبار المتكبر (فقط مخالفته اليه ايه صلوه
اولاده صفات مقلده واد . بو فاضله كنهه سوزر ليه نقاشه ايد يور . وآيتيه ده آخنده بو استلال

(ختام)

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين

Kaynakça

- Abbâd, Sâhib b. Dîvân. thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn. Bağdâd: Mektebetü'n-Nahda, 1384/1965.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1352/1933.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Kemal'in *Risâle fi Beyâni'l-Akl*". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 3 (1999), 235-269.
- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Alper, Ömer Mahir. *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Alper, Ömer Mahir. "XVI. Yüzyılda Osmanlı Düşüncesi: Kemalpaşazâde Bağlamında Bazı Mülâhazalar". *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*. ed. Ekrem Demirli vd.. 15-20. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Arûsî, Mustafa. *Netâ'icü'l-efkârî'l-kudsiyye fi Şerhi'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülvâris Muhammed Ali. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Atay, Hüseyin. "İlmî Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın Muhyiddin b. Arabi Hakkındaki Fetvası". *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*. ed. S. Hayri Bolay vd. 263-277. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986.
- Atsız, Hüseyin Nihal. "Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri". *Şarkiyat Mecmuası* 6 (1966), 71-112.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliyâ*. trc. Süleyman Uludağ. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.
- Bahârî, Mîdhat. *Leâlî-i Me'ânî*. İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdûmları Matbaası, 1328.
- Bakhtari, Muhammed Zakir - Kocaoglu, Soner. "Kemalpaşazâde'nin *Beyânu'l-Vücûd* Risâlesinin Tahlîl, Tahkik ve Tercümesi". *Universal Journal of Theology* 6/1 (Haziran 2021), 247-289.
- Baydemir, Celal. *İbn-i Kemâl'in Hayatı, Eserleri ve Kader Anlayışı*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Bayraktar, Levent. *Felsefe ve Tasavvuf*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2016.
- Beşîr, Ahmed Tayyib. *en-Nefsü'r-Rahmânî fi tavrî'l-insânî*. thk. Âsım İbrâhîm el-Keyâlî. Beyrut/Lübnân: Books Publisher, 2014.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Bursalı, Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. sad. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınları, ts.
- Câmî, Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *Levâiyh*. çev. Şemseddîn Sivâsî, haz. Melek Gündüz Karacan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Ceyhan, Semih. "Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyık*". *Osmanlı'da ilm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı. 659-685. İstanbul: İsar Yayınları, 2018.
- Cürcânî, Seyyîd Şerîf. *Hâşiyetü't-Tecrîd*. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1441/2020.
- Çelebi, İlyas. "Kemâlpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/245-247. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Demirkol, Murat. "Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetin Mec'uliyeti". *Eskiye*ni 43 (Mart 2021), 183-211. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.857770>
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/431-435. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Dürdâne-hây-ı Edeb-i Fârisî. "Ganjoor". Erişim 10 Aralık 2021. <https://ganjoor.net/babaafzal/robba/sh142>
- Dürdâne-hây-ı Edeb-i Fârisî. "Ganjoor". Erişim 10 Aralık 2021. <https://ganjoor.net/hafez/ghazal/sh143/>
- Dürdâne-hây-ı Edeb-i Fârisî. "Ganjoor". Erişim 10 Aralık 2021. <https://ganjoor.net/sanae/hadighe/hdgh01/sh5/>

- Dürdâne-hây-ı Edeb-i Fârisî. “Ganjoor”. Erişim 10 Aralık 2021. https://ganjoor.net/shahnama_tolah/robaeshv/sh265/
- Erdem, Engin - Pehlivan, Necmettin. “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin “Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle”si”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27 (2012), 87-116.
- Fayda, Mustafa. “İbn Kemâl'in Hayatı ve Eserleri”. *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*. ed. S. Hayri Bolay vd.. 53-60. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. “Mişkâtü'l-envâr”. *Mecmûatü resâil-i-İmâm el-Gazzâlî*. nşr. Muhammed Ali Beydûn. 1-7 Cilt bir arada. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Gürer, Betül. *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Gürer, Dilaver. “Osmanlılar'da Semâ, Devrân ve Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 13/26 (Aralık 2010), 1-23.
- Halaçoğlu, Yusuf - Aydın, Mehmet Âkif. “Cevdet Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/443-450. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hallâc. “Tâ-Sînü'l-ezel ve'l-iltibâs”. *ed-Dîvân yelîhü kitâbü't-Tavâsîn*. Köln: Menşûrâtü'l-Cemel, 1997.
- Hüdâyî, Azîz Mahmûd. *Tezâkir*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidedicizâde, 323.
- İrâkî, Fahreddîn. *Lemaât: Aşka ve Âşıklara Dair*. trc. Ahmed Avni Konuk. haz. Ercan Alkan. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011.
- İsfahânî, Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân. *Tesdidü'l-kavâid fi şerhi Tecrîd-i'l-'akâ'id*. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1441/2020.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. nşr. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî. *Fusûsu'l-hikem*. thk. Ebü'l-Alâ Afîfî. Mısır: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye - İsâ el-Bâbî el-Halebî ve şürekâühü, 1365/1946.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Beyânü meseleti vahdeti'l-vücûd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1830, 105a-107a.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *er-Risâletü'l-vücûdiyye*. Jerusalem: The National Library of Israel, Ms. Yah. Ar. 155, 197b-202b.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Fetvâ fi hakkı İbn 'Arabî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1694, 3477, 3548; Âşir Efendi, 430; Reşid Efendi, 443; Lâleli, 3720.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâle fi Beyânü'l-vücûdi ve'l-adem*. Jerusalem: The National Library of Israel, Ms. Yah. Ar. 155, 183b-197a.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâle*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1045, 125b-129b.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâle*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1041, 6b-8a.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâle*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1834, 224b-227b.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâle*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1831, 197b-200b.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâle*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 65, 178b-183b.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâle*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3652, 111b-114a.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâle*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aya-sofya, 4794, 204b-208b.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâle fi subûti'l-mâhiyyât*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, 2041, 236a-237b.

- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâletü vahdeti'l-vücûd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 810, 208b-212a.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâletü vahdeti'l-vücûd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1049, 150b-157b.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâletü vahdeti'l-vücûd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1044, 45a-48a.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâletü vahdeti'l-vücûd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1005, 10a-12a.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâletü'l-vahdet*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 3427, 36b-39a.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Tahkîku vahdeti'l-vücûd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2041, 316b-321a.
- İbn Kemâl Paşa. Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Vücûbü'l-vâcib*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3618, 55a-68b.
- İbn Kemâl Paşa. "Beyânü'l-vücûd". *Resâil-i İbn-i Kemâl*. nşr. Ahmed Cevdet. 1/149-157. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316.
- İbn Kemâl. *Vücûd Risâlesi*. trc. Ali Nihad Tarlan. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, OE_Yz_1723-b/297.71.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmîrî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- İltuş, Cuveyriye, "Muhyî'nin Cihânnümâsında Yer Alan Dairelerin Mahiyeti Hakkında Bir İnceleme". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Güz 2020), 1172-1197. <https://doi.org/10.17859/pauifd.755174>
- Kârî, Ali b. Muhammed. *er-Red ale'l-kâilîn bi Vahdeti'l-vücûd*. tah. Ali Rıza b. Abdullâh. Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1415/1995.
- Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtîh Şerhu Mişkâtü'l-mesâbîh*. thk. Cemâl İtânî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1440/2019.
- Kelâbâzî, Ebü Bekr Tâcü'l-İslâm Muhammed. *Bahrü'l-fevâid*, thk. Muhammed Hasan İsmâil-Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Kemâlpaşazâde, Ahmed Şemseddîn. *Mecmûu resâilü'l-allâme İbn Kemâlpaşa*. thk. Hamza el-Bekrî vd. 8 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2018/1439.
- Kemâlpaşazâde, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. "Risâle fi ziyâdeti'l-vücûd". *Mecmûu resâilü'l-allâme İbn Kemâlpaşa*. thk. Hamza el-Bekrî vd. 6/7-50. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2018/1439.
- Kettânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs. *Cilâü'l-kulûb*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Sûfi Mütefekkîrlerin 'Gayb'a Bakışları". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları VI-İslâm Dünyesinde Gayb Problemi-II*. ed. Bedrettin Çetiner. 299-306. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibu'l-vücûd*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Kirmânî, Evhadüddîn. *Divân-ı Rubâ'iyât*. Tahran: y.y., Suruş, 1366.
- Kocaoğlu, Soner. *İbn-i Kemâl'in Beyânü'l-vücûd Risâlesi'ne Midhat Bahârî Tarafından Yapılan Leâlf-i Me'ânî Adlı Tercümenin Transkripti ve İncelemesi*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslâmî İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Konuk, Ahmed Anvî. *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı vd. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kut, Günay. "Tarlan, Ali Nihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/108-110. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- NLI, The National Library of Israel. "Manuscripts". Erişim 05 Eylül 2021. [https://www.nli.org.il/he/manuscripts/NNL_ALEPH003241693/NLI#\\$FL159325660](https://www.nli.org.il/he/manuscripts/NNL_ALEPH003241693/NLI#$FL159325660)

- Öçal, Şamil. *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Öçal, Şamil. "Kemalpaşazade: Bir Osmanlı Filozofu". *Tokat'ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri*. ed. Kadir Özköse. 64-85. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Öçal, Şamil – Koçak, Mustafa. "Kemalpaşazâde'nin Varlık Görüşü: Kaynakları ve Kelâmî, Felsefi, Tasavvufî Boyutları". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*. ed. Mustafa Demirkol vd. 1/149-162. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Öngören, Reşat. "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 13/25 (Haziran 2010), 123-132.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılarda Tasavvuf*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*. İstanbul: Yeni Boyut, 1996.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. trc. ve şerh Ahmed Avni Konuk. haz. Mustafa Tahralı vd. 13 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2010.
- Rûmî, Muhyiddîn. *Temsiller: Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm (Dört Eser)*. haz. Hür Mahmut Yücer. İstanbul: Büyüyen Ay, 2019.
- Sâvecî, Selmân. *Dîvân*, haz. Ebû'l-Kâsım Hâlet. Tahran: Müessesesi-i Ferheng-i Hüner-i "Mâ", 1371/1951.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâki Sürûr. Mısır/Bağdad: Dârü'l-kütübî'l-hadîs/Mektebetü'l-müsennâ, 1380/1960.
- Şî'r-i Fârisî. "Siminsagh". Erişim 10 Aralık 2021. https://siminsagh.net/سنای_غزنوی/الباب_الأول:در_توحید_باری_تعالی/post/13664/
- Tahralı, Mustafa. "Fusûsu'l-hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bâzı Meseleler". *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. mlf. Ahmed Avni Konuk. 1/29-62. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- Tahralı, Mustafa. "Fusûsu'l-hikem'de Tezatlî İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd". *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. mlf. Ahmed Avni Konuk. 2/9-38. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989.
- Taşköprülüzâde, İşâmuddîn Ebu'l-Hayr Ahmed. *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *Nevâdirü'l-usûl fî ma'rifeti ahbârî'r-Resûl*. thk. Abdurrahmân Amîra. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.
- Topaloğlu, Bekir. "Tecrîdü'l-i'tikâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/250-251. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Tosun, Necdet. "Yûsuf el-Hemedânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/12-13. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Turan, Şerafettin. "Kemâlpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/238-240. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Mistik Sembolizm*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Uludağ, Süleyman. *Bâyezîd-i Bistâmî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1975.
- Velî, Şâh Ni'metullâh. *Dîvân*. İran: el-Mektebetü'l-Edebiyyetü'l-Acemiyye, ts.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Yüce, Nuri. "Ahmed Cevdet, İkdamcı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/55-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yücer, Hür Mahmut. *Temsiller: Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm Muhyiddin-i Rûmî'nin Dört Eseri*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019.

el-Müsülü'l-Aklyyetü'l-Eflâtûniyye İsimli Eser Bağlamında Vücûd-Vâcib Özdeşliğinin Kanıtlarının İncelenmesi

Muhammed Bedirhan | Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (ROR ID: 05rsv8p09)

İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı.

Asst. Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Divinity, Department of Sufism

Çanakkale/Türkiye

muhammedbedirhan@yahoo.com | <https://orcid.org/0000-0003-0834-8733>

Examining The Proofs of Wujūd-Wājib Identity in *al-Muthul al-Aqliya al-Aflâtûniyya*

Abstract

The Sufis who accept *Wahdat al-Wujūd* (Unity of Being) consider *Wujūd* (being) to be identical with *Wājib*, and *Wājib* to be identical with *Wujūd* due to their belief that the nature of *Wujūd* and the nature of *Wājib al-wujūd* (Necessary Being) are the same. Therefore, the Sufis who adopted this doctrine resorted to various theoretical and juridical evidences as well those based on unweiling (*kashf*). Fundamental features of the nature of existence as follows: being not prioritized by non-existence because it is the opposite of non-existence, and never accepting non-existence, not relying on anything else for its existence, being simple, not having a substance or accident, being absolutely good (*khayr al-mahz*), not having the opposite or the same, are the main features that shape the general framework of the proofs for the which the necessity of Being. *Wājib*, on the other hand, is absolutely simple, good *par excellence*, limiteless, eternal and is the most general. It also has no opposite or counterpart. These characteristics are the main elements which form the general framework of the evidences that prove *Wajib's* existence. The founding texts of *Wahdat al-Wujūd*, which pay attention to these abovementioned points, include rational (*aqli*) and textual (*naqli*) proofs as well as those based on unweiling (*kashf*) that not only prove the necessity of *Wujūd*, but also prove that *Wājib* is nothing other than *Wujūd*. On the other hand, these same evidences are used to criticize *Wahdat al-Wujūd*. The opponents of *Wahdat al-Wujūd* also occasionally use rational and textual proofs as well as those based on unweiling. As a consequence, polemics have emerged between those who defend *Wahdat al-Wujūd* and those who reject it, eventually leading to a substantial literature which consists of independent studies, treatises and fatwas. The anonymous work entitled *Al-Muthul al-aqliyya al-Aflâtûniyya*, which probably dates back to the 14th century,

Yayın | Published: 20 Mart/March 2022

Kabul | Accepted: 14 Mart/March 2022

Geliş | Received: 06 Ocak/January 2022

Değerlendirme | Peer Review: Dış Bağlımsız | Externally Peer-reviewed.

Hakem Raporları | Peer Review Reports: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeeni/page/13397>

Atıf | Citation: Muhammed Bedirhan, "el-Müsülü'l-Aklyyetü'l-Eflâtûniyye İsimli Eser Bağlamında Vücûd-Vâcib Özdeşliğinin Kanıtlarının İncelenmesi = Examining The Proofs of Wujūd-Wājib Identity in *al-Muthul al-Aqliya al-Aflâtûniyya*", Eskiyeeni 46 (Mart/March 2022), 221-244. <https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.1054084>

© Muhammed Bedirhan | CC BY-NC 4.0 Attribution-NonCommercial 4.0 International

is a rather valuable study in this respect, since it is likely to be the first and the only attempt to examine the question of the identity of *Wujûd* and *Wâjib* from an impartial point of view. In this article, we aimed to shed light on the debates concerning this identity by examining it within the context of *Al-Muthul*. The proofs of the necessity of existence mentioned in *al-Muthul* are founded on the essentiality (dhâtiyya) of being necessary (wujûb) and the essentiality of existence (Wujûd). The article is divided into two main parts in this regard, in accordance with this general framework on which the work is based. The first part examines the evidences presented in *al-Muthul* about the reason for the necessity of existence and the objections to them. The second part discusses the arguments mentioned by *al-Muthul*'s author about why the Necessary One (*al-Wâjib*) is also Existence (Wujûd), as well as, again, the objections raised against them. On the other hand, the impartial viewpoint of *al-Muthul*'s author necessarily generates counter-evidences about the necessity of existence, but the scope of the article is limited to the opinions of those who accept it. For this reason, the objections and counter-arguments to the necessity of existence discussed in *al-Muthul* have been excluded.

Keywords

Sufism, Necessity of Wujûd, Wahdat al-Wujûd, *Al-Muthul al-aqliyya al-Aflâtûniyya*

el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflâtûniyye İsimli Eser Bağlamında Vücûd-Vâcib Özdeşliğinin Kanıtlarının İncelenmesi

Öz

Vahdet-i vücûdu kabul eden sûfiler vücûdu Vâcib'le, Vâcib'i de vücûdla özdeş ve aynı kabul ederler. Onları bu kabule götüren şey vücûdun doğası ile Vâcibu'l-vücûd'un/Zorunlu Varlık'ın doğasının aynı olduğuna inanmalarıdır. Bu yüzden bu doktrini benimseyen sûfiler bunu ispatlamak amacıyla birçok nazârî, şer'î ve keşfi delile başvurmuşlardır. Vücûdun ademin nakızı olması nedeniyle adem tarafından öncelenmemesi ve ademi asla kabul etmemesi, vücûdunda başkasına dayanmaması, basitliği, cevher ya da araz olmaması, hayr-ı mahz olması ve zıddı ve mislinin bulunmaması gibi vücûdun doğasının sahip olduğu temel özellikler vücûdun vücûbuna yönelik delillerin genel çerçevesini oluşturan ana esaslardır. Vâcib'in sırf ve mutlak basit olması, hayr-ı mahz olması, cevher ya da araz olmaması, zıddı ve mislinin bulunmaması, en genel şey olması, sınırsız ve sonsuz olması gibi Vâcib'in doğasına ait temel özellikler ise Vâcib'in vücûd olmasına dair getirilen kanıtların genel çerçevesini oluşturan ana esaslardır.

Vahdet-i vücûdun kurucu metinlerinde bu ana esaslar dikkate alınarak vücûdun vücûbu ve Vâcib'in vücûddan ibâret olmasına yönelik aklî, naklî ve keşfi kanıtlara yer verilir. Öte yandan vahdet-i vücûda yöneltilen eleştirilerde de bunların etkin olduğu görülür. Muarızlar vücûdun vücûbunu ve Vâcib'in vücûddan ibâret kabul edilmesini çürütmeye yönelik aklî ve naklî hatta zaman zaman keşfi kanıtlara başvururlar. Bu hususun ispat ve reddi bağlamında vahdet-i vücûdu kabul edenlerle reddedenler arasında bir polemik zemini oluşmuş ve bu zeminde lehte ve aleyhte birtakım temel eserler, müstakil çalışmalar, risâleler ve fetvâlardan teşekkül eden bir literatür doğmuştur. Muhtemelen bir 14. yüzyıl metni olan *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye* isimli anonim eser bu literatür içinde vücûd-Vâcib özdeşliği problemini tarafsız bir gözle incelemeye dönük belki ilk ve hatta tek teşebbüs olması nedeniyle oldukça kıymetlidir. Bu makalede bu özdeşliğe dair tartışmalara

ışık tutulmaya çalışılmış ve özellikle *el-Müsül* dolayımında vücûdun vücûbu ve Vâcib'in vücûd olması hakkında getirilen kanıtlar incelenmiştir.

Vücûdun vücûbunun *el-Müsül*'de zikredilen kanıtları, vücûbun zâtîliği ile vücûdun zâtîliği odakları ekseninde teşekkül etmiştir. Bu bağlamda makale eserdeki bu genel çerçeveye uygun olarak iki ana kısma ayrılmaktadır. İlk kısımda *el-Müsül*'de vücûdun vücûbunun nedeni hakkında ileri sürülen kanıtlar ve bunlara yöneltilen itirazlar incelenmiştir. İkinci kısımda ise *el-Müsül* müellifi tarafından Vâcib'in vücûd olmasının nedeni hakkındaki zikredilen argümanlar ve bunlara yöneltilen itirazlar ele alınmıştır. Öte yandan *el-Müsül* müellifinin tarafsız bakış açısının bir sonucu olarak eserde vücûdun vücûbu aleyhindeki kanıtlar da mevcut olmakla birlikte makalenin kapsamı yalnızca vücûbu kabul edenlerin görüşleri ile sınırlı tutulmuştur. Bu nedenle *el-Müsül*'de incelenen vücûb-i vücûda yönelik itirazlar ve karşıt argümanlar makalenin kapsamı dışında bırakılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Vücûdun vücûbu, Vahdet-i Vücûd, el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtūniyye

Giriş

Vücûdun vücûbu önermesi ve bu bağlamda oluşturulan Vâcib-vücûd özdeşliği ilkesi varlığı tek kutuplu kabul eden vahdet-i vücûd anlayışının dayandığı en temel ontolojik ilkedir. Zira vücûdun müşahhas birliği, hâriçte bir hakîkatinin bulunması, Tanrı'nın zâtının mutlak ve sırf vücûd olması gibi vahdet-i vücûdçu monizmin ana esaslarının temelini bu ilke olmaksızın inşa etmek imkânsızdır. Aynı zamanda vahdet-i vücûd çerçevesinde gelişen kozmoloji ve antropoloji doktrinleri, hatta etik ve estetik kuramları ve din felsefesi de bu ana ilkenin güçlü vurgusu altında gelişmiştir. Vahdet-i vücûdu kabul eden sûfleri vücûdun vücûbunu kabule yönelten sâik, vücûdun doğası ile Mutlak Hakîkat'in diğer bir ifade ile Vâcibu'l-vücûd'un/Zorunlu Varlık'ın doğası arasında bir özdeşlik görmeleridir. Bu yüzden vücûdun vücûbu, bu doktrini benimseyenler tarafından çeşitli nazarî, şer'î ve keşfi deliller çerçevesinde kanıtlanmaya çalışılır. Onlara göre vücûdun ademin nakızı olması, adem tarafından öncelenmemesi ve ademi asla kabul etmemesi, vücûdunda başkasına dayanmaması, basîtlığı, cevher ya da araz olmaması, hayr-ı mahz olması ve zıddı ve mislinin bulunmaması gibi vücûdun doğasının sahip olduğu temel özellikler, Vâcib'in doğasının temel özellikleriyle özdeş yönlere sahiptir. Vücûd ile Vâcibu'l-vücûd arasındaki bu özdeşlik, Vahdet-i vücûd'u benimseyenleri vücûdun vücûbunu kabule ve Vâcib'i vücûdla özdeş kılmaya yönlendirmiştir.

Sûfler tarafından vücûdun vücûbunun kabul edilmesi, çift kutuplu varlık anlayışına sahip Ehl-i nazar'la aralarında büyük bir çatışmayı alevlendirir. Taraflar karşılıklı olarak vücûdun vücûbu ve onun dolayımında vücûdun birliği ve hâriçte mevcudiyeti gibi vahdet-i vücûd sisteminin ontolojisinin ana ilkeleri üzerinde tartışırlar.¹ Taraflar arasındaki bu gerilim ve tartışmanın net bir resmini elde etmek

¹ İslâm düşünce geleneğinin ana akımlarında Vâcib ile vücûd arasındaki ilişkinin kurgulanışı ve genel olarak ehl-i tasavvufun vücûdu Vâcib'e eşitlemesi ve Ehl-i nazar tarafından buna yöneltilen itirazların

genel olarak Ehl-i nazar'ın ana akımları olan Meşşâlik ve Kelâm ile vahdet-i vücûdu savunan Tasavvuf geleneklerinin Vâcibu'l-vücûd ile ilgili tanımlarının çok kısa bir incelemesini gerektirmektedir. Bu inceleme hem sûflerin bu husustaki fikirlerinin tebellür etmesini ve hem de makalemize konu olan *el-Müsülû'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*'de yer alan kanıtların teorik arkaplanını anlamayı temin edecektir.

Ehl-i Nazar geleneği ontolojik vücûbu, bir şeyin varlığının zarûrlığı veya iktizâsı ya da yokluğunun imkânsızlığı olarak anlarlar. Buna göre Vâcib, yokluğu imkânsız olan şey demektir. Tanrı, isbât-ı vâcib burhânları çerçevesinde yokluğunun aklen imkânsızlığı kanıtlandığı için varlığı zorunlu olan yani Vâcibu'l-vücûd'dur.² Sûfler de vücûbu ve vücûb dolayımında Vâcibu'l-vücûd'u Ehl-i nazar'ın anladığı şekilde anlamaktadırlar. Nitekim onlara göre vücûb, bir zâtın kendi dış varlığını iktizâ etmesi ve hâriçte tahakkukunun zorunlu olmasıdır.³ Vâcibu'l-vücûd ise kendisinden vücûdun asla ayrılmadığı ve ayrılması da imkânsız olan bir varlıktır. Dolayısıyla ona asla adem ârız olmaz ve ârız olması da imkânsızdır. Varlığını kendisinden alır. Yokluktan çıkmamıştır. Bundan dolayı adem tarafından asla öncelenmemektedir.⁴

Vücûb ve Vâcibu'l-vücûd konusunda Ehl-i nazar ile aynı görüşlere sahip olan sûfleri onlardan ayırtıran husus vücûdun doğası hakkındaki görüşlerinde kendisini gösterir. Onlara göre vücûb ve Vâcib ile ilgili tanımlar vücûd ile Vâcibu'l-vücûd arasında özdeşlik bulunduğuna işaret etmektedir. Zira vücûb ve Vâcibu'l-vücûd'a dair yukarıda zikrolunan tanım ve özellikler ancak vücûdun hakikatinin sahip olabileceği özelliklerdir.⁵ Dolayısıyla vücûb ve Vâcib hakkında felâsife ve mütekellimîn ile sûfler arasında ortaya çıkan icmâ sûflerin vücûdun vücûbunu kâil olmaları nedeniyle ortadan kalkar. Dolayısıyla bu durum taraflar arasında bir fay hattının ve çatışma odağının doğmasına neden olur. Çatışmanın bir tarafında vahdet-i vücûdu benimseyen sûfler vardır ve onlar bu ilkeyi savunmak ve tahkim etmek amacıyla aklî, naklî ve keşfi kanıtlar ileri sürmektedir. Diğer tarafında ise Ehl-i nazar vardır ve onlar da bu ilkenin çürütülmesi için aklî ve naklî hatta bazen keşfi kanıtlar ileri sürmektedirler. Dolayısıyla ispat ve ret bağlamında taraflar arasında bir polemik zemini oluşmuş ve bu alanda iki tarafta da temel eserler, müstakil çalışmalar, risâleler ve fetvâlardan teşekkül eden bir literatür gelişmiştir.⁶

detaylı bir tahlili için bk. Muhammed Bedirhan, "Vücûdun Vücûbu, Çanakakale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Kilitbahir] 9 (Eylül 2016), 63-80.

² Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/458.

³ Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât*, thk. Turan Koç vd. (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997), 37.

⁴ Sâinüddîn b. Türke, *Temhidü'l-Kavâid*, thk. Celâleddin Aştîyânî (Tahran: Encümen-i İslâmî-yi Hikmet u Felsefe-i İrân, 1360), 63.

⁵ Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ahmed el-Mehâimî, *Meşrau'l-husûs ilâ me'ânî en-Nusûs*, thk. Ahmed Ferid Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 46.

⁶ Vahdet-i vücûd polemikleri ile ilgili literatürün geniş bir tahlili için bk. Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 121-298.

Ünlü Arap felsefe tarihçisi Abdurrahmân Bedevî tarafından neşredilen ve nâşiri tarafından müellifinin kimliği tespit olunamayan *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye* isimli eser işte bu polemik literatürünün gözden kaçan önemli bir halkasını teşkil etmektedir.⁷ *el-Müsül*, ismi dolayısıyla her ne kadar Platonik idelerin dış dünyada mevcudiyetiyle ilgili bir eser olduğu zannına yol açsa da aslında üç temel felsefi-tasavvufî incelemeyi ihtivâ eder. Eserde öncelikle bu inceleme konularından Platonik idelerin dış dünyadaki mevcudiyeti ile ilgili olan tartışmalar ele alınır. Daha sonra misâl âleminin mevcudiyetine dair tartışmalar incelenir. Üçüncü inceleme konusu ise vücûdun Vâcibu'l-vücûd'a özdeş kılınması ile ilgili tartışmalardan meydana gelmiştir.

Eserin müellifi bu üç temel inceleme alanını bir mesele olarak görmekle birlikte incelemesinde kendi konumunu ve tarafını keskin hatlarla belli etmez. Çünkü müellif incelenen konuda leh ve aleyhteki kanıtlara birlikte yer verir ve onların taşıdığı sorunlara dikkat çekerek kanıtları kritik etmekten geri durmaz. İncelenen konularda inanan ve inkâr edenlerin argümanlarını bu şekilde birlikte ele alması nedeniyle akademik bir tarafsızlıkla konuyu değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Bu bakımdan gerçekten dikkat çekici bir sunuma sahiptir.⁸

Bütün bu veriler ışığında eseri bu çalışma açısından önemli ve incelemeye değer kılan husus eserdeki üçüncü ana inceleme alanı olan vücûdun vücûbu problemidir. *el-Müsül*'ü esas alarak vücûdun vücûbu tartışmalarını incelediği-

⁷ Eserin A. Bedevî tarafından neşrinin ardından müellifinin kimliğini tespit konusunda şimdiye kadar yapılmış Dr. Hasan Ensârî'nin internet blogunda yazdığı makalesinin dışında bir çalışmaya rastlanmadık. Ancak Molla Fenârî'nin *Misbâhu'l-üns*'te bu eserde yer alan bazı kanıtları aynen iktibas ederek görüşleri es-Selmîni (السلميني) isimli birine nisbet etmesinden hareketle eserin bu nisbeyle anılan birine ait olması muhtemeldir diyebiliriz. Dr. Ensârî eserin muhtemelen 14. yüzyılda kaleme alındığını düşünür. Bu sonuca da eserin ithaf edildiği kişi olan Melik-i Rey lâkaplı bir devlet adamından hareketle ulaşır. Hasan Ensârî, "Hüviyyet-i Nüvisende-i Risâle-yi Felsefi el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye ve Mülûk-i Rey", (Erişim 10 Kasım 2021).

⁸ Müellifin üslubundan hareketle onun Platonik ideler kuramı, misâl âlemi doktrinini veya vücûdun vücûbu probleminin aklın ispat veya inkârının eşit düzeyde olduğunu ve bir tür tekâfü-i edile durumu ile karşı karşıya olduğumuzu göstermeyi istediği söylenebilir. Bununla beraber esere özellikle de vücûdun vücûbu cihetinden bir alt-metin okuması yaptığımızda müellifin aslında Vahdet-i vücûd'a ve bu çerçevede vücûdun vücûbunu kabule yakın durduğunu söylemek de mümkündür. Nitekim konu hakkında yazan sûfi müelliflere muvafakat ederek, mutlak vücûdun cüz'iyyeti itibarıyla değil ama mâhiyeti bakımından Vâcibu'l-vücûd olmasının imkânını kabul ettiği ve bazı sûflerinin örfünde bu duruma tevhid dendiğini belirtmesi kısmen bunu göstermektedir. (Detaylar için bk. *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1947), 118 (bundan sonra eser *el-Müsül* şeklinde anılacaktır) Ayrıca müellifin vücûdun vücûbunun kanıtlarını ifade ederken kullandığı dil ve yöntemin tasavvuf içerisinde Sadreddin Konevî (öl. 673/1274) ile ivme kazanan Saîdüddin Fergânî (öl. 699/1300), Abdürrezzâk Kâşânî (öl. 736/1335) ve Dâvûd-i Kayserî (öl. 751/1350) gibi isimler vasıtasıyla zirveye ulaşan nazârî yönelim ve skolastisizm diliyle benzerlik taşıdığını not etmekte fayda vardır. Nitekim eser bu bakımdan bu kuşağın ardından gelen ve Osmanlı düşünce tarihinin en dikkate değer isimleri arasında yer alan Molla Fenârî'nin (öl. 834/1431) dikkatini çekmiştir. Fenârî vücûdun vücûbu, birliği, mutlak vücûdun Hakk'ın zâtının aynı olması gibi temel problemlerde ve misâl âleminin kanıtlanması gibi meselelerde *el-Müsül*'den alıntı yapması veya müellifin kullandığı kanıtların benzerlerine eserinde yer vermesi bu iddiayı destekler mâhiyettedir.

mizde eserin bu hususta iki ana odağı olduğu görülür. Bunların ilki vücûdun doğasının neden vücûb ifade ettiği. Vücûdun doğasını vâcib bir doğa kabul etmediğimizde ne tür sorunlara yol açacağı ve vücûdun vücûbuna yöneltilen eleştirilerin geçersiz kılınması hususları bu odağın çerçevesinde konumlandırılır. İkinci odak ise bunun tam tersi biçimde vücûdun doğasının vücûb ifade etmemesidir ve vücûdun vücûbu kabul edildiğinde doğacak sorunlar ve vücûdun vücûb ifade etmemesine yapılan itirazların geçersiz kılınması da bu ana odak etrafında konumlanır. Müellif tarafsız bir bakışla her iki tarafın tez ve anti-tezini incelemiştir.

Bu makaledeki hedefimiz vahdet-i vücûd polemik metinleri içerisinde böyle mühim bir yer tutan *el-Müsül*'de vücûdun vücûbu problemini vücûbun kanıtlanması cihetinden incelemek ve eser bağlamında vahdet-i vücûd tartışmalarının izini sürmektir. Bununla beraber bu makale kapsamında incelememiz yalnızca vücûbu kabul edenlerin görüşleri ile sınırlı tutulmuş olup vücûba yöneltilen itirazlar ve karşıt argümanlar bu makalede incelenmeyecektir. Vücûdun vücûbunun *el-Müsül*'de zikredilen kanıtları, vücûbun zâtîliği ile vücûdun zâtîliği odakları ekseninde kümelenirler. Vücûbun zâtîliği odağında daha çok vücûdun doğasının neden bizâtihi vücûbu gerektirdiği sorusu ön plana çıkar. Burada mutlak vücûdun ademi kabul etmemesi, mutlak mevcûdun ademi kabul etmemesi ve vücûdun mümkün olmaması önermeleri getirilen kanıtların ana fikrini oluşturur. Vücûdun zâtîliği odağında ise Vâcib'in sırf vücûd olması ve en genel şey olması önermeleri getirilen kanıtların ana fikridir. Bu bağlamda makalemiz de eserdeki bu genel çerçeveye uygun olarak iki ana kısımda oluşmaktadır. İlk kısımda *el-Müsül*'de vücûdun vücûbunun nedeni hakkında ileri sürülen kanıtlar ve bunlara yöneltilen itirazlar incelenmiştir. İkinci kısımda ise *el-Müsül* müellifi tarafından Vâcib'in vücûd olmasının nedeni hakkındaki zikredilen argümanlar ve bunlara yöneltilen itirazlar ele alınmıştır.

1. Vücûd Neden Vâcibtir?

Vücûd neden vâcibtir? Vücûdun vücûbunu kabul edenler bu soruyu vücûdun doğasının vücûbu zorunlu olarak gerektirdiğini söyleyerek cevaplarlar. Çünkü kendisi olmaklığı bakımından vücûdu incelediğimizde onun bir şeyin kendi zâtından nefyinin imkânsızlığı, hakikatlerin birbirine dönüşümünün imkânsızlığı, iki karşıtın aynı anda bir mahalde toplanmasının imkânsızlığı ve bir şeyin kendisine takaddüm etmesinin imkânsızlığı gibi temel mantıksal zorunluluklar dolayısıyla yokluğu kabul etmediğini görürüz. Bu mantıksal zorunluluklardan hareketle min haysu huve huve vücûd, tasavvur edildiğinde zâtî gereği yokluktan en uzakta olan ve yokluk tarafından öncelenemeyen bir tabiat olarak karşımıza çıkar. Çünkü vücûdun hakîkatinin yoklukla nitelenmesi durumunda bu, bir şeyin kendi karşıtı ile nitelenmesi anlamına gelir. Bunun mantıksal bir çelişki ol-

duğu açıktır. Bu öncüller çerçevesinde zâtı gereği yokluğu kâbil olmaması ve yokluk tarafından öncelenmemesi nedeniyle vücûdun zâtı gereği vücûda sahip olduğu açığa çıkar. Vücûdun bu zâtî vücûdu, bir şeyin kendisinden selbinin imkânsızlığı nedeniyle kendi hakikatinden kesinlikle ayrılmaz. Bu yüzden vücûdun yok olması asla düşünülmez. Bu durumda vücûd, kendi dış varlığını zâtı gereği iktizâ eder. Diğer bir ifadeyle vücûdun varlığı kendi zâtındandır. Bu ise vücûdun vâcib bir tabiata işaret etmesi anlamına gelir. Çünkü bu durumda vücûd, kendisine yokluk takaddüm etmeyen, kendisinde asla yokluk bulunmayan, varlığı kendi zâtından kaynaklanan ve ortadan kalkması çelişki doğuracağı için imkânsız olan bir tabiat olmaktadır. Bu ise onun kendiliğinden Vâcib olduğunu gösterir. Zira yukarıda da zikrolunduğu üzere Vâcibu'l-vücûd'un, vücûdu zâtı gereği olan ve zâtı gereği asla yokluğu kabul etmeyen bir tabiat olduğu Ehl-i nazarın da ittifakla kabul ettiği bir ana esastır. Bu öncüllerden hareketle sûfîler vücûdun zâtı gereği Vâcibu'l-vücûd olduğu ve yokluğun da zâtı gereği mümteni'u'l-vücûd olduğunu ileri sürmüşlerdir. Vücûdun doğasının vücûbu bu şekilde iktizâ etmesi sûfîlerin vücûdu Vâcib'e eşitlemelerine neden olmuştur.⁹

el-Müsül'ün müellifinin vücûdun zâtî vücûbunu incelerken saydığı kanıtlar hemen hemen yukarıda zikrettiğimiz ana çerçeveye uyumluluk arz eder. Buna göre *el-Müsül*'de vücûbun zâtîliğini göstermek için mutlak vücûdun ademi gayr-ı kâbil olması, mutlak mevcudun ademi gayr-ı kâbil olması, vücûdun mümkün olmaması, vücûdun asâleti, vücûdun varlığının kendisinden olması ve Platonik idealar gibi dış dünyada mevcut ve bir oluşu şeklinde gruplandırabileceğimiz altı ana argüman zikredilmiştir.

1.1. Argüman: Mutlak Vücûd Ademi Gayr-ı Kâbildir

el-Müsül'de zikredilen mutlak vücûdun ademi gayr-i kâbil olması altı temel burhâna dayanır. Bunlara göre vücûd inkılâb-ı hakâyık, bir şeyin kendisinden nefyi ve karşıtı/nakızı ile ictimâ gibi mantıksal, Vâcib'in imkânı, mâhiyet-vücûd ayrımının ortadan kalkması, vücûdun tek bir hakikat olmasına karşı mâdûmun doğasında çokluk barındırması gibi ontolojik sakıncalar nedeniyle ademi kabul etmez. Dolayısıyla vücûd, vâcib bir tabiata sahiptir.

Mutlak vücûdun ademi kabul ettiği takdirde onun mâdûm bir vücûd olması gerektiği savı *el-Müsül*'de bu hususta ileri sürülen burhânların ilk örneği olarak zikredilebilir. Bu sava göre vücûdun ademi kabul ettiği takdirde mâdûm olması evvelî bir imkânsızlıktır. Müellif bu kanıtı ileri sürmekle bu imkânsızlığın gerekçesini açıklamaz. Bu durumda vücûdun mâdûm olması ne anlama gelmektedir? Bunun cevabını muhtemelen *el-Müsül* müellifi ile çağdaş İbn Türke'den alabiliriz. İbn Türke vücûdun ademi kâbil olmamasının nedenini vücûdun zâtı gereği ade-

⁹ Konunun detaylı bir incelemesi için bk. Sâinüddîn b. Türke, *Temhîdü'l-Kavâid*, 63-64; Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, thk. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374), 157.

mi kabul edebileceğini söylediğimizde doğacak olan ictimâ-ı nakîzayn ve inkilâb-ı hakâyık gibi mantıksal problemlere bağlar. Binâenaleyh biz vücûdun zâtı gereği ademi kabul ettiğini varsaydığımız zaman vücûdun adem ile vasıflandığını söylemiş oluruz. Bu durumda vücûdun yokluğu farz olunduğunda mantıksal olarak bir imkânsızlık doğmamalıdır. Çünkü vücûdun ademle mevsûf olması iki şeye yol açar: Ya vücûd bu vasıflanma sırasında kendi hakîkatinin gereği olarak var olmaya devam edecektir. Bu durum bir şeyin varlık ve yoklukla aynı anda nitelenmesi anlamına gelir. Bu da iki nakîzın cem'î demektir ki bu durum imkânsızdır. Veya vücûdun hakîkati, adem ile vasıflandığında kendi hakîkati üzere kalmaz. Bu ise vücûdun hakîkatinin nakîzı olan ademe inkilâbı demek olur. Bu durum da aklen imkânsızdır. Bu nedenle vücûdun zâtı gereği ademi kabul etmeyeceği ve mâdûm olmayacağı kanıtlanır.¹⁰

Müellif bu kanıtta vücûdun mâdûma dönüşmesinin imkânsız olmadığı savıyla itiraz edildiğini belirtir. Zeyd'in intifâsı durumunda varlığının da müntefi oluşunu vücûdun mâdûma dönüşebildiğine örnek olarak gösterir. Bu itiraza göre Zeyd'in varlığı Zeyd müntefi olduğunda mâdûma dönüşmektedir.¹¹ Bununla beraber müellifin zikrettiği bu itiraz vücûdun ademle mevsûf olabileceğini kanıtlamaya yetecek derecede güçlü bir itiraz değildir. Çünkü vücûdun ademi kâbil olmadığını ve mâdûma dönüşmediğini savunan sûfîler vücûd ve ademi birer vasıf olarak görmedikleri için daha başlangıçta reddedilmiştir. Dolayısıyla bu itirazın Ehl-i nazar'ın kendi zihinsel alışkanlıklarından hareketle ileri sürüldüğünü söylemek mümkündür. Muhakkik sûfîler vücûdun mevcûdâta zâid oluşunu kabul etmemektedirler. Aksine onlara göre mevcûdât, vücûdun türsel cüz'ileridir. Vücûd onlara huve huve olarak söylenmektedir. Vücûdun birbirinden ayrışan türlerinin oluşumu sadece nisbetler ve idrâk ve duyu güçlerinde ortaya çıkan durumlar yoluyla oluşan şeylerdir. Dolayısıyla bu hakikatlerin aynaları ile onların hüviyyet ve vücûdlarının aynından başkası kastedilmez. Nitekim İbnü'l-Arabî de *İnşâu'd-devâir* isimli eserinde buna dikkat çekerek şöyle demektedir:

“Vücûd ve adem mevcut ve mâdûma zâid bir şey değildir. Bilakis o mevcut ve mâdûmun aynıdır. Ancak vehim vücûd ve ademin mevcut ve mâdûma râcî iki sıfat olduğunu tahayyül etmektedir. Vehim, vücûd ve ademi âdetâ içine girilen bir ev gibi tahayyül eder. Bu yüzden de ‘Şu şey daha önce yokken vücûda dâhil oldu’ dersin. Muhakkikler katında budan murâd ancak bu şeyin kendi aynını bulması anlamıdır. Dolayısıyla vücûd ve adem bir şeyin aynının isbât ya da nefyidir. Bir şeyin aynı sâbit olduğu ya da nefyedildiğinde bazen onun varlık ve yoklukla aynı anda muttasıf olması câiz olur. Bu durum nisbet ve izafetlere göre ortaya çıkar. Söz gelimi kendi aynında mevcut olan Zeyd çarşıda mevcûd ve fakat evde mâdûm olabilir. Şu hâlde vücûd ve adem, beyazlık ve siyahlık gibi mevcut ve mâdûma râcî

¹⁰ Sâimüddîn b. Türke, *Temhidü'l-Kavâid*, 20.

¹¹ *el-Müsül*, 133.

iki sıfat olsaydı o zaman Zeyd'in her ikisiyle birlikte aynı anda mevsûf olması imkânsız olurdu. Bilakis Zeyd mâdûm olduğunda mevcut değildir. Tıpkı siyah olduğunda beyaz olmadığı gibi... Böylece Zeyd'in adem ve vücûdla aynı anda vasflanması tashih edilmiştir. Bu durum ayn sâbit olmakla birlikte izâfî vücûd ve izâfî adem demektir. Vücûdun izâfetsiz olarak tek başına mahsûs ya da mâkul herhangi bir mevsûfla kâim bir sıfat olmadığı netleştiğinde onun doğu ve batı, sağ ve sol, ön ve arka gibi mutlak anlamda izâfet ve nisbet olduğu da sâbit olur.”¹²

İbnü'l-Arabî'den naklettiğimiz bu pasajdan hareketle vücûdun ademle vasflanmasının ancak ayn sâbit olduğunda ve ancak izâfî olarak gerçekleşebileceği vuzûh bulduğundan dolayı müellifin zikrettiği itirazın geçerliliği kalmamaktadır.

Vücûdun ademi gayr-ı kâbil olması hakkında *el-Müsül*'de zikredilen bir diğer kanıt da mutlak vücûdun ademi ya da mutlak adem vücûdu kabul ettiğinde bunun bir şeyin bilfiil varlığıyla beraber nakîz ile vasflanması demek olacağı savıdır. Bu sav da önceki kanıttaki gibi gerekçelendirilmemektedir. Bununla beraber bu savın dayandığı mantıkî zemin bir önceki kanıtlarla aynıdır. Yani ictimâ-ı nakîzaynın imkânsızlığı açısından vücûdun zâtı gereği ademi kabulünün imkânsız olmasıdır. Müellif bu kanıtın kaynağı olarak Abdürrezzâk Kâşânî'nin *Fusûs* şerhini gösterir. Öte yandan müellif bu kanıtta küllînin cüz'î bir kavrama mutlak anlamda yüklenmesi durumunda olduğu gibi iki karşıt/nakîzin birbirlerine muvâtaa veya iştikâk yoluyla yüklenemediği gerekçesiyle itiraz edildiğini nakleder.¹³ Bunun anlamı “Vücûd ademdir” örneğinde görüldüğü üzere muvâtaa yoluyla veya “Vücûdun ademi vardır/adem sahibidir/mâdûmdur” örneğinde olduğu üzere iştikâk yoluyla yükleneneceğidir. Bu itiraz da İbnü'l-Arabî'den yaptığımız alıntı çerçevesinde düşünüldüğünde yine Ehl-i nazar'ın zihnî alışkanlığının bir sonucu olarak görülebilir. Zira vücûdun ademi kabul etmeyeceğini savunanların hareket noktası onun bir sıfat olmadığı ve iştikâk ya da muvâtaa yoluyla onun nakîzına yüklem olmayacağı iddiasıdır. Onlara göre vücûd, zât anlamına geldiği için eşyaya söylenmesi yukarıdaki örnekte de olduğu üzere ancak izâfet yoluyla olabilir.

el-Müsül'de zikredilen bir diğer kanıt da vücûd-i mutlakın tek bir hakikat olması ademi kabul eden şeyin ise tek olmaması savıdır. Vücûd bu nedenle ademi kâbil olamaz. Müellifin naklettiğine göre bu kanıt zayıf bulunmuştur. Bu zafiyetin gerekçesi ise bazen ademi kabul eden şeyin insan ve Zeyd örneğinde olduğu gibi tek bir hakikat olma ihtimalidir. Bu durumda bahsi geçen kıyasın büyük önermesi ancak cüz'îler için geçerli olabilir.¹⁴ Müellifin naklettiği bu itiraz da önceki iki itirazda görüldüğü üzere vücûdu bir sıfat olarak kabul etmenin sorunlarını taşımaktadır. Zira yukarıda İbnü'l-Arabî'den yaptığımız alıntıda da görüldüğü üzere

¹² İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-devâir*, thk. H. S. Nyberg (Leiden: Brill, 1919), 6-7.

¹³ *el-Müsül*, 133-134.

¹⁴ *el-Müsül*, 133.

vücûd ve ademi kabul eden şey nesnenin sâbit aynıdır ve bu kabul ise vücûd ya da ademin bu ayna urîzu yoluyla değil ancak izafesi yoluyla olmaktadır.

Müellifin zikrettiği bir diğer kanıt da vücûd ademi kâbil olursa bu durumda adem, Vâcib varlığın lâzımı durumuna geleceği, adem-i lâzım, adem-i melzûmu, melzûmun vücûdunun imkânının da lâzımın vücûdunun imkânını gerektireceği, bu yüzden de Vâcib'in imkânı söz konusu olacağı savıdır. Vâcib'in imkânının muhâl olması açıktır. Bundan dolayı vücûdun doğası gereği vücûb sahibi olması gerekir. Müellif bu kanıtın tetkike ihtiyaç duyduğunu iddia eder. Çünkü ona göre mutlak vücûd, Vâcibu'l-vücûd'un zâtı dışında kalan zâtlar dikkate alındığında bazen ademi kabul edebilmektedir.¹⁵ Bununla beraber müellif bu kabulün nasıl olduğunu göstermez. Bununla birlikte mutlak vücûdun Vâcib dışında kalan mümkün fertlerinin ademi kabul etmesi de sâbit ayınlarının bunu kabul etmesiyle ilgili olup onların vücûdunun ademi kabul etmesi anlamı taşımamaktadır. Dolayısıyla müellifin zikretmiş olduğu diğer itirazlar gibi bu itirazın da geçerliliği zayıf görünmektedir.

Müellifin vücûdun ademi kabul etmeme konusunda zikretmiş olduğu bir diğer kanıt vücûd-mâhiyet ayrımından hareketle getirilen kanıttır. Bu kanıtta göre eğer vücûd ademi kabul ederse vücûd-mâhiyet ayrımı ortadan kalkar ve vücûd mâhiyete dönüşür. Müellifin naklettiği itiraza göre vücûd ve mâhiyet itibârî durumlar olmaları nedeniyle bu kanıt oldukça zayıftır. Bunlar itibari olmaları nedeniyle her birinin diğerine ârız olması ve muvataa yoluyla birbirlerine hamledilmeleri de mümkündür.¹⁶ Ne var ki, vücûdun ademi kabul etmediğini savunanlar açısından bu itirazı değerlendirdiğimizde itirazın bizâtihî kendisi oldukça büyük zafiyetler içermektedir. Çünkü bu itiraz vücûd ve mâhiyetin her ikisini birden itibârî olarak görmekten kaynaklanmaktadır. Bu durum ise birçok açıdan problemlidir. Şöyle ki, Ehl-i nazar her bir şeyin iki kurucu unsurdan meydana geldiğini kabul etmektedir. Bu kurucu unsurlar vücûd ve mâhiyettir. Mâhiyetin dış dünyada tahakkukunu vücûdla irtibatı temin etmektedir. Bununla beraber Ehl-i nazar bunların her ikisini de itibârî ve dış dünyada bir karşılığı bulunmayan şeyler olarak kabul etmektedirler. Burada açıkça bir nesnenin iki kurucu unsurunun itibârî kabul edilmesi dolayısıyla iki itibârînin bileşiminden bir hakîkî mevcut çıkarma gibi mantıksal çelişki ifade eden durum vardır. Mâhiyet dış dünyada vücûd ile varlık kazandığına göre mâhiyetin kendinde bir varlığı yok demektir. Onu dış dünyada var kılan vücûd olduğuna göre ve vücûd mevcut her şeyi dış dünyada mevcut hâle getiren şey olduğuna göre evleviyetle kendisinin dış dünyada mevcut olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu açıdan yöneltilen itirazın zayıflığı oldukça açıktır.¹⁷

¹⁵ el-Müsül, 134.

¹⁶ el-Müsül, 136.

¹⁷ Konu hakkında etraflı bir okuma için bk. Sâinüddin b. Türke, *Temhidü'l-Kavâid*, 55-58; Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât*, 11-13; Molla Fenârî, *Misbâhu'l-Üns*, 152, 156; Haydar Âmilî, *Nakdu'n-nukûd*, thk. Osman İsmail Yahyâ, Henry Eugenie Corbin (Tahran: Encümen-i İnan-ı Şinasi-yi Fransa, 1989), 622-630.

Vücûdun adem-i kabul etmemesi konusunda *el-Müsül* müellifi tarafından zikredilen son kanıt ise “Mutlak vücûd ya da mutlak mevcut hakkında “mâdûmdur” demek doğru kabul edilir ve nefsü’l-emr düzeyinde de durum bu şekilde sayılırsa bu durumda o zaman Tanrı vücûd ya da mevcuttur dediğimizde Tanrı adem ya da mâdûmdur sözümüz de doğru olur.” kıyasıdır. Müellif bu kanıtta ilk şeklin bütünüyle büyük önermeyi intaç ettiği, bahsi geçen kıyasın ise büyük önermeyi bütünüyle yalanladığı ileri sürülerek itiraz edilebileceğini söyler.¹⁸ Bu itiraz da yine yukarıda zikrolunduğu üzere vücûdun itibârîliğini kabule bağlı zihnî alışkanlıkla mâlul görünmektedir.

1.2. Argüman: Mutlak Mevcut Ademi Gayr-i Kâbildir

Vücûdun ademi kabul etmemesi konusunda *el-Müsül*’de rastladığımız ikinci argüman mutlak mevcudun ademi kabul etmemesidir. Bu argümanda ilk argümanın ilk kanıtında yer alan mutlak vücûd kavramında gördüğümüze benzer bir biçimde mutlak mevcut kavramından hareketle vücûbun kanıtlanmasına gidilir. Müellif bu hususta tek bir kanıt zikreder. Bu kanıtın ana fikri inkılâb-ı hakâyıkın mantıksal olarak imkânsızlığıdır. Buna göre mutlak mevcut, tıpkı yukarıda mutlak vücûd hakkında zikrettiğimiz biçimde ademi kabul etmez. Çünkü mutlak mevcut ademi kabul ettiği takdirde onun mâdûm olması sorunu ortaya çıkar. Mevcudun mâdûm olması ise inkılâb-ı hakâyıkın mantıksal açıdan imkânsızlığı dolayısıyla açık bir şekilde muhâldir. Argümanda kullanılan bu kanıtta göre mutlak mevcûd, zorunlu olarak yokluktan uzak olduğundan dolayı vâcib olduğu sonucu ortaya çıkacaktır. Bu bağlamda müellif vücûb, imkân ve imtinâ durumlarının ontolojik tahlilini yapar. Mutlak vücûdun vücûbunun mutlak ademin imtinâmı doğurduğunu îmâ ettikten sonra mutlak vücûdun vâcibe ait olduğu ve mutlak ademin ise mümteni olduğu sonucuna ulaşır. Bu çerçevede mümkün, mukayyed vücûd ve ademde münhasırdır, mutlak adem mümtenîdir ve mutlak vücûd ise Vâcib’de bulunmaktadır.¹⁹

1.3. Argüman: Mutlak Vücûd Mümkün Değildir

Vücûdun ademi kabul etmemesinin üçüncü argümanı mutlak vücûdun ontolojik açıdan mümkün kategorisinde olmamasıdır. Bu açıdan *el-Müsül*’de önceki argümanda olduğu gibi tek bir kanıt zikrolunur. Bu kanıt mümkünün doğası ile vücûdun doğası arasındaki çelişkiden hareketle getirilir. Bu bağlamda mümkün tabiatı incelediğimiz zaman sonradan varlık kazanmanın onun tabiatının kurucu unsuru olduğunu görürüz. Bu kanıt işte bu sonradan varlık kazanma durumunu esas alarak vücûdun sonradan varlık kazanması durumunun doğuracağı soruna dikkat çeker. Bu kanıtta göre vücûdu ele aldığımızda onun mümteni olamayacağı

¹⁸ *el-Müsül*, 141-142.

¹⁹ *el-Müsül*, 141.

açıktır. Çünkü bu durumda her şeyin varlığı ortadan kalkmak durumunda olur ve bu duyuşsal tecrübe ve aklın açık ilkelerinin ortaya koyduğu realizmle çatışan bir nihilizm olduğu için çelişkiye yol açar. Öte yandan kanıtla göre biz vücûdun mümkün olduğunu da kabul edemeyiz. Çünkü eğer vücûd mümkün olursa onu icâd edecek bir illete ihtiyaç duyması gerekir. Bu illet ya vücûdun mâhiyetidir. Ya kendisinin fertlerinden biridir. Ya da bu ikisi dışında bir şeydir. Bu üç durumun mantıksal açıdan butlamı açıktır. Çünkü ilkini kabul edersek bu bir şeyin devir olmaksızın kendisinin illeti olması anlamına gelir. İkinciye kabul edersek bir şeyin devirli bir şekilde kendisinin illeti olması anlamına gelir. Üçüncü durum ise mâdûmun mevcut üzerinde müessir olması anlamına gelir. Buradan hareketle vücûd-i mutlakın vücûbu gerektirdiği ve bundan dolayı onun Vâcibu'l-vücûd olduğu ortaya çıkar.

Müellif bu kanıtı Şemsü'l-mille Muzaffer isimli hocasından nakleder ve bu kanıtın tetkike muhtaç olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda kanıtı ele alan müellif vücûdun illeti ile ilgili ileri sürülen üç durumun ancak vâhid-i şahsî için tahakkuk ettiğini öte yandan tabîi küllî dikkate alındığında böyle bir sorunun bulunmadığını iddia eder. Buradan hareketle bu kanıtla muhtemel bir itirazda bulunur. Bu itiraza göre tabiatın kendi zâtı itibariyle değil ama fertleri bakımından mütekâbillikle vasıflanabilmesi nedeniyle tabîi küllînin bazı fertleri vâcib, bazı fertleri mümkün, bazıları da mümtenî olabilir. Bu küllî tabiatın fertlerinden bazıları mümkün olup yine bunun fertlerinden biri bunların illeti de olabilir. Söz gelimi küllî tabiatın mümkün fertlerinin illeti olan fert Vâcib Varlık'tır. Diğer fertler ise mümkün varlıklardır. Ayrıca müellif bu itirazdan hareketle vücûdun fertleri tarafından tab' ile öncelenmesi iddiasına da itiraz edebileceğine işaret eder. Buna göre fertlerin onu tab'an öncelemesi ancak onun onların zâtîsi olması durumunda gerekir. Ehl-i nazar ise vücûdun müşekkek olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenle böyle bir önceleme onlara göre geçersiz olmaktadır. Bunun için kendi zâtı ya da fertlerinden bir ferdin mutlak vücûdun fâil illeti olmasının câiz olmasına bir engel yoktur. Yani bu durum mümkündür. Vücûd ile nitelenebilen herhangi bir hakikat mutlak vücûdun fâil illeti olabilir. Bundan dolayı da mâdûmun vücûdda etkin olması sorunu ortaya çıkmaz. Müellif bu muhtemel itiraza ilk görüşten hareketle cevap vermenin mümkün olduğunu düşünmektedir. Buna göre *el-Müsül'*de daha önce ideaların dış dünyada mevcut olmaları ile ilgili tartışmalarda işaret edildiği üzere dış dünyada tabiat tektir. Bir şeyin mutlaka yukarıda bahsi geçen üç durumdan biriyle muttasıf olup diğer ikisinin dışında kalması gerekir. Ayrıca müellife göre bu itiraza üçüncü görüşten hareketle de cevap verilebilir. Buna göre illetin hakikati ancak illetin hakikatının var olması şartıyla mâlûlün hakikatini var edebilir. Şayet vücûd ile nitelenen bazı hakikatler mutlak vücûdun fâil illeti olsalardı, mutlak vücûd onların hakikatının varlığı olmasına rağmen mutlak vücûdun fertlerinden bazıları

onun illeti olurlardı. Dolayısıyla bu ihtimal bahsi geçen bu üç kısımdan çıkmayı temin etmemektedir.²⁰

1.4. Argüman: Vücûd Asıldır

Vücûdun vücûbuna dâir *el-Müsül*'de ele alınan bir diğer argüman ise Nâsireddin Tûsî'nin (öl. 672/1274) bir tür asâlet-i vücûdu ihsâs eden görüşüdür. Bu bağlamda vücûdun vücûbunu kabul edenlerden bazıları bu aslâlet-i vücûdu vücûdun vücûbuna ve birliğine kanıt olarak ileri sürerler. Tûsî'ye göre fâilden sâdir olan vücûddur. Mâhiyet ise bu fâilden sâdir olan vücûdun lâzımıdır. Hâriçte ona tâbî, akılda ise ona metbûdur. Tûsî'nin bu görüşünden yola çıkılarak vücûdun hakîkî bir durum ve mâhiyetin de aklî bir itibar olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu görüşten hareketle mevcûdât-ı hâricî tahkîk edildiğinde bunların aslında tek bir şey olduğu açığa çıkar. Bu tek şey vücûd-i mutlaktır. Mâhiyetler de bu vücûdun taayyünleridir. Vücûd, akılda bunlardan farklılaşır. Özel vücûdlar diye nitelenen varlık payları ise hâricî aynlardır. Böylece varlıkta karşımıza çıkan en temel problem olan çokluğa vücûdun tekliği ve çokluğun o tek vücûdun hâricî ya da zihnî taayyünleri olması iddiasıyla çözüm getirilir.

Müellif, Tûsî'nin vücûdun asaletini ihsas ettiren bu görüşünden hareketle vücûdun vücûbunun kanıtlanmasının tetkike muhtaç olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre yukarıda bahsi geçtiği üzere Tûsî'nin mâhiyetin vücûd itibariyle vücûda tâbî olduğu, akıl itibariyle ise onun metbûu olduğunu kabul etmekteki kastı mâhiyetin vücûdunun fâilden bizzât ve kendilerinden ise bi'l-araz sâdir olmasıdır. Zira Tûsî varlığı yokluğuna tercih edilen mevcudu değil yokluğa tercih edilen sudûr eden vücûdu kastetmektedir.²¹ Bu nedenle müellife göre bu argüman tam olarak vücûdun vücûbunu kanıtlamaz. Bununla birlikte müellifin Tûsî'nin asâlet-i vücûdu benimsemediği savından hareketle vücûb-i vücûda yaptığı itiraz, Tûsî'den bağımsız bir biçimde asâlet-i vücûdu düşündüğümüzde geçersiz kalmaktadır. Nitekim Molla Sadrâ vücûdun dış dünyadaki nesnelere var kılan ve onların kurucu bir unsuru olan şey olması dolayısıyla kendisinin evleviyetle dış dünyada mevcut olması gerektiğinden hareketle asâlet-i vücûda dair çok sayıda kanıt ileri sürer.²² Dolayısıyla Tûsî'den bağımsız olarak asâlet-i vücûdun, vücûb-i vücûd için kanıt sayılması mümkündür.

1.5. Argüman: Mutlak Vücûdun Varlığı Kendisindedir

Vücûdun vücûbunun zâtîliğini kanıtlamak için *el-Müsül*'de zikredilen argümanlardan bir diğeri de mutlak vücûdun kâim bizzât olmasıdır. Bu argümanda vücûdun vâcibin temel özelliklerinden biri olan varlığını başka bir şeyden ka-

²⁰ *el-Müsül*, 134-136.

²¹ *el-Müsül*, 139.

²² Molla Sadrâ, *Kitâbu'l-Meşâ'ir*, thk. Halid Abdülkerim (b.y.: y.y. t.s.), 105-110.

zanmayıp bizzat zâtıyla kâim olmak ilkesinden yola çıkıldığı görülür. Bu açıdan müellifin zikrettiği kanıta göre eğer vücûd, kendisi dışındaki bir şeyden varlığını alacak olsaydı bu şey vücûdu vücûd ile öncelemek durumunda olurdu. Bu ise bir şeyin kendisini incelemesi gibi mantıksal açıdan çelişkiye yol açar. Müellife göre bu kanıt da incelenmeye ihtiyaç duyar. Çünkü bir şeyin fâil illeti o şeyi mutlak vücûdla değil ancak kendi vücûd-i hâssı ile önceler. Bu durumda mutlak vücûdun bazı fertlerinin kendi vücûd-i hâsları ile mutlak vücûdu öncelemelerinde bir problem yoktur. Bahsi geçen vücûd-i hâs mutlak vücûdun ferdinin kendisidir ki, burada bahse konu olan fert ile kastedilen Vâcib Varlık'tır.²³

Müellifin zikrettiği bu itiraz da Ehl-i nazar'ın vücûdun itibariliğine bağlı genel teorisinin izlerini taşımaktadır ve vahdet-i vücûdu kabul edenlerin vücûdu itibârî kabul etmemeleri ve dış dünyada tahakkukunu savunmaları dolayısıyla geçersiz kalmaktadır.

1.6. Argüman: Mutlak Vücûd, Platonik İdelere Gibi Dış Dünyada Mevcut ve Birdir

el-Müsül'ün müellifi mutlak vücûdun vücûbuna getirilen kanıtlar arasında Platonik idelere dair ahkâm ile mutlak vücûdun benzerlik ilişkisini de zikretmektedir. Bu hususta onun saydığı üç ana burhândan söz edebiliriz. Bunların ilkinde *el-Müsül*'ün ilk bölümündeki tartışmalara referans verilerek Müsül-i Eflâtûniyye'nin dış dünyada bir gerçekliği bulunduğu postülasından hareket edilir. Buna göre mutlak vücûd, mukayyed vücûdlar için bir nev'-i hakîkî olabilir. Çünkü zâtînin şiddet ve zaafî kabulünün imkânsızlığını iddia etmek imkânsızdır. Bundan dolayı mutlak vücûdun hâriçte müşahhas olarak mevcut, bütün mahallerden, mâhiyetlerden ve vücûdlardan ayırık, mukayyed vücûdlardan her birine ve "o nedir" in cevabına karşılık olacak her şeye muvâtaa yoluyla mahmul olması mümkündür. Böylece o zorunlu varlığın hakîkatinin tamamı olmuş olur. Bu da mutlak vücûdun vücûbunu kanıtlar.²⁴

Müellif bu kanıtın geçersiz olduğunu ileri sürer. Ona göre bu geçersizliğin nedeni zâtînin şiddet ve zaafî kabulünün mümtenî olduğunu ileri sürenlerin kanıtının son derece güçlü olmasıdır. Dolayısıyla bu kanıtın bütünüyle geçersiz olduğunu göstermek isteyen müellif bunun için zâtînin şiddet ve zaafî kabul etmemesinin kanıtlarına başvurur. Bu bağlamda müellif öncelikle zâtînin şiddet ve zaafî kabulünün imkânsızlığının kanıtını zikreder. Bu kanıta göre bir şeyin kurucu unsuru yani zâtî olan şeyin şiddet ve zaafî kabulü muhtemel değildir. Zira zâtın kuruluşunda bahsi geçen bu zâtîden dikkate alınan miktar zaafa uğradığında zâtın ortadan kalkması gerekir. Zaaf zâtı ortadan kaldırmakta olduğundan dolayı bu bir çelişkiye yol açar. Eğer zât ortadan kalkmıyor ise zâtın arazlarından

²³ *el-Müsül*, 136.

²⁴ *el-Müsül*, 136-137.

bazıları ortadan kalkmaktadır. Durum böyle olduğunda zaaf şeyin zâtîlerinde de ğil arazî özelliklerinde ortaya çıkmaktadır demektir. Araştırılan da zâten budur.

Müellif zâtînin şiddet ve zaafı kabul etmemesine bu durum doğru kabul edildiğinde bahsi geçen öncüllerden yola çıkılarak keyfiyetin de şiddet ve zaafı kabulünün imkânsız olması gerekeceği iddiası üzerinden yöneltilen itirazı zikreder. Bu itiraza göre söz gelimi sıcaklığın kurucu unsuru olan sıcaklık miktarını düşünelim. Burada sıcaklık, zaaf durumunda ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla zaaf keyfiyeti de ortadan kaldırmaktadır. Aksi durumda bu zaaf sıcaklığın bazı arazîlerinde tahakkuk etmiş olup zâtîlerinde tahakkuk etmemiş olur.

Müellif bu itiraza karşılık mutlak sıcaklığın, sıcaklığın arazîsi olmasından hareketle cevap verilebileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla bu durumda bahsi geçen genel anlamdaki tenakuz ancak mutlak sıcaklık, sıcaklığın zâtîsi olması durumunda geçerli olabilir. Bu durumda bir diğer örnek akla gelebilir. Buna göre söz gelimi şöyle bir kıyastan hareketle yine şiddet ve zaafın zâtî tarafından kabul edilebileceği kanıtlanmaya çalışılabilir: Çizgi uzunluğun kendisidir. Uzunluk ise şiddet ve zaafı kabul etmektedir. Bu durumda çizgi de şiddet ve zaafı kabul eder. Zira uzunluk çizginin kurucu unsurudur. Kurucu unsur hem şiddet hem de zaafa yüklem olabilmektedir. Müellif zâtînin şiddet ve zaafı kabulü konusunda ileri sürülen bu kanıtı yeterli görmez. Bunun nedeni verilen örnekteki unsurlar arasında kategorik farklılık bulunmasıdır. Uzunluk ve kısalık gibi durumlar görelilik kategorisinde yer alan şeylerdir. Çizgi ise kemiyet kategorisinde yer alan şeylerdendir. Bu nedenle zâtînin şiddet ve zaafı kabulü iddiası geçersiz kalmaktadır.

Bu hususta miktar kavramından hareketle ileri sürülen bir diğer itirazı da zikreden müellif bu örnekte de görelilik nedeniyle itirazın geçersizliğini ileri sürer. İtiraza göre miktar eksiklik ve artış kabul edebilir bir şeydir. Eksilme ve artma durumları ise bir şeyin kurucu unsurunda şiddet ve zaafın bulunduğu kanıtıdır. Miktar, ölçülenlerin kurucu unsurudur. Miktarda artma ve eksilme olduğuna göre kurucu unsur yani zâtî şiddet ve zaafı kabul edebilir demektir. Müellif buna karşı çıkar ve artış ve eksilmenin şiddet ve zaafı aynı şey olduğunu reddeder. Ona göre artma ve eksilme miktarın kendisinde ortaya çıkan bir durum değildir. Bilakis artış ve eksilme ölçülen şeyin birbiriyle mukayese edilmesinde ortaya çıkan bir göreliliktir. Yoksa miktarın mâhiyetinde artma ya da eksilmeden söz etmek mümkün değildir. Diğer bir ifade ile miktar bizzât miktar olması bakımından ele alınır. Bazen de bi'l-araz olması bakımından ele alınır. Ölçülenler miktar kendileri için arazî olduğu vakit artış ve eksilmeyi kabul ederler. Miktar kendilerininin zâtîsi olduğu vakit ölçülenler artış ve eksilmeyi kabul etmezler.

Ayrıca bu hususta keyfin örnek getirilmesi, onun keyfiyetlerin kurucu unsuru olup şiddet ve zaafı kabul ettiğinin iddia edilmesi de sonuç vermez. Burada da müellif göreliliği ileri sürerek iddiayı geçersiz kılar. Buna göre keyfin kendisi bu

ikisini kabul etmemektedir. Bilakis keyfin bazı türleri kendi fertlerine nisbetle şiddet ve zaafı kabul edebilmektedir. Bu durumda keyf onların kurucu unsuru değil arazîsi olmaktadır. Nitekim söz gelimi keyf beyaz ve siyah gibi onun kurucu unsuru olmuş olsa beyaz ve siyah gibi olur. Bu durumda keyf bu ikisinin kurucu unsuru durumuna gelir. İkisine eşit düzeyde vâkî olur. Onlar da fertleri için araz olur ve onlara teşkîk üzere vâkî olurlar.

Müellif bir diğer itiraz noktası olan duygulanım ve iradeli hareket gibi durumların fasıl olmaları nedeniyle bir şeyin zâtîsi olmakla birlikte şiddet ve zaafa yüklem oldukları iddia edilerek zâtînin şiddet ve zaafı kabul ettiği savını bu ikisinin fasıl olmayıp fasılın “hayvânî nefis sahibi olma” durumu olduğunu söyleyerek geçersiz kabul eder.

Peki, zâtînin daha şiddetli olanın daha zayıf olanın idesini şâmil olması sebebiyle şiddet ve zaafı ihtimâlini engelleyen durum nedir? Ya da çok olanla kendisine artırılan şeyin mâhiyette eşit düzeyde olması ve mâhiyette bunların mecmununun eşit düzeyde olması neden mümkün değildir? Müellif bu iki soruya şiddet ve zaafın zâtî tarafından kabulü için getirilen burhânın buna engel teşkil ettiğini ifade ederek cevap verir. Çünkü ona göre fertlerinin taaddüdü nedeniyle şiddet ve zaafı bahsi geçen cihetten kabul eden bir mâhiyet onun maddesi olmak zorunda olur. Öte yandan artan ve artırılanın aynı mahalde aynıyla birlikte olmaları ictimâ-ı mislân nedeniyle muhâl olacaktır. Eğer ikisi de çoğalır bu durumda ikisi de iki ayrı şahıs olacak tek şahıs olmayacaktır. Her biri diğerinden mâhiyetteki tekliği nedeniyle daha güçlü ya da diğerine göre daha zayıf olacaktır. Bu durumda da daha şiddetli olan daha zayıf olana tek başına sayı bakımından artmış olacaktır. Burada şiddet ve zaafın hamledilmesi gibi türün başka bir şeyle olabilmesinin mümkün olması nedeniyle tek bir türün fertlerinin taaddüdünün ancak kâbilin taaddüdü ile gerçekleştiğini kabul etmeme durumunu inceleyelim. Söz gelimi Zeyd ve Amr'ın vücûdu maddenin taaddüdü ile müteaddid olmaktadır. Birbirinden ayrılmış vücûdlar şiddet ve zaaf ile müteaddid olmaktadırlar. Öte yandan bütün mevcûdât vücûdun hakikatının bütününde birleşirler. Nitekim Vâcib'in mâhiyeti üzerine ziyadesini geçerli görenler bu görüştedirler. Bu iddiaya müellif yine bahsi geçen delili ileri sürerek cevap verir. Buna göre türün şiddet ve zaafı kabulünün engeli bu delil ve türün şahıslarının onda birbirinden farklılaşmasıdır. Bundan dolayı şiddetli ve zayıf olanın mâhiyet bakımından zorunlu olarak birbirine mütehalif olması gerekir. Bu nedenle bahsi geçen itiraza dair bir yön bulmak mümkün görülmemektedir. Zâtînin şiddet ve zaafı kabulünün imkânsızlığını kanıtlayan bütün bu burhânlar nedeniyle müellife göre vücûdun Platonik ideler gibi hem küllî hem de dış dünyada mevcut olup Vâcib olması iddiası bu açıdan imkânsızdır.²⁵

²⁵ el-Müsül, 136-139.

Müellifin vücûdun Müsül-i Eflâtûniyye gibi olduğu postülasına bağlı olarak ileri sürülen burhânlara verdiği ikinci örnek ise şöyledir: Vücûd ya da mevcut, Müsül-i Eflâtûniyye gibi olduğundan dolayı dış dünyada müşahhas birlikle bir, maddeden soyut, her vücûd ya da mevcuda söylenebilen, ortadan kalkması durumunda her şeyin ortadan kalkmasına yol açacak olan bir anlamdır. Bu durumda o, doğası gereği kendisi dışındaki her mevcudu önceler. Bunun için de onun herhangi bir illeti yoktur. Bilakis o her şeyin illetidir. Dolayısıyla mutlak vücûd ya da mutlak mevcut vâcibdir. Bütün mevcutlar ise mâkûl tek bir şahıstır. Müellif bu burhânın vahdet-i vücûd ehlinde bazılarının ictimâ-ı zıddeyn ve nakîzeyn görüşünün benzeri olduğu kaydını düşer ve buna yöneltilmiş hiçbir itiraz nakletmez.²⁶

Müellifin Platonik idelerden hareketle vücûdun vücûbuna dâir getirilen burhânların sonuncusu olarak zikrettiği örnekte bir türün mütekâbil taayyünleri kabul etmekle birlikte kendisini diğer türlerden ayırıştıran bir taayyünü olduğu postülasından hareket edilir. Bu postülanın iktizâsına göre vücûd-i mutlak diğer mütekâbil teklikleri kabul edebilirliğiyle birlikte kendi tekligi ile hariçte diğer mâhiyetlerden ayrışan bir mâhiyettir. Bunu kabul eden kimse aynı zamanda vücûdun zâtı gereği zorunlu olduğunu da kabul etmiş olur. Bundan dolayı mutlak vücûd zâtı gereği Vâcib olur.

Müellif bu burhânda iddia olunduğu üzere mutlak vücûdun dış dünyada kendi tekligini gerektiren ve diğer mâhiyetlerden onu ayırıştıran bir birliğinin bulunduğunu kabul etmenin her hâlükârda onun vücûbunu gerektirip gerektirmediği tartışma konusu olduğu görüşündedir. Nitekim müellif bu duruma bu cihetten bir itiraz getirilebileceğini ve Platonik ideaların dış dünyada mevcut olduğunu savunanların birinciyi kabul etmeleri nedeniyle ikinciyi de kabul etmelerinin gerekmediğinin ileri sürülebileceğini beyan eder. Müellif bu itirazı inceler. Buna göre birinci önermenin ikinci önermeye tâbî olması lüzûmî değildir. Ancak tümevarımsal kanıtların şahitliği nedeniyle ittifâkîdir. Nitekim Platonik idelerin dış dünyada mevcudiyetini kabul eden filozoflar ilk önermeyi kabul etmemektedirler. Onlar ideler ile cinslerin dışında türleri bilhassa da müşekkek türleri kastetmektedirler.²⁷

2. Vâcib Neden Vücûddur?

el-Müsül müellifinin vücûdun vücûbu hakkında zikrettiği argümanlarının ikinci ana grubunu Vâcib ile vücûd arasındaki özdeşlik ve vücûdun Vâcib'in zâtîsi hatta bizzat zâtı olması odağı teşkil eder. Bu grupta yer alan argümanların ana fikri daha çok "Vâcib neden vücûd özellikle de mutlak vücûd olmalıdır?" sorusudur. Bu soru çerçevesinde getirilen argümanların ilki daha çok aklî bir ar-

²⁶ *el-Müsül*, 141.

²⁷ *el-Müsül*, 140.

gümandır ve Vâcib'in mâhiyeti bulunmayan sırf vücûd olması ve bu vücûdun mutlaklığı ile ilgilidir. İkinci argüman ise dînî tecrübeden hareketle getirilir ve naklî ve irfânî bir asla dayanır. Bu argümanda Vâcib'in sınırsız ve sonsuz oluşundan hareketle her şeyi kuşatması ilkesinden yola çıkılarak bu açıdan vücûd ile arasında bir özdeşlik bağı kurulur.

2.1. Argüman: Vâcib Sırf ve Mutlak Vücûddur

Vâcib'in zorunlu olarak mutlak vücûd olması konusunda müellifin zikrettiği ilk argümana örnek olarak Ehl-i nazar'ın büyük çoğunluğunun ontolojisinde karşımıza çıkan Vâcibîn mâhiyetinin olmaması ve bundan dolayı Onun sırf vücûddan ibâret olması ilkesini verebiliriz. Başta müslüman Meşşâî filozoflar olmak üzere bazı düşünürlerin ontolojilerinde Tanrı'nın zâtı sırf vücûd kabul edilir. Bunun gerekçesi Tanrı'nın zâtının bir mâhiyeti bulunduğu takdirde ortaya çıkacak olan terkib ve ihtiyaç gibi teolojik sorunlardır. Bu nedenle filozoflar ve bazı müteahhir dönem Kelâm âlimleri Tanrı'nın mâhiyetsiz sırf varlık olduğunu savunurlar.²⁸ Mutlak vücûdun vücûbunu benimseyen sûfîler ise bu sırf vücûdun mutlaklığını kanıtlamaya çalışarak mutlak vücûdu Vâcib'in sırf vücûddan ibâret olan zâtına eşitlerler.²⁹ *el-Müsül* müellifi de Vâcib ile vücûd arasında özdeşliği sırf vücûdun mutlak vücûd olmasına dair kanıt bağlamında ele alır. Bu kanıtlamada sırf vücûdun mutlaklığına dair klasik yöntemin izlendiği görülür. Buna göre Vâcib, sırf vücûddan ibârettir. Bu sırf vücûd ya mutlak vücûddur. Ya da mutlak vücûda ek olarak bir kayıt da bulunur. İkinci şık terkibi gerektirir. Buradan ilk şıkkın doğruluğu açığa çıkar. Bu da vücûd-i mutlakın vücûbudur. Müellif bu kanıtı tetkike muhtaç kabul eder. Zira bu kanıt Vâcib'in mutlak vücûd ya da mutlak vücûdla beraber bir kayıttan ibâret olmayıp aksine mutlak vücûdun mârûzu olan başka bir basit vücûddan (Vâcib varlık) ibâret olduğu gerekçesiyle itiraz etmek mümkündür.³⁰

Müellifin zikrettiği bu itiraz yine vücûdu itibârî görme eğiliminin bir ürünüdür. Yukarıda bahsi geçtiği üzere muhakkik sûfîler bu itirazın kaynağı olan vücûdun itibârîliğini daha baştan reddetmektedirler. Ayrıca itirazda geçen mutlak vücûdun kendisine ârız olduğu basit (sırf) vücûdun mutlak olduğunda ısrarcıdır. Bu bağlamda İbn Türke'nin açıklamaları itirazın neden geçersiz olduğuna ışık tutar mâhiyettedir. İbn Türke'nin açıklamalarının daha net anlaşılması sûfîlerin mutlaklık dediklerinde bununla iki farklı kategoride mutlaklıktan bahsettiklerinin bilinmesine bağlıdır. Bu bağlamda onların biri kavramsal, diğeri ise zâtî olmak üzere iki tür mutlaklık kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Kavramsal mut-

²⁸ Vâcib'in sırf vücûd olması hakkındaki tartışmalar hakkında etraflı bir değerlendirme için bk. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 504-532.

²⁹ Konunun etraflı bir incelemesi için bk. Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*, 492-497.

³⁰ *el-Müsül*, 140-141.

laklık, zihinde bir tabiatın hiçbir şart olmaksızın kendisi olması bakımından ele alınması durumundaki mutlaklıktır. Bu tür bir mutlaklığın dış dünyada mutlaka bir karşılığının bulunmasına gerek yoktur. Bununla birlikte sūfîler, vücûdu bir tabiat olarak görüp onu bu şekilde mutlak olarak incelediklerinde onun, hâriçte tahakkuku olan fakat aynı zamanda mefhum düzeyinde zihinde de bir karşılığı bulunan bir mutlaklığa ait tabiat olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Dolayısıyla bu mutlak tabiatın hâriçte zât olarak bir karşılığı mevcuttur. Bu zâtı vücûb ya da imkân mertebelerine ait hiçbir sūret ve kayıt sınırlandırmaz. Bununla beraber bu zât her türlü sūret ve kayıttan münezze olmakla birlikte her tür sūret ve kayıtlarla kayıtlanabilir. Dolayısıyla bu zât bütün vâcib ve mümkün hakikatlerin hakikatidir. Sınırsız ve sonsuz olan bu mutlak hakikat, Vâcib/Tanrı'dır. Sūfîler Vâcib'in bu sınırsız ve sonsuzluğunu yani bütün sūretlerle sūretlenebilme özelliğini ifade etmek için Vâcib'e mutlak vücûd demişler bu mutlaklığı hakîkî-zâtî mutlaklık olarak tanımlamışlardır.³¹

Sūfîlerin Vâcib'i zâtî mutlak vücûd kabul etmelerinin birtakım gerekçeleri vardır. Sonsuzluk ve sınırsızlık bu gerekçelerin en başında yer almaktadır. Bunun anlamı Vâcib'in hiçbir şekilde vücûb ve imkân kayıtları tarafından engellenmemesidir. Bu husustaki en önde gelen kanıt daha sonra da değinileceği üzere naklî ve keşfî kanıtlardır. Dolayısıyla Vâcib zâtî mutlaklıkla mutlak olan müşahhas bir varlıktır ve zâtına yaraşır bir biçimde zihinde ve dış dünyada hem vücûba ait hükümlerle hem de imkâna ait hükümlerle zuhûr etmektedir. Bu zuhûr dolayısıyla Vâcib'in müşahhaslığına herhangi bir zarar da gelmez. Ayrıca Vâcib sınırsız ve sonsuz olması dolayısıyla min haysu huve huve hiçbir şeyin illeti ve mâlülü değildir. Bundan dolayı sūfîler bu illet ve mâlül olmamayı mutlaklık olarak nitelemişler ve Vâcib'e mutlak, yani illet ve mâlül olmayan vücûd demişlerdir.

Zâtî-hakîkî mutlaklığa dâir bu mukaddimenin ardından İbn Türke'nin, zâtî-hakîkî mutlaklığı vücûbu gerektiren hakikatin yani vücûdun zâtının min haysu huve huve ademi kabul etmemesinden dolayı sırf vücûd olmasını nasıl temellendirdiğini görebiliriz. İbn Türke Vâcib'in sırf vücûd olması konusunda ileri sürülen delillerin aynı zamanda Vâcib'in gerçek mutlaklık ile mutlak olmasını da kanıtlayan deliller olduğunu düşünmektedir. Yine ona göre bu deliller Vâcib'in mutlak olmak bakımından mutlak tabiat olmasının da kanıtıdır. Çünkü bu deliller mutlak tabiatın mutlak olmak bakımından gerektirdiği hususlardır. İbn Türke'ye göre sırf vücûd olan Vâcib'in mutlaklığının anlamı kayıtsızlık kayıtdır. Dolayısıyla Vâcib'in kayıtsızlık dışında hiçbir kaydı yoktur. Vâcib'in bu şekilde kayıtlı olması bir kayıt da değildir. Çünkü kayıtsızlık kaydı her ne kadar hâricî kayıtlardan olsa bile onun vücûdun tabiatında herhangi bir etkisi yoktur. Dolayı-

³¹ Abdurrahman el-Ayderûsî, *Letâifu'l-cûd*, thk. Said Abdülfettâh (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîni, 2006), 233-234.

siyla bu kayıt ademî itibârlardandır. Ademî itibârlar ile herhangi bir hakîkati ele aldığımızda hakîkatte bir değişme olmayacağından vücûd ya da Vâcib, kayıtsızlık kaydı ile dikkate alındığında ondan herhangi bir değişme olmaz. Buna göre Vâcib hakkında filozoflar ve bazı kelâmcıların Vâcib hakkında kabul ettikleri vücûb yani sırf vücûd olma kaydı bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü bu kayıt kayıtsızlık anlamı taşıması nedeniyle Vâcib, sırf ve kayıtlardan münezze olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir.³²

2.2. Argüman: Vâcib ve Vücûd En Genel Şeylerdir ve İletleri Yoktur

Vâcib'in zorunlu olarak mutlak vücûd olduğu hususunda müellifin *el-Müsül'*de zikrettiği bir diğer argüman Vâcib ile mutlak vücûd ya da mevcudun en genel şey olmaları açısından benzerlikleri ilkesidir. Burada bu argümanı ileri sürenlerin amacı vücûd, mevcut ve Vâcib'in her üçünün birden illetinin olmadığını göstermek ve buradan hareketle bunları birbirine eşitlemektir. Buna göre mutlak vücûdun ya da mutlak mevcudun dışındaki herhangi bir şey tasavvur edildiğinde aynı zamanda mutlak vücûd ve mevcut da tasavvur edilir. Her şey bunların tasavvuru tarafından öncelenir. Bu nedenle mutlak vücûd ve mevcut kendileri dışında kalan her şeyin kurucu unsurudur. Dolayısıyla bunların dışında kalan şeyler onların fâili olamazlar. Bu durumda mutlak vücûd ve mevcut her ikisi de Vâcib olmuş olur.

Müellif bu hususta muhtemel bir itiraza dikkatleri çeker. Bu itiraza göre mutlak vücûdun tasavvurunun eşyanın tasavvuruna takaddümü tab'an değil zaman bakımından sebkate olabilir. Bu durumda mutlak vücûd ya da mevcut eşyanın kurucu unsuru olmak durumunda olmayacaktır. Dolayısıyla bir şey mutlak vücûdun ya da mevcudun fâili olabilir. Ayrıca vücûd eşyanın imtinâ-ı ref, vücûb-i isbât ve zihinde ve hâriçte var veya yok olmaktan ibaret üç arazîsinden daha genel olmakla beraber nasıl arazî olmayıp kurucu unsur olmaktadır? Müellif bu muhtemel itirazı değerlendirerek cevaplar. Buna göre mutlak vücûd veya mevcudun tasavvuru eşyanın tasavvurunu zamansal değil tab'an önceler. Çünkü eşya mâhiyeti bakımından değil varlığı bakımından mevcuttur. Zira mâhiyet itibârî bir durum olup gerçek olan vücûddur. Burada şöyle bir soru akla gelebilir: "Mâhiyet zât, vücûd da ona ait bir sıfat iken durum nasıl böyle olabilir?" Bu muhtemel soruyu müellif "Mâhiyet mevcuttur" denildiğinde bununla "Beyaz, mahal sahibidir" denildiğinde anlaşılan durum arasındaki benzerlikten hareketle cevaplar. Yani burada mâhiyetin gerçekten bir asliyeti yoktur.

el-Müsül müellifi vücûdun kurucu unsur olmasına yönelik muhtemel bir diğer itirazı daha zikreder. Bu itiraza göre "İnsan mevcuttur" önermesi "İnsan gülerdir" önermesinde gördüğümüz gibidir. Bu bedihî olarak kavranılan bir durumdur. Öte yandan mevcudluk yukarıda zikredilen "Beyaz mahal sahibidir" öner-

³² Sâinüddin b. Türke, *Temhîdu'l-Kavâid*, 68.

mesinde olduğu şekilde kullanılmamaktadır. Müellif bu itirazı da değerlendirir. Bu bağlamda öncelikle mâhiyetin vücûdât-ı hâssanın kendisi olmasına, böylece vücûdât-ı hâssanın mâhiyetlere mütehâlif ve mâhiyet dolayısıyla mutlak vücûda muhâlif olması ve bundan hareketle de vücûdun bunlara kendisinde ittifâk ettikleri hususta vâkî olması, mâhiyetin de bunlara ihtilâf ettikleri husus itibariyle vâkî olmasına ne tür bir engel olabileceğini sorar. Bu çerçevede gayr-i müşak mahmûl olan şeye arazînin hamlinin, mahmûlün mevzûa ihtiyacını gerektirmeyeceğini iddia eder. Bu nedenle mutlak vücûd kendi zâtında mevcut, kendisiyle kâim, dış dünyada müşahhas bir tekillik bir, bütün mahal ve mâhiyetlerden bağımsız, hâricte bütün vücûdlar ve mevcutlar arasında müşterek olabilir. Bu mutlak vücûd, mevcûdât ya da vücûdattan hiçbirinin mâlûlû olmayıp bunlar onun mâlûlû olabilirler. Müellif bu durumun Platonik idelerin dış dünyada küllî olarak mevcut olmaları ile benzerliğini de ayrıca hatırlatır.

Müellif muvahhidler diye nitelediği muhakkik sūflerin yalnızca mutlak vücûdu Vâcib'le özdeşleştirmeleri nedeniyle mutlak mevcut veya umûr-i âmmeden başka durumların da Vâcib'le özdeşliğini gerektirip gerektirmediği konusunu da araştırır. Burada araştırma konusu bu kabulün kudemânın çoğalmasına yol açma ihtimâlidir. Müellif buna mutlak vücûd ile mutlak mevcut arasındaki ikiliğin itibârîliğini ileri sürerek itiraz eder. Bu ikilik itibârî oluşu nedeniyle Vâcib'in çoğalmasını gerektirmemektedir. Hatta umûr-i Âmmeden her biri Vâcib kabul edilse bile yine Vâcib'in çoğalması söz konusu olmayacaktır. Zira umûr-i âmme zât bakımından tek fakat itibâr bakımından farklılaşan ve çoğalan bir şeydir. Öte yandan onlardan vücûdun dışında kalan herhangi bir tür terkibe sahiptir ve ancak vücûd ile mevcudiyet kazanır. Bu yüzden vücûdun dışındaki umûr-i âmmeden hiçbiri bizâtihî Vâcib olmaz. Ancak mutlak vücûd Vâcib'dir. Çünkü mutlak vücûd mutlak basitlikle basit olması nedeniyle kendisinde hiçbir şekilde terkibe yoktur. Bilakis ezeli ve ebedî olarak bizâtihî mevcuttur.³³

2.3. Argüman: Vâcib Sonsuz ve Sınırsızdır

Vâcibin vücûda özdeş olması ve ikisinin eşitlenmesi ve vücûdun Vâcib'in zâtı olması hususunda *el-Müsül* müellifinin saydığı argümanlarından bir diğeri ise Vâcib'in sonsuz ve sınırsız oluşudur. Müellifin zikrettiği kanıtların ilki Vâcib'in imkân mertebelerindeki tecellîsi üzerinden Vâcib'in sınırsız ve sonsuz oluşunun kanıtıdır. İkinci kanıt ise bu kanıta dayalı olarak Vâcib'in sınırsız ve sonsuzluğu kabul edildiğinde bunun nasıl tahakkuk edeceğinin aklî olarak tespitine dayanır.

Bu çerçevede müellif öncelikle Vâcib'e teşbîh ifade eden sıfatların ıtlakını değerlendirir. Buna göre peygamberler ve velîlerden nakledilen mirasta Vâcib'e insanî özellikler ve organlar ıtlâk olunduğu görülmektedir. Müellif bu hususta örnek olarak Hz. Peygamber'den naklolunan Allah'ın bir kulunu sevdiğinde o ku-

³³ *el-Müsül*, 142-144.

lun gören gözü, işiten kulağı, yürüyen ayağı vb. organları olması ile ilgili hadisi zikreder. Öte yandan bazı velîlerin “Ene'l-Hakk” “Leyse fi cübbetî sivallah” gibi sözlerinin de teşbîhî bir yönü vardır. Müellife göre bütün bu ifadeler Hakk'ın en genel şey olması dolayısıyladır. En genel şey de mutlak vücûddan başkası değildir. Bu durumda Vâcib Teâlâ'nın mutlak vücûd olması gerekir.

Bu hususta ileri sürülen bir diğer kanıt ise Vâcib'in her yerde zuhûr edebilme özelliğinin bulunmasıdır. Bu bağlamda müellif Vâcib'in her şeye ıtlakının sıhhatinin ancak üç cihetten olabileceği fikrindedir. Bu ıtlak ya hulûl yoluyla ya ittihâd yoluyla ya da Vâcib'in eşyanın en geneli olması yoluyla. Müellife göre bu ıtlakın hulûl yoluyla olması şıkkı geçersizdir. Zira hulûl yoluyla ıtlak olursa bu durumda Vâcib eşyaya muhtaç olur, onların çoğalmasıyla O da çoğalır. Öte yandan bütün bu sorunlarla beraber hakîkî olarak değil ancak mecâzî olarak hulûl yoluyla ıtlakının sıhhatini de kabul etmek gerekir. İttihâd yoluyla olan ıtlak şıkkı da imkânsızdır. Çünkü nesnelere arasında ittihâd imkânsızdır. Zira ittihâdda şeylerden biri ya da her ikisi birden yok olduğunda ittihâd gerçekleşmez. Eğer her ikisi de varlığını sürdürürse bu durumda biri diğeri ile aynı şey olmaz. Her ikisi de kendileri olarak kalmayı sürdürürler, tekleşmezler. Böylece üçüncü şıkkın geçerliliği ortaya çıkar. Bu durumda da Vâcib'in mutlak vücûd olduğu ortaya çıkmış olur.³⁴ Müellif son iki kanıt hakkında herhangi bir açıklama veya kanıtlara itiraz edilecek bir yön zikretmeye gerek görmez. Buradan bu iki kanıtın ona göre Vâcib'in mutlak vücûd ile ayniyetine dair en güçlü kanıt olarak bunları gördüğü söylenebilir.

Sonuç

Mutlak vücûdun müşahhas birliği, dış dünyada bir hakîkatinin olması ve bundan dolayı hariçte mevcudiyeti, Tanrı'nın zâtının sırf ve mutlak vücûd olması gibi prensipler vahdet-i vücûd ontolojisinin kurucu unsurlarıdır. Bütün bu unsurlar ise ancak vücûdun vücûbu kabul edildiğinde geçerlilik kazanmaktadır. Bu yüzden vücûdun vücûbu tezi sûfiler ile Ehl-i nazar arasında polemiklere konu olmuştur. Bu polemikler tarafların ontolojik tasavvur farkından kaynaklanır ve geniş bir literatürün ortaya çıkmasına yol açar. Müellifi hakkında kesin bir bilgi elde edemediğimiz *el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflâtûniyye* isimli eser bu polemik literatürü içerisinde çeşitli açılardan dikkat çekici yönleri sahip bir eserdir. Zira polemik metinleri üzerinde yapmış olduğumuz çalışmalar çerçevesinde tespit ettiğimiz kadarıyla *el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, vücûdun vücûbu ve bu çerçevede Vâcib'in vücûda, vücûdun da Vâcib'e eşitlenmesi ile ilgili kanıtlar ve itirazları müstakil bir çerçevede ele alan ve tarafsız bir bakışla inceleyen ilk ve tek eserdir. Bu nedenle polemik literatürü içerisinde özgün bir yere sahiptir.

Çalışmamızda da görüleceği üzere *el-Müsül*'ün meçhul müellifi vücûdun vücûbu ile ilgili kanıtlar ve itirazları özgün ve Ehl-i nazar'ın skolastik diline uy-

³⁴ *el-Müsül*, 145.

gun biçimde incelemiştir. *el-Müsül*'de ele alınan kanıtlar ve itirazlardan yola çıkarak rahatlıkla ifade edebiliriz ki, sûfler ile Ehl-i nazar arasında bu konuda cereyan eden tartışmaların bir taraftan tekâfû-i edille diğer taraftan da kavram karmaşası handikabından çıkması güç görünmektedir. Çünkü vücûdun vücûbu ile ilgili tartışmalar bağlamında Ehl-i nazar cihetinde zihnî alışkanlıkların, sûfler cihetinde ise vazolunan ıstılahın müphemliğinin yol açtığı sorunların etkili olduğu söylenebilir. Meçhul müellifimizin bu hususta kendi görüşünü açıkça belirtmemesinin arka planında da bu handikapların bulunması muhtemeldir.

Vücûdun vücûbu problemi bağlamında yaptığımız bu çalışma çerçevesinde *el-Müsül*'ün geçmişte ve günümüzde hak ettiği ilgiye mazhar olduğunu söylemek güçtür. Zira Molla Fenârî'nin *Misbâh*'ta yapmış olduğu bazı nakilleri ve Abdurrahman Bedevî'nin eseri neşrini saymazsak eserin sonraki dönemlerde mühmel kaldığını, kendisinden neredeyse hiç bahsedilmediğini söyleyebiliriz. Bu ihmalin neden kaynaklandığını bilmiyoruz. Belki bu ihmalin nedeni müellifin meseleyi tarafsız biçimde ele alırken her iki tarafın kanıtlarına eşit mesafede durması ve vahdet-i vücûdu benimsediğini çok açık bir biçimde ifade etmemiş olmasıdır. Bununla birlikte eser geçmişte ihmale uğramış olsa da vücûdun vücûbuna yönelik kanıt ve itirazları en kapsamlı şekilde ve nazarî bir dille ele alıp kritik etmesi dolayısıyla değeri inkâr edilemez. Bundan dolayı vahdet-i vücûd alanında yapılan yeni çalışmalar için konu olma önceliğine sahiptir diyebiliriz.

İntihal Taraması

Plagiarism Detection

Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

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.*

Finansman

Grant Support

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir | *The authors declared that this study has received no financial support.*

Acık Erisim Lisansı Open Access License

Bu makale, Creative Commons Atıf-GavriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. | *This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License*

Telif Hakkı

Copyright

Yazar(lar) | Author(s): Muhammed Bedirhan

Kaynakça

- Âmülî, Haydar. *Nakdu'n-nukûd*. nşr. Osman İsmail Yahyâ - Henry Eugenie Corbin. Tahran: Encümen-i İnan Şinasi-yi Fransa, 1989.
- Bedirhan, Muhammed. *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Bedirhan, Muhammed. "Vücûdun Vücûbu". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Kilitbahir]* 9 (Eylül 2016), 63-80.

- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif*. trc. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Ayderûsî, Abdurrahman. *Letâifu'l-cûd*. thk. Said Abdülfettâh. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînî, 2006.
- Kaysereî, Dâvûd. *Mukaddemât*. thk. Turan Koç vd. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997.
- Mehâimî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ahmed. *Meşrau'l-husûs ilâ me'ânî en-Nusûs*. thk. Ahmed Ferid Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1947.
- Ensârî, Hasan. "Hüviyyet-i Nüvisende-i Risâle-yi Felsefî el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye ve Mülûk-i Rey". Erişim 10 Kasım 2021. <https://ansari.kateban.com/post/2571>
- İbn Türke, Sâinüddîn. *Temhîdü'l-Kavâid*. thk. Celâleddin Aştîyânî. Tahran: Encümen-i İslâmî-yi Hikmet u Felsefe-i İrân, 1360.
- İbnü'l-Arabî. *İnşâu'd-devâir*. thk. H. S. Nyberg. Leiden: Brill, 1919.
- Molla Fenârî. *Misbâhu'l-üns*. thk. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374.
- Molla Sadrâ. *Kitâbu'l-Meşâ'ir*. thk. Halid Abdülkerim. b.y.: y.y. t.s.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Mûsikî Nazariyatı Tarihinin Mühim Bir Siması:

Allâme Kutbuddîn Şîrâzî

Sema Dinç | Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Gör., Hitit Üniversitesi (ROR ID: 01x8m3269)
İlahiyat Fakültesi, Türk Din Mûsikîsi Anabilim Dalı
Dr. Lec., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Turkish Religious Music,
Çorum/Turkey
semadinc@hitit.edu.tr | ORCID: 0000-0003-4945-644X

Ahmet Çakır

Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, (ROR ID: 028k5qw24)
İlahiyat Fakültesi, Türk Din Mûsikîsi Anabilim Dalı
Professor, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Turkish Religious
Music, Samsun/Turkey
ahmetc@omu.edu.tr | ORCID: 0000-0002-1322-7146

A Significant Person in the History of Music Theory:

Allame Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī

Abstract

13th century appears as a period when the theory of music in Islamic civilization was considered as one of the Riyādî (*ta'limi*) sciences based on wisdom and experience, and it was restructured in a comparative way with the works written. Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī (d. 1311), who was among the first music theorists of the period, dealt with the science of music with theories and calculations that some of which are still in use today and at the same time he was interested in the practical part of music. His work called *Durrat al-taj*, in which he includes the views of al-Fārābî, Ibn Sīnā and Urmawî and criticizes their discourses, is in an encyclopedic structure in Persian-Deri dialect, which also including the music section. al-Shīrāzī, who was educated by the important masters of his time like Naşîr al-Dīn al-Ṭūsî, and also distinguished himself as a teacher and music theorist, is a historical figure who was growed by the Iranian geography and played an important role

Bu çalışma, Prof. Dr. Ahmet Çakır danışmanlığında ve Sema Dinç tarafından 22/12/2021'de tamamlanan "Kutbuddîn Şîrâzî'nin Dürretü't-Tâc'ındaki Mûsikî Bölümünün İncelenmesi" başlıklı doktora tezinden yararlanılarak kaleme alınmıştır. *This article is extracted from the responsible author's doctorate dissertation entitled "An Analysis of the Music Section in Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī's Durrat al-Tâc", completed on 22/12/2021 under supervision of Prof. Dr. Ahmet Çakır (PhD Dissertation, Ondokuz Mayıs University, Samsun, Turkey, 2021).*

Yayın | Published: 20 Mart/March 2022

Kabul | Accepted: 03 Şubat/February 2022

Geliş | Received: 29 Aralık/December 2021

Değerlendirme | Peer Review: Dış Bağımsız | Externally Peer-reviewed.

Hakem Raporları | Peer Review Reports: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeini/page/13397>

Atf | Citation: Sema Dinç – Ahmet Çakır, "Mûsikî Nazariyatı Tarihinin Mühim Bir Siması: Allâme Kutbuddîn Şîrâzî = Mûsikî

A Significant Person in the History of Music Theory: Allame Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, Eskiyeini 46 (Mart/March 2022), 245-268.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeini.1050244>

© Sema Dinç – Ahmet Çakır | CC BY-NC 4.0 Attribution-NonCommercial 4.0 International

in laying the basies of Turkish-Arabic-Iranian music, and affected many scholars like Ma-raghi after him. It is aimed to bring the musical part of al-Shīrāzī's work named *Durrat al-taj* into the theory of music by using historical musicology, analysis, interpretation, systematic musicology, comparative musicology, and source scanning methods. For this purpose, the work has been examined by making an examination on four different copies. With these studies, the theoretical and terminological innovations of the work and its historical value will be examined. At the same time, perception and meaning problems of the period will be put forward theoretically by considering the subjects in detail. As a result of the research, it has been determined that the work is not an Urmawī commentary, and besides, it has many original aspects. It has also been seen that it is a copyrighted work that includes all the basic subjects such as sound physics, sound theory, intervals, pitches, scales, and the genera that make up it, rhythm, in which computational methods are used extensively. The fact that he criticizes the views in some theoretical studies done before him, and the use of his own terminology and his detailed approach to the issues add value to the work. It has gained an important position in the music theory literature with its new intervals, scales and originality in the structures of these scales, additions to the writing of notes, the use of nuance, oud training and prosody in the music section. The fact that he gave place to a singing technique that could only be identified in the recent period with its technical details in his own period has been seen as another contribution of the work to our day. For all these reasons, the subjects of the musical part of al-Shīrāzī's *Durrat al-taj* work and al-Shīrāzī's personality, which is compatible with his music will be examined in this paper.

Keywords

Turkish Religious Music, Theory of Music, Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, *Durrat al-Taj*, al-Adwār

Mûsikî Nazariyatı Tarihinin Mühim Bir Siması: Allâme Kutbuddîn Şîrâzî

Öz

7/13. yüzyıl, İslam medeniyetinde mûsikî nazariyesinin hikmet ve tecrübeye dayalı Riyâzî (Talimî) ilimler arasında sayılarak ele alındığı ve önceki yüzyıllarda yazılmış eserlerle mukayeseli bir şekilde yeniden yapılandırıldığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Dönemin mûsikî teorisyenleri arasında ilk sıralarda yer alan Kutbuddîn Şîrâzî (öl. 710/1311), mûsikî ilmini bir kısmı günümüzde hâlâ kullanılmakta olan teori ve hesaplamalarla ele almış ve aynı zamanda mûsikînin amelî kısmıyla da ilgilenmiştir. Fârâbî (öl. 339/950), İbn Sînâ (öl. 428/1037) ve Safiyyüddin Urmevî'nin (öl. 693/1294) görüşlerine yer verdiği ve zaman zaman onların söylemlerini eleştirdiği *Dürretü't-tâc* isimli eseri, içerisinde mûsikî bölümünün de bulunduğu Farsça-Derî lehçesi ise kaleme alınmış ansiklopedik bir yapıdadır. Nasîrüddin Tûsî gibi döneminin önemli üstatlarından eğitim görmüş ve kendisi de hocalığı ve mûsikî teorisyenliği yönüyle temayüz etmiş olan Şîrâzî, İran coğrafyasının yetiştirdiği ve Türk-Arap-İran mûsikî temellerinin atılmasında önemli rol oynamış tarihî bir şahsiyet olarak kendisinden sonra pek çok ilim adamını etkilemiştir. Şîrâzî'nin *Dürretü't-tâc* isimli eserin mûsikî bölümünün tarihsel müzikoloji, analiz, yorumlama, sistematik müzikoloji, karşılaştırmalı müzikoloji ve kaynak tarama yöntemleri kullanılarak, mûsikî nazariyesine kazandırılması hedeflenmiştir. Bu maksatla eser dört farklı nüsha üzerinden tahkik yapılmak suretiyle de incelenmiştir. Yapılan bu çalışmalarla ese-

rin kuramsal ve terimsel yenilikleri ile tarihsel olarak değeri incelenmiş olacaktır. Aynı zamanda döneme ait algılanma ve anlam problemleri de konuların ayrıntılı olarak ele alınması ile teorik olarak ortaya konulacaktır. Araştırmanın neticesinde eserin Urmevî şerhi olmadığı ve bunun yanında orijinalite taşıyan birçok yönü olduğu tespit edilmiştir. Hesabî yöntemlerin yoğun olarak kullanıldığı, ses fiziği, ses teorisi, aralıklar, perdeler, diziler ve onu oluşturan cinsler, îkâ' gibi temel konuların tamamını içeren bir telif eser olduğu da görülmüştür. Kendinden önce yapılan bazı nazarî çalışmalardaki görüşlere getirdiği eleştiriler ve kendi terminolojisini oluşturan kullanımları ile konuları detaycı bir yaklaşımla ele alması, esere değer katmaktadır. Mûsikî bölümünde yer verilen yeni aralıklar, diziler ve bu dizilerin yapılarındaki orijinallik, nota yazımına yaptığı ilaveler, nüans kullanımı, ud eğitimi ve prozodi konularına değinen ifadeleri ile mûsikî nazariyatı literatürü içerisinde önemli bir konum elde etmiştir. Yakın bir dönemde ancak tespit edilebilmiş olan bir şan tekniğine kendi döneminde teknik detaylarıyla yer vermesi de eserin günümüze bir diğer katkısı olarak görülmüştür. Tüm bu gerekçelerle, Şîrâzî'nin *Dürretü't-Tâc* isimli eserinin mûsikî bölümü ve kendisinin mûsikîyle hemhâl olan kişiliği bu makalede incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Türk Din Mûsikîsi, Mûsikî Nazariyatı, Kutbüddîn Şîrâzî, Dürretü't-Tâc, Edvâr

Giriş

Kutbüddîn Şîrâzî'nin (öl. 710/1311) bilim tarihi ve felsefe nazarında önemli bir şahsiyet olarak tanınması, birçok farklı ilim dalında eser kaleme alıp çok sayıda yeniliğe imza atmış olmasından kaynaklanmaktadır. Tasavvufi tecrübesi dolayısıyla bir din âlimi olmasının yanı sıra felsefe, tıp, astronomi, optik, fizik, tasavvuf, mantık, mûsikî ve coğrafya gibi birçok disiplin hakkında yeni teoriler ve hesaplamalarla döneminde çığır açan bir âlim olmuştur.

Şîrâzî'nin birçok ilim dalında yazmış olduğu eserleri yanında ansiklopedik bir içerikle hazırladığı *Dürretü't-tâc*'nin 4. bölümü olan mûsikî faslı ve ortaya koyduğu mûsikî teorisi bu çalışmanın konusu olacaktır. Öyle ki bu eserin daha evvel Türkçeye çevrilmemiş olması ve 4 farklı nüsha üzerinden tahkik edilerek ele alınmış olması bakımından şimdiye kadar yapılmış olan çalışmalardan farklılık arz edeceği muhakkaktır. Nitekim Şîrâzî, Urmevî şârihi olarak tanımlanmakta ancak eserinin mûsikî bahsi incelendiğinde, Urmevî'nin görüşlerine çoğunlukla uyduğu görülmekle beraber yeni fikirler ve eleştirilerle teorisinin farklılaştığı düşünülmektedir. Kendi ilmî birikimine kaynaklık eden şahısların görüşlerini ele almak suretiyle zaman zaman bu bilgileri kendi teorisi ile mezcettiği de ortadadır.

Şîrâzî eserinde, ses teorisi, mûsikî ilminin temelleri, sayıların birbirine oranları ve aralıkların hesaplanması konusundaki işlemler, cins çeşitleri, cem' bahsi, ud ve konuları, şu'be, âvâze, terkîb, makam dizileri, intikâl konusu, îkâ' ve beste yapımı gibi temel konuların tümünü ele almıştır. Birçok edvârda gördüğümüz bu başlıkların bazıları matematiksel yönleriyle oldukça detaylı incelenmekle beraber, bazı konular felsefî olarak izaha kavuşturulmuştur. Ud eğitimi konusunda pedagojik

yaklaşımları olduğunu gördüğümüz Şīrāzī'nin, yeni tekniklerin aktarımında ve kavram tanımlamalarında da öncü isimlerden olduğunu görmekteyiz. Notasyon cetveline nüans ilavesinin yapılması, mürekkep makam arayışları, aksi ortaya çıkmadıkça 'makam' kelimesinin ilk kez kullanıldığı görülmüştür, kendinden önceki çalışmalarda olmayan aralıklara yer verme metodu ve 'damping' olarak bilinen şan tekniğinin anlatıldığı görülmüştür gibi konuların varlığı da bu eserin çalışılmasını elzem hâle getirmiştir. Bu durumdan hareketle Şīrāzī'nin mûsikî teorisi, bu çalışmamızla birlikte bir bölümüyle incelenmiş olacaktır.

1. Kutbüddīn Şīrāzī Kimdir?

İslâm âlimlerinin çoğu biyografi yazma konusunda ihmalkâr davranmışlardır. Ancak Şīrāzī, hayatının detaylı bir biyografisini yazan nadir ulemâdan olmuştur. Dolayısıyla hakkında birçok bilgiye ulaşmak mümkündür. Şīrāzī'nin hayatı hakkında kendi kalemıyla yazdığı bilgilere, *Tuhfetü's-Sa'diyye* isimli eserinden ulaşılabilmektedir.¹

Kutbüddīn Mahmud b. Ziyâeddīn b. Mes'ûd eş-Şīrāzī (634/1236) Şīraz'da doğmuştur. Babası Ziyâeddīn Mes'ûd el-Kâzerûnî² ve amcası Kemâleddīn-i Ebu'l-Hayr tıp ilmiyle uğraştıkları için bu âlim, küçük yaşlarından itibaren tıp ilmini öğrenmeye başlamış ve üstün bir zekâ ile kısa bir sürede bu ilimde derinleşmişti. Babasının vefatından sonra yaşı çok küçük olmasına rağmen Bîmaristân-ı Muzafferî'nin başhekimliği görevine başladı. Bir yandan felsefe ilmine merak salan Şīrāzī, Hâce Nasîruddīn'in (öl. 672/1274) yanında felsefe ilmini öğrenmek için Şīraz'dan Merâğa'ya geçti. Merâğa rasathanesi Şīrāzī için astronomi incelemelerinin merkezi oldu. Nasîruddīn'in yanında iken İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâsi*'ni öğrendi. Şīraz'dan Merâğa'ya geçişi 27-28 yaşlarında iken gerçekleşti. Yaşının küçük olması, rasathanede çok önemli çalışmalar yapmasına rağmen adının duyulmasını engelleyen bir durum oldu.

Hâce ile aralarında yaşanan bir tartışma sebebiyle Merâğa'yı terk ederek seyahat etmeye başlamıştır ama bu seyahat Şīraz'dan Merâğa'ya geçmek şeklinde bahsedilebilecek sıradan bir seyahat olmamıştır.³ Bu âlim 10 yaşından beri babasının ve çeşitli üstadların vasıtasıyla sûfluk hırkasını giyerek tasavvuf dünyasına girmiş ve bu seyahat onun için nefsin terbiye ve kalbini tezkiye etme vesilesi olmuştur. Nitekim Şīrāzī, Tasavvuf ilmini *Dürretü't-Tâc* isimli eserinin son bölümüne ekleyerek ilimler kategorisine dâhil etmiştir.⁴

¹ Mahmut Recep Keleş, "Kutbüddīn eş-Şīrāzī'nin Anadolu'daki Faaliyetleri ve Sadreddin Konevî ile İlişkisi", *Tarih Okulu Dergisi* 7/19 (Eylül 2014), 330.

² Azmi Şerbetçi, "Kutbüddīn-i Şīrāzī", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Haziran 2021).

³ Mahmut Recep Keleş, *Kutbüddīn-i Şīrāzī Selçuklu Dönemi Anadolu'da Bilimin Güneşi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 51-60.

⁴ Müstakim Arıcı, "Âlim ve Filozof: Kutbüddīn Şīrāzī", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 6/964.

Şīrâzî bu süreçte her nereye gittiye, bütün şehirler Moğol istilası altında olmasına rağmen, kendisi orada itibar görmüştür. Horasan'dan Irak'a oradan İsfahan'a giderek Bahâiddīn Muhammed el-Cüveynî (öl. 681/1283)'nin himayesi altına girmiş ve Sivas Gökmedrese'de iken kaleme aldığı *Nihâyetü'l-idrâk fi dirâyetü'l-eflâk* kitabını 1281'de tamamladığında bu kitabı ona atfetmiştir. Şīrâzî, tasavvuf ehli olduğu için büyük meşâyih'ten olan Muhammed b. Sükrân el-Bağdâdî'yi görmek için İsfahan'dan Bağdat'a geçer. Bu yolculuk sırasında 30 yaşlarında olmalıdır. Bağdat'tan sonra Mevlânâ'yı görmek için Konya'ya giderek onun meclisine girmiştir. Sadreddīn-i Konevî'den (öl. 673/1274) feyz alarak *Tuhfetü's-Şâhiyye* kitabını Emirşah Muhammed b. Sadr el-Saîd- Tâceddin Mu'tez b. Tâhir'e sunmuştur. Hadis ilminde de icâzet almıştır.⁵ Sivas ve Malatya'da bir süre kadılık makamına geçtiği ve Sivas'ta bulunduğu sürede birçok eserini yazdığı bilinmektedir.⁶

Sivas Gök Medrese'de dersler verdikten sonra Memlûk Sultanı tarafından elçi olarak Mısır'a gönderilmiştir. Bu seyahatten, İbn Sînâ'nın *el-Kânûn* kitabının şerhi olarak kaleme aldığı *Tuhfetü's-Sa'diyye* kitabında bahsetmiştir. Bu görevden sonra Anadolu'ya dönerek bir süre daha kadılığa devam etmiş ve 1286-1290 yılları arasında Kastamonu'da kalarak eser telif etmiştir. Buradan Şam'a geçerek bir süre burada yaşayan Şīrâzî, nihayetinde Tebriz'e dönerek burada 14 yıl kadar inzivaya çekilmiştir. Bu süreçte eserlerinin birçoğunu kaleme alma imkânı bulmuş ve aynı zamanda kendini ibadete hasretmiştir. İnziva sürecinde devlet adamlarıyla da görüşerek onlar için eserler telif etmiştir. Eserlerinden *Dürretü't-Tâc* da bu süreçte telif edilenler arasındadır. Şīrâzî'nin kendini ilme adayan yapısıyla hiç evlenmediği ve aldığı maaşı da öğrencilerine burs olarak verdiği bilinmektedir.⁷ Bağımsız bir prenslik olan İshak Prensligi'nin hükümdarı olan Emir Debbâc Şīrâzî'ye gereken ilmî desteği vermiştir. Şīrâzî'de buna karşın kendisine bizim de mûsikî bahsini incelediğimiz *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc* isimli ansiklopedik eseri ithaf etmiştir.⁸

Ömrünün son yıllarında Şīraz, Tebriz ve Gilan şehirleri arasında dolaşan ve mutasavvıf kimliğinin ön plana çıktığını gördüğümüz Şīrâzî, 1311 Ramazan'ında Tebriz'de vefat etmiştir. Kâdî Beyzâvî'nin kabri yanına gömülme vasiyeti üzerine Çerendâb Kabristanı'na defnedilmiştir.⁹

⁵ Mahmut Recep Keleş, *Kutbüddin Şīrâzî'nin (1236-1311) Hayatı, Eserleri ve Ortaçağ İslam Kültüründeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2008), 148-149.

⁶ Arıcı, "Âlim ve Filozof: Kutbüddin Şīrâzî", 6/963.

⁷ Resul Ertuğrul, *Kutbüddin eş-Şīrâzî ve Tefsiri* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 58.

⁸ Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Râfi es-Selâmî, *Târîhu 'ulemâi Bağdâd; el-Müsemmâ müntehâbü'l-muhtâr thk. Abbâs el-Azâvî el-Mehâmî* (Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 1420/2000), 179.

⁹ Sema Dinç, "Kutbüddin Şīrâzî (1311)", *İslam Medeniyetinde Bilim Öncüleri -Mûsikî-*, ed. Sema Dinç (İstanbul: Mana Yayınları, 2021), 79.

2. *Dürretü't-Tâc*'daki Mûsikî Bölümüne Kaynaklık Eden Eserler

Şīrâzî'nin mûsikî risâlesinin geneline baktığımızda Urmevî'nin *Şerefiyye* adlı eserinin şerhi gibi görünen ama yeni konuları da ele alan bir eser olduğunu görmekteyiz. Nitekim konu başlıkları ve konuları ele alış biçimi *Şerefiyye* ile oldukça fazla benzerlik göstermektedir.

Yöntem olarak Urmevî'den biraz farklılaşarak, eleştirel bir üslup kullanması, okuyuculara bazı sorular yöneltilip cevaplamak tarzında bir konu işleyişi göstermesi bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Zaman zaman Urmevî'nin *Kitâbü'l-edvâr*'ına atıfta bulunarak zaman zaman da *Şerefiyye*'ye göndermeler yaparak mevzuları ele almaktadır. Bu anlamda Urmevî'nin eserleri Şīrâzî'nin temel aldığı nazarı çalışmalar olmuştur. Bununla birlikte Şīrâzî'ye, sistemci okulun ilklerinden ve *Şerefiyye*'nin ilk şârihlerinden denilmektedir.¹⁰

Urmevî kadar olmasa da Fârâbî ve İbn Sînâ da eserine kaynaklık eden âlimlerden olmuştur. Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mûsikâ'l-kebîr*'i ve İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-şifâ*'sı Şīrâzî'nin mûsikî risâlesini besleyen diğer kaynaklar arasındadır. Mûsikî nazariyatı tarihinin en önemli eserleri olan bahsettiğimiz bu kaynaklar, Şīrâzî'nin muayyen yerlerde konuları karşılaştırma yapmak suretiyle kullanmasıyla eserinde ön plana çıkmıştır. Eserde İbn Sînâ'ya olan atıflar, Fârâbî'ye nazaran daha az görünse dahi özellikle tanımlar konusunda belirginleşmektedir. Nağmenin tanımı ile ilgili hususta, hem Fârâbî'nin hem İbn Sînâ'nın tarifine yer vererek ve bu tarifleri mantık ilmi çerçevesinde ele alarak bahsetmesi bu konuya örneklik teşkil eden meselelerden biridir.¹¹ Aynı zamanda intikal konusunda Fârâbî'nin yaklaşımını neredeyse tamamen benimsediğini gördüğümüz Şīrâzî, konuyu zenginleştirmek suretiyle risâlesinde incelemiştir.¹² Burada şuna değinmek gerekir ki Şīrâzî, kendi fikrini belirteceği hususlarda daha çok Fârâbî ve Urmevî'yi mukayese ederek mevzuları ele almıştır. Çoğu zaman Urmevî'nin görüşlerini desteklediğini gördüğümüz Şīrâzî, bazen de Fârâbî'nin görüşüne katıldığını risâlesinde ifade etmiştir. Cem' (diziler) tanımı konusunda Fârâbî'nin tanımı, Şīrâzî tarafından kapsayıcı bulunmuştur.¹³ Nitekim Fârâbî, 3/10. yüzyılı kapsayan dönemdeki nazariyatçıların cem'-i kâmil tanımının bir oktav ve bir dördütlü şeklinde verdiğini, ancak bunun hatalı bir kullanım olduğunu ifade etmiştir. İki oktavın cem'-i kâmil tanımını karşıladığını ve "kadîm nazariyatçılar" olarak açıkladığı bu kişilerin sınırlı bir tanım yapma gereği hissettiklerini belirtmiştir. Fârâbî, kadîm nazariyatçıların kabul ettiği bu tanımın, dizinin tüm nağmeleri bulundurmaması nedeniyle, diziyeye verilen 'kâmil' sıfatını, zü'l-küll-i merrateyn denilen iki oktav aralığının karşılayacağını söyle-

¹⁰ Fazlı Arslan, "Bağdat ve Müzik Bilimi (Nasîruddîn-i Tûsî, Safiyyüddîn-i Urmevî, Kutbüddîn-i Şīrâzî)", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum* (İstanbul: Ümraniye Belediyesi, ts.), 650.

¹¹ Kutbüddîn Şīrâzî, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc* (İran: Meclis Kütüphanesi, 4720) 335-336.

¹² Şīrâzî, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, 4720, 380-382.

¹³ Şīrâzî, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, 4720, 340.

mektedir.¹⁴ Bununla beraber Şīrâzî'nin eserinde Öklid'den de istifade ettiği görülmektedir.¹⁵

3. *Dürretü't-Tâc* Nüshaları ve Mûsikî Bölümü Hakkında Mülâhazalar

Dürretü't-Tâc'ın bizim ulaşabildiğimiz nüshaları Türkiye'de 11¹⁶, İran'da 21¹⁷ tanedir. Türkiye'dekilerin tamamı elimizde olup yaptığımız incelemelerde 11 nüshanın 7'sinde mûsikî bölümünün varlığı tespit edilmiştir. Diğer 4'ünde farklı sayılarda risâleler bulunmaktadır. Türkiye ve İran dışında diğer ülkelerde 3¹⁸ tane daha olmak üzere ulaşabildiğimiz tüm nüshaların sayısı toplam 35'tir.

İran'da bulunan tüm kütüphaneler tarafımızca taranmış ve eserin 21 adet el yazmasına ulaşılmıştır. Ancak bu eserlerin yalnızca 14 tanesinde mûsikî kısmı bulunmaktadır. Diğerlerinden 7 tanesinde bu bölümün var olup olmadığı bilin-

¹⁴ Ebû Nasr Muhammed b. Tarhân el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsika'l-kebîr*, thk. Çattâs Abdülmelik Haşebe (Kâhire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, 1967), 327.

¹⁵ Şīrâzî, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, 4720, 337-338. bk. *Öklid'in Elemanları*, çev. Ali Sinan Sertöz (Ankara: Tübitak Yayınları, 2019), 265-268.

¹⁶ Kutbüddîn Şīrâzî, *Dürretü't-tac li-ğurreti'd-Dibac* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2405); a.m.f., *Dürretü't-tac li-gurreti'd-Dibac* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 3749); a.m.f., *Dürretü't-tac li-gurreti'd-Dibac* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim, 815); a.m.f., *Dürretü't-tac li-gurreti'd-Dibac* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim, 816); a.m.f., *Dürretü't-tac li-ğurreti'd-Dibac* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 790); a.m.f., *Kutb-u Çiharum Ez Hatime-i Dürretü't-tac li-ğurreti'd-Dibac* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 933); a.m.f., *Dürretü't-tac li gurrati'd-Dibac* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 288); a.m.f., *Dürretü't-tac li izzetü'd-Dibac* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 83); a.m.f., *Dürretü't-tac li gurreti'd-Dibac* (İstanbul: Köprüli Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 867); a.m.f., *Fenn-i mûsikî dürretü't-tâc* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphanesi, Atatürk Kitaplığı, 25); a.m.f., *Dürretü't-tac li gurreti'd-Dibac*, Ragıp Paşa Kütüphanesi, 838.

¹⁷ Kutbüddîn Şīrâzî, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc* (Tahran: Millî Kütüphane, 5-6-104); a.m.f., *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc* (Tahran: Millî Kütüphane, F-1258); a.m.f., *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc* (Tahran: Millî Kütüphane, 3754-305); a.m.f., *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc* (Tahran: Millî Kütüphane, 5-15232); a.m.f., *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc* (Tahran: Millî Kütüphane, 5-18519); a.m.f., *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc* (Tahran: Millî Kütüphane, 4F-A3754-305); a.m.f., *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc* (Tahran: Gülistan Sarayı Kütüphanesi, 1358); a.m.f., *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc* (Tahran: Gülistan Sarayı Kütüphanesi, 69); a.m.f., *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc* (Tahran: Millî Melek Kütüphanesi, kny.); a.m.f., *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc* (Tahran: Millî Melek Kütüphanesi, 1043); a.m.f., *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc* (Tahran: Millî Melek Kütüphanesi, 1490); a.m.f., *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc* (Tahran: Sipehsalar Kütüphanesi, 563); a.m.f., *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc* (Tahran: Sipehsalar Kütüphanesi, 560); a.m.f., *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc* (Tahran: Sipehsalar Kütüphanesi, 561); a.m.f., *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc* (Tahran: Sipehsalar Kütüphanesi, 562); a.m.f., *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc* (Tahran: Tahran Üniversitesi Kütüphanesi, 49438); a.m.f., *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc* (Tahran: Tahran Üniversitesi Kütüphanesi, 2296). Ayrıca yapılan tahkik çalışmasında İran'da 22 nüsha olduğundan bahsedilmektedir. Allâme Kutbüddîn Mahmûd bin Ziyâeddîn bin Mes'ûd Şīrâzî, *Risâle-i mûsikî ez dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, thk. Nasrullâh Nâsihpûr (Tahran: Ferhengistan Yayınevi, 1387), 25.

¹⁸ Kutbüddîn Şīrâzî, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc* (New York: Birleşmiş Milletler Kütüphanesi, 7694); a.m.f., *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc* (Indiana: Indiana Office Ethé, 2219); a.m.f., *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc* (Indiana: Indiana Office Ethé, 2220); Fazlı Arslan, *İslam Medeniyetinde Mûsikî* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 139; Owen Wright, *The Modal System of Arab and Persian Music* (Ann Arbor: ProQuest LLC, 2011), 334.

memekte ve kalan 2 tanesinde mûsikî bölümü bulunmamaktadır. İran nüshaları ile ilgili elimizde yalnızca müellif nüshası olma ihtimali yüksek olan Meclis Kütüphanesi nüshası ve yine aynı yerde bulunan muhtelif nüsha bulunmaktadır. Diğer nüshaların tamamına kütüphane kayıtlarındaki bilgi ve fotoğraflar aracılığı ile ulaşabildik. İran'da kütüphanelerde varlığı bilinen nüshaların bazılarında, kitap isimleri ya da müellif isimlerinde gördüğümüz hatalar sonucunda, eserlerin *Dürretü't-tâc* olup olmadığı hususunda zaman zaman tereddütler yaşadık. Özellikle Sipehsalar Kütüphanesi'nde aynı isimle kayıtlı birden fazla eser görünmesi bu tereddüdü kuvvetlendirmiştir. Bunun üzerine, verilen bilgiler doğrultusunda varlığından kısmen emin olduğumuz kayıtlı nüshaları tasnif yoluna gittik.

Elimizdeki nüshaların bazı yönleriyle birbirinden farklılıklar arz ettiği görülmüştür. Nitekim nüshaların çoğunda, tespit edebildiğimiz en eski nüsha olan Meclis nüshasında yer alan çizimler ve listelerin varlığını görmekteyiz. Zamansal konumları, yazı, içerik ve çizimler anlamında orijinal olduğunu tespit ettiğimiz 4 farklı nüshanın¹⁹ tahkikini yaptığımızdan dolayı, metinlerde yazım hatalarının olduğunu gördük. Aynı zamanda bazı bölümlerde de ortalama bir paragrafı aşmayan eksiklikler bulunduğunu söylemek mümkündür. Eserin müstensihinin yaşadığı çağda kullanılan yazı çeşidinin gerekleri ya da kullanılan dilin farklılaşması sebebiyle nüshalar arasında, kelimelerde kısmî farklılaşmalar müşahade ettik. Genel itibariyle büyük değişimler gözlemlenmemiş olmakla birlikte nüshaların el yazması olmasından kaynaklanan müstensih hataları da bulunmaktadır. Nüshalar hakkında detaylı malumat vermek bu çalışmanın maksadını aşacağından genel hatlarıyla verilen bu bilgilerle kifâyet edeceğiz.

Günümüze yakın olarak İran'da, *Dürretü't-tâc* kitabının halka açık olan kısımları 1311/1938 yılında Mantık, Genel İlimler, Tabiat ve İlahiyat ilimleri olmak üzere Seyyid Muhammed Meşkuh tarafından tashih edilmiş ve yayınlanmıştır. Bu bölümün ikinci baskısı Hikmet Yayınevi vasıtasıyla 1365/1986 yılında basılıp yayınlanmıştır.

Eserin ikinci bölümü olacak şekilde Astronomi, Hesap (geometri, aritmetik) ve Mûsikî faslı 1325/1946 yılında, fihristlerde yazıldığına göre Seyyid Hasan Müşkan Tabesî tarafından yayınlanmıştır. Ancak eserin birkaç dipnotunda “س س sin-sad” imzasıyla yazılmış yerler olduğunun görülmesi dolayısıyla tahminlere göre bu eserin, Sâdık Sutûde tarafından tashih edildiği düşünülmektedir.²⁰

¹⁹ Tahkik için, Meclis Kütüphanesi, Beyazıt Kütüphanesi, Köprülü Kütüphanesi ve Râgıp Paşa Kütüphanesi'ndeki nüshalar kullanılmıştır. Meclis Kütüphanesi ve Köprülü Kütüphanesi nüshasının müellif nüshası olduğu düşünülmektedir.

²⁰ Şirâzî, *Risâle-i mûsikî ez dürretü't-tâc li gurri' d-Debbâc*, 22.

3. Şīrâzî'nin *Dürretü't-Tâc*'da Mûsikî İlmine ve Konularına Yaklaşımı

Şīrâzî, *Dürretü't-Tâc*'ın 4. fenni olan mûsikî ilmine başlarken: “Mûsikî sanatının konularını anlatmadan önce bu mukaddime, konuların alt yapısının hazırlığı olarak size takdim edilmektedir. Ta'lim²¹ yöntemine dâhildir. Matematiksel değildir. Tecrübî ve hikemî teoriler üzerine bu ilim inşa edilmiştir.”²² diyerek mukaddimesine geçmiştir. Mukaddimesinde ise kendisinin de ifade ettiği üzere esere ya da nüshaya dair bilgi vermemiştir. Sesin varlığı ve gereği üzerine açıklamalarda bulunmuştur.²³

Şīrâzî, bir ilim olan mûsikîyi felsefî eserlerinden (hikemî) olan *Dürretü't-tâc*'da “Riyâzî ilimler” kategorisinde ele alırken aynı zamanda bu ilmi amelî ve nazarî mûsikî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.²⁴ Amelî kısım kendi içerisinde iki bölüm olarak tasnif edilmiştir. Bunlar da elhânın edâ edilmesi ve elhânın tarif edilmesi sanatıdır. Burada birinci kısım, nağmeyi icra eden kişinin zihninde bu nağmenin cüzlerini idrak edip hayal etmesi şeklinde edânın gerçekleşmesidir. İnsan gırtlğından direk olarak ya da bir müzik âleti aracılığıyla hayal ve idrak edilen bu nağmenin oluşması şeklinde de anlatılabilir. Amelî kısmın diğer bölümü de, lahnın uyumlu ve uyumsuz aralıklardan oluşan cem'ler ile icrâ edilebilmesi konularını hâizdir. Bu durum ise, zihinlerde gerçekleşen bir meseledir. İcrânın okuyucu tarafından doğru zamanda ve doğru nağmelerde gerçekleştirilmesi gerekmektedir.

Nazarî mûsikîyi, bu ilmin “mevzuları, içeriği ve temelleri” şeklinde tarif eden Şīrâzî, mûsikîyi bilen bir kişinin tüm bunların bilgisine malik olması gerektiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte kendisi mûsikînin konularında tespit edilebilecek herhangi bir meselede bu sorunu çözebilecek yetkinliğe sahip olunması gerektiğini söyler. Tespit edilen bu hataların düzeltildikten sonra, diğer ilim adamlarına da aktarılmasını bir vazife olarak görmektedir.²⁵

Şīrâzî'nin mûsikî risâlesinin 5 ana bölümü ve ikâ' bölümünden evvel de Hâtîme ana başlığı bulunmaktadır. Aşağıdaki listede risâlenin tüm başlıkları görülmektedir.

1. Savtın Anlamı, Müteahhirînin Görüşleri ve Müteahhirînin Müttekaddimînin Görüşlerine Karşı Eleştirileri

1.1. Savtın Anlamı ve Müteahhirînin Görüşleri

1.2. Savtın İşiten Kişiyeye Ulaşması

1.3. Nağmenin Tarifi ve Müteahhirînin Görüşleri ve Onlara Verilen Cevaplar

1.4. Savtın Hiddet ve Sekâlet Nedenleri ve Nağme

²¹ Riyâzî ilme, “İlm-i Ta'lim” de denilmektedir. Ta'limî ilimler, hikmet ve tecrübe temelli ilimlerdir.

²² Şīrâzî, *Dürretü't-tâc li gurratî'd-Debbâc*, 4720, 332.

²³ Şīrâzî, *Dürretü't-tâc li gurratî'd-Debbâc*, 4720, 332.

²⁴ Bu sınıflandırmanın benzer bir şeklini İbn Zeyle'de de görmektediriz. bk. Mehmet Öncel, *XI. Yüzyıl Mûsikî Nazariyesi İbn Zeyle'nin el-Kâfi fi'l-Mûsikâ'sı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 164-165.

²⁵ Şīrâzî, *Dürretü't-tâc li gurratî'd-Debbâc*, 4720, 338-339.

- 1.5. Mûsikî Aletlerinde Sesin Oluşumu
- 1.6. Nağme Hakkında
- 1.7. Lahnın Anlamı, Kısımları, Özellikleri ve Her Birinin Kullanılma Yeri
- 1.8. Mûsikî Sanatının Kısımları ve Her Birinin Tarifi
- 1.9. Nazarî Mûsikî Mevzusu
- 1.10. Bu ilmin Temelleri
- 2. Rakamların Tahsis Edilmesi, Eb'âdın Çıkarılması ve Tahsis Edilmesi.**
 - 2.1. Rakamların Tahsis Edilmesi
 - 2.2. Nağmenin Oranının Tellerin Oranına Tabi Olması Meselesi
 - 2.3. Eb'âdda Uyum ve Uyumsuzluğun Sebepleri
 - 2.4. Mülâyemetin Kemâli
 - 2.5. Bu'd ve Cem'in Anlamı ve Uyum ve Uyumsuzluğun Nedenleri
 - 2.6. Eb'âdın Bölünmesi
 - 2.7. Uyumluluk Yönünden Aralıkların Mertebeleri
 - 2.8. Aralıkların İsimlendirilmesi
 - 2.9. Aralıkların Bölünmesinin Detaylı Açıklaması
 - 2.10. Mutlak Telden Telin Yarısına Kadar Çıkan Seslerin Diğer Nağmelerin Arasında Tabaka Oranına Göre En Güzel Nağmeler Olması
- 3. Aralıkların birbiriyle Birleşmesi (İzâfet) ve Bazılarının Diğerlerinden Ayrılması (Fasl) ve Eşit Kısımlara Bölünmesi, Orta Aralıklardan, Lahnî Aralıkların Çıkarılması, Çeşitlerinin ve Toplanmasının (Cumû') Usûlünün Anlatılması.**
 - 3.1. İzâfet ve Faslın Anlamı, Kısımları, Çeşitleri ve Her Birinin Yöntemi
 - 3.2. Aralıkların Eşit Kısımlara Bölünmesinin Anlamı ve Onların Keyfiyeti
 - 3.3. Zü'l-Erbe'a Aralığının, Lahnî Aralıklara Bölünmesinin, Diğer Aralıklar Arasından Seçilme Sebebi
 - 3.4. Zü'l-Erbe'a Aralığının Bölünmesi ve Elde Edilen Aralıkların İsimleri
 - 3.5. Zü'l-Erbe'a Aralığının Çıkarma Yoluyla Üç Kısma Bölünmesi
 - 3.6. Zü'l-Erbe'a Aralığının Dört Kısma Bölünmesi
 - 3.7. Zikredilen Cinslerin Uyumluluk Mertebeleri
 - 3.8. Hâlâ Kullanılan ve Unutulan Aralıkların Çeşitleri ve Bunların Kullanılma ve Unutulma Nedenleri
 - 3.9. Zü'l-Hams Aralığının Diğer Kısımlara Bölünmesi
 - 3.10. Cinsler Hakkında Kalan Konular
- 4. Cinslerin Büyük Aralıklarının Tabakalarındaki Tertipleri, Oranları ve Rakamları**
 - 4.1. Zü'l-Küll Aralığında ve Zü'l-Küll-i Merrateyn Aralığında, Zü'l-Erbe'a ve Tanininin Tertibi ve Sınıfları ve Her Birinin İsmi
 - 4.2. Cem'deki Her Nağmenin Rakamı ve Her Birinin İsmi
 - 4.3. Dizilerin Sınıflandırılmasının Detaylı Açıklanması
 - 4.4. Bahr ve Nev' Konuları Hakkında

5. Hâtime: Ud ile İlgili Konular ve Cinslerin Uddan Elde Edilmesi²⁶

5.1. Udun Seçilme Sebebi ve Udun Akord Edilmesi

5.2. Perdelerin Elde Edilmesi

5.3. Perdelerin Bağlanması ve Yönlerinin Beyânı

5.4. Udda Bu 7'li Perdeler Göre, Zikredilen Cinslerin Elde Edilmesi

5.5. Dizilerin Çeşitleri ve Uddan Elde Edilmesi

5.6. Zül-Küll-i Eskalde 17'li Perde Mekânlarından Devirlerin Elde Edilmesi (Tabakât)

5.7. Tellerin Oranı, Alışılmışın Dışında Akordlandığında Dizilerin Elde Edilmesi

5.8. Perdenin Hakikatinin Açıklanması, Şu'be Terkîb ve Âvâz(e) Hakkında

5.9. Perdelerin Birbiriyle Karıştırılması ve Meşhur Makamlarla İlgili Kalan

Konular

5.10. Bazı Perdelerin Tesiri Hakkında Kısaca Özet

5.11. İntikâlin Keyfiyeti ve Kısımları

6. İkâ' ve Onun Edvârı

6.1. İkâ'nın Sınırları ve Onun İncelenmesi

6.2. İkâ'nın Zamanları ve Kısımları

6.3. İkâ'nın Taksimi

6.4. Dâireler ve Elhân Arasındaki Durumlar

6.5. Tüm Yöntemleriyle Elhânın Kalıba Yerleştirilme Kuralları

6.6. Bu zamanın Ehlinin Kullanımına Göre Tüm Perdelerin Maksadının Belirlenmesi

6.7. Ud Çalma Yönteminin Açıklanması

6.8. Hâtime: Elhânın Kaydedilmesinin Keyfiyetinin Nasıl Olduğunun İspatı

Yukarıdaki listede yer alan ana ve alt başlıkların bir araya getirilebileceği temel konular; ses teorisi olarak tarif edebileceğimiz sesin oluşumu, sesin duyulması, nağmenin tanımı ve özellikleri, sesin tizlik ve pestlik sebepleri, hançerede ve mûsikî aletlerinde sesin oluşumu, lahn ve onun kısımlarıdır. Bununla beraber mûsikî ilminin temelleri, mûsikî sanatı ve nazârî mûsikî konusu ele alınmıştır. Sayıların birbirine oranları ve aralıklar genel başlığı düşünüldüğünde, aralıkların isimleri, çeşitleri, uyumu ve aralıklarda dört işlem konularının detaylı olarak ele alındığı görülmektedir. Edvârların çoğunda yer verilen cins çeşitleri, cem' konuları ile ud, udun akordu, perdelerin tespit edilmesi, ud eğitimi gibi başlıklar da eserde yer alan bahislerdendir. Şu'be, terkîb ve âvâze hakkında oldukça kapsamlı bilgiler veren Şîrâzî, makam dizileri, intikâl konusu ve ikâ' başlıklarıyla eserini genişletmiştir. Beste yapımı konusu (elhânın kaydedilmesi) ve bu konudaki devrim niteliğindeki cetveli ile de eserini nihayete erdirmiştir.

²⁶ Eserin orijinalinde Hâtime bölümü 5. başlık olarak isimlendirilmemiştir. Bu sınıflandırma anlaşılma kolaylığı sağlaması adına tarafımızdan yapılmıştır. Başlıkların yerlerinde ve sıralamasında hiçbir oynama yapılmamış yalnızca numaralar tarafımızdan verilmiştir.

Eserin başlıklarına genel olarak baktığımızda, çok sayıda olmasa da bazı konuların yer aldığı üst başlıklar konuya uymamakta, bir diğer ana başlığın konusu olabilmektedir. Örneğin; ud çalgısı ile ilgili konuların ele alındığı ana başlık eserde yer almasına rağmen, son bölüm olan ikâ' başlığında bir alt başlık olarak "Ud Çalma Yönteminin Açıklanması" konusu yer almaktadır. Bu durum birkaç başlık için daha örneklendirilebilmektedir.

Aynı zamanda konuların içerisinde, bir sonraki başlıkta ele alınan konuya nadiren geçiş yapıldığı ve konunun asıl başlığında bu bölüme yer verilmediğini müşahade etmekteyiz. "Şu'beler" konu başlığı sonrasında "intikâl" konusuna geçildiği görülmekle beraber, "intikâl" konusunun bir önceki başlıkta anlatılmaya başlanması ve sonrasında bahsedilen yerin yeniden anlatılmaması konu bütünlüğü anlamında da sorun oluşturabilmektedir.²⁷

Edvârların genel özellikleri olarak bilinen, eserlerde aynı konuların tekrar edilerek yer verilmesi mevzusu Şîrâzî'de çok fazla yer bulmamakla beraber, var olan tekrarların gerekli yerlere atıf yapmak suretiyle gerçekleştiği görülmektedir. Nitekim konuların ağırlığı ve birbiriyle bağlantısının kurulma gereği düşünüldüğünde, bu tekrarlar makul olarak değerlendirilebilir. Örnek olarak; ud sazına perdelerin bağlanması konusuna giriş yaparken; "Tellerin²⁸ zü'l-erba' aralığının oranına göre olduğunu tekraren söyledik." ifadesini kullanmaktadır. Yine dizilerin çeşitleri ve uddan elde edilmesi başlığının giriş cümlesinde; "Bu konudan önce dizinin, genellikle evsât ya da uzzâm aralıklardan en şerif olan aralıkların nağmelerinden ibaret olduğundan bahsetmiştik." demesi de bu konudaki tespitimizi doğrulamaktadır.²⁹

Şîrâzî, eserinin başlığını Arapça vermiş ancak eserini Farsça kaleme almıştır. Metnin içinde birçok yerde özellikle kavram kullanımları³⁰ ve sayısal ifadelerde³¹ Arapça kullanmayı tercih etmiştir. Eserinin sonundaki nota yazım denemesi için seçtiği beste de, yine güftesi Arapça olan bir eserdir.³² Bu bağlamda ve eserin konularının işlenmesi anlamında ilmi geleneğe bağlı olduğu görülmektedir.

Risâlenin içerisinde aynı kavram için farklı başlıklarda birden fazla tanım yapılmakta gibi görünmekte ise de bu durum kavramın farklı yönlerini tarif etmek için gerçekleştirilmiştir. Örneğin; savt yani ses kavramının tarifi için metnin farklı yerlerinde muhtelif iki tanım bulunmaktadır. Bunların ilki; "Savt, kulağa hoş gelen ve duyulur bir keyfiyettir". Diğeri ise; "Savt, mefze-i tabîdir." ifadesidir. Ancak bu durum savtın tarifinin iki yerde de değiştiğini göstermemektedir.

²⁷ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, 4720, 377.

²⁸ Udda 5 tel vardır ve her biri çifttir. Her tel kendinden sonraki telle $\frac{4}{3}$ oranıyla bağlanmıştır. En üst tel bam, 2. tel mesles, 3. tel mesnâ, 4. tel zîr ve 5. tel hâd telidir.

²⁹ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, 4720, 364.

³⁰ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, 4720, 389-390.

³¹ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, 4720, 337.

³² Şîrâzî, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, 4720, 389.

Nicelik açısından iki tür yönünün anlatılması gereği dolayısıyla gerçekleşmiştir ve birbirini yanlışlamamakta aksine tamamlamaktadır.

Şīrāzī'nin eserinde, kendinden önceki edvârlarla mukayese edildiğinde, konu başlıkları itibariyle sayısal oranlar ve matematiksel işlemlerin bulunduğu aralıkların hesaplanması konusunun oldukça detaylı incelendiğini görmekteyiz.³³ Bunun yanı sıra Şīrāzī ses teorisini incelerken, kendisinin mantık, felsefe ve fizik gibi ilimlere olan vukûfiyeti dolayısıyla bu birikimden yararlandığı, yaptığı tespitler ve verdiği örneklerde görülmektedir. Örneğin; ses fiziği konusunda Şīrāzī, Fârâbî'nin 'sesin oluşması için çarpan cismin kuvvetinin çarpılan cisimden fazla olması gerekir' görüşüne katılmamaktadır. Urmevî bu görüşü genel bir şart olarak kabul etmemiştir ancak sesin oluşması için kurallardan biri şeklinde görmektedir.³⁴ Nitekim iki cismin kuvveti aynı olduğunda ya da biri diğerinden biraz daha az kuvvette olduğunda ses oluşmaktadır. Bütün bu durumlarda Şīrāzī'ye göre mukâvemet (direnc) oluşacağından, ses de oluşmaktadır. Ancak çarpan cismin kuvveti çarpılana göre çok fazla olursa o zaman direnc mümkün olmayacaktır ve mukâvemet olmadığından ses de oluşmayacaktır. Şīrāzī, taş ve su arasında ilk buluşma anında direnc sebebiyle sesin oluşmasını buna örnek olarak vermektedir. Ona göre su, taşı içine aldığından ses yok olmakta ve bu durum ilk oluşan sese engel teşkil etmemektedir.³⁵

Şīrāzī'nin ifade üslubuna baktığımızda, kelimeleri süslemeden, sadelikle kullandığını ve metni düz nesir biçiminde yazdığını görmekteyiz. Neredeyse hiç edebî sanat kullanmamıştır. Derî lehçesi olarak bilinen bir lehçe kullandığı için metnin anlaşılması zorlaşmıştır.³⁶ Öznenin ve nesnenin yerlerini değiştirdiği cümleler³⁷ olduğu gibi bazen de virgül dahi koymaksızın cümleler arasında ara vermeyerek paragraflar oluşturduğu görülmüştür.³⁸ İsim cümlesi ile haber cümlesinin yerlerine riayet etmeyerek,³⁹ fiilin kime gittiğini ifade etmeden ve bazen de zamirleri çok kullanarak cümle kurulumu gerçekleştirmiştir.⁴⁰ Konuların bazısını bir sayfaya sığacak şekilde planlarken,⁴¹ bazısını da diğer sayfalarda belirli bir düzen içerisinde tamamlamıştır. Şekiller arasına yazıların denk getirildiği kısımlarda satır kaymaları olma ihtimali metnin akışını bozmaktadır.⁴² Diğer âlimlerin görüşlerini, Arapçadan aktardığı zaman îcaz sanatı (az sözle çok şey anlatmak) kullanmıştır.⁴³ Bu du-

³³ Şīrāzī, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, 4720, 332-357.

³⁴ Fazlı Arslan, *Safiyüddîn-i Urmevî ve Şerefiyye Risâlesi* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2007), 267.

³⁵ Şīrāzī, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, 4720, 332-333.

³⁶ Örnek durum için bk. Şīrāzī, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, 4720, 335-336.

³⁷ Örnek durum için bk. Şīrāzī, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, 4720, 335-336.

³⁸ Örnek durum için bk. Şīrāzī, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, 4720, 332-333.

³⁹ Örnek durum için bk. Şīrāzī, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, 4720, 341.

⁴⁰ Örnek durum için bk. Şīrāzī, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, 4720, 337-338.

⁴¹ Örnek durum için bk. Şīrāzī, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, 4720, 356, 379.

⁴² Örnek durum için bk. Şīrāzī, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, 4720, 362.

⁴³ Örnek durum için bk. Şīrāzī, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, 4720, 375-376.

rum alıntılarının olduğu bazı yerlerde konu geçişlerinin keskinliği dolayısıyla okurlar açısından zorlanma ihtimalini de beraberinde getirmiştir. Yazım hataları olmasına rağmen metnin anlaşılmasına mâni bir duruma rastlanmamakla birlikte, metnin genelinde yaşadığı çağın yazım biçimine uyduğu da görülmektedir.

Şîrâzî, anlattığı konuları şekil ya da cetvel adını verdiği çizimlerle izah etmiştir. Bu meyanda, Meclis nüshasında, 24 cetvel ve 45 şekil bulunmaktadır. Cetveller oldukça profesyonel çizilmiş ve üzerlerinde kırmızı renkli mürekkep kullanılarak farklılıkların anlaşılması sağlanmıştır. Aynı zamanda cetveller, günümüz tablo teknikleri kullanılmış şekilde görünen ve zaman zaman birkaç sayfa süren uzunlukta olacak biçimde çizilmiştir. Edvârların oluşumunu simgeleyen daireler üzerinde anlatım yapma, bu eserde de temayüz etmiştir. Özellikle bazı şekillerin çizimleri görseelliği itibarıyla oldukça dikkat çekicidir ve sayfalarca sürdüğü görülmüştür.⁴⁴ Yukarıda saydığımız çizimler, incelediğimiz üç nüshada⁴⁵ aynı şekilde aktarılmış ancak birinde eksiklerin bulunduğu da tespitlerimiz arasındadır.⁴⁶

5. *Dürretü't-Tâc*'in Mûsikî Bölümünün Otantikliği

Kutbüddîn Şîrâzî'nin *Dürretü't-tâc*'ının mûsikî bölümü ile ilgili bilgi bulabildiğimiz kaynakların neredeyse tamamı, onun bir Urmevî şârihi olduğunu söylemekte ve *Şerefiyye* ile *Edvâr*'ın açıklayıcısı olarak değerlendirmektedir.⁴⁷ Ancak mûsikî bölümünün tamamını incelediğimizde onun *Şerefiyye*'nin konu başlıklarıyla teorisini ele aldığını görmekle beraber, büyük oranda bu konuları geliştirerek işlediğini görmekteyiz. Dolayısıyla Şîrâzî'nin eserinde ortaya koyduğu yenilikleri bu başlık altında ele alacağız. Kendinden önceki nazarî çalışmalardaki görüşleri burada konu etmek bu çalışmanın amacını aşacağından, yalnızca Şîrâzî'ye mahsus meseleler konu edilecektir. Burada yeniden ifade etmeliyiz ki; bu eserin kendisi Farsça olmasına karşın başlığı Arapçadır. Neredeyse ulaşabildiğimiz her kaynakta ve kütüphane kayıtlarında “*Dürretü't-tâc li gurrati'd-Dibâc*” olarak veya farklılık gösteren hatalı yazım şekilleri ile geçmektedir. Ancak Merâğî'nin *Şerhu'l-edvâr*'ında belirtildiği üzere Mâzenderân ilinin padişahı Debbâc b. Filşah b. Rüstem b. Debbâc'ın⁴⁸ isteği üzerine kaleme alındığından eserin asıl ismi “*Dürretü't-*

⁴⁴ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, 4720, 357.

⁴⁵ Biz Türkiye'de bulunan nüshalarından 3 tanesini (Köprülü nüshasının da müellif hattı olduğu düşünülmekte) ve müellif nüshası olduğu düşünülen Meclis nüshasını inceledik. Bu nüshaları daha önce belirtmiştik.

⁴⁶ Hâtîme bölümünün 6. konusundan sonraki çizimler bu nüshada bulunmamaktadır. Şirazi, *Dürretü't-Tac li-Gurreti'd-Dibac* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, 3749).

⁴⁷ Bu konuda örnek için bk. Arslan, “Bağdat ve Müzik Bilimi (Nasîruddîn-i Tûsî, Safiyüddîn-i Urmevî, Kutbüddîn-i Şîrâzî)”, 650.

⁴⁸ Seyyid Muhammed Takî Mîr Ebu'l-Kâsımî, *Gilân ez ağâz tâ inklâb-ı meşrûtiyet* (Reş: İntişârât-ı Hidâyet, 1369), 107; H.L. Rabino, *Vilâyet-i dâru'l-Mîrz-i İrân Gilân*, çev. Çağfer Hammâmîzâde (Reş: İntişârât-ı Binyâd-ı Ferhengistân, 1357), 466-467.

tâc li gurrati'd-Debbâc (دُرَّةُ النَّجَّاحِ لِعُرَّةِ الدَّبَّاجِ - Hükümdar Debbâc'a Tâcin İncisi)" olarak kullanılmalıdır.⁴⁹

Bir başka mesele diziler konusudur. Şîrâzî'nin, makam dizilerine yer verdiği eserinde Uşşâk olarak belirttiği dizi günümüzde Acemli Çargâh'a karşılık gelirken, Nevâ olarak eserine koyduğu dizi Bûselik veya Nihâvend olarak günümüzde karşılık bulmaktadır. Bunun gibi 8 dizinin daha günümüzde kullanılan makamlarla benzer ya da aynı olduklarını görmekteyiz.⁵⁰ Eserinde toplam 19 devir ve 3 cem'-i kâmil örneğine yer vermektedir. Bunlardan 10 devrin yani makam dizisinin günümüzde farklı isimlerle karşılığı bulunmaktadır. Aynı zamanda bu dizilerden Hicâz'ı, Hisar'ı, Büzürğ'ün ikinci ve üçüncü şeklini, Zengûle'yi, Hisar veya İsfahâneki ve 15. devir olarak bahsettiği diziyi, Şîrâzî'nin ilk kez tertip ettiği tarafımızdan tespit edilmiştir.⁵¹

Cem' yani makam dizileri konusunda kullanılan terimlerin nazarî çalışmalarda zaman zaman farklılaştığını söylemek mümkündür. Devir olarak ifade edilen bir oktavlık aralığa Şîrâzî'nin "cem'-i zü'l-küll" kavramını kullanması da farklı bir yaklaşım olmuştur.⁵² Bununla birlikte Şîrâzî'nin, cem'-i kâmil tanımı ile diğer nazariyatçıların görüşlerinin farklılaştığı görülmüştür. Cem'-i kâmil olarak tanımladığı bir oktav ve bir 4'lü aralığı diğer nazariyatçılarda sadece büyük aralıklar olarak gösterilmektedir. Genelde iki oktav aralığı olarak tanımlanan cem'-i kâmil⁵³ ise, Şîrâzî'de farklı bir oluşumu göstermektedir. Bu da mûsikî nazariyesi içerisinde yeni bir durumdur.⁵⁴ Şîrâzî, iki oktav demek olan zü'l-küll-i merrateyn aralığına da "etemmi-cumû" yani cem'lerin en tam (en mükemmel) olanı demektedir.⁵⁵ Bu kavramı da Şîrâzî'nin mûsikî terminolojisine kazandırdığı bir diğer kavram şeklinde değerlendirmek mümkün görünmektedir. Cem'lerin en mükemmel olarak tanımladığı bu diziyi ancak müzik aletlerinin gerçekleştirebileceği meselesine eserinde yer vermektedir.⁵⁶ Cem'-i kâmil kavramının farklı bir anlamda kullanıldığına değindik. Bu

⁴⁹ Kolukırık, *Abdülkâdir Merâgî ve Şerhu'l-edvâr'ı*, 37, 88, 181. Ancak burada belirtilmelidir ki Kolukırık, eserinde kitabın adının "Durretut-tâc li garretid-Debbâc" olduğunu yazmıştır. Kanaatimizce hatalı bir yazım şeklidir. İncelemelerimize göre eserin tam adı: دُرَّةُ النَّجَّاحِ لِعُرَّةِ الدَّبَّاجِ'dır. Ayrıca İran nüsha kayıtlarında başlıklar belirsiz olduğundan, bu çalışmada nüshalara, tespit ettiğimiz isimle yer verdik.

⁵⁰ Ahmet Çakır, "Kutbüddîn Şîrâzî'nin Dürretü't-Tâc'ında Devir ve Cem'i-Kâmiller", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (01 Aralık 2015), 94-95.

⁵¹ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, 4720, 374-375; Ahmet Çakır, "Kutbüddîn Şîrâzî'nin Dürretü't-Tâc'ında Devir ve Cem'i-Kâmiller", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (01 Aralık 2015), 95.

⁵² Örnek durum için bk. Şîrâzî, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, 4720, 369-375.

⁵³ Fârâbî bu kullanım için "cumû'u'l-'ızm" tanımını da kullanmaktadır. el-Fârâbî, *Kitâbu'l-mûsika'l-kebîr*, 325. İki oktav aralığına cem'-i kâmil diyen nazariyatçılardan bazıları için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü's-şifâ*, thk. Zekeriyya Yusuf (Mısır: y.y., 1977), 63-64; Ahmet Çakır, *Alişah b. Hacı Büke (?-1500)'nin Mukaddimetü'l-Usûl Adli Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 20,48; Sezikli, *Abdülkâdir Merâgî ve Câmiu'l-Elhân'ı*, 188.

⁵⁴ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Çakır, "Kutbüddîn Şîrâzî'nin Dürretü't-Tâc'ında Devir ve Cem'i-Kâmiller", 77-78.

⁵⁵ Örnek durum için bk. Şîrâzî, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, 4720, 364-365.

⁵⁶ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, 4720, 358.

kullanım Şīrāzī'nin yeni bir dizi yapısı kullandığını bize göstermektedir. Günümüzde mürekkep makam olarak adlandırılan makam çeşitlerine benzeyen bu yapı, dizide gerçekleştirilen simetrik genişlemeler⁵⁷ ile kendini göstermektedir.⁵⁸ Çağının ve öncesinin nazarî çalışmalarında bu oluşuma rastlanmamaktadır.

Günümüzde mürekkep makam⁵⁹ olarak bilinen bir yapı da yine Şīrāzī'de ilk kez karşılaşılan denemelerden biri olmuştur. Büzürg-i Kâmil adını verdiği, yapısal olarak Büzürg dizisine tiz bölgeden bir Hicâz dörtlüsü eklenmesiyle oluşan bu dizi, simetrik bir genişleme söz konusu olmaksızın farklı bir genişleme ile oluşturulmuştur. Bu dizi günümüzde kullanılsa da, mürekkep makam elde etme yöntemine benzerliği dolayısıyla ilk kez denendiğinin görülüşü olmasıyla önemi hâizdir.⁶⁰

Şīrāzī'de temayüz eden ve sonrasında Merâğî⁶¹, Alishah⁶² ve Lâdikli'nin⁶³ eserlerinde farklı rumuzlarla görülen bir yenilik de “h- .” aralığıdır. Bu aralık günümüzde, Arel-Ezgi sisteminde artık ikili (A12) olarak gösterilmekte ve kullanılmaktadır.⁶⁴ Bu aralık teknik olarak bir tanini aralığına bir bakiye aralığının eklenmesi (9+4) ile oluşmaktadır.

Şīrāzī'nin A12 aralığı olarak bahsedilen bu yapının kullanıldığını gördüğümüz ve 5'li aralığın katı olarak tarif edilen yeni bir diziyeye yer verdiği tespit edilmiştir. Şīrāzī'nin kendi dönemine kadar yapı itibarıyla böyle bir devirle karşılaşmamıştır.⁶⁵ Cem'-i tām ve cem'-i kâmillerin arasında isimsiz olarak yer verilen bu dizinin bir oktavlık devirlerden farklı olarak bir oktav aralığını geçen bir yapıda ol-

⁵⁷ İsmail Hakkı Özkan, *Türk Müsîkîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velvelleri* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2013), 92.

⁵⁸ Çakır, “Kutbüddîn Şīrāzī'nin Dürretü't-Tâc'ında Devir ve Cem'-i-Kâmilleri”, 93-95. Şīrāzī, *Dürretü't-Tâc li Gurratî'd-Debbâc*, 4720, 374-375.

⁵⁹ Özkan, *Türk Müsîkîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velvelleri*, 291.

⁶⁰ Çakır, “Kutbüddîn Şīrāzī'nin Dürretü't-Tâc'ında Devir ve Cem'-i-Kâmilleri”, 93.

⁶¹ Çakır, makalesinde Merâğî'nin *Makâsîdü'l-elhân*'ında Y-YD aralıkların peşpeşe geldiğini belirtmekte ancak Uslu, *Makâsîdü'l-elhân* isimli çalışmasında, kendisinin incelediği 3 nüshada olmayan fazladan bir Y aralığını Murat Bardakçı'nın Y-YA aralığı şeklinde eklediğinden söz etmektedir. Çakır ve Bardakçı'nın, çalışmalarında 1977- Takî Bineş baskısını kullanmalarına rağmen farklı bilgiler verdikleri görülmektedir. Ayrıca Bardakçı'nın 3 el yazması nüshayı da eserinde incelediği görülmektedir. Çakır, “diziler arasından Gerdâniye'de” denken, Bardakçı “6 âvâze” arasında bu diziyeye yer vermektedir. Bahsedilen durumda 1977 nüshası incelendiğinde Çakır'ın bilgisi doğru görünmekte ancak Takî Bineş'in hatalı yazmış olabileceği ihtimali ortaya çıkmaktadır. Özetle Makâsîdü'l-Elhân'ın tüm nüshalarının incelenip bu konunun netliğe kavuşturulması gerekmektedir. Konu, çalışmamız açısından tâlî bir mesele olduğundan, araştırmacılara bırakılmıştır. Çakır, “Kutbüddîn Şīrāzī'nin Dürretü't-Tâc'ında Devir ve Cem'-i-Kâmilleri”, 82; Recep Uslu, *Merâğî'den II. Murad'a Müziğin Maksatları Makâsîdü'l-Elhân* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2015), 141; Murat Bardakçı, *Maragalı Abdülkadir* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1986), 68.

⁶² Çakır, *Alishah b. Hacı Büke (?-1500)'nin Mukaddimetü'l-Usûl Adlı Eseri*, 132.

⁶³ Hakkı Tekin, *Lâdikli Mehmet Çelebi ve er-Risâletü'l-Fethiyyesi* (Niğde: Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 184-205.

⁶⁴ Özkan, *Türk Müsîkîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velvelleri*, 48-49.

⁶⁵ Şīrāzī, *Dürretü't-tâc li gurratî'd-Debbâc*, 4720, 374.

duğu görülmektedir.⁶⁶ Günümüzde kullanılmayan bir dizi olmakla beraber tiz bölgeden bir tanini azaltıldığında Uzzâl makamı⁶⁷ dizisine benzetilmesi mümkün görünmektedir. Bu dizide de ilk kez Şīrâzî’de görülen A12 aralığı kullanımı söz konusudur. Bu diziden, günümüzde kullanılan bir makam dizisi oluşturma imkânı görünmemektedir.

Aynı şekilde Şīrâzî 5’lileri içerisinde bulunan Mâye’de V aralığı olarak gösterdiği yeni bir aralık kullanmaktadır. Günümüz koma değeri karşılığı yaklaşık 14-17’dir. Ancak bu aralık günümüz kullanımlarında bulunmayan bir aralıktır. Kendisi de Mâye dışında hiçbir cinste kullanmamıştır. Alişah aynı rumuzu vermese de Mâye-i saġîr olarak isimlendirdiği âvâzede A-V aralığını kullanmıştır.⁶⁸ Lâdikli de AV sembolü ile 5/6 oranına sahip olan bir aralık olarak eserinde yer vermektedir.⁶⁹

Birçok konuda Urmevî ekolünü⁷⁰ takip etmesine rağmen, ud perdelerine yer verdiği cetvelde Şīrâzî’nin mücenneb aralığı ile ilgili farklı bir tercihte bulunduğu görülmektedir. Kendinden sonraki nazarî çalışmalarda⁷¹ Urmevî’nin tercih ettiği vasatî-i zelzel aralığını sürdüren ulemâdan ayrılarak, kendi zamanlarında daha çok tercih edildiğini söylediği vasatî-i Fers aralığını kullanmaktadır.⁷²

Şīrâzî’nin mûsikî risâlesinin belki de en önemli yanı, “makam” kelimesinin kullanılmış olmasıdır. Bununla ilgili, Şīrâzî’nin “makam” kelimesini, “edvâr” kelimesinden sonra ilk kullanan kişi olması iddiasından ziyade bu durumda şimdiye kadar var olan ve inceleme konusu edilen edvârlar içerisinde görülen ilk kullanımdır demek daha doğru olacaktır. Makam kelimesi, incelediğimiz metnin “Hâtîme” olarak adlandırılan bölümün 9. Mebhasının, “Perdelerin Birbiriyile Karıştırılması ve Meşhur Makamlarla İlgili Kalan Konular” başlığında görülmektedir.⁷³ Bu konuda Murat Bardakçı’nın Merâġî tarafından makam kelimesinin kullanıldığını söylemesi bir tespit olarak karşımızda durmaktadır. Ancak Tekin’in tezinde belirttiği üzere ilk kez Merâġî’nin kullandığı iddiası bahsi geçen eserde görülememiştir.⁷⁴ Tekin tarafından incelenen ve tez olarak hazırlanan Sâfedî’nin *Rîsâle fi ‘ilmi’l-mûsikâ* adlı eserde, Safiyüddin’den sonra edvâr kelimesi yerine makam kelimesini ilk kulla-

⁶⁶ İsimsiz bu dizinin perdeleri şunlardır: A-C-Z-H-YA-YC-Yh-YH- KA. Aralıkları ise; C-h-B-T-C-C-T-T olarak gösterilmiştir.

⁶⁷ Özkan, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri*, 169-174.

⁶⁸ Çakır, *Alişah b. Hacı Büke (?-1500)’nin Mukaddimetü’l-Usûl Adlı Eseri*, 90,132.

⁶⁹ Tekin, *Lâdikli Mehmet Çelebi ve er-Risâletü’l-Fethiyyesi*, 81.

⁷⁰ Arslan, *Safiyüddîn-i Urmevî ve Şerefiyye Risâlesi*, 79; Safiyüddîn Urmevî, *Kitâbü’l-Edvâr*, çev. Mehmet Nuri Uygun (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2019), 92.

⁷¹ Çakır, *Alişah b. Hacı Büke (?-1500)’nin Mukaddimetü’l-Usûl Adlı Eseri*, 198; Tekin, *Lâdikli Mehmet Çelebi ve er-Risâletü’l-Fethiyyesi*, 178; Sezikli, *Abdülkâdir Merâġî ve Câmiu’l-Elhân*’ı, 150.

⁷² Örnek durum için bk. Şīrâzî, *Dürretü’-t-tâc li gurrati’d-Debbâc*, 4720, 377.

⁷³ Şīrâzî, *Dürretü’-t-tâc li gurrati’d-Debbâc*, 4720, 379.

⁷⁴ Bk. Bardakçı, *Maragalı Abdülkadir*, 63.

nan kişi olarak Safedî'nin gösterilmesi,⁷⁵ Şîrâzî'nin kullanımının⁷⁶ tespiti ile birlikte bilgi değişimine uğramak durumundadır. Nitekim bu başlıkta “meşhur makamlar” kalıbı kullanılmış ve Safedî'den evvel bu kullanımın varlığı el yazması metinle de ispatlanmıştır.⁷⁷ Ancak bu kelime, ilk kez Şîrâzî tarafından kullanılmıştır iddiasında da bulunmamak gerekir. Nitekim her konuda olabileceği gibi henüz gün yüzüne çıkarılmamış veya henüz varlığının tespiti yapılmamış metinlere ulaşılabilmesi ve orada makam kelimesinin kullanımına rastlanması mümkün olabilecektir.

Günümüz anlamıyla usûl konusunda Şîrâzî'nin kendine ait olup olmadığını bildirmediği ve döneminde kullanıldığını belirttiği 6 yeni usûle, eserinde yer verildiği görülmektedir.⁷⁸ Bu usûller; Hafif, Muhammes, Darb-ı Rast/Darb-ı Asıl, Çihâr-ı Darb ve 20 zamanlı ve 10 zamanlı isimsiz olarak verilen iki usûldür.⁷⁹ Burada belirtilmesi gereken husus, Hafif usulünün Kindî risâlelerinde Hafif Hafif ismiyle bulunması ancak Şîrâzî'nin bu bilgiye vâkıf olmadığını anlaşılmasıdır.⁸⁰ Usûllerin aktarımında “devir” kelimesini kullanması makamların daireleri için de aynı kavramın kullanılması dolayısıyla karışma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Ancak risâlesinde îkâ' konusuna ayrı bir bölüm ayıran Şîrâzî'nin, bu konuda anlaşılmama kaygısı gütmeye tahmin edilirken, bu kavramın kullanımının günümüz anlatımlarında karışabileceği de söylenmelidir.

Notasyon konusunda Kindî, Fârâbî ve Urmevî'nin ardından devrim niteliğinde bir deneme gerçekleştiren Şîrâzî, mûsikî risâlesinin son bölümünü eserlerin kaydedilmesi konusuna ayırmıştır. Burada yer verdiği cetvelde daha evvel hiç denenmemiş bir şey yaparak “Tecvid” ilminin kurallarını mûsikî üzerine uygulamıştır. Cetvelin nasıl anlaşılması gerektiğine dair tanımlamalar ve tarifler ya-

⁷⁵ Erhan Tekin, *Safedî'nin Müzik Teorisinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 41.

⁷⁶ Burada, Merâğî'nin Makâsıdu'l-elhân'ında ve başka edvârlarda da rastlayabileceğimiz, makam kelimesinin Acemler tarafından kullanıldığı bilgisini vermenin gerekli olduğunu düşündük. Nitekim kronolojik anlamda Merâğî ve Şîrâzî düşünüldüğünde bu kavramın 15. yy da biliniyor olması, bu kavramın kullanımının Acemler arasında yaygın olduğunu göstermektedir. Cemal Karabaşoğlu, *Abdülkâdir-i Merâğî'nin Makâsıdu'l-Elhân Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 159.

⁷⁷ Burada belirtilmesi gereken önemli bir diğer husus Safedî'nin 1296-1363 yılları arasında yaşamış olmasıdır. Eserini de 14. yüzyılın ilk yarısında yazdığı yine Tekin'in tezinin 3. sayfasında görülecektir. Nitekim *Dürretü't-tâc*'in yazım tarihi itibarıyla mukayese edildiğinde Safedî'nin bu risâleyi Şîrâzî'nin eseri tamamladığı tarih olan 1306 göz önüne alındığında en yüksek ihtimalle 10 yaşında yazmış olması gerekmektedir ki makam kelimesini ondan evvel kullanmış olsun. Bu da makul bir durum gibi görünmemektedir.

⁷⁸ Çakır, makalesinde 4 yeni usûl olduğu tespitini belirtmiştir. Ancak Şîrâzî'de bizim tespit ettiğimiz ve kendisinin de ifade ettiği 6 usûlden bahsedilmektedir. Hafif usûlü konusunda, Şîrâzî'nin bilgi eksikliğine rastlanılmıştır. Çihâr-ı Darb usûlü konusunda ise, Çakır'ın tespitinin yeniden ele alınması gerektiği anlaşılmaktadır. Bk. Ahmet Çakır, “Kutbüddîn Şîrâzî'nin Dürretü't-Tâc'ında İkâ'î Daireler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (29 Aralık 2015), 88.

⁷⁹ Çakır, “Kutbüddîn Şîrâzî'nin Dürretü't-Tâc'ında İkâ'î Daireler”, 93; Şîrâzî, *Dürretü't-tâc li gurra't-d-Debbâc*, 4720, 382-385.

⁸⁰ Ahmet Hakkı Turabi, *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1996), 80-81.

parak ilerlemek bu aşamada daha doğru olacaktır. Nitekim Arslan'ın tespitiyle “neredeyse bir orkestra için kaleme alınmış” gibi görünen notasyon denemesinin kısımlarının izaha muhtaç olduğu aşikârdır.⁸¹

Cetvelde, her bir devre ait 5 satırın hepsi tekraren yazılmıştır. İlk satır; eserin notalarını gösteren cedvel-i nağamât (nağmeler cetveli) bölümüdür. İkinci satır; vuruşların gösterildiği cedvel-i nakarât (vuruşlar cetveli) bölümüdür. Owen Wright burada, her vuruşun bir sütunda bir sekizliye karşılık geldiğini düşünerek usûlü notasına yerleştirmiştir.⁸² Nitekim her satır bir ölçü olduğundan ve darb-ı haff de 16 vuruş olması hasebiyle uygunluk göstermektedir. Üçüncü satır; Muhayyer Hüseyinî olarak bestelenen eserde yer alan çeşitli dizilere yapılan geçkileri gösteren cedvel-i cumû'-ı muhtelid (karma diziler cetveli) bölümüdür. Burada farklı satırlarda Rûy-ı ırak, Hisar, Isfahan, Zengûle dizilerinin varlığı görülmektedir. Dördüncü satırda, furûk-ı lahniyye ya da notasyon nüansları olarak adlandırılan ve eserin en orijinal yönünü ortaya koyan, tecvid ilmi kurallarıyla nağmelerin hallerinin anlatıldığı cedvel-i ahvâl-i nağamât yer almaktadır. Beşinci yani son satırda ise; güfte taksiminin yapıldığı cedvel-i taksîm-i şî'r yer almaktadır. Burada sütunlardaki her nağmenin altına şiirin hangi kısmının geleceği belirtilmiştir.

Bu cetvelin, bahsettiğimiz en farklı yönü; nüansların tecvid ilminden alındığı görülen kurallar olmasıdır. Med, vakf, sâkin, cehr, müşedded, müşedded ve cehr, hufût, mufahham ve muhtelesin kuralları cetvele uygulanmıştır. Farsça bir eserde kullanılan bu terimlerin tamamen Arapça olması da, Şîrâzî'nin tecvid ilmine olan vukûfiyetini göstermesi bakımından dikkat çekmektedir.⁸³ Bu kavramlar ile nüansların (piano- hafif sesle, forte- güçlü sesle vb.) Batı'daki kullanımından yaklaşık 3 asır evvel kullanılmaya başlanması gibi bir devrimin gerçekleştiğini de görmekteyiz.⁸⁴

Şîrâzî, ud sazının çalınması hususundaki pedagojik kurallardan kısaca bahsetmektedir.⁸⁵ Ud çalarken oturuş pozisyonu, udun nasıl tutulması gerektiği ve ud sazının çalınması ile ilgili kuralların usta bir öğreticiden öğrenilmesi zorunluluğunu ifade etmektedir.⁸⁶ Bununla beraber uda yeni başlayan birinin teller üzerinde yapması gereken alıştırmaların nasıl olduğunu da tarif etmiştir. Zahme ile îkâ'nın teller üzerindeki zamanlaması konusuna da yer vermektedir. Bu hususa

⁸¹ Arslan, *İslâm Medeniyetinde Mûsîkî*, 141.

⁸² “The New Dictionary of Music and Musicians” (London, 2001); Aynı nota ancak sadece giriş kısmı yine The new Grove Dictionary of Music and Musicians'ta “Arab Music” başlığı altında bulunmaktadır. Bu kısımda Şîrâzî'nin notasyonu hakkında kısa bir bilgi de yer almaktadır. “The New Dictionary of Music and Musicians” (London, 2001).

⁸³ Kavramlarla ilgili detaylı bilgi için bk. Arslan, *İslâm Medeniyetinde Mûsîkî*, 140-142.

⁸⁴ Nüansların ortaya çıkışı ve tecvid ilminin mûsîkî ilmine katkıları hakkında bk. Arslan, *İslâm Medeniyetinde Mûsîkî*, 141-145.

⁸⁵ Şîrâzî, *Dürretü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*, 4720, 387-388.

⁸⁶ Alişah da bu konuda Şîrâzî gibi düşünmektedir. Çakır, *Alişah b. Hacı Büke (?-1500)'nin Mukaddimetü'l-Usûl Adlı Eseri*, 59.

dikkat etmeyenlerin ise, “yorgan diken bir hallâcın pamuğunun yaya çarpması” durumuna düşeceklerini ifade etmektedir.⁸⁷ Şîrâzî öncesi çalışmalarda ud ile ilgili bahislerde, udun eğitim yönüne değinen bilgiler bulunamamıştır. Ancak kendinden sonraki nazariyatçılardan Alişah⁸⁸ ve Merâğî’ye⁸⁹ de bu konuda örneklik teşkil etmiş olan Şîrâzî’nin, mûsikî âletlerinin çalınma yöntemini anlatan metot kitaplarına nüve teşkil eden açıklamaları da eserin dikkat çeken yönlerinden biri olarak görülmektedir.

Şîrâzî eserinde bazı hâfızların, kasidehanların veya mûsikîşinasların “tazyîk” ismini verdiği bir yöntemle seste tizliği sağlayabildiklerinden bahsetmiştir. Çok az sayıda insanın bunu başarabildiğini de dile getirmiştir. Solunum yolunun daraltılması ile havanın dar bir menfezden geçmek zorunda kalması sonucu, okuyucunun şiddeti artırmadan sesini tizleştirebilmesi olarak anlayabileceğimiz bu basınç uygulama yöntemini Şîrâzî “tazyîk” olarak tanımlamıştır. Diğer nazarî çalışmalarda karşılaşmadığımız bu kavramın Şîrâzî’nin tarifine bakılarak, 1967’de William Vennard tarafından ses teknikleri kitabında “damping” (söndürme, ses dağılımı) ya da “dampening” başlığıyla incelenen bir teknikle örtüştüğünü görmekteyiz. Vennard, teknik anlamda uygulamanın detaylarını ve bilimsel adı “larinks” olan gırtlığın bu tekniğin gerçekleşme anındaki fotoğrafını vermektedir. Bu fotoğrafın da damping yönteminin ilk kez çekilebilen bir fotoğrafı olduğunu söylemektedir. Aynı zamanda Vennard, Şîrâzî’nin bu teknik için kullandığı “bunu yapan kişi sayısı çok azdır”⁹⁰ ifadesini, “ayrıca damping yönteminin sadece bazı şarkıcılarda meydana geldiğini biliyoruz, hepsinde değil” cümlesiyle tasdik etmektedir. Bu da Şîrâzî’den yaklaşık 7 asır sonra bu tekniğin bilimsel anlamda inceleme altına alındığını göstermektedir.⁹¹

Sonuç

Tüm bunlardan hareketle, Şîrâzî’nin *Dürretü’t-tâc*’ının mûsikî bölümünün bir Urmevî şerhi olmadığı anlaşılmaktadır. Ses sistemini işlediği bölümlerde Fârâbî, İbn Sînâ ve Urmevî’ye getirdiği eleştiriler ve kendi eğitimi, bilgisi doğrultusunda yaptığı düzeltmeler ile geçmiş nazarî teorileri geliştirdiği ortadadır. Bu iddianın kanıtı olarak yeni aralıklar kullanması, mücenneb aralığı hakkındaki açıklamaları, devirler içerisine yeni diziler katmaya çalışması ve bu dizilerin sonraki dönem teorisyenlerine ufuk açması, makamsal dizilerde simetrik genişleme yapması ve dizilere denenmemiş çeşniler ilave etmesi gösterilebilir.

⁸⁷ Şîrâzî, *Dürretü’t-tâc li gurratî’d-Debbâc*, 4720, 361.

⁸⁸ Çakır, *Alişah b. Hacı Büke (?-1500)’nin Mukaddimetü’l-Usûl Adlı Eseri*, 59.

⁸⁹ Sezikli, *Abdülkâdir Merâğî ve Câmiu’l-Elhân’ı*, 261-262.

⁹⁰ Şîrâzî, *Dürretü’t-tâc li gurratî’d-Debbâc*, 4720, 336-337.

⁹¹ William Vennard, *Singing: Mechanism and Technic* (Newyork: Carl Fischer, 1967), 67-68. Bahsedilen tespitin yapılmasında ufuk açan ve tekniği yorumlayarak bilgiye ulaşmamız konusunda yardımını esirgemeyen, İstanbul Devlet Opera ve Bale solisti ve emekli müdür ve sanat yönetmeni olup aynı zamanda ses terapisti olan şan eğitmeni Şamil Gökberk’e şükranlarımızı sunarız.

Usûller konusunda teorik yaklaşım itibariyle geleneği takip etmesine karşın kendi döneminde kullanılan güncel bilgileri eserine eklemesi, Şîrâzî'nin gözlemci ve katkı sunmayı amaçlayan yaklaşımını bize sunmaktadır.

Tabakât cetveli ve bu cetvelde kullandığı nüansların tecvid ilmi ile mûsikî ilmini bir araya getirmesi, nota yazımında ortaya koyduğu yenilik olarak asırlar evvelinden karşımızda durmaktadır. Benzer şekilde *tazyîk* ismini verdiği yöntemin günümüz Batılı ses teorisyenleri tarafından 20. yüzyılda yer bulması, Şîrâzî'nin ses anatomisinde ne derece yetkin ve ileride olduğunu gösteren yegâne unsur olarak karşımızda durmaktadır.

Makam, etemm-i cumû' gibi kavramların günümüze ulaşan ve incelenen kaynaklar arasında ilk kez Şîrâzî tarafından kullanılması da önemli bir bahistir. Bazı kavramların ise farklı anlamlarla yeniden yer bulduğunu bu eserde görmekteyiz. Ud eğitimi konusunda pedagojik eğitimi konu edinmesi de ileri görüşlü bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir.

Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc* isimli ansiklopedik eserinde riyâzî ilim olarak yer verdiği mûsikî bölümü ile 14. yüzyıl nazariyesini bize sunarken aynı zamanda ses fiziği, ses anatomisi, matematiksel hesaplamalar, îkâ' ve bestecilik gibi konularla diğer ilimlerdeki birikimini de kullanarak mûsikî ilmini geliştirmiştir. Şîrâzî, kendisinden evvel yaşamış nazariyatçılardan beslenerek geleneğe hâkim ve kendinden sonrakilere yol göstermesi yönüyle kıymetli olduğu anlaşılan ilmi bir şahsiyettir.

İntihal Taraması
Plagiarism Detection

Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

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.*

Etik Komite Onayı
Ethical Approval

.... Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelere bağlı kalmıştır. | *An application for ethical approval was made to University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered dated2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.*

Yazar Katkıları
Author
Contributions

Çalışmanın Tasarlanması | Design of Study: SD (%70), AÇ (%30)

Veri Toplanması | Data Acquisition: SD (%70), AC (%30)

Veri Analizi | Data Analysis: SD SD (%70), AC (%30)

Makalenin Yazımı | Writing up: SD (%80), AC (%20)

Finansman
Grant Support
Çıkar Çatışması
Conflict of Interest

Makale Gönderimi ve Revizyonu | Submission and Revision: SD (%90), AÇ (%10)
Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. | *The authors declared that this study has received no financial support.*

Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir. | *The authors have no conflict of interest to declare.*

Acık Erisim Lisansı
Open Access License

Bu makale, Creative Commons Atıf-GavriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. | *This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License*

Telif Hakkı
Copyright

Yazar(lar) | Author (s): Sema Dinç – Ahmet Çakır

Kaynakça

- Arıcı, Müstakim. “Âlim ve Filozof: Kutbüddīn Şīrâzī”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*. 6/961-976. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Arslan, Fazlı. “Bağdat ve Müzik Bilimi (Nasîruddīn-i Tûsî, Safiyüddīn-i Urmevî, Kutbüddīn-i Şīrâzī)”. *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü’s-Selâm) Uluslararası Sempozyum*. 649-666. İstanbul: Ümraniye Belediyesi, ts.
- Arslan, Fazlı. *İslam Medeniyetinde Müsiki*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Arslan, Fazlı. *Safiyüddīn-i Urmevî ve Şerefiyye Risâlesi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2007.
- Bardakçı, Murat. *Marağalı Abdülkadir*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1986.
- Çakır, Ahmet. *Alışah b. Hacı Büke (?-1500)’nin Mukaddimetü’l-Usûl Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Çakır, Ahmet. “Kutbüddīn Şīrâzī’nin Dürretü’t-Tâc’ında Devir ve Cem’i-Kâmiller”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Aralık 2015), 75-96. <https://doi.org/10.17120/omuifd.43129>
- Çakır, Ahmet. “Kutbüddīn Şīrâzī’nin Dürretü’t-Tâc’ında İkâ’î Daireler”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (29 Aralık 2015), 77-94. <https://doi.org/10.17120/omuifd.64450>
- Dinç, Sema. “Kutbüddīn Şīrâzī (1311)”. *İslam Medeniyetinde Bilim Öncüleri -Mûsikî-*. ed. Sema Dinç. İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Ebu’l-Kâsımî, Seyyid Muhammed Takî Mîr. *Gilân ez ağâz tâ inklâb-ı meşrûtiyet*. Reşt: İntişârât-ı Hidâyet, 1369.
- Ertuğrul, Resul. *Kutbüddīn eş-Şīrâzī ve Tefsiri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Tarhân el-. *Kitâbu’l-Mûsika’l-Kebîr*. thk. Gattâs Abdülmelik Haşebe. 2 Cilt. Kâhire: Dâru’l-Kâtibi’l-Arabî, 1967.
- İbn Sînâ. *Kitâbü’ş-Şifâ*. thk. Zekeriyya Yusuf. Mısır: y.y., 1977.
- Karabaşoğlu, Cemal. *Abdülkâdir-i Merâğî’nin Makâsidü’l-Elhân Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Keleş, Mahmut Recep. “Kutbüddīn eş-Şīrâzī’nin Anadolu’daki Faaliyetleri ve Sadreddin Konevî ile İlişkisi”. *Tarih Okulu Dergisi* 7/19 (Eylül 2014), 329-345. <http://dx.doi.org/10.14225/Joh575>
- Keleş, Mahmut Recep. *Kutbüddīn Şīrâzī (1236-1311)’nin hayatı, eserleri ve Ortaçağ İslam Kültüründeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2008.
- Keleş, Mahmut Recep. *Kutbüddīn-i Şīrâzī Selçuklu Dönemi Anadolu’da Bilimin Güneşi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Kolukırcık, Kubilay. *Abdülkâdir Merâğî ve Şerhu’l-Edvâr’ı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2012.
- Öncel, Mehmet. *XI. Yüzyıl Mûsikî Nazariyesi İbn Zeyle’nin el-Kâfi fi’l-Mûsikâ’sı*. İstanbul: Endü-lüs Yayınları, 2018.
- Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 12. Basım, 2013.
- Rabino, H.L. *Vilâyet-ı dâru’l-Mirz-i İrân Gilân*. çev. Çağfer Hammâmîzâde. Reşt: İntişârât-ı Binyâd-ı Ferhengistân, 1357.

- Selâmî, Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Râfî. *Târîhu ulemâi Bağdâd; el-müsemmâ müntehabü'l-muhtâr*. thk. Abbâs el-Azâvî el-Mehâmî. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 1420.
- Öklid'in Elemanları. çev. Ali Sinan Sertöz. Ankara: Tübitak Yayınları, 2019.
- Sezikli, Ubeydullah. *Abdülkâdir Merâgî ve Câmiu'l-Elhân'ı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Şerbetçi, Azmi. "Kutbüddîn-i Şîrâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Haziran 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kutbuddin-i-sirazi>
- Şîrâzî, Allâme Kutbüddîn Mahmûd bin Ziyâeddîn bin Mes'ûd. *Risâle-i mûsikî ez dürrütü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*. thk. Nasrullâh Nâsihpûr. 2 Cilt. Tahran: Ferhengistan Yayınevi, 1387.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Dürrütü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*. Tahran: Millî Kütüphane, 4F-A3754-305.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Dürrütü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*. Tahran: Millî Kütüphane, 5-6-104.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Dürrütü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*. Tahran: Millî Kütüphane, F-1258.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Dürrütü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*. Tahran: Millî Kütüphane, 3754-305.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Dürrütü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*. Tahran: Millî Kütüphane, 5-15232.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Dürrütü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*. Tahran: Millî Kütüphane, 5-18519.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Dürrütü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*. Tahran: Gülistan Sarayı Kütüphanesi, 1358.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Dürrütü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*. Tahran: Gülistan Sarayı Kütüphanesi, 69.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Dürrütü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*. Tahran: Millî Melek Kütüphanesi, kny.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Dürrütü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*. Tahran: Millî Melek Kütüphanesi, 1043.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Dürrütü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*. Tahran: Millî Melek Kütüphanesi, 1490.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Dürrütü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*. Tahran: Sipehsalar Kütüphanesi, 563.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Dürrütü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*. Tahran: Sipehsalar Kütüphanesi, 560.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Dürrütü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*. Tahran: Sipehsalar Kütüphanesi, 561.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Dürrütü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*. Tahran: Sipehsalar Kütüphanesi, 562.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Dürrütü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*. Tahran: Tahrân Üniversitesi Kütüphanesi, 49438.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Dürrütü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*. Tahran: Tahrân Üniversitesi Kütüphanesi, 2296.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Dürrütü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*. New York: Birleşmiş Milletler Kütüphanesi, 7694.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Dürrütü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*. Indiana: Indiana Office Ethé, 2219.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Dürrütü't-tâc li gurrati'd-Debbâc*. Indiana: Indiana Office Ethé, 2220.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Fenn-i mûsikî dürrütü't-tâc*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphanesi, Atatürk Kitaplığı, 25.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Dürrütü't-tac li-gurreti'd-Dibac*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 3749.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Dürrütü't-tac li gurreti'd-Dibac*. İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, 838.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Dürrütü't-tac li gurreti'd-Dibac*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 288.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Dürrütü't-tac li izzetü'd-Dibac*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 83.

- Şīrāzī, Kutbüddīn. *Dürretü't-tac li-ğurreti'd-Dibac*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim, 815.
- Şīrāzī, Kutbüddīn. *Dürretü't-tac li-ğurreti'd-Dibac*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim, 816.
- Şīrāzī, Kutbüddīn. *Dürretü't-tac li-ğurreti'd-Dibac*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aya-sofya, 2405.
- Şīrāzī, Kutbüddīn. *Dürretü't-tac li-ğurreti'd-Dibac*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 790.
- Şīrāzī, Kutbüddīn. *Kutb-u çaharum ez hatime-i dürreti't-tac li-ğurreti't-Dibac*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 933.
- Şīrāzī, Kutbüddīn. *Dürretü't-tac li-ğurreti'd-Dibac*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 867.
- Tekin, Erhan. *Safedi' nin Müzik Teorisinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Tekin, Hakkı. *Lâdikli Mehmet Çelebi ve er-Risâletü'l-Fethiyyesi*. Niğde: Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Turabi, Ahmet Hakkı. *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1996.
- Urmevî, Safiyyüddīn. *Kitâbü'l-edvâr*. çev. Mehmet Nuri Uygun. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, 2019.
- Uslu, Recep. *Merâğî'den II. Murad'a Müziğin Maksatları Makâsıdu'l-Elhân*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2015.
- Vennard, William. *Singing: Mechanism and Technic*. Newyork: Carl Fischer, 1967.
- Wright, Owen. *The Modal System of Arab and Persian Music*. Ann Arbor: ProQuest LLC, 2011.

Tel'în İçerikli Bir Rivayetin Tahlili: Halife Mu'tazid-Billâh Örneği**Mustafa Tanrıverdi** | Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi (ROR ID: 05n2cz176)

İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Assist. Prof. Dr., Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Islamic Sciences, Department
of Hadith, Muğla/Turkey

mustafatanriverdi@mu.edu.tr | ORCID: 0000-0003-3329-0019

An Analysis of the Narrative Containing Curse: The Case of Caliph al-Mu'tadid Bi'llâh**Abstract**

When the historical background of curse expressions examined, these actions can be taken back to the early periods of Islamic History. It is not possible to date its beginnings precisely, but these expressions started with the political-theological split following the martyrdom of Uthmân (d. 35/656). Because the expressions of curse emerged after the Tahkîm (arbitration) with the Battle of Siffin (37/657), which took place between Alî (d. 40/661) and Mu'âwiya (d. 60/680) and caused political divisions. Afterwards, it is understood that curses were used from time to time for various reasons, both in the Umayyads and the 'Abbâsîd period. This situation is closely related to the phenomenon of fabrication in terms of turning the curses targeting certain individuals and groups for political purposes into narratives. So much so that since the early periods of Islamic History, hadiths were fabricated for many reasons and the religious authority of the Prophet (pbuh) was abused. The fabricated (mawdu') hadith is a word or an act that is fudged and attributed to Prophet. The fabrication phenomenon, which started with fitna (disturbance), gained momentum with the political disintegration of the Muslim community. Beside, the Umayyad-'Abbâsîd conflict has led to the creation of fabricated hadiths for political reasons many times in history. Because the phenomenon, which was initiated in favor of the Umayyads, especially about Mu'âwiya, was continued for the same purpose during the 'Abbâsîd period, and some 'Abbâsîd caliphs such as Saffâh, Mansûr and Mahdî were praised as if Prophet (pbuh) had said. The conflict became a political attitude in which fabricated hadiths were introduced during these periods, and in this direction, the parties circulated some narratives containing glorification or insult towards certain individuals or groups, for and against their own political purposes. An extraordinary example of this situation is that

Yayın | Published: 20 Mart/March 2022**Kabul | Accepted:** 11 Şubat/February 2022**Geliş | Received:** 07 Aralık/December 2021**Değerlendirme | Peer Review:** Dış Bağımsız | Externally Peer-reviewed.**Hakem Raporları | Peer Review Reports:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeeni/page/13397>**Atf | Citation:** Mustafa Tanrıverdi, "Tel'în İçerikli Bir Rivayetin Tahlili: Halife Mu'tazid-Billâh Örneği = An Analysis of the Narrative Containing Curse: The Case of Caliph al-Mu'tadid Bi'llâh", *Eskiyeeni* 46 (Mart/March 2022), 269-303.<https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.1033630>

© Mustafa Tanrıverdi | CC BY-NC 4.0 Attribution-NonCommercial 4.0 International

fabricated narrations was turned into a curse declaration by the order of an 'Abbâsîd caliph himself. As a matter of fact, Mu'tadid Bi'llâh (279/892-289/902), with a radical decision in the last period of his caliphate, ordered a cursed sermon (khutbah) to be delivered on the pulpits (minbar) on fridays against Mu'âwiya and the Umayyads. Accordingly, in the text prepared by the order of the Caliph himself, some narrations as well as various verses were associated with the Umayyad dynasty and their prominent political representatives. The caliph brought up a narration that the Prophet cursed Abû Sufyân (d. 31/651) and his sons Mu'âwiya and Yazîd (d. 18/639) and made comments in this manner by breaking some verses (such as Sûra al-Isrâ' 17/60) out of context. In this article, an attempt to abuse the religious authority of the Prophet for the sake of political gain, in particular, the Umayyad-'Abbâsîd conflict, is examined through the fabricated hadîth phenomenon. In addition, the isnâd and text analysis of the narration, which forms the basis of Mu'tadid Bi'llâh's political attitude, are examined.

Keywords

Hadîth, Fabrication, Curse, Tarih, 'Abbâsîds, Mu'tadid Bi'llâh

Tel'în İçerikli Bir Rivayetin Tahlili: Halife Mu'tazid-Billâh Örneği

Öz

Tel'în söylemlerinin tarihi geçmişi irdelendiğinde söz konusu eylemler, İslam Tarihi'nin erken dönemlerine kadar geri götürülebilir. Başlangıcına ilişkin kesin bir tarih vermek mümkün değilse de bu söylemlerin, genellikle Hz. Osman'ın (öl. 35/656) şehadetini takip eden sürece tarihlenen siyasî-itikadî ayrışma ile başladığı kabul edilmektedir. Zira tel'în ifadelerinin Hz. Ali (öl. 40/661) ile Muâviye (öl. 60/680) arasında cereyan eden ve siyasî bölünmelere neden olan Sıffin (37/657) hadisesiyle Tahkîm sonrası gündeme geldiği görülmekte, tarihi süreç içerisinde de gerek Emevîler gerekse Abbâsîler döneminde çeşitli nedenlerle zaman zaman tel'în söylemlerine başvurulduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, politik gayelerle belli şahıs ve zümreleri hedef alan lanet söylemlerinin rivayetlere dönüş(türül)mesi bakımından uydurma olgusunu yakından ilgilendirmektedir. Öyle ki, İslam Tarihi'nin erken dönemlerinden itibaren birçok sebeple hadis uydurulmuş ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dinî otoritesi istismar edilmiştir. Mevzû hadis, en genel anlamıyla bir söz ya da fiilin Hz. Peygamber (s.a.v.) adına uydurularak ona nispet edilmesidir. Fitne ile başlayan uydurma faaliyetleri, takip eden süreçte Müslüman toplumun siyasî olarak ayrışmasıyla hız kazanmıştır. Bunun yanı sıra Emevî-Abbâsî çekişmesi de tarihte birçok kez politik nedenlerle uydurma hadislerin ihdasına neden olmuştur. Zira başta Muâviye hakkında olmak üzere Emevîler lehinde başlatılan uydurma faaliyeti, Abbâsîler devrinde de aynı amaçla sürdürülmüş ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dilinden Seffâh, Mansûr ve Mehdî gibi bazı Abbâsî halifeleri övülmüştür. Söz konusu çekişme bu dönemlerde uydurma hadislerin devreye sokulduğu politik bir tavır haline gelmiş ve bu doğrultuda taraflar kendi politik amaçlarına uygun lehte ve aleyhte, belli başlı şahıs veya gruplara yönelik tebcîl yahut tahkîr içeren rivayetleri gündeme getirmişlerdir. Bu durumun sıra dışı bir örneği ise bahse konu uydurma haberlerin bizzat bir Abbâsî halifesinin emriyle tel'în bildirisine dönüştürülmüş olmasıdır. Nitekim Mu'tazid-Billâh (279/892-289/902) hilafetinin son dönemlerine doğ-

ru aldığı radikal bir kararla cuma günleri minberlerde başta Muâviye olmak üzere Ümeyyeoğulları aleyhinde lanet içerikli bir hutbe okutulmasını emretmiştir. Bu doğrultuda bizzat Halife'nin emriyle hazırlanan metinde, çeşitli ayetlerin yanı sıra birtakım rivayetler de Emevî hanedanlığı ve onların önde gelen siyasî temsilcileriyle ilişkilendirilmiştir. Halife, Hz. Peygamber'in bir defasında Ebû Süfyân'a (öl. 31/651) ve oğulları Muâviye ile Yezîd'e (öl. 18/639) lanet ettiğine yönelik bir rivayeti gündeme getirerek (el-İsrâ 17/60 gibi) bazı ayetleri bağlamından koparmak suretiyle bu minvalde yorumlarda bulunmuştur. İşte bu makalede Emevî-Abbâsî çekişmesi özelinde siyasî ikbâl uğruna Hz. Peygamber'in dinî otoritesini istismara kadar uzanan bir teşebbüs, uydurma hadis olgusu üzerinden incelenmekte; Mu'tazid-Billâh'ın politik tavrına mesnet teşkil eden söz konusu rivayetin isnad ve metin yönünden tetkiki yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Mevzu, Tel'in, Tarih, Abbâsîler, Mu'tazid-Billâh

Giriş

İslam Tarihi'nin erken dönemlerinden itibaren birçok sebeple hadis uydurulmuş ve Hz. Peygamber'in dinî otoritesi çeşitli şekillerde istismar edilmiştir. Sosyal olayların tederîcî gelişiminden ötürü başlangıcına dair noktasal bir tarih vermek mümkün olmasa da bu tür uydurma faaliyetlerinin siyasi ve toplumsal güven atmosferinin bozulduğu dönemlerde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.¹ Öyle ki, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) ve Hz. Ömer'in (öl. 23/644) dirayetli tutumu ve bu doğrultuda aldıkları bazı tedbirler uydurma faaliyetlerini engellemiştir. Ancak Hz. Osman'ın halifelığının ikinci dönemine gelindiğinde güven ortamı bozulmuş ve yönetimden şikâyetler artmaya başlamıştır. Takip eden süreçte önce Hz. Osman'ın katli ardından yaşanan Cemel ve Sıffîn hadiseleri, İslam Tarihi'nde telafisi mümkün olmayan ayrışmalar doğurmuştur. Öyle ki *fitne* ile ilişkilendirilen söz konusu olaylar neticesinde meydana gelen iç karışıklık, hadis uydurma hareketlerinin de başlamasına neden olmuştur.² Nite-

¹ Emin Aşıkutlu, "Hadis Vaz'ının Hz. Peygamber Devrinde Başladığına Dair Rivâyetler ve Delil Değerleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2014), 22, 26; Ömer b. Hasan el-Felâte, *el-Vad'u fi'l-hadis* (Mısır: Câmi'atü'l-Ezher, Külliyyetü Usûlî'd-Dîn, Doktora Tezi, 1981), 1/182-184.

² Hz. Osman'ın 35/656'da şehit edilmesi, Abdullah b. ez-Zübeyr'in 73/692'deki katli ve Emevî halifesi Velîd b. Yezîd'in 126/744'te öldürülmesi gibi olaylar fitne ile ilişkilendirilmektedir. Ancak hadis âlimlerinin yaygın kanaati, Hz. Osman'ın şehadetinin İslam Tarihindeki ilk fitne olduğu ve bu hadisenin uydurma olgusunu da etkileyen derin ayrışmaları beraberinde getirdiği yönündedir. bk. Arif Ulu, "Hadis Rivayetinde İsnâdın Başlaması ya da Fitnenin Tarihi", *Dinbilimleri Dergisi* 12/1 (2012), 161. Ayrıca Saîd b. el-Müseyyeb'in (öl. 94/713) de Hz. Osman'ın şehit edilmesinin ilk fitne olduğu şeklindeki sarih beyanı önemlidir. *عن سعيد بن المسيب وقعت الفتنة الأولى يعني مقتل عثمان فلم تبق من أصحاب بدر أحدا ثم وقعت الفتنة الثانية يعني الحرة فلم تبق من أصحاب الحديبية أحدا ثم وقعت الثالثة فلم ترتفع للناس طبائح* Birinci fitne yani Osman'ın katli meydana geldi ve bu, Bedir ashabından hiç kimseyi bırakmadı. Sonra ikinci fitne yani Harre olayı meydana geldi, bu da Hudeybiye ashabından hiç kimseyi bırakmadı. Daha sonra üçüncü fitne vuku buldu ki, o da insanlarda akıl ve kuvvet bırakmadı. (Rivayette üçüncü fitnenin ne olduğu belirtilmemiştir.) bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), "Meğâzî", 9 (No. 3800).

kim bu dönemlerde başlatılan hadiste isnâd uygulaması da söz konusu uydurma faaliyetlerine karşı bir tedbir olarak gündeme gelmiştir.³

Başta Hâricîlik ve Şîlik olmak üzere süreç içerisinde ortaya çıkan Cebriyye, Kaderiyye, Cehmiyye ve Müşebbihe gibi fırkalar, itikadî ve fikrî ayrılıkları artırmıştır. Giderek derinleşen çekişme ve ihtilaflar, tarafların kendilerini övmek muhaliflerini yermek için uydurma hadislere başvurmalarıyla sonuçlanmıştır. Aynı şekilde Araplarda kökeni eskilere dayanan kabile ve neseb taassubu da hadis uydurma faaliyetlerine neden olan amillerdendir. Yine İslam coğrafyasının genişlemesine paralel olarak farklı din ve kültürlerle başlayan etkileşimler sonucu, İslam'ı tahrif gayesiyle faaliyet yürüten zındıklık hareketleri çeşitli uydurmaları beraberinde getirmiştir. Dine hizmet ettiğini düşünen birtakım kimseler terğîb ve terhîb türü rivayetler uydururken şahsî çıkar ve menfaat elde etmek isteyen kıssacılar da hadis adı altında asılsız menkıbeler üretmişlerdir. Ayrıca Emevî-Abbâsî çekişmesi de politik nedenlerle uydurma rivayetlerin artmasına neden olmuştur. Söz gelimi başta Muâviye hakkında olmak üzere Emevîler lehinde başlatılan uydurma olgusu, Abbâsîler devrinde de aynı amaçla sürdürülmüş ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dilinden Seffâh, Mansûr ve Mehdî gibi bazı Abbâsî halifeleri övülmüştür.⁴

Söz konusu çekişme bu dönemlerde uydurma hadislerin devreye sokulduğu politik bir tavır haline gelmiş ve siyasî ikbal uğruna Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dinî otoritesi birçok kez istismar edilmiştir. Burada uydurma faaliyetlerine neden olan amillerden ziyade Emevî-Abbâsî çekişmesi özelinde politik nedenlerle başvuru uydurma olgusuna dair sıra dışı bir örnek incelenmektedir. Bu örnek, Abbâsî halifesi Mu'tazîd-Billâh'ın Ümeyyeoğulları aleyhinde hazırlattığı tezyif ve tahkir içerikli rivayetlerin sıralandığı bildiriye yer almaktadır.

Bildiri, mevzu haberlerin hadis tarihindeki siyasi çekişmelerle yakın bağlantısını ortaya koyması bakımından dikkat çekici bir örnektir. Zira politik bir tavır haline gelen Ümeyyeoğulları ve Haşimoğulları arasındaki siyasî rekabetin doğrudan doğruya bir halife marifetiyle belli şahıs ve zümreleri hedef alan uydurma rivayetlerin yer aldığı tel'in metninin ihdasına neden olması manidardır. Dikkat çekici olan diğer bir husus ise halifenin, lanet içerikli rivayetleri gündeme getirmekle kalmayıp bunların doğruluğunu bazı ayetlerin manasını tahrif etmek suretiyle ispata çalışmış olmasıdır. Bu durum, hem Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dinî otoritesinin hem de onun mübelliği olduğu Kur'an'ın siyasî gayelerle bizzat bir halife tarafından istismar edilmiş olduğuna işaret etmektedir.

³ Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvin* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 220-222; Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidî Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği* (Ankara: Fecr Yayınları 2017), 230-232; Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 345-353.

⁴ Ayrıntı için bk. Nüreddin İtr, *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadis* (Dimeşk; Dâru'l-Fikr 1399/1979), 302-307; Kandemir, *Mevzû Hadisler*, 27-61; Talat Koçyiğit, "Mevzû Hadislerin Zuhuru", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (1968), 57-68.

Bu çalışmada Abbâsî halifesi Mu'tazîd-Billâh'ın gündeme getirdiği rivayetlere değinilmekte ve bu doğrultudaki bir rivayetin tetkiki yapılmaktadır. Belli grup ve şahısları hedef alan lanet içerikli rivayetin tüm tarîkleri hadis tekniği açısından incelenmekte, sened ve metin tenkidine tabi tutulmaktadır. Bildiride yer alan bazı rivayetler, çeşitli çalışmalarda ele alınmış olmakla beraber tespit edilebildiği kadarıyla bu çalışmaya konu edilen tel'în içerikli rivayetin hadis usulü prensiplerine göre isnad ve metin yönünden tenkid edildiği bir inceleme bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, halifenin tel'în metnini uydurma hadis olgusu üzerinden değerlendirmeye odaklanması bakımından kendisinden önceki çalışmalardan hem metot hem muhteva bakımından ayrılmaktadır.⁵

1. Mu'tazîd-Billâh'ın Tel'în Bildirisi

Tel'în faaliyetlerinin tarihî geçmişi irdelendiğinde söz konusu eylemler, İslam Tarihi'nin erken dönemlerine kadar geri götürülebilir. İlk iki halifenin dirayetli tutumundan sonra Hz. Osman'ın iş başına gelmesiyle idare Ümeyyeoğullarına geçmiş; ancak hilafetinin ikinci yarısına yansıyan yönetim zafiyetleri, öteden beri çekişme halindeki Emevî-Hâşimî ilişkilerinde bir dizi gerginliğe neden olmuştur. Hz. Osman'ın, patlak veren dahilî karışıklık ve fitne ortamında şehit edilmesi sonucu hilafetin Hz. Ali ile birlikte yeniden Hâşimoğullarına geçmesi, taraflar arasındaki gerginliğin tırmanmasına ve İslam coğrafyasının hemen her sathına yayılmasına yol açmıştır.⁶ İlerleyen süreçte halifenin kim olacağını tespitinde belirleyici bir etkiye sahip olduğu anlaşılan bu çekişmenin taraflar arasında süregelen sürtüşmeyi tel'în faaliyetlerine dönüştürdüğü görülmektedir.

Tespit edilebildiği kadarıyla çerçevesi çizilen tarihî hadiseler neticesinde dolaylı veya doğrudan karşılıklı olarak lanet okuma faaliyetlerine bu süreçte başvurulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim hem Hz. Ali hem de ona rekabet eden Muâviye, ortaya çıkan birtakım önemli olaylar karşısında dolaylı veya doğrudan birbirlerine yönelik nefret diline başvurmuşlardır. Bu konuda kesin bir tarih ortaya koymak mümkün olmasa da bahse konu lanet söylemlerinin Hz. Ali ile Muâviye arasında cereyan eden ve İslam toplumunun siyasî-ictimâî bakımdan ayrışmasına neden olan Sıffîn hadisesi ile Tahkîm sonrası gün yüzüne çıktığı; tarihi süreç içerisinde de gerek Emevîler gerekse Abasiler döneminde çeşitli saiklerle zaman zaman bu tür sebb ve tel'în söylemlerine başvurulduğu anlaşılmaktadır.⁷

⁵ İlgili çalışmalar için bk. Mahmut Demir, *Hadis ve İdeoloji Şîit-Sünnî İhtilafının Hadis Rivayetine Yansımaları* (Ankara: OTTO Yayınları, 2015), 118-120; Mehmed Said Hatiboğlu, *Siyasi-İctimai Hâdiselerle Hadîs Münasebetleri* (Ankara: OTTO Yayınları, 2020), 97-102; Orhan Yılmaz, "Hz. Muâviye'yi Öven ve Yeren Bazı Hadislerin Tahlili ve Tenkidi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18 (2020), 91-117.

⁶ Söz konusu döneme yansıyan hadiseler için bk. İbrahim Sarıçam, *İslâm Öncesinden Abbâsilere Kadar Emevî-Hâşimî İlişkileri* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 217-230, 254-258.

⁷ Ayrıntı için bk. M. Bahaüddin Varol, "Emevîler'in Hz. Ali ve Taraftarlarına Hakaret Politikası Üzerine", *İSTEM* 4/8 (2006), 83-107; Adnan Demircan, "Ali-Muâviye Kavgası Bağlamında Bir Siyasî Mücadele Aracı

Öyle ki takip ettiği uygulamalarıyla Şîî kesimlerin lehinde icraatlarıyla tanınan Me'mûn (198/813-218/833) ve Ümeyyeoğulları aleyhindeki birtakım icraatlarıyla bilinen Mu'tazîd-Billâh (279/892-289/902), Abbâsî yönetiminde farklı siyasî politikalar benimsemekle temayüz etmişlerdir.⁸ Mu'tazîd-Billâh yönetiminin sonlarına doğru yeni bir karar almış ve Emevî karşıtı politikasını belirgin hale getirecek birtakım adımlar atmıştır. Bu doğrultuda 284/897 yılında minberlerden Mu'aviye'ye lanet edilmesine yönelik bir uygulamaya başvurmuş, bu yönde okunacak hutbeler hazırlanması emrini vermiştir. Veziri Ubeydullah b. Süleyman, bu radikal kararın toplum nezdinde fitneye neden olabileceği gerekçesiyle Halife'ye uyarılarda bulunmuştur. Buna rağmen Halife, Cuma namazlarında Ümeyyeoğullarının tel'îni için kâtipleri vazifelendirerek ortak bir metin oluşturulmasını ve daha önce aynı amaçla Me'mûn tarafından hazırlatılan tel'în metinlerin divandan çıkartılarak tedavüle sokulmasını istemiştir.⁹ Emri doğrultusunda ortaya çıkarılan nüshalarla Mu'tazîd-Billâh, Abbâsî devlet yönetiminde belli bir dönem uygulamaya konulan hutbelerde olduğu gibi lanet okuma geleneğini yeniden canlandırmak istemiştir. Söz konusu hadise ile hedeflediği politik beklenti bir yana bu olaya doğrudan doğruya bir Halife'nin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) manevi mirasını istismar ederek teşebbüs etmiş olması manidardır.

Uygulamaya konulması konusunda bir dizi idari hareketliliğe neden olduğu anlaşılan bu kararın nasıl ve hangi sâikle ortaya çıktığı konusunda malumat bulunmamaktadır. Ümeyyeoğullarına yönelik söz konusu tel'în kampanyasının arkasında, Kindî ekolünün önemli isimlerinden biri olan aynı zamanda veliahtlığından itibaren Mu'tazîd-Billâh'ın hocalığını yapmakta olan filozof Ahmed b. Tayyib es-Serahsî'nin (öl. 286/899) olduğu belirtilse de ona isnat edilen Şîîlik temâyülü ile Halife'yi harekete geçiren bu yöndeki bir teklifin birbiriyle bağdaşması olası görünmemektedir. Zaten onun Halife nezdindeki itibarlı konumu, ilgi-

Olarak Lanet Okuma”, *Lânet Kitabı*, ed. Emine Gürsoy Naskali (İstanbul: Kitabevi, 2009), 151-163; İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Mu'aviye b. Ebî Süfyan* (Ankara: OTTO Yayınları, 2020), 122-125. Tel'în söylemleri her ne kadar umumiyetle şahıslar üzerinden gündeme ge(tiri)lmisse de ideolojik bakış açısı kimi zaman belli başlı mekânları içine alacak şekilde kendisini görünür kılmıştır. Öyle ki, imâma ve İmâmî akideye muhalefetleri nedeniyle bazı isimler, Şîî-İmâmî gelenekte cerh edildikleri gibi bu kimselerin inşa ettikleri mescitler İmâmî kaynaklara “lanetli mescitler” olarak taşınmıştır. İdeolojinin hadis anlayışını şekillendirdiği bu sıradışı örnek için bk. Yusuf Oktan, “İdeolojinin Hadis Rivayetlerine Yanıması İmâmîyeye Şî'asî'nda Lanetli Mescitler Örneği”, *Turkish Studies* 13/25 (2018), 319-334.

⁸ Me'mun'un Ehl-i beyt mensuplarına yönelik ideolojik yaklaşımı için bk. M. Bahaüddin Varol, “İslam Tarihi'nin İlk İki Asrında Ehl-i Beyt'e İdeolojik Yaklaşımlar”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2004), 86-88. Mu'tazîd-Billâh yaklaşık on yıl hilafette kalmış ve birçok yönden dirayetini yitiren Abbâsî hanedanlığını yeniden toparlamayı başarmıştır. Özellikle siyasî, iktisadî ve askerî sahada devletin hâkimiyetini yeniden tesis etmiştir. Veziri Ubeydullah'ın yardımcılarıyla takip ettiği doğru politikalar sayesinde hem merkezî otoriteyi güçlendirmiş hem de büyük ölçüde bozulan devlet hazinesini yeniden ıslah etmiştir. bk. Hugh Kennedy, “al-Mu'tazîd Billâh”, *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill Press, 1993), 7/759-760; Nahide Bozkurt, *Abbasiler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2004), 93.

⁹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 10/54-55.

li bildiri yazılmadan önce 283/896'da hapsedilmesiyle sona ermiş görünmektedir.¹⁰

Taberî'nin (öl. 310/923) son derece geniş bir şekilde aktardığı lanet metni; hamdele ve salvele içeren oldukça uzun ve girift bir girişle başlamaktadır. İlgili metinde Ümeyyeoğulları ve Muâviye'ye yönelik tel'in fermanının gerekçesi sadedinde 21 adet delil sıralanmıştır. Bunlardan 13 tanesi ayetlerden 7 tanesi hadislerden geriye kalan 1 tanesi de ilgili amaca hizmet ettiği düşünülen ve içinde ayetten iktibas bulunan bir rivayetten seçilmiştir.¹¹

Bildirinin amacı düşünüldüğünde sıralanan argümanların bağlamlarının göz ardı edildiği; belli bir zümre ve müntesipleri hedef alındığından zikredilen ayetlerin yorumlarının saptırılarak Ümeyyeoğulları ve onların siyasî temsilcileriyle ilişkilendirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Söz gelimi bazı ayetlerdeki ibarelerin hemen ardından *ولا اختلاف بين أحد أنه أراد بها بني أمية* [bu ayetle murât edilen Ümeyyeoğulları olduğu konusunda kimsenin ihtilafı yoktur] şeklinde kayıt düşülmüştür.¹² Oysa söz konusu ayette geçen ve Ümeyyeoğulları ile ilişkilendirilen *الشجرة الملعونة* [lanetlenmiş ağaç] ifadesi, Kur'an'ın kendi bütünlüğü içerisinde farklı bir bağlama denk düşmektedir. Bu doğrultudaki başka ayetlerde yer alan ibarelerin birbirine gönderme yapması,¹³ ilgili terkibin Ümeyyeoğullarına hasredilmesinin tutarlı olmadığını göstermektedir. Zira tefsir kaynaklarında *الشجرة الملعونة* ibaresinin umumiyetle *شجرة الزقوم* ile ilişkili şekilde ele alınıp değerlendirildiği görülmektedir.¹⁴

Ana hatlarıyla incelendiğinde bildirideki rivayetlerin de tıpkı ayetlerin tevlinde olduğu gibi metnin hazırlanış amacına uygun olarak başta Muâviye olmak üzere Ümeyyeoğullarını hedef alan pejoratif bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Bunların bir bölümü doğrudan tel'in niteliğindeki bir kısmı da tezyif ve tahkir ihtiva etmektedir. İlgili rivayetlerin tamamının incelenmesi çalışmanın

¹⁰ Ayrıntı için bk. İlhan Kutluer, "İbnü't-Tayyib es-Serahî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/231. Onun birtakım ilhâdî fikirler taşıdığı yönündeki kayıtlar için bk. İbnü'n-Nedîm, *Kitâbul-Fihrist*, thk. Rızâ Teceddüd (Tahran: y.y., 1971), 320-321; Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1/205. Ayrıca bk. Mustafa Ertürk, *Filozof Tabib Muhaddisler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 45. Burada Halife'nin söz konusu kararda ısrarı da sonrasında ondan vazgeçmesi de siyasî gayelerle ilgilidir. Zira o, bildirinin yanlış olduğunu düşündüğü için değil, kendisine dönemin kadısı Yûsuf b. Ya'kûb'un (öl. 297/910) bu metnin halkı Ali ahfadına meylettireceği endişesini taşıdığını iletmesinden sonra vazgeçmiştir. bk. Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 10/63.

¹¹ Metin için bk. Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 10/55-62.

¹² *فما لعنهم الله به على لسان نبيه صلى الله عليه و سلم وأزل به كتابا قوله: والشجرة الملعونة في القرآن ونحو فهم فما يزيدهم إلا طغيانا كبيرا ولا اختلاف* bk. Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 10/57-58.

¹³ bk. el-İsrâ 17/60; ed-Duhân 44/43-44; es-Sâffât 37/62-66; el-Vâkıâ 56/51-53.

¹⁴ bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 14/647-652; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrül-kebir* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 20/238-239. Ayrıca bildiride (sırasıyla) geçen diğer ayetler için bk. el-Kasas 28/50; Âl-i İmrân 3/74; el-Ahzâb 33/33 (telmihen); el-İsrâ 17/60; el-Mâide 5/78; el-Kadir 97/3; Yunus 10/91 (iktibâsen); et-Tevbe 9/32; en-Nisâ 4/93; el-Ahzâb 33/5; el-Kasas 28/5; et-Tevbe 9/12; el-Mücâdele 58/22.

hacmini aşacağından burada bildiride yer alan rivayetler sıralanmakta ve sadece lanet içerikli rivayet ele alınmaktadır. Metindeki rivayetler şöyledir.¹⁵

1. Resûlullah (s.a.v.) onu (Ebû Süfyân'ı) bir merkebin üzerindeyken gördü. Bindığı hayvanı Muâviye çekiyor, (diğer) oğlu Ye'zîd de yönlendiriyordu. Bunun üzerine Resûlullah "Allah binene de çekene de sürene de lanet etsin." dedi.¹⁶

2. Resûlullah (s.a.v.) Muâviye'yi kâtiplik yapması için çağırttı, fakat o yemeğini gerekçe göstererek işi olduğunu ileri sürünce Hz. Peygamber (s.a.v.) "Allah onun karnını doyurmasın!" buyurdu.¹⁷

3. Resûlullah (s.a.v.) bir defasında "Şu yoldan ümmetim içerisinde öyle bir kimse gelecek ki, o kimse benim dinim üzere haşrolmayacaktır." dedi; tam da o sırada yolda Muâviye göründü.¹⁸

4. Resûlullah (s.a.v.) "Muâviye'yi minberimde gördüğünüz zaman onu öldürün!" dedi.¹⁹

5. Muâviye, ateşten bir sanduka içerisinde cehennem dibinde "Yâ Hannân, Yâ Mennân!" diye çırpınıp (istimdat eylediği esnada) ona (ayetten iktibasen: Yunus, 10/91) "Şimdi mi (aklın başına geldi?) Hâlbuki sen daha önce isyan etmiş ve bozgunculardan olmuştun." denilecektir.²⁰

6. Resûlullah (s.a.v.) Ammâr b. Yâsir'e (öl. 37/657) "Seni âsi bir topluluk öldürecek. Sen onları cennete çağırırken, onlar seni cehenneme çağırırlar." dedi.²¹

7. Resûlullah (s.a.v.) "Babasından başka birinin çocuğu olduğunu iddia edene veya sahibi dışında bir başkasının soyuna mensup olduğunu ileri sürene lanet ol-

¹⁵ Metin için bk. Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 10/55-62.

¹⁶ Nasr b. Müzâhim, *Vak'atü Sıffîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1410/1990), 220; Belâzürî, *Ensâbü'l-eshrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 5/136; Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988), 9/286 (No. 3839); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 17/176 (No. 475); Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1419/1998), 4/2142-2143.

¹⁷ Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1991), "Birr", 96-97; Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Dâru Hicr, 1420/1999), 4/464 (No. 2869); Nasr b. Müzâhim, *Vak'atü Sıffîn*, 220; Belâzürî, *Ensâbü'l-eshrâf*, 5/133-134.

¹⁸ Nasr b. Müzâhim, *Vak'atü Sıffîn*, 220; Belâzürî, *Ensâbü'l-eshrâf*, 5/134.

¹⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/25-27; Nasr b. Müzâhim, *Vak'atü Sıffîn*, 216; Belâzürî, *Ensâbü'l-eshrâf*, 5/136; Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1/388-389.

²⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-eshrâf*, 5/136.

²¹ Buhârî, "Cihâd", 17 (No. 2657); "Mesâcid", 30 (No. 436); Müslim, "Fiten", 72; Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1975), "Menâkıb", 35 (No. 3800); Tayâlisî, *Müsned*, 1/517-518 (No. 637); 2/39 (No. 684); 3/174 (No. 1703); 3/622 (No. 2282); 3/655 (No. 2316); İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 15/553-554 (No. 7078); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 11/42 (No. 6499); 17/319 (No. 11221); 18/368 (No. 11861); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 1/320 (No. 954); 5/220 (No. 5146); 5/266 (No. 5296) Ayrıca ilgili rivayetin tahlili için bk. Mahmut Demir, "Tarihsel Bağlamından Koparılmış Bir Hadis: "Onu Azgın Bir Topluluk Öldürecek..." Rivayeti Üzerine Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/2 (2007), 143-164.

sun.” ve “Çocuk (doğduğu) yatağa nispet edilir, zâninin (payına da ondan) mahrumiyet düşer.” buyurdu.²²

3. Tel'în İçeren Rivayetin Tahlili

Kütüb-i tis'â'da yer almayan bu rivayet, hadis kaynaklarının yanı sıra birtakım eserlerde de zikredilmektedir. Taberî, Halife'nin bildiri metnini aktardığından ilgili rivayeti senedsiz zikretmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla rivayet, metin bakımından paralel içerikli rivayetlerle birlikte kronolojik tertibe uygun şekilde aşağıdaki kaynaklarda yer almaktadır.

3.1. Nasr b. Müzâhim (öl. 212/827-828) Rivayeti

نصر، عن عبد الغفار بن القاسم، عن عدي بن ثابت عن البراء بن عازب قال: أقبل أبو سفيان ومعه معاوية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اللهم العن التابع والمتبوع. اللهم عليك بالأقيعس. فقال ابن البراء لأبيه: من الأقيعس؟ قال معاوية

Berâ' b. Âzib → Adî b. Sâbit → Abdülğaffâr b. el-Kâsım isnadıyla Nasr b. Müzahîm'im aktardığı rivayete göre Resûlullah, Ebû Süfyân ve Muâviye'nin geldiğini görünce “Allah'ım! Tâbi olana da lanet et olunana da. Allah'ım! Ukay'is'i sana havale ediyorum.” dedi. Bunun üzerine oğlu, Berâ'ya Ukay'is'in kim olduğunu sordu. Berâ da onun Muâviye olduğunu söyledi.²³

نصر، عن بليد بن سليمان، حدثني الأعمش، عن علي بن الأقر قال [عبد الله بن عمر] قال وخرج من فح فنظر رسول الله إلى أبي سفيان وهو راكب معاوية وأخوه، أحدهما قائد والآخر سائق، فلما نظر إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: اللهم العن القائد والسائق والراكب

Nasr b. Müzâhim'in ayrıca, Abdullah b. Ömer → Ali b. el-Akmer → A'meş → Telîd b. Süleymân isnadıyla aktardığı rivayete göre Resûlullah bir defasında yola çıktığı sırada Ebû Süfyân'ı bineğinin üzerinde gördü. Muâviye ile kardeşi (Yezîd) de onunlaydı. Biri bineğin önünden onu çekiyor, diğeri de hayvanı arkadan sürüyordu. Resûlullah onları öyle görünce “Allah'ım! Binene de çekene de sürene de lanet et.” dedi.²⁴

²² Bildirideki bu rivayet, Muâviye'nin Ziyâd b. Ebîh'i (öl. 53/673) Ebû Süfyân'ın nesebine ilhak etmesine atıfta bulunmak üzere zikredilmiştir. Rivayetler için bk. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1406/1985), “Akdiyye”, 20; Buhârî, “Büyû”, 100 (No. 2105); “Husumât”, 5 (No. 2289); “İtk”, 8 (No. 2396); “Vesâyâ”, 4 (No. 2594); Müslim, “Radâ”, 36-37; Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Sâlih b. Abdülazîz (Riyad: Dâru's-Selâm, 1420/1999), “Talâk”, 34 (No. 2273-2275); Tirmizî, “Radâ”, 8 (No. 1157); “Vesâyâ”, 5 (No. 2120); Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Abdülfettâh Ebû Çudde (Halep: Mektebetü Matbu'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986), “Talâk”, 48 (No. 3482-3487); İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-'Arabî, ts.), “Nikâh”, 59 (No. 2004-2007). Ayrıca söz konusu istihâk meselesine dair ayrıntı için bk. Melek Yılmaz Gömbeyaz, *Ziyâd b. Ebîh (Hayatı - Şahsiyeti - Devlet Adamlığı)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 128-138.

²³ Nasr b. Müzâhim, *Vak'atü Sıffin*, 217-218.

²⁴ Konu bütünlüğü açısından rivayetin sadece ilgili kısmı alıntılanmıştır. bk. Nasr b. Müzâhim, *Vak'atü Sıffin*, 220.

3.2. İbn Sa'd (öl. 230/845) Rivayeti

قال: أخبرت عن أبي مالك كثير بن يحيى البصري قال: حدثنا غسان بن مضر قال: حدثنا سعيد بن يزيد عن نصر بن عاصم الليثي عن أبيه قال: دخلت مسجد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وأصحاب النبي، صلى الله عليه وسلم، يقولون: نعوذ بالله من غضب الله وغضب رسوله! قلت: ما هذا! قالوا: معاوية مر قبيل أخذ بيد أبيه ورسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر يخرجان من المسجد، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيهما قولاً

Âsim el-Leysî → Nasr b. Âsim → Saîd b. Yezîd → Ğassân b. Mudar → Ebû Mâlik Kesîr b. Yahyâ isnadiyla nakledilen rivayete göre Âsim el-Leysî dedi ki: "Mescid-i Nebî'ye girdim, (bir de baktım ki) ashâb Allah ve Resûlü'nün gazabından dolayı istiaze ediyorlar. 'Durum nedir?' diye sordum. Bunun üzerine orada bulunanlar: 'Resûlullah minberde (konuştuğu) sırada, biraz evvel Muâviye babasının (Ebû Süfyân) elini tuttu ve birlikte mescitten çıkıp gittiler. Resûlullah da o ikisi hakkında (bir şeyler) söyledi.' dediler."²⁵

3.3. Belâzürî (öl. 279/892) Rivayeti

حدثنا خلف حدثنا عبد الوارث بن سعيد بن جهمان عن سفينة مولى أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان جالساً فرأى أبو سفيان على بعير ومعه معاوية وأخ له أحدهما يوقود البعير والآخر يسوقه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لعن الله الحامل والمحمول والقائد والسائق

Sefîne → Abdülvâris b. Saîd b. Cümhân → Halef isnadiyla aktarılan rivayete göre Resûlullah'ın (s.a.v.) oturduğu bir sırada yanından bir deve üzerinde Ebû Süfyân geçti. Beraberinde Muâviye ve kardeşi (Yezîd b. Ebî Süfyân) de vardı. Onlardan biri öne geçmiş deveyi çekiyor, diğeri de arkadan onu takip ediyordu. Allah Resülü de onları böyle görünce "Allah taşıyana da, binene de, çekene de, sürene de lanet etsin" dedi.²⁶

3.4. İbn Ebû Âsim (öl. 287/900) Rivayeti

قال قيس بن حفص نا غسان بن مضر عن سعيد بن يزيد عن نصر بن عاصم الليثي عن أبيه قال: دخلت مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه يقولون نعوذ بالله عز وجل من غضب الله ورسوله قلت ما شأنكم قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن الله القائد والمقود به

Ebû Nasr Âsim el-Leysî → Nasr b. Âsim → Saîd b. Yezîd → Ğassân b. Mudar → Kays b. Hafs isnadiyla nakledilen rivayete göre Âsim el-Leysî dedi ki: "Mescide girdiğimde ashabın 'Allah ve Rasûlünün öfkesinden Allah'a sığınırız!' dediklerini duydum. 'Neyiniz var?' dedim. Bunun üzerine onlar, Resûlullah'ın (s.a.v.) 'Allah çekip götürüne de götürülene de lanet etsin!' dediğini söylediler."²⁷

²⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 7/54-55.

²⁶ Müellif, lehte ve aleyhte bu ve buna benzer rivayetleri Muâviye b. Ebî Süfyân için açtığı başlıkta sıralamaktadır. bk. Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, 5/136.

²⁷ İbn Ebû Âsim, *Kitâbu'l-âhâd ve'l-mesânî*, thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbira (Riyad: Dâru'r-Râye, 1991), 2/192.

3.5. Bezzâr (öl. 292/905) Rivayeti

حدثنا السكن بن سعيد قال نا عبد الصمد قال نا أبي وحدثنا حماد بن سلمة عن سعيد بن جهمان عن سفينة رضي الله عنه أن النبي كان جالسا فر رجل على يعير وبين يديه قايد وخلفه سائق فقال لعن الله القائد والسائق والراكب Sefîne→ Saîd b. Cümhân→ Babası ve Hammâd b. Seleme→ Abdüssamed→ Seken b. Saîd isnâdlarıyla nakledilen rivayete göre Resûlullah'ın (s.a.v.) oturmakta olduğu bir sırada yanından deveye binmiş bir adam geçti. Önünde hayvanı yönlendiren bir öncü, arkasında onu izleyen bir takipçi vardı. Bunun üzerine Resûlullah "Allah binene de çekene de sürene de lanet etsin!" buyurdu.²⁸

3.6. Taberî (öl. 310/923) Rivayeti

ومنه قول الرسول ع وقد رآه مقبلا على حمار ومعاويه يقود به ويزيد ابنه يسوق به: لعن الله القائد والراكب والسائق Resûlullah (s.a.v.) onu (Ebû Süfyân'ı) bir merkebin üzerindeyken gördü. Bindiği hayvanı Muâviye çekiyor, (diğer) oğlu Yezîd de onu yönlendiriyordu. Bunun üzerine Resûlullah "Allah binene de çekene de sürene de lanet etsin." dedi.²⁹

3.7. Taberânî (öl. 360/971) Rivayeti

حدثنا العباس بن الفضل الأسفاطي ثنا موسى بن اسماعيل ح وحدثنا عبد الرحمن بن الحسين العابوري التستري ثنا عقبه بن سنان الدارح قالانا ثنا غسان بن مضر عن سعيد بن يزيد أبي مسلمة عن نصر بن عاصم الليثي عن أبيه قال : دخلت مسجد المدينة فاذا الناس يقولون نعوذ بالله من غضب الله و غضب رسول الله قال قلت : ماذا ؟ قالوا : كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يخطب على منبره فقام رجل فأخذ بيد ابنه فأخرجه من المسجد فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم: لعن الله القائد و المقود ويل لهذه يوما لهذه الأمة من فلان ذي الاستاه

Âsım el-Leysî→ Nasr b. Âsım→ Ebû Seleme Saîd b. Yezîd→ Gassân b. Mudar→ Mûsâ b. İsmâil→ Abbâs b. el-Fadl el-Esfâtî / Âsım el-Leysî → Nasr b. Âsım→ Saîd b. Yezîd→ Gassân b. Mudar→ Ukbe b. Sinân ed-Dâri'→ Abdurrahmân b. el-Hüseyn isnâdlarıyla nakledilen rivayete göre; nakledilen rivayete göre Âsım el-Leysî dedi ki: "Mescid-i Nebî"ye girdiğimde insanlar Allah'ın gazabından ve Resûlullah'ın öfkesinden dolayı istiaze ediyorlardı. Ben de 'Nedir bu hal?' dedim. Dediler ki: 'Resûlullah minberinde (her zamanki gibi) konuşuyordu. O sırada bir adam ansızın ayağa kalkıp oğlunun elinden tuttu ve onu mes-citten çıkardı. Resûlullah (s.a.v.) da bunun üzerine 'Allah çekip götürün (adama) da götürülen (oğluna) da lanet etsin! Ardına bakıp giden şu adam yüzünden yazık bu milletin haline!' dedi."³⁰

²⁸ Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr*, 9/286 (No. 3839). Aynı rivayet Heysemî (ö. 807/1405) tarafından "ricâli güvenilir" notu düşülerek Sefîne'den isnâdi hazfedilerek nakledilmiştir. bk. Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Abdullâh Muhammed Dervîş (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 1/308 (No. 437).

²⁹ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 10/58.

³⁰ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 17/176 (No. 475); Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, 5/437.

3.8. Ebû Nuaym el-İsfahânî (öl. 430/1038) Rivayeti

حدثنا أبو عمرو بن حمدان، ثنا الحسن بن سفيان، ثنا محمد بن عبد الرحمن العلاف، ثنا غسان بن مضر، ثنا سعيد بن يزيد الطاحي، عن نصر بن عاصم، عن أبيه، قال: دخلت مسجد المدينة وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولون: نعوذ بالله من غضب الله ورسوله، قال: قلت: مم ذاك؟ قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحطّب أنفاً، فقام رجل فأخذ بيد أبيه، ثم خرجا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لعن الله القائد والمقود، ويل لهذه الأمة من فلان ذي الاستاه

Âsım el-Leysî → Nasr b. Âsım → Saîd b. Yezîd et-Tâhî → Ğassân b. Mudar → Muhammed b. Abdirrahman el-Allâf → Hasan b. Süfyân → Ebû Amr b. Hamdân isnadıyla nakledilen rivayete göre Âsım el-Leysî diyor ki: “Mescid-i Nebî’ye girdiğimde Resûlullah’ın ashâbı ‘Allah ve Resûlü’nün hiddetinden Allah’a sığınırız!’ diye dua ediyorlardı. Ben de ‘Niçin böyle (söylüyorsunuz?)’ diye sordum. Dediler ki: ‘Resûlullah’ın (s.a.v.) konuşma yaptığı sırada bir adam ayağa kalktı, oğlunun elinden tuttu, sonra da çıkıp gittiler. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) da ‘Allah çekip götürüne de götürülene de lanet etsin! Ardına bakıp giden şu adam yüzünden yazık bu milletin haline!’ dedi.³¹

3.9. İbn Abdülber (öl. 463/1071) Rivayeti

حدثنا عبد الوارث بن سفيان، حدثنا قاسم، حدثنا أحمد بن زهير، حدثنا موسى بن إسماعيل، حدثنا غسان بن مضر، حدثنا أبو سامة سعيد بن يزيد، عن نصر بن عاصم الليثي، عن أبيه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ويل لهذه الأمة من ذي الأستاه. وقال مرة أخرى: ويل لأمتي من فلان

Âsım el-Leysî → Nasr b. Âsım el-Leysî → Saîd b. Yezîd → Ğassân b. Mudar → Mûsâ b. İsmâil → Ahmed b. Züheyr → Kâsım → Abdülvâris b. Süfyân isnadıyla aktarılan rivayete göre Resûlullah (s.a.v.) “Ardına bakıp giden şu adam yüzünden yazık bu milletin haline!” dedi ve bunu iki kez tekrarladı.³²

4. Rivayetin Sened Tenkidi

Konuyla ilgili rivayetlerin önemli bir bölümü Ebû Abdirrahmân Sefîne ve Ebû Nasr Âsım el-Leysî adlı sahâbîlerden gelmektedir. Nasr b. Müzâhîm rivayetinin ise diğerlerinden farklı olarak Berâ b. Âzib ile Abdullah b. Ömer’den nakledildiği görülmektedir.

³¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 4/2142-2143. İbnü'l-Esîr, aynı metne, Âsım el-Leysî'nin biyografisinde yer vermiş, oğlu Nasr b. Âsım'ın kendisinden bu rivayeti nakilde bulunduğunu Ebû Nuaym'dan iktibasen zikretmiştir. bk. İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Alî Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmecûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/112. Aynı sahâbîye ait biyografideki benzer bir atıf için bk. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/5-6.

³² İbn Abdülber, sahabe biyografisine tahsis ettiği eserinde Âsım b. Amr el-Leysî'yi tanıtırken söz konusu tel'in rivayetinin bir bölümüne yer vermiştir. Ebû Nuaym'ın aynı amaçla telif ettiği eser kendisine kaynaklık etmiş olmasına rağmen onun ilgili rivayete ilişkin zikrettiği isnâd zinciri kısmen farklı isimler ihtiva ettiği için burada tekrar yer verilmiştir. bk. İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstâb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Alî Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 2/784-785.

4.1. Sefîne Tarîki

Sefîne (öl. 80/699 ?)

Sefîne olarak anılan sahâbînin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) veya bir kavle göre eşi Ümmü Seleme'nin hizmetkârı olduğu bildirilmektedir. Hakkında Kays, Rûmân, Umeyr ve Mihrân gibi farklı isimler telaffuz edilen Sefîne'nin İran asıllı bir bedevî olduğu, Ebû Abdîrrahmân veya Ebü'l-Bahterî şeklinde anıldığı bilinmektedir. Sefîne'nin cüzî miktarda hadis rivayet ettiği; oğulları Ömer ve Abdurrahman'ın yanı sıra Hasan-ı Basrî, Muhammed b. Münkedir, Sâlim b. Abdillâh ve Saîd b. Cühmân gibi kimselerin de ondan hadis naklettikleri bilinmektedir.³³

Saîd b. Cühmân (öl. 136/754)

Saîd b. Cühmân (Cühmân), Ebû Hafs el-Esemî olup Basralıdır. İbn Ebû Evfâ ve Sefîne'den rivayet etmiş; kendisinden de Hammâd b. Seleme, Haşrec b. Nübâte ve Abdülvâris nakilde bulunmuştur. Meşhur "Hilafet otuz senedir" rivayetiyle gündeme gelmiştir. İbn Maîn (sika), Ebû Dâvûd (sika) Tirmizî (hassenehû) ve İbn Adî (lâ be'se bih) kendisini ta'dîl ederken Ebû Hâtîm'in (lâ yuhteccu bih) de içinde bulunduğu bazı kimseler tarafından cerhe uğramıştır. 136/754 yılında Basra'da ortaya çıkan vebada vefat etmiştir.³⁴

Abdülvâris b. Saîd (öl. 180/796 ?)

Ebû Ubeyde Abdülvâris b. Saîd el-Basrî 180/796 civarında Basra'da vefat etmiştir.³⁵ İclî (sika), İbn Hacer (sika, sebt), Zehebî (ileyhi'l-müntehâ fi't-tesebüt) kendisini tezkiye etmişlerdir. Hakkındaki biyografik bilgilerden güvenilirliği, hadis hafızı olduğu, üst düzeyde bir hitabet yeteneğinin bulunduğu gibi müspet kanaatlerin yanı sıra kader konusundaki birtakım nakilleri nedeniyle Kaderiyye'den olmakla tenkit edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Hammâd b. Zeyd'in (öl. 179/795), hadisçileri ondan kaderle ilgili rivayette bulunmamaları konusunda uyardığı aktarılmaktadır. Benzer şekilde Yezîd b. Zürey' de (öl. 182/798) Abdülvâris ile mümâresesi olan bir kimsenin kendi meclisine yaklaşmaması gerektiğini belirtmiştir.³⁶

³³ İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, 2/684-685; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), 3/172-173.

³⁴ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Mu'avviz-Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 3/193; Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübî's-sitte*, nşr. Muhammed Avvâme - Ahmed Muhammed Nemir (Cidde: Dâru'l-Kible - Müessesetü 'Ulûmil-Kur'ân, ts.), 1/433. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Kitâbü'd-du'afâ's-sağîr*, thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986), 42; Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Kitâbu't-târîhi'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/117, 462; İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, thk. Muhammed Abdülmu'îd Hân (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 2/304, 4/278.

³⁵ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/673.

³⁶ Ebü'l-Hasen el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, thk. Abdülâlîm Abdülazîm el-Bestevî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985), 2/107; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/677; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-tehzîb*, thk. Ebü'l-Eşbâl Ahmed Şâğîf el-Pâkistânî (Mekke: Dâru'l-Âsime, 1413), 632.

Münekkitlerin aktardıkları bilgiler bütüncül bir şekilde ele alındığında ta'dîli ağır basan Abdülvâris'in güvenilir bir râvi olduğu; ancak Kaderiyye töhmeti dolayısıyla eleştirilerin odağı haline geldiği anlaşılmaktadır. Mezhep ve fırkalarla ilişkilendirilen râviler hakkındaki değerlendirmelerin sübjektif kabullerin bir tezahürü olabileceği göz önünde bulundurulduğunda Abdülvâris hakkındaki cerh ifadelerinin doğrudan rivayetin sıhhatini zedeleyen bir kusur olmadığı ortaya çıkmaktadır. Öyle ki İclî ona Sikât'ında yer vermiş ve kader konulu rivayetleri aktarmakla birlikte fırka propagandasını yapan bir kimse olmadığı kaydını da düşmüştür.³⁷

Halef (öl. ?)

Abdülvâris b. Saîd'ten nakilde bulunan Halef hakkında biyografik bilgi ihtiva eden kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Kimliğinin bilinmesine ve hocası Abdülvâris'ten rivayette bulunan bir kimse olduğunun anlaşılmasına rağmen rivayet ehliyetine sahip olup olmadığı bilinmediğinden hakkında bir cehalet durumu ortaya çıkmaktadır. Bu tür râviler hakkındaki genel kanaatten hareketle meçhûlü'l-ayn şeklinde tanımlanabilecek bir duruma sahip olan Halef'in rivayetinin kabulünün mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.

Bezzâr rivayetinde isnâdtaki ortak râvi Saîd b. Cühmân'dan nakilde bulunan râvilerden biri de Hammâd b. Seleme, diğeri de senette Ebû Abdissamed künyesiyle yer alan Abdülvâris b. Saîd adlı râvidir. Abdülvâris b. Saîd'in hal tercemesi verildiğinden burada tekrar edilmeyecektir.

Hammâd b. Seleme (öl. 167/784)

Adı Kureyş veya Temîmoğulları ile birlikte zikredilen Ebû Seleme Hammâd b. Seleme b. Dînâr; el-Basrî, el-Hazzâz, el-Bezzâz ve el-Hırakî gibi nisbelerle anılmıştır. Hadis ilminin yanı sıra fıkıh, nahiv ve kıraat ilimleri ile de meşgul olan Hammâd, Saîd b. Ebî Arûbe ile Basra'da fetva verme konusunda dirayetli kişiler arasında gösterilmiştir. Eyyûb es-Sahtiyânî, Katâde b. Diâme, Yûnus b. Ubeyd ve dayısı Humejd et-Tavîl'den rivayette bulunmuş; kendisinden de İbnü'l-Mübârek, Yahyâ b. Saîd, Vekî' b. el-Cerrâh gibi isimler hadis nakletmişlerdir.³⁸ Buhârî dışındaki Kütüb-i sitte musannifleri Hammâd'ın nakillerine yer vermişlerdir.³⁹ Hadis ilminde güvenilir bir kimse olarak bilinmekle birlikte rivayetleri sırasında yanında kitap bulundurmamakla eleştirilmiş, ezberden naklettiği rivayetlerde de zaman zaman hatalar yaptığı ileri sürülmüştür. İbn Sa'd (sika),

³⁷ وكان يرى القدر ولا يدعو إليه bk. İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/107.

³⁸ Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 7/254-259.

³⁹ وقد نكت ابن حبان كما مر على البخاري ولم يسم يحتج بعبد الرحمن بن عبد الله بن دينار وبيان أخي الزهري وبيان عياش وبيد حمادا Buhârî'nin bu tutumu, onun Andurrahman b. Abdillâh b. Dînâr, Ebû Bekr Şu'be b. el-Ayyâş gibi kimselerin nakillerine yer verdiği halde Hammâd'ı göz ardı etmesi nedeniyle İbn Hibbân tarafından eleştirilmiştir. bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 7/267; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/364.

Ahmed b. Hanbel (sika), Yahyâ b. Maîn (sika), İclî (sika) ve Nesâî (sika) gibi münekkitler Hammâd'ın güvenilir olduğuna yönelik değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Hammâd 167/783'te vefat etmiştir.⁴⁰

Abdüssamed b. Abdilvâris (öl. 206/821)

Ebû Sehl Abdüssamed b. Abdilvâris b. Saîd; et-Temîmî, el-Basrî ve el-Anberî nisbeleri ile bilinmektedir. Elbise ticaretiyle uğraşan Abdüssamed'in Basra'da yaşadığı, 206/821 veya 207/822'de yine orada vefat ettiği zikredilmektedir. Hadis ilminde güvenilir kabul edilen Abdüssamed'in rivayetleri Kütüb-i sitte musanniflerince tahrir edilmiştir. Ebân b. Yezîd, Eyyûb b. Keysân, Hüseyin b. Vâkid gibi hocalardan rivayette bulunmuş; Ebû Dâvûd, Fellâs, İbn Ebû Şeybe ondan nakilde bulunmuşlardır. İbn Sa'd (sika), Ebû Hâtim er-Râzî (sadûk), İbn Hacer (sadûk sebt), Alî b. el-Medîni (sebt), Yahyâ b. Maîn (sika), Zehebî (hüccet) gibi münekkitler nezdinde güvenilir kabul edilmiştir.⁴¹

Seken b. Saîd (öl. ?)

Seken b. Saîd hakkında cerh-ta'dîl kaynaklarında hadis rivayetine ehliyetine ilişkin herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Heysemî'nin ilgili rivayetin isnadındaki râvileri sika olarak değerlendirmiş olmasını bir tezkiye unsuru kabul edilirse⁴² bu anlamda Bezzâr rivayetinin her iki tarîkînin de makbul olduğu, sened bakımından problemli olmadığı söylenebilir. Ayrıca Sefîne → Abdülvâris b. Saîd → Halef isnadıyla aktarılan Belâzürî naklinde ise Abdülvâris'in (öl. 180/796?) Sefîne'den (öl. 80/699?) doğrudan hadis alma imkânı olmadığından söz konusu sennette bir inkıta bulunduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Belâzürî rivayeti bu yönüyle munkatî' durumuna düşmekte ihticâca elverişsiz hale gelmektedir.

4.2. Âsım Tarîki

Âsım b. 'Amr (öl. ?)

Senetteki sahâbî râvinin tam adı, Âsım b. 'Amr b. Hâlid b. Harâm b. Es'ad b. Vedî'a b. Mâlik b. Kays b. Âmir b. Leys'tir. Künyesi Ebû Nasr olup el-Leysî nisbesiyle bilinmektedir.⁴³

Nasr b. Âsım (öl. 89/788)

Nasr b. Âsım b. Amr b. Hâlid, tâbiûn kuşağının önde gelen âlimlerinden olup el-Basrî ve el-Leysî nisbeleri ile bilinmektedir.⁴⁴ 89'da vefat ettiği kaydedilmiştir.

⁴⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/208; İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1371/1902), 3/140-142; Buhârî, *Kitâbu't-târîhi'l-kebir*, 3/22-23; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/360-364; Zehebî, *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*, 7/444-456; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409/1988), 6/249-257.

⁴¹ Buhârî, *Kitâbu't-târîhi'l-kebir*, 6/105; İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, 8/414; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 18/99-102; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/653; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-tehzib*, nşr. İbrahim ez-Zeybek - Âdil Mürsid (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995), 2/580; İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzib*, 1/356.

⁴² *رواه البزار ورجاله ثقات* bk. Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 1/308 (no: 437).

⁴³ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 3/112; İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, 2/784-785; İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, 4/5-6.

Fakîh ve sika olup dil ile meşgul olmuştur. Arap diline dair çeşitli kurallar geliştirmiştir. Kıraat ve nahiv birikimi, hocası Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye (öl. 69/688) dayanmaktadır.⁴⁵ Bir dönem Hâricî fikirlere sahip olmakla suçlandıysa da bu hususta doğru olan onun bu fikrinden dönmüş olduğudur. Hz. Ömer, Yahyâ b. Ma'mer, Mâlik b. Huveyris gibi isimlerden nakilde bulunmuş, kendisinden de Bişr b. Ubeyd, Câbir b. Zeyd, Katâde b. Diâme ve Amr b. Dînâr gibi kimseler rivayette bulunmuşlardır. Kütüb-i sitte musanniflerince rivayetlerine yer verilen Nasr b. Âsım, Nesâî tarafından güvenilir kabul edilmiştir.⁴⁶

Saîd b. Yezîd (öl. 140/757)

Ebû Mesleme Saîd b. Yezîd b. Mesleme; et-Tâhî, el-Basrî ve el-Ezdî nisbeleriyle bilinmektedir.⁴⁷ 140/757 yılında vefat etmiştir. Kütüb-i sitte musannifleri rivayetlerine yer vermiştir.⁴⁸ Enes b. Mâlik, Mutarrif b. Şihhîr, Ebû Kılâbe el-Cermî gibi isimlerden nakilde bulunmuştur. Şu'be, Hammâd b. Zeyd, Yezîd b. Zürey', Ğassân b. Mudar gibi isimler de ondan rivayet etmişlerdir.⁴⁹ İbn Maîn (sika), Nesâî (sika), Ebû Hâtim (sâlih), İbn Sa'd, İclî ve Bezzâr gibi münekkitlerce ta'dîl edilmiştir.⁵⁰

Ğassân b. Mudar (öl. 184/800)

Âsım kanalıyla gelen rivayetlerin senedlerinde medâr⁵¹ isim Ğassân b. Mudar'dır. İsnad, ondan sonra beş kola ayrılmakta ve çeşitlenmektedir. Tam adı Ebû Mudar Ğassân b. Mudar el-Basrî el-Ezdî en-Nemerî olup Basra'da yaşamış ve 184/800 yılında vefat etmiştir.⁵² Ebû Mesleme Saîd ile Abdülazîz b. Suheyb'den nakilde bulunmuştur. Kendisinden de İbn Ebû Şeybe, Muhammed b. Mihrân ve Kays b. Hafs olmak üzere Basralı çok sayıda râvi hadis nakletmiştir. Hadis ilmindeki ehliyeti ve titizliği birçok kimse tarafından ortaya konulan⁵³ Ğassân hakkında Ahmed b. Hanbel (sika sika) ve Yahyâ b. Maîn (sika) Nesâî (sika) Ebû Dâvûd (sika), Ebû Zür'a (sadûk), Ebû Hâtim (lâbe'se bihî sâlihu'l-hadîs) tezkiyesinden yana değerlendirmelerde bulunmuştur.⁵⁴

⁴⁴ Halife b. Hayyât, *Kitâbu't-Tabakât*, thk. Ekrem Ziyâ Ömerî (Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1387/1967), 206.

⁴⁵ Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 2/313-314; Zirikî, *el-A'lâm*, 8/24.

⁴⁶ İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, 5/475; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/347-349; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/1013; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *et-Tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Şâdî b. Muhammed (Yemen: Merkezü'n-Nu'mân, 1432/2011), 1/346-347.

⁴⁷ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaûd - Türkî Mustafa (Beirut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 15/171.

⁴⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/184 dn.

⁴⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/664; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/114-116.

⁵⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 2/51.

⁵¹ Bir hadis metninin çeşitli senedlerinin kendisinde birleştiği ortak râvi anlamındaki terim için bk. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, "Medârü'l-hadîs" 174.

⁵² Buhârî, *Kitâbu't-târîhi'l-kebir*, 7/107.

⁵³ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/116; İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, 7/312; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/108.

⁵⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 3/376; İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 7/51; İbn Şâhin, *Târîhu esmâi's-sikât*, thk. Subhî es-Sâmîrâî (Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, 1404/1984), 183; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/941, 1180.

Mûsâ b. İsmâîl (öl. 223/838)

Ebû Seleme Mûsâ b. İsmâîl el-Basrî el-Minkarî, mesleğine nispetle et-Tebûzekî nisbesiyle meşhurdur. 223/838'de Basra'da vefat etmiştir.⁵⁵ Şu'be, Ebân b. Yezîd, İbrahîm b. Sa'd, Hammâd b. Seleme ve Basralı râvilerden hadis nakletmiş, kendisinden de Buhârî, Ebû Dâvûd, Ebû Zür'a er-Râzî, Yahyâ b. Maîn ve ez-Zühîlî gibi isimler rivayette bulunmuştur.⁵⁶ Kütüb-i sitte musannifleri rivayetlerine yer vermişlerdir.⁵⁷ İbn Sa'd (sika), Yahyâ b. Maîn (sika, me'mûn), Ebü'l-Velîd et-Tayâlisî (sika sadûk), Ebû Hâtim (sika), İbn Hibbân (mütkın) gibi münekkitler et-Tebûzekî'yi ta'dîl eden değerlendirmelerde bulunmuşlardır.⁵⁸

Ahmed b. Ebî Hayseme (öl. 279/892)

Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Hayseme Züheyr b. Harb en-Nesâî 279/892 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.⁵⁹ Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn'den dersler almıştır. Hadis ilminin yanı sıra fıkıh, nesep ve tarih gibi ilim dallarına mensup hocalara da talebelik yapmıştır. Kaynaklarda Buhârî'nin eserine benzer *Târîhu ruvâti'l-hadîs* adında bir eser telif ettiği bilgisi yer almaktadır. Züheyr b. Harb, Mûsâ b. Dâvûd ed-Dabbî ve Ebû Seleme et-Tebûzekî gibi birçok isimden rivayeti bulunmaktadır. Kendisinden de Ebü'l-Kâsım el-Begavî, Kâsım b. Asbağ, Yahyâ b. Saîd gibi kişiler rivayette bulunmuşlardır.⁶⁰ Hadis ilmindeki ehliyeti ve güvenilirliği Hatîb el-Bağdâdî (sika mütkın) ve Dârekutnî (sika me'mûn) başta olmak üzere birçok muhaddis tarafından dile getirilmiştir.⁶¹

Kâsım b. Asbağ (öl. 340/951)

Ebû Muhammed Kâsım b. Asbağ b. Muhammed b. Yûsuf doğduğu yere nispetle el-Beyyânî ve el-Kurtubî nisbeleri ile bilinmektedir. 247/861'de Kurtuba'nın Beyyâne kasabasında doğmuş,⁶² ilim tahsili için Irak bölgesine gitmiştir.⁶³ Bakî b. Mahled, Asbağ b. Halîl ve İbn Ebû Hayseme'den nakilde bulunmuştur. Kendisinden torunu Kâsım, Abdullah b. Nasr, Abdülvâris b. Süfyân gibi kimseler rivayette bulunmuştur. İmâm, Hâfız ve Muhaddisü'l-Endülüs unvanları ile meşhur olmuş; hadis ve ricâl konusuyla beraber fıkıh, tarih, ensâb, edebiyat, dil ve şiir gibi alanlarla da ilgilenmiştir.⁶⁴ Hıfz ve itkân sahibi güvenilir bir kimse olarak nitelendirilen Kâsım'ın Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'i ile Müslim'in *es-Sahîh*'ini örnek alarak onla-

⁵⁵ Buhârî, *Kitâbu't-târîhi'l-kebîr*, 7/280; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/320.

⁵⁶ İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, 9/160.

⁵⁷ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/301.

⁵⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/222; İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 8/136; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/169-170, Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/21-27; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/360-364.

⁵⁹ İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, 8/55.

⁶⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/492-494.

⁶¹ Zehebî, *Kitâbu tezkiroti'l-huffâz*, nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1374), 2/596.

⁶² Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/251.

⁶³ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1401/1981), 163.

⁶⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Çudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1423/2002), 6/367-368.

rın tertibinde *el-Musannef (el-Müntekâ)* ve *es-Sahîh* adlı eserler tasnif ettiği zikredilmektedir.⁶⁵ Uzun sayılabilecek bir ömür süren Kâsım 340/951 yılında Kurtuba'da vefat etmiştir.⁶⁶

Abdülvâris b. Süfyân (öl. 395/1004)

Ebü'l-Kâsım Abdülvâris b. Süfyân b. Cubrûn el-Kurtubî 317/929'da Kurtuba'da doğmuştur. Çoğu Kâsım b. Asbağ'tan olmak üzere Vehb b. Meserre ile Muhammed b. Abdillâh b. Ebû Düleym'den nakilde bulunmuştur.⁶⁷ Kâsım'ın rivayetlerini ondan dinlemiş; talebesi İbn Abdülber de aynı tarikle onun *el-Musannef*'ini rivayet etmiştir.⁶⁸ Ebû Muhammed el-Eslî, Ebû İmrân el-Fâsî ve İbn Abdülber gibi isimler de kendisinden rivayette bulunmuşlardır. Zâhid kişiliği ve hadis ilmindeki güvenilirliği ile temâyüz eden Abdülvâris, 395/1004 yılında vefat etmiştir.⁶⁹ Dolayısıyla İbn Abdülber rivayetinin isnadında herhangi bir problem olmadığı görülmektedir.

Muhammed b. Abdirrahmân (öl. ?)

Ebü Abdirrahmân Muhammed b. Abdirrahmân el-Allâf, Basra ehlinden olup Muhammed b. Sevâ ile Ebû Âsım gibi isimlerden rivayette bulunmuş, kendisinden de İbn Ebû Dâvûd ve Hasan b. Süfyân hadis nakletmiştir.⁷⁰ İbn Hibbân'ın *es-Sikât*'ında zikrettiği ve *es-Sahîh*'inde rivayetine yer verdiği⁷¹ ancak tevsikine dair görüşü ile tek kaldığı el-Allâf hakkında cerh-ta'dîl kaynaklarında başka herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Ayrıca Heysemî, *ez-Zevâ'id*'indeki bir rivayet dolayısıyla el-Allâf'ı tanımadığını ve onun cerh-ta'dîl durumuna ilişkin bilgi sahibi olmadığını belirtmektedir.⁷² Heysemî'nin ilgili eserinde bu konudaki yaklaşımı göz önüne alındığında el-Allâf'ın hadis rivayetinde ehliyet sahibi olduğuna hükmetmek mümkün görünmemektedir.

el-Hasan b. Süfyân (öl. 303/916)

Tam adı Ebü'l-Abbâs el-Hasan b. Süfyân b. Âmir b. Abdilazîz olup en-Nesevî eş-Şeybânî el-Horasânî nisbeleriyle bilinmektedir. Hâfız, sebt, müsniid ve sika

⁶⁵ Şemseddîn İbn Abdilhâdî, *Tabakâtü ulemâ'î'l-hadis*, thk. Ekrem el-Bûşî - İbrâhîm ez-Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996), 3/46-48; Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ'*, 15/472-474.

⁶⁶ Zehebî, *Kitâbu tezkirati'l-huffâz*, 3/853-855.

⁶⁷ İbn Beşkûvâl, *Kitâbü's-Sıla fi târihi e'immeti'l-Endelüs*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2010), 1/482-483.

⁶⁸ Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fi târihi 'ulemâ'î'l-Endelüs*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Muhammed Beşşâr Avvâd (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1429/2008), 428-429.

⁶⁹ Ahmed b. Yahyâ ed-Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehli'l-Endelüs*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1410/1989), 2/520-521; Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ'*, 17/84-85; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 8/752-753.

⁷⁰ Bedreddîn Aynî, *Meğâni'l-ahyâr fi şerhi esâmî ricâli Me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Hassân İsmâil (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 3/547; İbn Kutluboğa, *es-Sikât mimmen lem yaka' fi'l-kütübî's-sitte*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âli Nu'mân (Kahire: Mektebetü İbn Abbâs, 2011), 8/430.

⁷¹ İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, 9/98.

⁷² *أعرفه ولم أعرفه* bk. Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, 6/459 (No. 10753). Heysemî'nin eserindeki râvilerin hâl tercemelerini ihtiva eden eserinde Halîl b. Muhammed de mezkûr râvi hakkında benzer bir tutum içersindedir. bk. Halîl b. Muhammed, *el-Ferâid alâ mecma'i'z-zevâ'id* (Katar: Dâru'l-İmâmî'l-Buhârî, 1429/2008), 236.

olarak bilinen el-Hasan'a ait *el-Müsned* ve *el-Erbeûn* adlı eserlerden söz edilmektedir. Horasan, Bağdat, Basra, Mısır ve Hicaz bölgelerine rihleler yapmış⁷³ 303/916 yılında vefat etmiştir.⁷⁴ İshâk b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn gibi isimlerden hadis naklinde bulunmuş; kendisinden de İbn Huzeyme, Yahyâ b. Mansûr el-Kâdî, Ebû Amr b. Hamdân rivayette bulunmuştur.⁷⁵ Muhaddisü Horasân şeklinde anılan el-Hasan b. Süfyân; Hâkim en-Nisabûrî, Ebû Bekr er-Râzî ve İbn Hibbân gibi isimler tarafından tezkiye edilmiştir.⁷⁶

Muhammed b. Ahmed (öl. 376/986)

Ebû Amr Muhammed b. Ahmed b. Hamdân el-Hîrî olup 283/896'da doğmuştur. Irak, Acem ve Cezîre bölgelerine rihleler gerçekleştirmiştir. Horasan bölgesinde âlim ve zâhid kişiliğiyle tanınmıştır. Hadis ilminin yanı sıra nahiv ve edebiyatla meşgul olmuştur. Hadis ilmindeki ciddiyeti dolayısıyla imâm, müsnid, hâfız ve muhaddisü's-sikâ, muhaddisü Nîsâbûr olarak nitelendirilmiştir. Hâkim en-Nîsâbûrî'ye göre hadis ve nahiv ilimlerinde güvenilir bir kimsedir.⁷⁷ Başta hocası el-Hasan b. Süfyân en-Nesevî olmak üzere Muhammed b. Cerîr et-Taberî, İbn Huzeyme, İbn Ebû Hâtîm gibi hocalardan rivayette bulunmuştur. Kendisinden de Ebû Abdillâh el-Hâkim, Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Muhammed b. Abdilâzîz en-Nîlî hadis nakletmişlerdir. 376/986 senesinde vefat etmiştir. İbnü'l-Kayserânî onu teşeyyü' eğilimi olan bir kimse olarak takdim ederken Zehebî, ondaki Şî'î eğiliminin tıpkı Hâkim en-Nîsâbûrî'deki temayül gibi az olduğunu kaydetmiştir.⁷⁸ Ta'dîli yönündeki kayıtların fazlalığının yanı sıra İbnü'l-Kayserânî'nin ortaya koyduğu cerhin müfesser olmaması ve bu değerlendirmesi ile tek kalmasından ötürü ilgili râvinin makbul sayılabileceği anlaşılmaktadır.

Sonuçta Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Âsım el-Leysî → Nasr b. Âsım → Saîd b. Yezîd et-Tâhî → Ğassân b. Mudar → Muhammed b. Abdirrahman el-Allâf → Hasan b. Süfyân → Ebû Amr b. Hamdân isnadıyla aktardığı rivayetin isnadında yer alan Muhammed b. Abdirrahmân el-Allâf'ın hadis rivayetine ehliyetli olup olmadığının bilinmemesi nedeniyle zayıf durumuna düşmektedir. Bu açıdan söz konusu rivayet "zaîfun bi-hâze'l-isnâd" hükmünü almakta ve bu rivayet bu isnad ile zayıf kabul edilmelidir.

Abbâs b. Fadl (öl. 283/896)

Tam adı Ebü'l-Fadl Abbâs b. Fadl b. Yûnus b. Muhammed el-Basrî el-Esfâtî'dir. Hâkim en-Nîsâbûrî (hâfız imâm sika), Dârekutnî (sadûk), Zehebî (sadûk), İbn Hacer

⁷³ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ - Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts.), 3/228.

⁷⁴ Tâceddîn Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru İhyâit'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), 3/263-265; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/52; Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/17.

⁷⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/157-162.

⁷⁶ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 2/703-705; İbn Abdülhâdî, *Tabakâtü ulemâi'l-hadis*, 2/424-426.

⁷⁷ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 6/499-500, 9/134.

⁷⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/356-359.

(sika) Sâfedî (sadûk husnü'l-hadîs) gibi âlimler tarafından makbul sayılmıştır. Dimaşk, Basra ve Mekke bölgelerinde bulunan⁷⁹ ve hadis rivayetinde güvenilir bir kimse olarak gösterilen el-Esfâtî 283/896 yılında vefat etmiştir.⁸⁰ Dolayısıyla Taberânî rivayetinin isnadının bu târîkinde herhangi bir problem olmadığı görülmektedir.

Ukbe b. Sinân (öl. ?)

Ebû Bişr Ukbe b. Sinân b. Sâ'd b. Câbir b. Muhammed; el-Hedâdî, ez-Zehrânî, el-Fezârî, el-Basrî, el-Kazzâz gibi nisbelerle anılmaktadır.⁸¹ İbn Huzeyme es-Sülemî, Ğassân b. Mudar ve Osmân b. Osmân el-Ğatafânî'den hadis rivayet etmiştir. Abdurrahmân b. el-Huseyn el-Âbûrî, İbrahîm b. Ahmed el-Vâsîfî, Ahmed b. Hammâd b. Süfyân ve Sehl b. Mûsâ gibi isimler de ondan nakilde bulunmuşlardır. Basra'da hadis rivayetiyle tanınan Ukbe, Ebû Hâtim (sadûk) tarafından ta'dîl edilmiştir.⁸²

Abdurrahmân b. el-Hüseyn (öl. ?)

Ebû Mes'ûd Abdurrahmân b. el-Hüseyn es-Sâbûnî et-Tüsterî olarak bilinen râviyle ilgili yeterli bilgi bulunmamaktadır. Cerh-ta'dîl kaynaklarındaki durumu bilinmediğinden ve hadis rivayetinde ehliyetli olup olmadığına ilişkin referans alınabilecek bir bilgi bulunmadığından ilgili râvi hakkında bir cehâlet durumu ortaya çıkmaktadır. Bu tür râviler hakkındaki yaygın görüşten hareketle meçhûl veya mestûr şeklinde ifade edilebilecek bir durum oluştuğundan Abdurrahmân'ın naklinin makbul olmadığı söylenebilir. Bu açıdan Taberânî rivayetinin bu tarîkinde Abdurrahmân'ın durumundan ötürü bir problem oluşmaktadır. Dolayısıyla söz konusu rivayet "zaîfün bi-hâze'l-isnâd" hükmü ile ve bu isnad özelinde zayıf sayılmalıdır.

Kays b. Hafs (öl. 227/842)

Tam adı Ebû Muhammed Kays b. Hafs b. el-Ka'ka olup el-Basrî el-Hımsî et-Temîmî ed-Dârimî olarak bilinmektedir. Basra ve Hıms bölgesinde yaşamış 227/842 yılında vefat etmiştir. Mesleme b. Alkame, İsmâil b. Uleyye, el-Hâris b. Mürre, Ğassân b. Mudar gibi birçok isimden rivayet etmiştir. İbnü'd-Durays, Buhârî, Ahmed b. Seyyâr ve Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî gibi isimler kendisinden nakilde bulunmuştur. Ebû Hâtim (şeyh), İbn Hacer (sika), Dârekutnî (sika), İclî (lâ be'se bih), Yahyâ b. Maîn (sika) Kays'ın güvenilirliği yönünde değerlendirmelerde bulunmuşlardır.⁸³

⁷⁹ İbn Nukta, *Tekmiletü'l-iknâl*, thk. Abdülkayyûm Abdürabbinnebî (Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, 1408/1987), 1/188; Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebû Saïd Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1415/1995), 26/390-391.

⁸⁰ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 16/376; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/651, 761; Halil b. Muhammed, *el-Ferâid*, 129.

⁸¹ Hatîb el-Baġdâdî, *Telhîsü'l-müteşâbih*, thk. Sükeyne eş-Şihâbî (Dimaşk: Dâru Tlasdar, 1985), 1/353.

⁸² İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 6/311; İbn Kutluboġa, *es-Sikât*, 7/158-159.

⁸³ İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, 9/15; İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 7/95; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/139; İbn Hacer, *Takrîbü't-tehziib*, 3/446; Mizzî, *Tehziibü'l-Kemâl*, 24/21-23.

Kesîr b. Yahyâ (öl. ?)

Ebû Mâlik Kesîr b. Yahyâ b. Kesîr el-Basrî ed-Dârimî Basra'da yaşamıştır.⁸⁴ Hammâd b. Yahyâ el-Ezdî, Ebû Avâne, Ğassân b. Mudar gibi hocalardan hadis almış; Ahmed b. Hanbel, Abdullah b. Ahmed ve Ebû Zür'a da ondan rivayet etmiştir. Teşeyyu' eğilimi olduğu ve bu nedenle Abbâs el-Anberî'nin insanları ondan hadis almaktan sakındırdığı kaydedilmiştir.⁸⁵ Ebû Hâtim (mahalluhu's-sıdk) kendisini ta'dîl etmekle birlikte onun Şîî temayülü olan bir kimse (kâne yeteşeyye'u) olduğunu söylemektedir. İbn Hibbân ve Ebû Zür'a (sadûk) güvenilir olduğu yönünde kanaat belirtmiştir.⁸⁶ Ancak hakkındaki teşeyyu' ithamı, kendisinden nakledilen rivayetin muhtevasıyla örtüşmektedir. Şîîlik eğiliminin aşırılık düzeyinde olup olmadığı bilinmemekle beraber yaygın kanaate göre bu tür râvilerin bid'atleriyle uyumlu olan rivayetleri makbul değildir.⁸⁷ Ayrıca İbn Sa'd isnadında müellif, عن أخبرت kalıbıyla rivayeti meçhul bir râviden nakletmektedir. Bu râvinin kimliği bilinmediğine göre hadis rivayetine ehil olup olmadığı tespit edilemediğinden söz konusu isnad munkatî' durumuna düşmektedir. Bu açıdan İbn Sâ'd rivayeti iki cihetten problemlili olup makbul sayılamaz.

4.3. Berâ b. Âzib Tarîki

Berâ' b. Âzib (öl. 71/690?)

Ebû Amr veya Ebû Umâre künyesiyle bilinen el-Berâ' b. Âzib b. el-Hâris b. Adî el-Ensârî, Evs kabilesine mensup olup birçok gazvede yer almıştır. Hz. Ali'nin yanında Cemel ve Sıffin gibi hadiselerde bulunmuştur. Kûfe'de ilmi faaliyetler yürüten Berâ'dan Adî b. Sâbit, Sa'd b. Ubeyd ve Ebû İshak es-Sebbî gibi birçok tâbiî rivayette bulunmuştur. Berâ' b. Âzib, 71/690-691'de yine Kûfe'de vefat etmiştir.⁸⁸

Adî b. Sâbit (öl. 116/734?)

Tâbiûndan neslinden olup Berâ', Süleymân b. Surad, Saîd b. Cübeyr gibi sahâbilerden nakilde bulunmuş; kendisinden de A'meş, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî ve Şu'be'nin yanı sıra çok sayıda Kûfeli hadis nakletmiştir. İclî (sika sebt), Ahmed b. Hanbel (sika) ve Ebû Hâtim (sadûk) kendisini tevsik etmekle beraber Adî'nin teşeyyu' eğilimi olduğu ve bu yönde kıssacılık yaptığı aktarılmaktadır.⁸⁹ Zehebî vefat tarihini 116/734 olarak kaydetmektedir.⁹⁰

Abdülğaffâr b. el-Kâsım (öl. 160/777'den sonra ?)

Ebû Meryem el-Ensârî olarak bilinen şahsın Kûfeli olduğu, hakkında Şîîlik töhmeti bulunduğu ve bu yöndeki aşırılığı dolayısıyla rivayetlerinin terk edildiği

⁸⁴ Buhârî, *Kitâbu't-târîhi'l-kebir*, 7/219.

⁸⁵ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 5/496-497; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 6/415.

⁸⁶ İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 7/158; İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, 9/26.

⁸⁷ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/383-385.

⁸⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/54-55; İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, 1/147.

⁸⁹ İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 7/2. İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/132.

⁹⁰ İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, 5/270; Mizân, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19/522-524.

söylenmektedir. Hadisleri kayda değer bulunmayan Abdülgaffâr, Nesâî (metrûku'l-hadîs), Ebû Hâtim (metrûku'l-hadîs) tarafından güvenilir bulunmamaktadır.⁹¹ Hadis uydurduğu ve Hz. Osman hakkında mesâlib türü (karalayıcı) rivayetlerde bulunduğu kaydedilmektedir. Ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber 160/777'dan sonra vefat ettiği belirtilmektedir.⁹²

Dolayısıyla Nasr b. Müzâhim rivayetinin Berâ tarikinde yer alan Adî b. Sâbit ile Abdülgaffâr'ın kendilerine yöneltilen teşeyyu' töhmeti ile naklettikleri rivayetin içeriği örtüşmekte olup ilgili nakli güvensiz hale getirmektedir. Adî b. Sâbit'in rivayetleri her ne kadar Buhârî ve Müslim tarafından tahriç edilmiş ve bu durum onun tezkiyesi yönünde bir karine sayılabilsen⁹³ de Abdülgaffâr'ın Hz. Osman'ı hedef alan hadis uydurma faaliyetleriyle anıldığından aşırılık düzeyindeki Şîliği nedeniyle adalet yönünden cerhi ve rivayetlerinin terki gerekmektedir.

4.4. Abdullah b. Ömer Tarfki

Abdullah b. Ömer (öl. 73/693)

Ebû Abdirrahmân künyesiyle bilinen Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb el-Kureşî el-Adevî, Halife Hz. Ömer'in oğlu olup en çok hadis nakleden ve en çok fetva veren meşhûr sâhâbîlerden biridir.⁹⁴

Ali b. el-Akmer (öl.?)

Ali b. el-Akmer b. Amr b. el-Hâris el-Hemedânî, tâbîûn neslinden olup Kûfelidir. Ebû Cühayfe, Avf b. Mâlik, İbn Ömer ve İkrime el-Berberî'den hadis almış; kendisinden de Mansûr b. el-Mu'temir, Şu'be, A'meş, Mis'ar b. Kidâm gibi isimler nakilde bulunmuştur.⁹⁵ İclî (sika), İbn Hibbân (sika), Ebû Hâtim (sika), Yahyâ b. Ma'in (sika) ve Ahmed b. Hanbel (sadûk) onu tezkiye etmişlerdir.⁹⁶

A'meş (öl. 148/765)

A'meş olarak bilinen Tâbiûn'dan Ebû Muhammed Süleymân b. Mihrân isimli bu şahıs Kûfe'nin en meşhur muhaddisleri arasında gösterilmektedir.⁹⁷ Saîd b. Cübeyr, Kays b. Ebî Hâzım ve Şa'bî gibi kimselerden hadis almış; kendisinden de Şu'be, Ebû Hanîfe ve Süfyân b. Uyeyne başta olmak üzere çok sayıda kimse rivayette bulunmuştur. Hadis ilminde hâfız kabul edilen A'meş'in Enes ve İbn Ebû Evfâ'dan mürsel olarak naklettiği rivayetlerde tedlîse başvurusu dışında güve-

⁹¹ İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 6/54.

⁹² İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, bk. İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavviz (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 7/18-20; Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/379-380.

⁹³ Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19/522-524; Zehebi, *el-Kâşif*, 2/15.

⁹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/105-142.

⁹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/310; Buhârî, *Kitâbu't-târîhi'l-kebir*, 6/261; İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 6/174; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/152; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 41/262;

⁹⁶ Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/323-325.

⁹⁷ Zehebi, *Kitâbu tezkirati'l-huffâz*, 1/154; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/432.

nilir kabul edilmiştir.⁹⁸ Hz. Ali'nin faziletine yönelik rivayetlerle meşguliyetinden ötürü Şîlikle iltisaklı olduğu iddia edilmiştir. Ayrıca Hz. Hüseyin'in lehinde birtakım rivayetlerin yanı sıra onun kabrinin ziyareti için teşvikte bulunduğu, Halîfe Hişâm'ın ondan Osman'ın lehinde Ali'nin aleyhinde rivayetler derlemesini istediği onun da buna yanaşmadığı ileri sürülmüştür. Döneminin önemli isimleri arasında sayılan A'meş 148/765'te vefat etmiştir.⁹⁹

Telîd b. Süleyman (öl. 190/804)

Ebû İdris künyeli Telîd b. Süleyman el-Muhâribî, Kûfe ehlinde olup adı Belîd şeklinde de anılmaktadır. İclî'nin müdellis olmasına ve teşeyyu' temayülünü belirterek hakkındaki tezkiye kaydına rağmen¹⁰⁰ onda teşeyyu' eğilimi olduğu ve bu temayülün Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i hedef alan birtakım hakaret söylemlerine varan aşırılık boyutunda olduğu kaydedilmiştir. Nesâî ve İbn Adî onu zayıf saymışlar, Ebû Dâvud onun habîs bir Râfîzî olduğunu, (kezzâb) yalan söylediğini ve Hz. Osman'a sebbettiğini belirtmişlerdir. Yahyâ b. Maîn (leyse bi-şey') onu cerh etmiş, hadisinin alınmayacağını belirtmiştir.¹⁰¹

Nasr b. Müzâhim rivayetinin İbn Ömer tarikinde de Telîd b. Süleyman hakkındaki ağır cerh kayıtlarından dolayı sorun bulunmaktadır. Teşeyyu' lafzının erken dönemlerde denk düştüğü durum ile sonraki devirlerdeki karşılığı arasında bir fark bulunmasına rağmen, Telîd'in teşeyyu' temayülü, mezhep propagandasına varmayan ılımlı bir Şîlikle izah edilemez. Özellikle ilk üç halifeye yönelik sebb ve buğz içeren söylemleri, bid'atü'r-râvi bağlamında ciddi bir adalet kusuru olarak değerlendirileceğinden Nasr b. Müzâhîm rivayetinin İbn Ömer tarîkînin de terk edilmesi gerekmektedir.

Sonuç olarak Abdülgaffâr ve Telîd'ten ötürü Nasr b. Müzâhim (öl. 212/827-828) rivayeti, Kesîr b. Yahyâ'dan ve isnattaki inkıtâdan dolayı İbn Sâ'd (öl. 230/845) rivayeti, Halef'ten dolayı Belâzürî (öl. 279/892) rivayeti, Abdurrahman b. el-Huseyn'den dolayı Taberânî (öl. 360/971) rivayetinin bir tarîki ve Muhammed b. Abdirrahmân'dan dolayı da Ebû Nuaym (öl. 430/1038) rivayeti kabule elverişsiz hale gelmektedir. Ayrıca senedi olmayan Taberî (öl. 310/923) rivayetinin hadis usulü prensipleri bakımından makbul olmadığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan sened tetkiklerine göre İbn Ebû Âsım (öl. 287/900), Bezzâr (öl. 292/905), Taberânî (öl. 360/971) rivayetinin bir tarîki ile İbn Abdülber (öl. 463/1071) rivayetinin isnadı bakımından kabul edilebilir nitelikte olduğu görülmektedir. İlgili rivayeti tüm tarikleriyle birlikte gösteren isnad çözümlemesine ait tablo aşağıda gösterilmiş olup bu rivayetlerin isnad tenkidinden sonra çeşitli metin tenkidi prensiplerine göre değerlendirilmesi gerekmektedir.

⁹⁸ İbn Ebû Hâtîm, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 4/146-147; İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, 4/302.

⁹⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/331-333; Buhârî, *Kitâbu't-târîhi'l-kebîr*, 4/37-38; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/226-248.

¹⁰⁰ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/257.

¹⁰¹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/284-287; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 4/320-323.

5. Rivayetin Metin Tenkidi

İlgili rivayetin isnadı incelendiğinde muhaddislerin yöntemlerine uygun olarak Nasr b. Müzâhim ve İbn Sa'd bu rivayeti senedli bir şekilde nakletmişlerdir. Bu rivayetin aynı konudaki benzer rivayetlerden en önemli farkı ise hiç şüphesiz kaydedildiği zaman dilimi bakımından diğerlerinden daha erken bir tarihe tekbül etmesidir. Öyle ki ilgili rivayet, kronolojik tertibe göre kendisinden sonra aynı doğrultudaki rivayeti eserine alan Belâzürî ve Bezzâr'dan yaklaşık yarım asır önce İbn Sa'd tarafından nakledilmiştir. Bu husus, tarihi süreçte söz konusu rivayetin metni üzerindeki olası lafız değişimlerini izleme imkânı sunması bakımından önemlidir. Nitekim Nasr b. Müzâhim ve İbn Sa'd'ın nakli ile sonraki aktarımlar arasında metin bakımından benzerliklerin yanı sıra birtakım farklılıkların da bulunduğu görülmektedir.

Söz konusu metinlerdeki benzerlik Âsım el-Leysî olarak bilinen sahâbînin mescide girdiği sırada karşılaştığı manzaradır. Burada ashabın Allah ve Resûlü'nün hiddetinden dolayı istiaze etmekte oldukları görülmektedir.¹⁰² Diğer bir benzerlik ise Hz. Peygamber'in hutbe irad etmekte olduğu bir anda (konuşmasının bitmesini) beklemeyen bir kimsenin, çocuğunun elinde tutarak onu mescitten çıkarmış olmasıdır.¹⁰³ Başka bir ortak unsur da Hz. Peygamber'in cereyan eden çıkış hadisesi sonrasında olayın faillerini kınayan bir tepki göstermesidir.¹⁰⁴ Yine Sefine kanalıyla aktarılan rivayetlerde de Hz. Peygamber'in, binitiyile geçmekte olan bir baba ile bineğin önünden ve ardından giden iki evladını lanetlemiş olması rivayetlerdeki ortak hususlardandır.¹⁰⁵

Öte yandan Nasr b. Müzâhim ile İbn Sa'd rivayetinde Hz. Peygamber'in kınayıcı ifadelerine muhatap olan kimselerin Ebû Süfyân ve Muâviye oldukları açıkça ifade edilmektedir. Sonraki dönemlere denk düşen rivayetlerin bu rivayetten en önemli farkı ise hiç kuşkusuz Muâviye ve Ebû Süfyân'ın isminin zikredilmemesidir. Ancak metinler bütüncül olarak değerlendirildiğinde kendilerine tepki gösterilen iki kişinin Ebû Süfyân ve oğlu Muâviye olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in kınamasına muhatap olanlar açısından incelendiğinde ise ilk rivayet grubunda sadece Ebû Süfyân ve oğlu Muâviye kınanırken ikinci grup rivayetler-

¹⁰² bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/54-55; İbn Ebû Âsım, *Kitâbu'l-âhâd ve'l-mesânî*, 2/192; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 17/176 (No: 475); Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 5/437; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 4/2142-2143.

¹⁰³ bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/54-55; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 17/176 (No: 475); Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 5/437; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 4/2142-2143.

¹⁰⁴ bk. İbn Ebû Âsım, *Kitâbu'l-âhâd ve'l-mesânî*, 2/192; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 17/176 (No: 475); Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 5/437; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 4/2142-2143.

¹⁰⁵ bk. Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 5/136; Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr*, 9/286 (Hadis no: 3839); Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 10/58.

de bu ikisine ilaveten Ebû Süfyân'ın diğer oğlu Yezîd'in de lanetlenenler arasında olduğu görülmektedir.¹⁰⁶

İlgili rivayet çeşitli metin tenkidi ilkeleri açısından incelendiğinde¹⁰⁷ birtakım kusurlar içerdiği ve bu yönüyle makbul addedilmesinin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Öncelikle bahse konu rivayette öne çıkan husus, tel'in söylemi ile buna gerekçe olarak zikredilen fiillerin, telifi mümkün olmayacak kadar birbirleriyle ilgisiz olmalarıdır. Kendileri için Allah'ın laneti talep edilen kimselerin söz ve eylemlerinin, mukabilindeki tel'in söylemleri ile örtüşmemektedir. Bu anlamda metin tenkidi prensipleri açısından ilgili rivayetlerde eylem - karşılık ilişkisi noktasında bir ölçsüzlük söz konusudur.¹⁰⁸ Zira beşerî yönü itibarıyla da ilgili ifadelerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispeti hatalı görünmektedir. O'nun (s.a.v.) dilinden beddua ve lanet söylemine hedef olan bu isimler, rivayetlere yansıdığı kadarıyla, bu tür bedduaları hak edecek herhangi bir fiil irtikâp etmemiş görünmektedirler. Örneğin Bezzâr'ın yer verdiği Sefine rivayetinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanından bineğiyle geçen bir kimseye lanet ettiği bilgisi yer almaktadır. İçinde bulunduğu dönemin şartları açısından bakıldığında vakâ-i âdiyeden sayılabilecek bu tür bir olay karşısında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kınayıcı bir tutum içerisinde olması elbette düşünülemez. Kaldı ki rivayet, başından sonuna kadar binitli bir babanın çocukları ile sıradan bir yolculuğunu konu edinmektedir. Risâlet vazifesi açısından değerlendirildiğinde de söz konusu rivayetlerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispeti mümkün değildir. Zira Kur'an'da mükerreren rahmet elçisi olduğu vurgulan ve yaşamı boyunca daima mücadelesini verdiği ilkel ve âdilâne tutumu önceleyen bir peygamberin, üstelik ortada hiçbir gerekçe yokken önünden geçen bir ya da birkaç kimseye lanet etmesi tutarsızlığın çok ötesinde bir durumdur. Kuşkusuz böyle bir içeriğin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olması da ona nispet edilmesi de isabetli değildir.

Öte yandan metinlerde yer alan bazı kınayıcı ve tahkir edici ibarelerin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dili ve üslûbu ile örtüşmediği görülmektedir.¹⁰⁹ Zira aynı rivayetin 4./10. ve 5./11. asır eserlerindeki versiyonları incelendiğinde birtakım ilavelerin yer aldığı müşahede edilmektedir. Nitekim Taberânî ve İbn Abdülber'de içerik bakımından Muâviye muhalefetine yansıtan ve şahsî bir kanaat in-

¹⁰⁶ قالوا: معاوية مر قبيل أخذ بيد أبيه رسول الله صلى الله عليه وسلم، على المنبر يخرجان من المسجد، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيما قولا bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/54-55.

¹⁰⁷ Hadiste metin tenkidine dair belli başlı ilkelere dair ayrıntı için bk. M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: OTTO Yayınları, 2019), 197-354.

¹⁰⁸ Böyle bir ölçütün standardının ne olması gerektiği tartışmaya açık olsa da hayatın olağan akışı içerisinde itidalden ayrılmadığı bilinen bir peygamberin sıradan bir olay karşısında doğrudan nefret diline başvurduğu iddia edildiğinden, bu durumun imkânı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gerek beşerî yönü gerekse risâlet yönü üzerinden sorgulanmalıdır.

¹⁰⁹ Dil ve üslûp bakımından Hz. Peygamber ile özdeşleştirilmesi mümkün olmayan ibare ve içerikler barındıran rivayetler de bu metin tekdidi prensibince ihtiyat alanı içerisinde mütalaa edilmelidir. Söz konusu ilke için bk. Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 254-257.

tıbaı uyandıran ilaveler görülmektedir. Örneğin الاستاء من فلان ذي الاستاء ویل لهذه یوما لهذه الأمة من فلان ذي الاستاء şeklindeki bu ilave, rivayetin en erken versiyonuna ait metinde yer almamaktadır. Dahası İbn Abdülber rivayetine göre söz konusu tahkir ve tezyif ibareleri Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından iki kez tekrarlanmış görülmektedir. Rivayet tarihi süreci içerisinde muahhar kaynaklara gelindiğinde ilgili metin üzerinde meydana gelen birtakım değişimlerin ilk bakışta râvi tasarrufundan kaynaklandığı söylenebilir. Bu durumda rivayetlerdeki ziyadelerin râvinin/râvilerin Ümeyyeoğullarına yönelik hoşnutsuz tavırlarından kaynaklandığı, yönetimden gayr-i memnun râvilerin görüşlerinin metne bir biçimde yansıdığı kabul edilmelidir. Şayet söz konusu ibareler, Sefîne'den aynı isnadla nakledilen başka rivayetlerde (örneğin hilafetin süresinin 30 yıl olduğunu bildiren rivayette) olduğu gibi aynı tahkir ifadelerinden ötürü ilgili sahâbiye refere edilecekse bu durumda söz konusu metin merfû olmaktan çıkar ve Muâviye yönetiminden hoşnut olmayan Sefîne'nin şahsî kanaati halini alır.¹¹⁰ Nitekim hakaret içerikli aynı ifadenin yine Sefîne→ Saîd b. Cümhân→ Abdülvâris b. Saîd→ Sevvâr b. Abdillâh senediyle başka rivayetlerde de yer aldığı; ancak bu rivayetlerde bu kısmın Sefîne'nin sözü olduğu görülmektedir.¹¹¹ Bu husus, lanet içerikli söz konusu rivayetlerde de yer alan hakaret ifadelerinin rivayetin aslından olmadığı yönünde bir ipucu vermektedir.

Ayrıca rivayetler bütüncül olarak değerlendirildiğinde Muâviye'nin kastedildiği anlaşılan “Şu adam yüzünden yazık bu milletin haline!”¹¹² şeklindeki ibareler, *fiten*, *melâhim* ve *eşrâtü's-sâ'a* türü rivayetlerde rastlanan spesifik isimler üzerinden geleceğe yönelik karamsar bir tablo iması da içermektedir. Üstelik söz konusu fitne olaylarından icmâlen söz eden rivayetlerin yanı sıra içinde kişi, olay, zaman, yer ve tarih gibi birtakım imâ ve işaretler bulunan tafsîlî betimlemeler de dikkat çekmektedir.¹¹³ Burada da Muâviye açısından benzer bir durum ima edilmiş, onun eliyle ümmetin maruz kalacağı menfi durum karamsar bir üslupla ilgili metne yansı(tıl)mıştır. Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilen ve üm-

¹¹⁰ İlgili rivayetin tahlili için bk. Ahmet Keleş, “Apokaliptik Hadis Edebiyatı ve Problemleri “Hilafet Benden Sonra Otuz Senedir” Hadisi Örneği”, *İSTEM* 4/7 (2006), 37-54; İlyas Canikli, *Siyasi Düşüncenin Oluşumunda Hadislerin Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 106-114.

¹¹¹ Hem Tirmizî'nin hem de Ebü Dâvud'un *Sünen*'lerinde yer alan bu ifadeler, Sefîne'nin şahsî kanaati, diğer bir ifade ile onun Muâviye karşıtlığının bir yansıması şeklinde yorumlanabilir. Rivayetler için bk. Ebü Dâvud “Sünne”, 9 (No. 4646-4647); Tirmizî, “Fiten”, 48 (No. 2226) Rivayet metinlerinde Mervân'ın kastedildiği “Ebu'z-zerkâ” ile tahkir içeren “estâh” ifadeleri yer almaktadır. Metindeki “seteh: estâh” kelimesinin anlamsal karşılığı için bk. Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1389/1969), 12/398-399. Ayrıca Muâviye için kullanılan “racülen müstehen” şeklindeki niteleme için bk. İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 59/204.

¹¹² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 17/176 (No. 475); Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, 5/437; İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, 2/784-785.

¹¹³ Zira bu tür rivayetlerde ileride meydana gelecek birtakım olağan dışı hadiseler ile toplumun bütününe içine alan kargaşa ve karışıklık ortamı tasvir edilmektedir. bk. Ertürk, *Metin Tenkidî*, 229; Aydınlı, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, “Fiten” 83.

metin sonraki dönemlerde karşılaşılabileceği muhtemel problemleri ana hatlarıyla tasvir eden fiten türü rivayetleri Hz. Peygamber'in (s.a.v.) basiret ve şahsî tecrübelerinden kaynaklanan nebevî ikaz ve öngörüler olarak değerlendirmek mümkün ise de kendisine nispet edilen ve geleceğe dair çeşitli hadiseler ile bunlara dair özel ayrıntılar ihtiva eden rivayetleri ihtiyatla karşılamak gerekmektedir.¹¹⁴ Dolayısıyla isimleri üzerine müspet veya menfi birtakım kurgular yerleştirilmeye elverişli bu rivayetler özelinde Muâviye ve Ebû Süfyân gibi birtakım şahıslarla ilgili Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilen rivayetlerin de ihtiyat alanının içerisinde tutulması gerekmektedir.

Ayrıca sayıca kalabalık bir grubun huzurunda gerçekleşen bir hadisenin sadece bir ya da birkaç kimse tarafından nakledilmemesi gerekir.¹¹⁵ Zira bir kitlenin huzurunda cereyan eden hadisenin yahut söz ya da fiilin yaygınlık kazanmayıp birkaç kimse tarafından rivayet edilmesi uydurma olma ihtimalini gündeme getirmektedir.¹¹⁶ Bu bakımdan Bezzâr'ın Sefîne'den yaptığı nakli hariç tutacak olursak İbn Ebû Âsım, Taberânî ve İbn Abdülber'in aktardığı rivayetlerde Âsım b. 'Amr adlı sahâbî Mescid-i Nebî'de gerçekleşen bir hadiseyi nakletmektedir. Rivayet metninden anlaşıldığına göre Âsım b. 'Amr, bu hadiseyi orada bulunan ve görgü tanığı konumundaki sahâbîlerden almaktadır. Ancak mescitte buldukları ve o sırada Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kınayıcı ifadelerine bizzat tanık oldukları halde oradaki sahâbîler, bu hadiseye ilişkin herhangi bir nakilde bulunmamışlardır. Şayet böyle bir olay vuku bulduysa ve bu hadise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) irâd ettiği hutbe esnasında gerçekleştiyse elbette bu hadisenin tek bir sahâbîden ziyade birçok sahabe tarafından nakledilmesi gerekmektedir.

İlgili rivayetin bir problemi de aktarılan olayın tarihî gerçeklerle çelişmesidir. Çünkü rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) aynı anda Ebû Süfyân ile oğulları Muâviye ve Yezîd'i tel'în etmiş görünmektedir. İlk bakışta Ebû Süfyân'ın hicret öncesi Hz. Peygamber (s.a.v.) aleyhinde yürüttüğü örgütlü faaliyetleri¹¹⁷ nedeniyle kınandığı düşünülse de ilgili lanetin oğullarına da teşmil edilmiş olması bu hususta bir tutarsızlığa işaret etmektedir. Öte yandan bazı rivayetlerde iki bazılarında her

¹¹⁴ Bu tür rivayetler üzerinden külli bir yargıya varmak yerine bazı ipuçları üzerinden her bir rivayet malzemesini müstakil olarak mütalaa edilmesi gerekliliği için bk. Kamil Çakın, "Fiten Rivâyetlerinin Tabiatı", Abdurrahman Küçük'e Armağan, ed. Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Berikan Yayınevi, 2016), 262-266.

¹¹⁵ Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 238-242.

¹¹⁶ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbî'n-Nevevî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Mektebetü'l-Keşer, 1415), 1/326.

¹¹⁷ Nitekim onun; Utbe b. Rebîa, Şeybe b. Rebîa, el-Velîd b. el-Mugîre, el-Âs b. Vâil, Ebû Cehl gibi isimlerle ortak hareket ederek Hz. Peygamber'i (s.a.v.) risâlet davasından vazgeçirmek için tavassutunu istemek üzere Ebû Tâlib'e müzakereye giden Kureyş eşrâfî içinde olduğu görülmektedir. bk. İbn İshâk. *Sîretü İbn İshâk el-Mübtede' ve'l-meb'as ve'l-meğâzî*, nşr. Muhammed Hamîdullah (Fas: Matbaatü Muhammed, 1396/1976), 129; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekka - İbrâhim el-Ebyarî - Abdülhâfiz Şelebî (Kâhire: y.y., 1955), 1/264-265.

üçünün de kınanmış olmasının yanı sıra lanete muhatap olduğu ileri sürülen söz konusu üç şahsın Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından Mekke'nin fethi sonrası İslam'a girmeleri¹¹⁸ ve Huneyn gazvesi sonrası elde edilen ganimetlerden müellefe-i kulûb'tan saydığı bu şahıslara dağıtması¹¹⁹ dışında daha önce onları bir arada görme ihtimalinin tarihen zayıf olmasıdır. Söz konusu şahısların Müslüman olmalarından sonra da zaten rivayetteki gibi bir lanete muhatap olmaları makul değildir.

Sonuç

Tel'în içerikli rivayet, Emevî-Abbâsî çekişmesinin rivayet malzemesine dönük yansımalarını içermektedir. Metinlerde Ümeyyeoğullularının önde gelen figürlerine yer verilmesi ve söz konusu şahısların bizzat Hz. Peygamber'in dilinden kınanmış olmaları dikkat çekmektedir. Bu tür rivayetleri, Hz. Peygamber'e refere edip onunla ilişkilendirmek yerine vefatından sonra ortaya çıkan ve ağırlıklı olarak yönetim tartışmalarını konu alan bir bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Öyle ki, Hz. Osman'ın hilafetinin ikinci dönemine yansıyan tartışmalar, vefatı sonrası ortaya çıkan karmaşa ve yönetim konusunda girilen mücadele; Ümeyye ve Abbasoğulları arasındaki rekabeti, rivayet malzemeleri üzerinden yürütülen bir mücadeleye dönüştürmüştür.

Söz gelimi, "Muâviye'yi benim minberimde hitap ederken gördüğünüzde onu öldürünüz."¹²⁰ veya "Her ümmetin Firavun'u vardır, bu ümmetin Firavun'u ise Muâviye'dir."¹²¹ şeklinde aktarılan rivayetler ile "Allah Teâlâ katında üç güvenilirdir kimse vardır: Ben, Cebraîl ve Muâviye."¹²² veya "...Ey Muâviye! Sen bendensin, ben de sendim. Cennetin kapısında (iki parmağını birleştirerek) işte böyle birlikte olacağız."¹²³ ya da "Hz. Peygamber bana 'Ey Muâviye! Eğer hükümran olursan iyi davran' diye buyurduğu andan beri hilafeti arzulamaya devam ettim."¹²⁴ biçiminde nakledilen rivayetler söz konusu kimsenin sahip olduğu kimliğin lehte ve aleyhte kullanılmaya müsait olduğunu göstermektedir. Şüphesiz bu durum

¹¹⁸ Muâviye'nin daha öncesinde umretü'l-kazâ esasında Müslüman olduğu ileri sürülmüş ise de Sa'd b. Ebî Vakkâs'dan gelen nakilde bu hac sırasında onun henüz küfür üzere olduğu belirtilmektedir. عن سعد بن أبي وقاص أنه قال في البعرة في أشهر الحج فعلناها وهذا يومئذ كافر bk. İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizî's-sahâbe*, 6/112.

¹¹⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/492-493; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/143.

¹²⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/25-27.

¹²¹ Şevkânî, *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 407.

¹²² İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/17; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/130; Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/417.

¹²³ İbn Adî, *el-Kâmil*, 3/179; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/393; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/56, 5/194.

¹²⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28/129-130 (No. 16933); Ebû Bekr İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Dımaşk: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 1427/2006), 16/136-137 (No. 31358) Bu rivayetle ilgili inceleme için bk. Abdullah Taha İmamoğlu, *Hadis ve Siyaset* (İstanbul: Beka Yayınları, 2015), 441-449.

sadece Muâviye için değil, siyasî-itikadî bakımdan parçalı bir görünüm arz eden Müslüman toplumunda yönetime talip olan veya taraftarlarınca böyle bir potansiyele sahip olduğu düşünülen birçok figür için de geçerlidir. Zira “fitne”den önceki dönemi bir kenara bırakacak olursak iktidara geçen veya talip olan hemen her siyasî figürün destekçileri tarafından yüceltilmek muhalifleri tarafından da yerilmek istendiği görülmektedir.

Öyle ki, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) dinî otoritesi kullanılarak piyasaya sürülen ve Emevî-Abbâsî çekişmesinin siyasî sahada açık bir tezahürü olarak okunabilecek birçok rivayet bulunmaktadır.¹²⁵ Nitekim siyah kaftan ve siyah sarık gibi Abbâsîlerin kendilerine mahsus birtakım siyasî sembollerinin bu tür rivayetlere konu edilerek hareketin doğrudan doğruya Hz. Peygamber’e (s.a.v.) tebcih edilmesi istendiği görülmektedir. Abbas’ın Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vasîsi ve vârisi olduğu rivayetinin yanı sıra siyah renkli kaftan ve sarığı bizzat Cebrail’in giydiği ve sebebini soran Hz. Peygamber’e (s.a.v.) de “Bu kıyafet, senden sonra amcan Abbas’ın evlatlarının elbisesidir.” dediği nakledilmektedir.¹²⁶ Yine Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bir defasında amcası Abbas’ı gelirken görüp “İşte amcam, dört halifenin babası!” dediği, dahası ondan sonra da bizzat isim vermek suretiyle Seffâh, Mansûr ve Mehdî’ye duacı olduğu rivayet edilmektedir.¹²⁷

Bu tür rivayetlere mukabil aynı konuda farklı bir tavır ve kanaat belirten rivayetler de bulunmaktadır ki, lehte ve aleyhteki bu nakillerin Hz. Peygamber (s.a.v.) ile bağıni kurabilmek mümkün değildir. Zira bu rivayetlerde, Abbâsî alameti olan siyah elbise ve sarıkların peygamberden onay almak yerine bu kez de cehennemle ilişkilendirildiği öne çıkmaktadır. Buna göre Sevbân’dan Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şöyle bir serzenişte bulunduğu aktarılmaktadır: “Abbasoğullarıma ne oluyor da ümmetimi (bölüp) peşinden sürüklüyorlar, kanlarını döküyorlar, onlara siyah elbiseler giydireyorlar! Allah da onlara ateşten elbiseler giydirisin!”¹²⁸ Dahası bu rivayette, onların Ümmü Habîbe’nin (öl. 44/664) ailesinden bir kimsenin eliyle helak edileceği yönünde bir kayıt da bulunmaktadır.¹²⁹ Yine benzer içerikli başka nakillerde “Şark yönünden siyah sancak(lı)lar gelirse; işte onların başı fitne, ortası kaos, sonu da dalalettir.” dediği nakledilmektedir.¹³⁰

¹²⁵ Öyle ki, ilgili rivayetler politik bir arka planı olan hadiselerin ürettiği bir vasatta gündeme getirilmişlerdir. Hadislerin bu tür siyasî, kelimî vb. çekişmelerden izler taşıması hakkındaki metin tenkidi ölçütü için bk. Kırbaoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 297-305.

¹²⁶ أتاني جبريل ذات يوم وعليه عمامة سوداء وقباء أسود وخف أسود ومنطقة وسيف محل قفلت ما هذا الذي لم أرك في مثله فقال هذا زي بني عمك bk. Süyûtî, *el-Le’âli’l-masnû’a*, 1/429, 431.

¹²⁷ Süyûtî, *el-Le’âli’l-masnû’a*, 1/425.

¹²⁸ ما لي ولبني العباس شيوعوا أمتي وسفكوا دماءها وألبسوها ثياب السواد ألبسهم الله ثياب النار bk. Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 2/96; Buhârî, *et-Târihu’l-kebîr*, 2/181; Taberânî’de Ümmü Habîbe, Buhârî’de hem Ümmü Habîbe hem Benü Abbâs kısmı yer almamaktadır.

¹²⁹ bk. İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzû’ât*, 2/39.

¹³⁰ bk. İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzû’ât*, 2/38.

Sonuç itibarıyla Mu'tazid-Billâh'ın hazırlattığı bildiride yer alan lanet içerikli rivayet isnadı yönüyle kabul edilebilir nitelikte olsa da metin açısından problemli görünmektedir. Bu husus metin tahliline müracaat etmeksizin sadece senedin incelenmesiyle verilebilecek hükümlerin hatalı olabileceğine işaret etmesi bakımından da önemlidir. İncelenen tel'in içerikli rivayetin hadis tekniği açısından mevzu olduğunun yanı sıra ilgili rivayetin gündeme getirilmesinin arkasında yatan motivasyonun da doğrudan bir halifenin siyasî ikbâli ve politik beklentisiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda geleceğe dönük bir dizi tahmin ve kurgu içeren olaylar ile bu hadiselerin içinde yer alacak bir takım siyasi figürlerin tebcîl yahut tahkîr amacıyla doğrudan veya dolaylı yollardan spesifik olarak zikredildiği bu ve benzeri rivayetleri, İslam toplumunda yönetimle bağlantılı olarak ortaya çıkan iç çekişmenin siyasî sahaya taşınan bir yansıması olarak değerlendirilmenin daha isabetli olduğu görülmektedir.

Bu itibarla benzer içerikli rivayetlerin çeşitli incelemelere konu edilmelisi önemlidir. Özellikle siyasî kimliğe sahip şahsiyetlerin yer aldığı rivayet malzemesi, farklı disiplinler tarafından farklı yöntemlerle incelenmeli; söz konusu figürlerin sosyal ve siyasal hadiselerin seyrini ne düzeyde etkiledikleri yahut içinde yaşadıkları zaman diliminin sosyal, kültürel, siyasal ve toplumsal gelişmelerinden hangi ölçüde etkilendikleri üzerinde durulmalıdır. Bu, en geniş anlamıyla bahse konu gelişmelerin rivayet malzemesine nasıl yansıdığını ve onu nasıl şekillendirdiğini göstermesi bakımından önemlidir. Tarihi, toplumu, kültürü ve dolayısıyla insanı şekillendiren bu hasılanın hemen her yönüyle farklı metotlar dâhilinde incelenmesi, rivayet malzemesini anlamayı ve ondan daha işlevsel yararlanmayı sağlayacaktır.

İntihal Taraması

Plagiarism Detection

Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

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.*

Finansman Grant Support

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. | *The authors declared that this study has received no financial support.*

Açık Erişim Lisansı Open Access License

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. | *This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License*

Telif Hakkı Copyright

Yazar(lar) | Author(s): Mustafa Tanrıverdi

Kaynakça

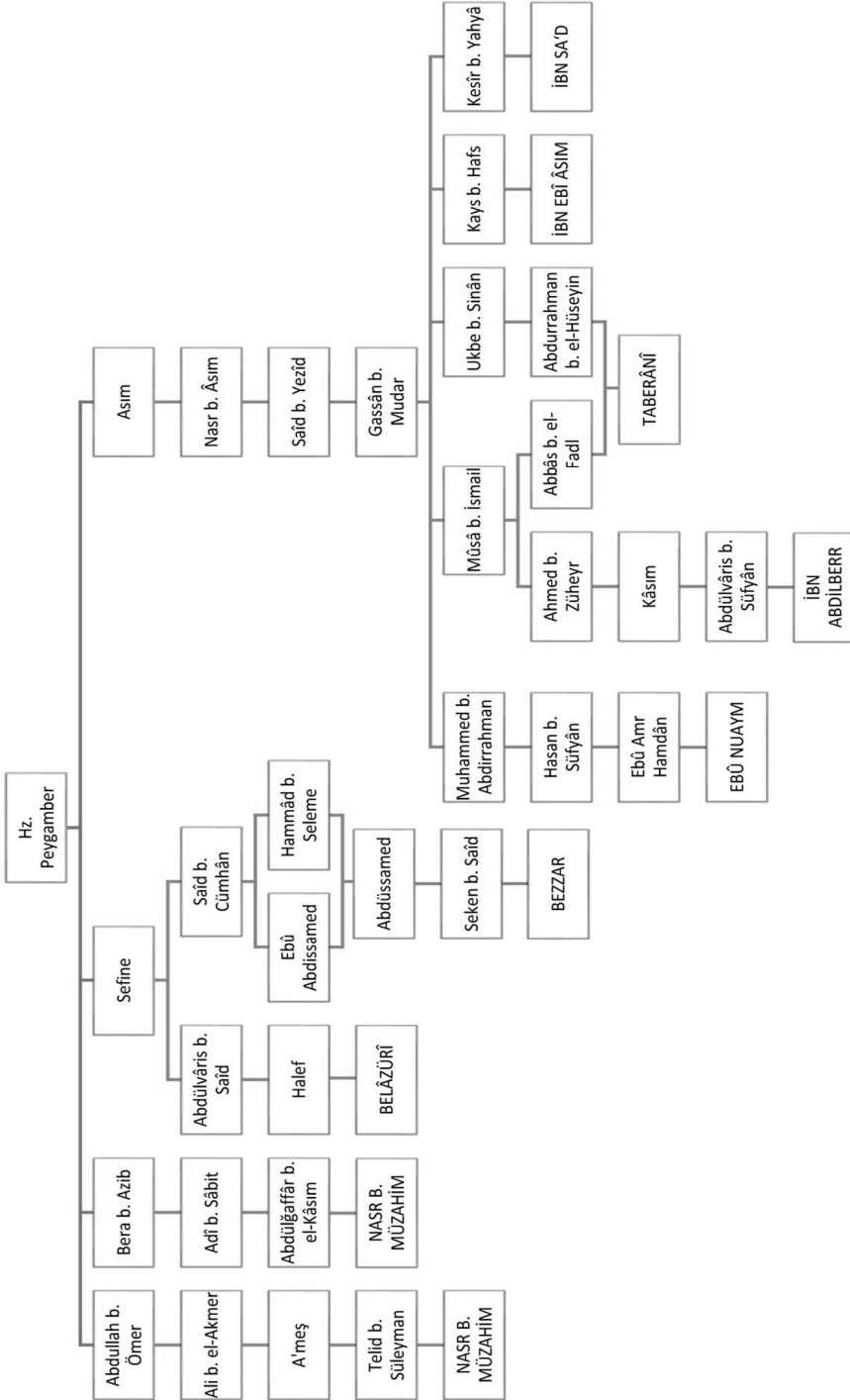
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risāle, 1421/2001.
- Ahmed Muhammed Şâkir. *el-Bâ'isü'l-hasis şerhu ihtisârü 'ulûmi'l-hadis*. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1417/1996.
- Aşıkutlu, Emin. "Hadis Vaz'ının Hz. Peygamber Devrinde Başladığına Dair Rivâyetler ve Delil Değerleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2014), 5-26. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000958
- Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Mu'âviye b. Ebî Süfyân*. Ankara: OTTO Yayınları, 2020.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Azîmâbâdî. *'Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osman. 14 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1389/1969.
- Bedreddin Aynî. *Meğâni'l-ahyâr fi şerhi esâmî ricâli Me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Hassân İsmâil. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Belâzürî. *Kitâbu'l-cümel min ensâbi'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Bezzâr. *el-Bahrü'z-zehhâr*, thk. Mahfuzurrahmân Zeynullah. 13 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Kitâbu't-târîhi'l-kebir*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Kitâbü'd-du'afâi's-sağîr*. thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1406/1986.
- Bozkurt, Nahide. *Abbasiler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2004.
- Canikli, İlyas. *Siyasi Düşüncenin Oluşumunda Hadislerin Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Çakın, Kamil. "Fiten Rivâyetlerinin Tabiatı". Abdurrahman Küçük'e Armağan. ed. Ahmet Hikmet Eroğlu. 251-270. Ankara: Berikan Yayınevi, 2016.
- Dabbî, Ahmed b. Yahyâ. *Buğyetü'l-mültemis fi târîhi ricâli ehli'l-Endelüs*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-Mısırî, 1410/1989.
- Demir, Mahmut. *Hadis ve İdeoloji Şii-Sünnî İhtilafının Hadis Rivayetine Yansımaları*. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.
- Demir, Mahmut. "Tarihsel Bağlamından Koparılmış Bir Hadis: 'Onu Azgın Bir Topluluk Öldürecek...' Rivâyeti Üzerine Bir İnceleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/2 (2007), 143-164. <https://doi.org/10.33415/daad.728251>
- Demircan, Adnan. "Ali-Muâviye Kavgası Bağlamında Bir Siyasî Mücadele Aracı Olarak Lanet Okuma". *Lânet Kitabı*. ed. Emine Gürsoy Naskali. 151-163. İstanbul: Kitabevi, 2009.
- Ebû Dâvud es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Sâlih b. Abdilazîz. Riyad: Dâru's-Selâm, 1420/1999.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1988.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-sahâbe*. th. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998.
- Ertürk, Mustafa. *Metin Tenkidi Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği*. Ankara: Fecr Yayınları 2017.

- Fahreiddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Felâte, Ömer b. Hasan. *el-Vad'u fi'l-hadîs*. Mısır: Câmi'atü'l-Ezher, Külliyyetü Usûli'd-Dîn, Doktora Tezi, 1981.
- Halîfe b. Hayyât. *Kitâbu't-Tabakât*. thk. Ekrem Ziyâ Ömerî. Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1387/1967.
- Halîl b. Muhammed. *el-Ferâid alâ mecmai'z-zevâid*. Katar: Dâru'l-İmâmî'l-Buhârî, 1429/2008.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Telhîsü'l-müteşâbih*. thk. Sükeyne eş-Şihâbî. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru Tlasdar, 1985.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Siyasi-İctimai Hâdiselerle Hadîs Münasebetleri*. Ankara: OTTO Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Heysemî. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Abdullah Muhammed Dervîş. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.
- Humeydî, Muhammed b. Fütûh. *Cezvetü'l-muktebis fi târihi 'ulemâ'i'l-Endelüs*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Muhammed Beşşâr Avvâd. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1429/2008.
- Itr, Nûreddîn. *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Abdülber en-Nemerî. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Alî Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.
- İbn Abdülhâdî, Şemseddîn. *Tabakâtü ulemâ'i'l-hadîs*. thk. Ekrem el-Bûşî - İbrâhim ez-Zeybek. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1417/1996.
- İbn Adî. *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavviz. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım. *Târihu medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Beşkûvâl. *Kitâbü's-Sıla fi târihi e'immeti'l-Endelüs*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 2 Cilt. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2010.
- İbn Ebû Âsım. *Kitâbu'l-âhâd ve'l-mesânî*, thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbira. 6 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1991.
- İbn Ebû Hâtım. *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dil*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1371/1902.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. 26 Cilt. Dımaşk: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 1427/2006.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*. thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Ebû'l-Eşbâl Ahmed Şâğîf el-Pâkistânî. Mekte: Dâru'l-Âsime, 1413.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. nşr. İbrahim ez-Zeybek - Âdil Mürşid. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.
- İbn Hibbân. *el-İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1408/1988.
- İbn Hibbân. *Kitâbu's-sikât*. thk. Muhammed Abdülmu'îd Hân. 10 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekka - İbrâhim el-Ebyarî - Abdülhâfız Şelebî. 2 Cilt. Kâhire: y.y., 1955.
- İbn İshâk. *Sîretü İbn İshâk el-Mübtede' ve'l-meb'as ve'l-mejâzî*. nşr. Muhammed Hamîdullah. Fas: Matbaatü Muhammed, 1396/1976.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ'. *et-Tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dil*. thk. Şâdî b. Muhammed. Yemen: Merkezü'n-Nu'mân, 1432/2011.

- İbn Kutluboğa. *es-Sikât mimmen lem yaka' fi'l-kütübi's-sitte*. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âli Nu'mân. 9 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Abbâs, 2011.
- İbn Mâce. *Sünenü İbni Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Mısır: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbn Nukta. *Tekmiletü'l-ikmâl*. thk. Abdülkayyûm Abdürabbinnebî. 5 Cilt. Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, 1408/1987.
- İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ'. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbnü'l-Esir, İzzeddîn. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Muhammed Yûsuf er-Rakkâk. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnü'l-Esir, İzzeddîn. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Alî Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İclî, Ebü'l-Hasen. *Ma'rifetü's-sikât*. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1406/1985.
- İmamoğlu, Abdullah Taha. *Hadis ve Siyaset*. İstanbul: Beka Yayınları, 2015.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. *Mevzû Hadisler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenâ - Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Keleş, Ahmet. "Apokaliptik Hadis Edebiyatı ve Problemleri "Hilafet Benden Sonra Otuz Sene-dir" Hadisi Örneği". *İSTEM 4/7* (2006), 37-54. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem/issue/26534/279329>
- Kennedy, Hugh. "al-Mu'tadid Bi'llâh". *The Encyclopaedia of Islam 7/759-760*. Leiden: E. J. Brill Press, 1993.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: OTTO Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Koçyiğit, Talat. "Mevzû Hadislerin Zuhuru". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (1968), 57-68.
- Kutluer, İlhan. "İbnü't-Tayyib es-Serahsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/230-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Nasr b. Müzâhim. *Vak'atü Siffîn*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1410/1990.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1405/1985.
- Muhammed Accâc el-Hatîb. *es-Sünne kable't-tedvin*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.
- Müslim b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1991.
- Nüreddîn İtr. *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1399/1979.
- Nesâî. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Abdülfettâh Ebü Çudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü Matbu'âti'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Oktan, Yusuf. "İdeolojinin Hadis Rivayetlerine Yansıması İmâmîyye Şî'ası'nda Lanetli Mescitler Örneği". *Turkish Studies* 13/25 (2018), 319-334. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.14369>

- Sarıçam, İbrahim. *İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar Emevî- Hâşimî İlişkileri*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Süyûtî. *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Süyûtî. *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1399/1979.
- Süyûtî. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Kevser, 2. Basım, 1415.
- Şevkânî. *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *Tabakâtü'l-fukahâ'*. nşr. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 2. Basım, 1401/1981.
- Taberânî. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. 24 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, ts.
- Tâceddîn Sübkî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Cîze: Dâru Hicr, 1420/1999.
- Tirmizî. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1975.
- Ulu, Arif. "Hadis Rivayetinde İsnâdın Başlaması ya da Fitnenin Tarihi". *Dinbilimleri Dergisi* 12/1 (2012), 119-166. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/daad/issue/4490/61861>
- Ünal, Yavuz. *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Varol, M. Bahaüddin. "Emevîler'in Hz. Ali ve Taraftarlarına Hakaret Politikası Üzerine". *İSTEM* 4/8 (2006), 83-107. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem/issue/26535/279351>
- Varol, M. Bahaüddin. "İslam Tarihi'nin İlk İki Asrında Ehl-i Beyt'e İdeolojik Yaklaşımlar". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2004), 71-89. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343543>
- Yılmaz Gömbeyaz, Melek. *Ziyâd b. Ebîh (Hayatı - Şahsiyeti - Devlet Adamlığı)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Yılmaz, Orhan. "Hz. Muâviye'yi Öven ve Yeren Bazı Hadislerin Tahlili ve Tenkidi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18 (2020), 91-117. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bozifder/issue/59302/793495>
- Zehebî. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Alî Muhammed Mu'avviz-Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Zehebî. *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-sitte*. nşr. Muhammed Avvâme - Ahmed Muhammed Nemir Hatîb, 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible - Müessesetü 'Ulûmil-'Kur'ân, ts.
- Zehebî. *Kitâbu tezkirati'l-huffâz*. nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1374.
- Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1402/1982.
- Ziriklî. *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Tablo 1: Tel'în içerikli rivayet'in isnad ağının toplu gösterimi



Kur'ân'ın Müheyminliğinde İlähî Vahiilerin Korunmuşluğu Üzerine

Aslan Çıtır | Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı (ROR ID: 007x4cq57)

Konya İl Müftülüğü

Dr., Presidency of Religious Affairs, Konya Provincial Mufti Office, Konya/Turkey

aslancitir@gmail.com | ORCID: 0000 0002 5345 8512

The Preservation of Divine Revelations With The Qur'ân As The Final Standard

Abstract

The word of *muhaymin* is mentioned in two places in the Qur'ân. In one place it is used as one of the names/attributes of Allah (swt); in the other, it is used as a characteristic of the Qur'ân. The concept of *muhaymin*, in the former case, means Allah's ability to preserve, observe and control everything and in the latter it means the characteristic of the Qur'ân that preserving the previous revelations. While Allah promised to protect the Qur'ân, He also protected all the previous devine books and manuscripts through it. The Qur'ân is therefore the preserver and guardian of the previous books and confirms the verses in them as the word of Allah. It reveals any distortions in these books and separates truth from falsehood. The Qur'an is a standard for which these manuscripts and books are the word of Allah, pointing out the distortions in them, and separating the truth from the falsehood. So if something is missing in the current Torah and Bible for example, but is found in the Quran, then it means it has been lost over time. Accordingly, the absoluteness of the message in the Torah and the Bible depends on their compatibility with the Qur'ân. The Qur'ân describes and elaborates the revelations in the previous devine books and manuscripts on issues such as creed, worship, morality, muamalat (legal, administrative, financial matters), on avoiding harm and etc. With these, the Qur'ân preserves the revelations of the previous prophets and separates the abrogation (naskh) from the non-abrogation. It therefore prevents these revelations from being exploited and thus preventing their misuse. The fact that previous revelations were forgotten and falsified due to lack of written record at the time of revelation enabled our Prophet (pbuh) to ensure to preserve and protect the Qur'ân. Allah protected the Qur'ân through Muhammad (saw) and his companions. The Qur'ân has been preserved by precautionary

Bu çalışma, Prof. Dr. Ali Akpınar danışmanlığında 2020 tarihinde tamamladığımız Kur'ân-ı Kerîm'de Dinin Birliği başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır./This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Unity of the Religion in the Qur'an", supervised by Prof. Dr. Ali Akpınar (Ph. D. Dissertation, Necmettin Erbakan University, Konya/Turkey, 2020).

Yayın | Published: 20 Mart/March 2022

Kabul | Accepted: 12 Aralık/December 2021

Geliş | Received: Haziran/June 2021

Değerlendirme | Peer Review: Dış Bağımsız | Externally Peer-reviewed.

Hakem Raporları | Peer Review Reports: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeeni/page/13397>

Atf Cite as: Aslan Çıtır, "Kur'ân'ın Müheyminliğinde İlähî Vahiilerin Korunmuşluğu Üzerine = The Preservation Of Divine Revelations With The Qur'ân As The Final Standard", Eskiyeeni 46 (Mart/March 2022), 305-335.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.957254>

© Aslan Çıtır | CC BY-NC 4.0 Attribution-NonCommercial 4.0 International

measures such as writing and memorizing of the revealed verses of the Qur'an and giving priority to their recitation with the method of presenting (*arz*) and listening (*sima'i*), compile/collect (*tedvin*) and making clear (*tebyin*) and etc. The fact that the Qur'an being muhaymin for the previous books means that it accepts what is in accordance with the Qur'an as truth and distinguishes the contrary as false. Qur'an is considered as the last of the divine books, the most comprehensive. Furthermore it gathers the favors (*mahāsin*) in the previous books and increases perfections (*kamalāt*), which they lack of Qur'an has therefore been made witness, protection and reassurance to all of them. As the being muhaymin the Qur'an is protected from being changed, it is a measure for the other books and bears witness to their accuracy and stability. The Qur'an accepts the originality of the shari'a, determines the abrogated provisions and separates the eternal provisions of the shari'ah from the expired ones. Qur'an is what distinguishes the fixed provisions revealed to the prophets since Adam (as) from the temporary provisions and it is the one that protects the provisions of the previous books from being altered (*taghyir*) and changed (*tabdil*). Qur'an also contains the unification of eternal shari'ahs that remained from previous divine books. For these reasons determination of whether the provisions in the divine books have been falsified is determined by the Qur'an, not by the existing Torah and the Bible. Even though there have been many studies on the preservation of the Qur'an, no study has been found on the muhaymin of the Qur'an, which preserves the previous divine books. Accordingly, in our study, the muhaymin of the Qur'an is evaluated.

Keywords

Tafsir, Revelation, Qur'an, Controls, Divine Revelations

Kur'an'ın Müheminliğinde İlâhî Vahiylere Korunmuşluğu Üzerine

Öz

Kur'an'da biri Allah'ın ismi, diğeri Kur'an-ı Kerim'in vasfı olmak üzere iki yerde *mühemin* kelimesi zikredilmiştir. Allah'ın koruyan, gözeten, yöneten olduğunu ifade eden mühemin kavramı, Kur'an'ın önceki vahiylere koruma vasfına işaret etmektedir. Allah (c.c.), Kur'an'ı korumakla semâvî kitapları ve sahifeleri de dolaylı muhafaza altına almıştır. Buna göre Kur'an, önceki kitapları muhafaza eden, gözeten, onlardaki âyetleri doğrulayan ve Kur'an, bu sahifelerin ve kitapların Allah'ın kelâmı olduğunu ilan eden, onlarda var olan tahriflere işaret eden, o kitaplardaki hakikat olanlar ile hakikat olmayanları birbirinden ayıran bir ölçüdür. Kur'an'ın Tevrât'ta, İncil'de var olduğunu söylediği hususlar, günümüzdeki nüshalarda yoksa bunlar zaman içerisinde kaybolmuş demektir. Tevrât ve İncil ile hükümün mutlak olması Kur'an'la mukayyed olmasına bağlıdır. Kur'an önceki kitaplarda ve sahifelerde mevcut olan itikat, ibadet, ahlak, muâmelât (yasal, idârî ve mâlî), mezâcîr (zararı defetme) vb. konulara dair vahiylere bahsetmiştir. Bununla önceki peygamberlere inen vahiylere koruma altına almış; neshedilen, neshedilmeyen hükümleri birbirinden ayırmıştır. Bu vahiylere yanlış intikalini önleyerek istismar edilmesini engellemiştir. Önceki vahiylere inzal esnasında yazılıp kaydedilmemesi neticesinde unutulup tahrif edilmesi, peygamberimizin Kur'an'ın muhafazasına yönelik tedbir almasını sağlamıştır. Allah Hz. Muhammed ve onun ashabının eliyle Kur'an'ı muhafaza etmiştir. İnen âyetlerin yazıya geçirilmesi, ezberlenmesi, kırâatın öncelenmesi, arz ve sema metoduyla denetlenmesi, tebliğ ve tebyin edilmesi vd. önlemlerle Kur'an korunmuştur. Kur'an'ın

önceki kitaplara müheymin oluşu, onların Kur'ân'a muvâfık olanını hak; muhâlif olanını bâtil olarak ayırdığı anlamına gelmektedir. Kur'ân, ilâhî kitapların sonuncusu, en kapsamlısı olarak telakki edilmiştir. Önceki kitaplarda mevcut iyilikleri (mehâsin) cemededen, diğerlerinde olmayan kemâlâtı (mükemmellikleri) artıran kitap olmasından dolayı hepsine tanık, koruyucu ve güven verici kılınmıştır. Kur'ân'ın müheymin oluşu, tebdîl (değiştirilmiş) olmaktan korunmuş; diğer kitaplar üzerinde denetleyici, o kitapların doğruluğuna ve sabitliğine tanıklık edici olmasıdır. Kur'ân, şeriatlerin asıllarını kabul eder, mensûh hükümleri tayin eder, şeriat kılınan ebedî, bâkî hükümleri, şeriat kılınma vakti sona ermiş hükümlerden ayırt edendir. Hz. Âdem'den beri peygamberlere vahyedilen sabit hükümleri, muvakkat hükümlerden ayırt edendir. Önceki kitaplardaki hükümleri tebdîl ve tağyîrden (değiştirme) koruyandır. Kur'ân, ilâhî kitaplardan bâkî olan şeriatleri birleştirmeyi ihtivâ eder. Kur'ân'ın önceki ilâhî vahiyleri sağlama vazifesi vardır. Semâvî kitaplardaki hükümlerin tahrif edilip edilmediğinin tespiti mevcut Tevrat ve İncil ile değil Kur'ân'la belirlenir. Bu bağlamda Kur'ân'ın korunmasına ilişkin birçok araştırma yapılmasına rağmen Kur'ân'dan önceki ilâhî vahiylerin korunmasını ihtiva eden Kur'ân'ın müheyminliği konusunda herhangi bir çalışmaya ulaşılamamıştır. Bu nedenle çalışmamızda Kur'ân'ın müheyminliği konusu ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Vahiy, Kur'ân, Müheymin, ilâhî Vahiyler

Giriş

Asrımızda özellikle oryantalistlerin yaptığı çalışmalarda Kur'ân'da Ehl-i Kitâb'a dair bilgiler, peygamber kıssaları, Ehl-i Kitap'la alakalı rivayetler, Kur'ân âyetleriyle İncil ve Tevrât metinlerindeki bazı anlam benzerlikleri delil gösterilerek Kur'ân'a kaynak aranmaktadır. Oryantalistlerin Kur'ân'a kaynak aramaya yönelik art niyetli çalışmalarını bertaraf etmek için İslam dünyasında yapılan bazı bilimsel çalışmalarda, hadis kaynaklarındaki kimi rivayetleri reddetme çabası görülmektedir. Ayrıca Kur'ân'da zikredilen tahrîf, tebdîl ve tağyîr kelimelelerinin anlam içeriklerinden hareketle Tevrât'ın lafzının tahrîf edilmediği, yorum açısından tahrîfâta maruz kaldığı iddialarına¹ ilişkin yaklaşımlarla da bağlantılı olmasına istinaden bu çalışmada *Kur'ân'ın Müheyminliği* incelenmiştir.

Kur'ân'ın, İncil ve Tevrât'ın aslının, peygamberlere gönderilen tüm sahifelerin vahiy kaynaklı olmalarına binâen muhtevalarında bazı anlam benzerliklerinin mevcudiyeti muhtemeldir. Kur'ân'ın “*Onlar kendilerine zikredilenlerin (öğütlerin/kitabın) önemli bir kısmını unuttular.*”² âyetinde, unutmanın semâvî kitapların tamamında değil önemli bir bölümünde gerçekleştiği zikredilmiştir. Buna göre muharref Tevrât ve İncil'in metinleri lâfzen tahrîfâta uğrasa da bazı ifadeler mana bazında tahrîf edilmemiş olabilir.

¹ bk. Salih Akdemir, “Müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Muhammed'e Yaklaşımları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Nisan 1990), 179-210; Necdet Çağul, *Kitâb-ı Mukaddes'in Neyi Tahrîf Edildi* (İstanbul: Beyan Yayınları, ts.).

² el-Mâide 5/14.

Kur'ân, ilâhî vahiylerdeki nâsihi ve mensûhu, muharref ve gayr-i muharrefi, önceki vahiylerin aslında bulunanı, insanlar tarafından sonradan ilave edilenleri ayırt etmeyi müheymin özelliğiyle açıklamıştır. Anlam açısından tahrîfâta uğrayan ve uğramayan metinler Kur'ân'ın müheyminliğinde tespit edilebilir.³ Bütün semâvî kitapların, sahifelerin lâfzen ve manen tahrîf edilmemiş metinlerinin kaynağı vahiy olduğundan mezkûr benzerliklerin Kur'ân'a kaynak gösterilmesinin galat bir yaklaşım olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'ân'da müheymin kelimesinin sadece iki ayet üzerinden değerlendirilmesi kâfi değildir. Önceki vahiyler murâkıp, muhâfız, müşâhit, mu'temen bu kelimenin bütüncül bir perspektifle Kur'ân'ın genelinde hangi ayetlere tekâbül edebileceğinin tespiti gereklidir. Kur'ân'ın sâbık vahiylerle ilişkin müheyminliğinin anlaşılması için Kur'ân'ın korunmuşluğundan söz etmek gerekir.

Allah Kur'ân-ı Kerîm'i koruyacağını “Şüphesiz biz Zikri (Kur'ân'ı) indirdik. Onun koruyucusu elbette biziz.”⁴ âyetiyle taahhüt etmiş, Hz. Peygamber, ashabı ve Müslümanlar eliyle korumuştur. Bu koruma öncelikle kırâatın öncelenmesi, harflerin mahreçleriyle, sıfatlarıyla doğru telaffuz edilmesine istinaden lafzın korunması bağlamında teşekkül etmiştir. İkinci olarak gönderilen vahiy erken dönemden itibaren vahiy kâtipleri tarafından yazıya aktarılmış,⁵ ilk vahiyden itibaren ezberlenmiş, başta peygamberimiz olmak üzere sahabenin birçoğu indirilen her bir âyeti ezberlemiştir. Bu metotla Kur'ân hem satırlarda hem de sadırlarda korunmuştur.

Kur'ân'ın korunmasının en etkili yöntemlerinden biri teblîğ ve tebyîn edilmesidir. İnen vahiy, Müslümanlara ivedi olarak teblîğ edilmiş, vahyin manası, maksadı, müphemî açıklanmış; umûmî ve husûsî olanı, mutlak ve mukayyedi tebyîn edilmiştir. Bunun haricinde de Kur'ân'ın korunmasına yönelik birçok tedbir alınmıştır.⁶

Kur'ân'ın korunması, Kur'ân öncesinde gönderilen semâvî kitapların ve sahifelerin korunmasını da sağlamıştır. Eğer Kur'ân'ın aslı günümüze kadar ulaşmayıp, önceki semâvî kitaplar ve sahifeler gibi tahrîf edilseydi, Hz. Âdem'den günümüze Allah'ın vahyettiği kitaplardan, sahifelerden haberdar olunamaz, bu kitapların, sahifelerin aslına ulaşamaz, muhtevası bilinemezdi. Bugün elimizde sadece tahrîf edilmiş şekli bulunurdu.

³ bk. el-Mâide 5/48.

⁴ el-Hicr 15/9.

⁵ Bir diba (ipek) sayfa üzerine yazılmış olarak Cibril tarafından kendisine sunulan ayetleri Hz. Muhammed'in okuduğu zikredilmiştir. bk. Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 67; Hz. Ömer'in Müslüman olduğu dönemde kız kardeşi Hz. Fatıma'nın elinde Kur'ân sahifelerinin mevcudiyeti buna örnektir. bk. Mehmet Ünal, “Kur'ân'ın Metinleşme Tarihi”, *Tefsir (El Kitabı)*, Editör: Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 27.

⁶ Kur'ân'ın erken dönemden itibaren yazıldığına ilişkin bk. Mustafa 'Azamî, “Asr-ı Saadette Yazı ve Vahiy Kâtipleri”, çev. Durak Pasmaz, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*, Editör: Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 1994), 1/381-462; Kur'ân'ın korunmasına yönelik alınan tedbirlere ilişkin bk. Hasan Elik, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 15-188.

Kur'an'ın korunmasına⁷ ilişkin birçok çalışma yapılmasına rağmen önceki ilâhî vahiylerin korunmasını ihtiva eden Kur'an'ın Müheyminliği konusunda müstakil herhangi bir araştırmaya ulaşılamamış, sadece bir makalenin alt başlığında Kur'an'ın önceki vahiylerden ayırt edilen özelliği olarak ele alınmıştır.⁸ Tahrif, tasdik, nesih, şeriat farklılığı meselelerine Kur'an perspektifinin anlaşılmasında âyetteki **وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ** (gözeten, koruyan, denetleyen, şahit, hâkim) ifadesi önem taşımaktadır. Bugüne kadar yapılan araştırmaların çoğunda tahrif, tasdik, nesih, şeriat farklılığını anlatan ayetler müstakil incelenmiş, bu kavramların mahiyetinin anlaşılmasında müheymin (**وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ**) kelimesinin konusu belirtilmemiştir.

Müheymin kelimesinin araştırılmasında ilk dönem eserler başta olmak üzere lügatler, mu'cemler, klasik, çağdaş, rivâyet, dirâyet, me'âni'l-Kur'an tarzı tefsirler, günümüzdeki akademik çalışmalar, şamile programı gözden geçirilmiş, konuyla bağlantılı olduğu düşünülen hadislerden yararlanılmış, *müheymin* kelimesinin semantik tahlillerine ilişkin bilgiler ve görüşler, istifade edilen bu eserlerin tamamı incelenerek ele alınmıştır. Ancak dipnotta ve kaynakçada kargaşanın engellenmesine istinaden dipnota ve kaynakçaya eserlerin tamamı değil bilinen lügatler, mu'cemler, klasik, çağdaş tefsirler ve akademik araştırmalar alınmıştır.

Ayrıca *müheymin* kelimesinin literal ve istilâhi olarak en kapsamlı muhtevası tefsirlerden elde edilmiş, incelenen kaynakların tamamında aynı anlamların verildiği gözlemlenmiş ve bu anlamların tamamı zikredilmiştir. Âyet mealleri tefsirlerde mevcut verilere göre ele alınmış, belirli bir meal takip edilmemiştir.

1. Müheymin Kelimesi

1.1. Lügat Manası

Konumuzun muhtevasını oluşturan *müheymin* kelimesi biri Allah'ın ismi, diğeri Kur'an'ın vasfı olmak üzere iki âyette⁹ zikredilmiş; ismi fâil olarak *hey-me-ne* kökünden türemiştir.¹⁰ Bu vezinde *hey-me-ne*, *sey-ta-ra*, *say-ta-ra*, *hem-ye-ra*, *key-ga-ra*, *bey-ga-ra*, *bey-ta-ra* haricinde başka bir kelime tespit edilememiştir.¹¹ Dağ

⁷ bk. Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu*, 15-188.

⁸ Muhammed Fatih Kesler, "Kur'an-ı Kerim'i Önceki Vahiylerden Ayırt Eden Bazı Özellikler", *Diyanet İlmî Dergi* 43/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2007), 23-54.

⁹ el-Mâide 5/48; el-Haşr 59/23; bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1404/1984), 139.

¹⁰ bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b.Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Dr. Şevkî Me'arrî (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1418/1998), 884; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), 1600.

¹¹ Ebû 'Ubeyde Muammer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Fuâd Sezgîn (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1381/1962), 2/256; Şehâbeddîn Mahmûd Âlûsî, *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Ali Abdülbârî 'Atiyye (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 14/38; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Yayıncılık, ts.), 3/254.

adı olan *müceymir* de bu vezinden gelmektedir.¹² Mühemin kelimesi bazı lügatlerde *he-me-ne* fiili kapsamında ele alınmıştır.¹³

Mühemin; her şeyi koruyan, kontrol eden, denetleyen, muhafız, hiçbir şeyin kendisinden kaybedilemeyeceğine şahitlik eden anlamında kullanılmıştır.¹⁴ Kontrol altında tutan manasına hâvi *müseytran* (مسيطرا) kelimesiyle tefsir edilmiştir.¹⁵ Mühemin kelimesinin Arapça olmadığı, öncekilerin kitaplarından alınıp Arapçalaştırıldığı nakledilmiştir.¹⁶

Mühemin kelimesinin aslına ilişkin iki görüş nakledilmiştir:¹⁷

1. Bu kelime, *hey-me-ne, yü-hey-mi-nü, hey-me-ne-ten* kalıbında gelir,¹⁸ denetlenen, gözetlenen her şey, *mühemin* kelimesiyle anlatılır, denilmiştir.

2. Kelimenin aslının “*â-me-ne, yü-mi-nü*’den müeyminün (مؤيمين) olduğu,¹⁹ “*varlıkların rızkını temin eden*” manasına geldiği nakledilmiştir. Ebü'l-Bekâ *mühemin*’in aslının *müeymin*’den geldiğini; *müeymin*’in ise *emânetü* (emanet)’den türediğini söylemiştir.²⁰ Bu kelimenin aslının emîn ve mu’temen olduğu da nakledilmiş,²¹ mühemin ile müeyminin aynı anlamları taşıdığı zikredilmiştir.²²

Lügatte; rakîb (gözeten), hafız (muhafaza eden), şahit, şehid²³ yöneten,²⁴ denetim altında tutan²⁵ ve hiçbir şey kendisinden gizli kalmayan²⁶ gibi anlamlara gelmektedir.

İbn Abbâs (öl. 68/687-88) *mühemin* kelimesine iki mana vermiştir. Birinde şahit, tank, emin ve sözüne güvenilir manasında *şehid*²⁷; diğesinde ise güvenli, vefalı, kefil, yönetici manasında *el-Emîn* anlamı vermiş; bazıları ise “*sana da bu kitabı, önceki kitapları tasdik edici ve onları korumak üzere indirdi...*”²⁸ âyetinde *mühemin* kelimesini sâbık sahifeleri ve kitapları tasdik eden anlamında *el-Musaddik* kelimesiy-

¹² Âlûsî, *Me’âni'l-Kur’ân*, 14/38.

¹³ bk. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mücmelü'l-luga* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986), 908; Ebü'l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1410/1990), 13/436.

¹⁴ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b.Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1407/1987), 4/509.

¹⁵ Abdullah Mahmûd Şehâte, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-kerîm*, (Kâhire: Dâru Garîb, 1388/1969), 3/1096.

¹⁶ bk. Ebü Mansûr Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Basellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1426/2005), 3/533.

¹⁷ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999), 29/513.

¹⁸ bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, 13/437.

¹⁹ bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, 13/436.

²⁰ bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, 13/436-437; Ebü Hafs Sırâcüddîn İbn 'Âdil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1419/1998), 7/366.

²¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, 13/436-437; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhit*, 1600.

²² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, 13/436.

²³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, 13/436-437; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/254.

²⁴ Abdurrahman eş-Şâyî, *el-Fürukü'l-lugaviyye fi tefsîri'l-Kur’âni'l-kerîm*, (Riyad: y.y., 1413/1993), 170.

²⁵ Muhammed b.Cerîret-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 10/377-380.

²⁶ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422/2002), 7/56.

²⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/254.

²⁸ el-Mâide 5/48.

le açıklamıştır. Allah'ın her konuşulunu, dünyada geçmişten günümüze olan biten, geçen kalan her bildirileni, ahirette olacakların hak olduğunu onaylaması; Kur'an'ın ise önceki ilâhî vahiyleri tasdîki *el-Musaddık* kelimesiyle izah edilmiştir.²⁹

Özetle müfessirler genelde *müheymin* kelimesine rakib, şahit, tanık, hâfiz, mu'temen, emin, hâkim anlamlarını yüklerken³⁰; İbn Abbâs, bu kelimelerdeki anlam birliğine atıfta bulunmuştur.³¹

1.2. Kur'an'da Müheymin Kelimesinin Kullanımı

Allah'ın el-Esmâü'l-Hüsnâ'sından (en güzel isimlerinden) biri olan el-Müheymin kelimesi

“Allah, kendisinden başka tanrı olmayan ilahdır. Mutlak egemenlik sahibidir, noksanlıkların her türlüşünden uzaktır, esenlik ve güven sağlayan, kendisi güven verendir, görendir (gözeten ve yöneten), üstündür, iradesine sınır yoktur, eşi benzeri olmayan büyüklük sahibidir. Allah yakıştırılan ortaklardan tamamen münezzehtir.”³²

âyetinde kullarının hayır ve şer olan bütün amellerine tanık, şâhit, görüp gözetin, yöneten anlamı taşımaktadır.³³ Bu ayetteki الْمُهَيِّمِينَ (gözetin, koruyan, denetleyen, şâhit, hâkim) kelimesinin muhtevasının Mâide 5/48. âyetteki وَمُهَيِّمِنًا عَلَيْهِ (müheymin) kavliyle Müzzemmil 73/15. âyetteki شَاهِدًا عَلَيْكُمْ (sizlere şahit) ifadelerinin aynı olduğu, Hz. Muhammed'e indirilen Kur'an'ı tasdîki içerdiği söylenmiştir.³⁴

Müheymin kelimesi, Kur'an'ı niteleyen bir vasıf kapsamında “(Resulüm!) sana da bu kitabı, önceki kitapları tasdik edici ve onları korumak üzere hak ile indirdik. Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet. Sana gelen bu hakikati terk edip de onların arzularına uyma...”³⁵ âyetinde zikredilmiş, *musaddık* kelimesine atfedilmiş, *mu'temenen*³⁶ kelimesiyle de izah edilmiş, *musaddık* anlamının mevcudiyetine işaret edilmiştir.³⁷ Âyetteki ilk *el-Kitâb* kelimesiyle Kur'an'ın kastedildiği, *el* takısının ahd-i zihni için kullanıldığı, ikinci *el-Kitâb*'ın ise Tevrât ve İncil gibi semâvî kitapları kapsadığı ifade edilmiştir.³⁸

²⁹ Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 10/377-381; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/533; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/254; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 3/7-8.

³⁰ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, thk. Câmi'atü Şârika Mecmû'atü Resâilü Câmi'iyeti bi Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ ve'l-Bahsi'l-'İlmiyyi (b.y.: Câmi'atü Şârika Külliyyetü Şerî'ati ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1429/2008), 3/1766, 1768; Ebû Muhammed İbn 'Atiyye el-Endülüsi, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2002), 2/199-200; Ebû'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme (Beyrut: Dâru Taybe, 1420/1999), 3/128; Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/1994), 2/55.

³¹ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'an*, 3/128.

³² el-Hasr 59/23.

³³ bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002), 4/285.

³⁴ bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil*, 4/285-286.

³⁵ el-Mâide 5/48.

³⁶ bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/436-437; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 1600.

³⁷ Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 10/377-381.

³⁸ Şehâte, *Tefsiru'l-Kur'an*, 3/1096.

Müheymin kelimesi dört şekilde anlaşılmıştır:³⁹

1. Kur'ân, önceki ilâhî kitaplar üzerinde itimat (güvenli) edilen, emîn ve hâkimdir.
2. Kur'ân, önceki ilâhî kitaplarda haber verilenleri tasdik edendir.
3. Hz. Muhammed, Kur'ân üzerinde itimat edilen bir peygamberdir.
4. Kur'ân, hâfız (koruyan) ve rakîb (koruyan, gözetten, gözetleyen, denetleyen)'dir.

Müfessirlerin münazaraları bu maddeler üzerinde yoğunlaşmıştır.

Âyette “*Biz sana önceki kitapları tasdik eden bu kitabı (Kur'ân) indirdik...*” ifadesindeki مصدقاً kelimesinin bazılarına göre الكتاب kelimesine *sıfat*, bazılarına göre ise *hâl*'dir. Allah'ın kitab و مهيمنًا عليه [(önceki kitapları tasdik edici ve denetleyici olarak (bu kitabı (Kur'ân'ı) hak olarak indirdik.) kavlinde Hz. Muhammed'in kastedildiği, müheyminen'in (مهيمنًا) ileyke (اليك) deki ke'fe (ك) hal, عليه deki zamirin *el-Kitâb'a* raci olduğu beyan edilmiştir.⁴⁰ Bu durum, Kur'ân'ın önceki kitapları tasdik eden, Hz. Muhammed'in ise Kur'ân üzerinde müheymin ve mu'temen (itimat edilip güvenilen) kılındığına işaret etmekle beraber Hz. Muhammed'in önceki kitaplara musaddık ve müheymin oluşuna da atıfta bulunulmuştur. Bu paragrafta anlatılanlar, Arap kelâmının mefhumundan uzak bulunduğu için hatalı görülmüştür.⁴¹

Âyette zikredilen مهيمنًا (عليه) (gözetten, koruyan, denetleyen, şahit, hâkim) kelimesindeki zamirin sâbık semâvî kitapların ve sahifelerin her birine tekabül ettiği belirtilmiştir.⁴² Bu araştırmanın muhtelif paragraflarındaki müfessirlerin yorumları, bu görüşü daha isabetli kılmaktadır.

Bazı müfessirler “*Allah her şeyi gözetleyen (denetleyen)'dir.*”⁴³ âyetindeki rakîben kelimesine müheymin, muhâfız anlamı vermiştir.⁴⁴ Buna göre müheymin, musaddık, mu'temen, murâkîb, muhâfız, müşâhid kelimeleri birbirleriyle bağlantılı kelimelerdir.

Müheymin kelimesi Kur'ân ıstılahında önceki kitaplara şahit, hâfız, emîn, hâkim, rakîb, câmi', onları gözetleyip denetleyen, muhafaza eden, neshedileni, tahrîf edileni, beyan eden, ifsad edileni tashih eden anlamlarını ifade etmektedir.⁴⁵

³⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999), 4/1150; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 3/1766; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/554-555.

⁴⁰ Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 10/377-381; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/554-555.

⁴¹ Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 10/380-381.

⁴² Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 10/377-381; Mâturîdî, *Te'vilât*, 6/605; Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 3/1096.

⁴³ el-Ahzâb 33/52.

⁴⁴ bk. Muhammed b. Mustafa el-'Amâdî Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.) 7/111; Âlûsî, *Me'âni'l-Kur'ân*, 15/307; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/338; Muhammedü'l-Emîn b. Abdullah el-Hererî, *Tefsîru hadâiku'r-ravhi ve'reyhân fi ravâhi 'ulümi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1421/2001), 23/87.

⁴⁵ bk. Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 10/377-381; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 3/128; Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 3/1096-1097.

Kur'an, Allah'ın vahyettiği kitapların tamamına bağlı olarak önce indirilene tasdik edici, bu kitaplar üzerinde emin bir murakabeci, denetimci, muhafız ve hak ile indirilen kitap kapsamında telakki edilmiştir. Şahitliğiyle hakikatleri belirten, bozuk olanları iptal eden, önceki ilâhî kitapların amel edilmesi elzem olan hükümlerini kaybolmaktan, bozulmaktan kurtarandır.

Kur'an, kendisine muhalif, onun tasdikinden geçmeyen diğer şeriatlerle amel etmeyi nehyeden, onlar üzerinde tasdikine ve teyidine müracaat edilen, ifsad ve tahrîften masun (dokunulmaz), bizzat Allah'ın muhafazasında bulunan bir kitap olarak tanıtılmıştır. Tevrât ve İncil'le hükmün mutlak olması Kur'an'la mukayyed olmasına bağlıdır, denilmiştir.⁴⁶ Kur'an'ın tahrîften korunmuş, sahih semâvî kaynak ve referans kabul edildiği; Tevrât ve İncil'de Kur'an'la muvafık kalmayan her bir hükmün, kendisiyle amel edilmesi haram ve mensûh hüküm olarak ele alındığı beyan edilmiştir.⁴⁷

Kur'an, önceki ilâhî vahiyleri muhafaza eden, gözeten, onlardaki âyetleri tasdik eden, onlara sahip çıkan, bu sahifelerin, kitapların Allah'ın kelâmı olduğunu ilan eden, onlarda var olan tahrîflere işaret eden, o kitaplardaki hakikat ile gayr-i hakikatı birbirinden ayıran bir ölçüdür. Kur'an'ın Tevrât'ta ve İncil'de var olduğunu açıkladığı hükümler, bugün yoksa bu hükümler zaman içerisinde kaybolmuş demektir. Kur'an, ihtilaf ettikleri pek çok meseleyi İsrâîloğullarına açıklamaktadır.⁴⁸

Allah Kur'an'ı korumayı “Şüphesiz biz Zikri (Kur'an'ı) indirdik. Onun koruyucusu elbette biziz.”⁴⁹ âyetiyle kendine has kılmıştır. Kur'an'ın korunması semâvî kitapların ve sahifelerin de muhafazasını sağlamıştır. Buna göre Tevrât, Zebûr ve İncil'in hakikati (özü) müheymin vasfına sahip Kur'an sayesinde ebediyen bilinecektir.⁵⁰

Çağıl “Apaçık birer delil olarak âyetlerimiz kendilerine okunduğunda, bize (öldükten sonra) kavuşmayı ümit etmeyenler ‘Bunu değiştir, bunun dışında başka bir Kur'an getir.’ dediler...”⁵¹ âyetindeki *tebdil* (değiştirme) kelimesinin, değişime uğrayan her şeyin aslının (orijinalinin) bir şekilde korunduğu anlamını taşıdığına işaret ederek te'vîl tahrîfâtına delalet ettiğini ifade etmiştir.⁵² Çağıl, *tebdil* ve tahrîf kavramlarının te'vîl tahrîfâtını kastettiğinden hareketle Tevrât'ın tahrîfâtının lâfzen değil yorum açısından gerçekleştiğini iddia etmiş,⁵³ bu tarz korunmanın niteliğine, nasıllığına ilişkin her hangi bir cümle kurmamıştır. Tevrât'ın lâfzen korunduğuna dair elimizde kesin, net, açık bir bilgi de mevcut değildir.

⁴⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/253-254; bk. Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'an*, 3/1096.

⁴⁷ Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'an*, 3/1096.

⁴⁸ en-Neml 27/76. “Doğrusu bu Kur'an, İsrâîloğullarına üzerinde anlaşamadıkları pek çok şeyi açıklamaktadır.” bk. Ateş, *Yüce Kur'an*, 3/7-8.

⁴⁹ el-Hicr 15/9.

⁵⁰ bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/371.

⁵¹ Yûnus 10/15.

⁵² Çağıl, *Kitâb-ı Mukaddes'in Neyi Tahrîf Edildi*, 209.

⁵³ Çağıl, *Kitâb-ı Mukaddes'in Neyi Tahrîf Edildi*, 179.

Dolayısıyla biz Kitâb-ı Mukaddes'in aslının mana bazında ancak Kur'ân'ın mühemin özelliğiyle korunduğu kanaatindeyiz. Çünkü lâfzî korumanın mevcudiyetini savunanlar yine Kur'ân âyetlerindeki kavramların literal anlamından, Kur'ân'ın Tevrât, İncîl, Zebûr ve diğer vahiyler hakkında söylediklerinden istidlal etmişlerdir.

Kur'ân'ın ilâhî vahiylerle müheminliği, bu vahiylerin Kur'ân'la mutabakat sağlayanını hak; muhalefet edenini batıl ayırımına tabi tuttuğu anlamına gelmektedir. Önceki vahiylerin devamı olarak nitelendirilen metinler, Kur'ân âyetlerine muhâlif ise yanlış, mutabık ise doğrudur, denilmiştir.⁵⁴ Kur'ân, müheminliğiyle kendisinden önce indirilen sahifelerin ve kitapların, ilâhî vahyin aslına mutabıklığı hususunda bir sağlama görevi üstlenmiştir.

Bu âyet (el-Mâide 5/48), önceki ilâhî vahiylerin mevcudiyetine rağmen, Kur'ân'ın indirilmesini sanki ezelde takdir edilmiş bir müjde, adeta bir vaat olarak takdim etmektedir. Önceki vahiylerin müntesiplerinin bu duruma daha fazla sevinmesi gerekir. Çünkü onların bu konuda beklenti içerisinde oldukları “*Ellerindeki (Tevrât) doğrulayan bir kitap, Allah katından onlara gelince, önceden kâfirlere karşı zafer arzularken, işte şimdi bilip tanıdıkları, kendilerine ulaşan kitabı (Kur'ân) inkâr ettiler...*”⁵⁵ âyetinde anlatılmıştır.⁵⁶

Kur'ân'ın müheminliği; tebdilden (değiştirilmiş), tahrîften (bozulmaktan) korunmuş olması; diğer kitapları denetleyen, o kitapların doğruluğuna, sabitliğine tanıklık eden olmasındandır. Kur'ân, şeriatlerin asıllarını tasdik eden, neshedilmiş hükümleri açıklayandır. Hz. Âdem'den itibaren nebilere, resullere indirilen sabit hükümleri muvakkat hükümlerden ayırt eden, önceden indirilen kitaplardaki ilâhî hükümleri tebdilden ve tağyîrden (değiştirme) koruyan, ilâhî sahifelerde, kitaplarda baki ve sabit şeriatleri birleştirendir.⁵⁷

Hz. Muhammed'e hitaben el-Mâide 5/48. âyetin son bölümünde, senden önceki nebilere senin şeriatinle neshedilmemiş şeriatleriyle, hükümleriyle Arap, Acem, Ümmî⁵⁸ ve Ehl-i Kitap arasında hükmet, denilmiştir.⁵⁹ İbn Kesîr (öl. 774/1373) bu görüşüyle Kur'ân'ın Tevrât ve İncîl'in mensûh ve muharref olmayan ayetlerini tasdik ettiğini, bu ayetlerin Kur'ân'da mahfûz olduğuna işaret etmiştir. Bu bağlamda Ehl-i Kitap arasında Kur'ân'la hükmetmek, Tevrât ve İncîl'in mensûh ve muharref olmayan ayetleriyle hükmetmek demektir.⁶⁰

⁵⁴ Muhammed Tâhir İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tûnus: ed-Dâr'u't-Tûnusiyye, 1404/1984), 6/222.

⁵⁵ el-Bakara 2/89.

⁵⁶ Kesler, “Kur'ân-ı Kerim'i Önceki Vahiylerden Ayırt Eden Bazı Özellikler”, 34.

⁵⁷ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'aklî's-selîm*, 3/45.

⁵⁸ bk. Âl-i İmrân, 3/20. âyette *ümmiyyîn* şeklinde mezkûrdür. Râzî, bu kavramın kendilerine vahyedilmiş belli bir kitabı olmayan toplumlara işaret ettiğini ifade etmiştir. bk. Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı (Meal-Tefsîr)*, çev. Câhit Koytak, Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 1/92.

⁵⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 3/128.

⁶⁰ bk. Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 3/1097.

Kur'an'ın önceki ilâhî vahiyler üzerinde gözetici ve birleştirici olması “Nûh'a vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik”⁶¹, “Rabbimizden bize bir mucize getirseydin ya? Pe-ki, önceki sahifelerde bulunan açık kanıt onlara gelmiş değil mi?”⁶² âyetleriyle de delillendirilmiştir.⁶³ Kur'an, ilâhî kitapların hâtemi, en muhtevalısı, en büyüğü ve en sağlamı kabul edilmiştir. Önceki semâvî sahifelerde ve kitaplarda mevcut iyilikleri (mehâsin) birleştiren, onlarda olmayan kemâlâtı (mükemmellikleri) artıran kitap olması nedeniyle onların tamamına şahit, hafız ve emin kılınmıştır.⁶⁴

Beyyine sûresinin “tertemiz sahifeleri okuyan”⁶⁵ âyetindeki *sahifeler* kelimesinden Kur'an'ın ve diğer sahifelerin kastedilmesi muhtemeldir. Diğer sahifelerin Kur'an'ın içerisinde, Kur'an'ın da diğer sahifelerin içerisinde mevcut olduğu “Şüphesiz O, evvelkilerin kitaplarında mevcuttur.”⁶⁶, “İbrâhim ve Mûsâ'nın sahifelerinde mevcuttur.”⁶⁷ âyetleriyle desteklenmektedir. Buna göre Kur'an'ın okunması önceki sahifelerin ve kitapların okunmasını da sağlamaktadır.

el-Bakara, Âl-i İmrân ve el-Fâtır sûrelerinde mezkûr “Kur'an öncekileri tasdik edici”⁶⁸, “onların yanındakileri tasdik edici”⁶⁹ âyetlerindeki tasdik kavramının müheymin manasını taşıdığı nakledilmiştir. Semâvî kitapların ilâhî mesajları Kur'an'da mevcuttur.⁷⁰ Kur'an ise bu semâvî kitaplara ve sahifelere muhafazlık, müheyminlik, şahitlik etmiştir.⁷¹

Özet olarak cumhur ulemâ müheymin kelimesini, Kur'an'ın, önceden indirilen kitapların sahih olduğuna şahitlik etmesi, gayr-i mensûh hükümleri kabul etmesi, şeriatin aslına ait hükümleri denetlemesi, gözetlemesi ve koruması bağlamında telakki etmiştir. Kur'an muhkem ve mensûh hükümlerde müracaat edilen, kendisiyle amel edilen ve terk edilen hükümlere hâvî olmasına istinaden ilâhî vahiyler (sahifeler ve kitaplar) hususunda itimat edilendir.⁷² Kur'an'ın tahrîf edilmemiş olması müheyminliğinin devamlılığını sağlamıştır.⁷³

2. Kur'an'ın Dinin Aslına İlişkin Hususlarda Önceki Vahiyelere Müheyminliği

Konuyu detaylandırmadan önce “usûlü'd-dîn”in muhtevasından bahsetmek gerekmektedir. Usûl, asl kelimesinin çoğuludur. “Asl” ise kök, esas, temel, kaynak, başlangıç, gerçek, her şeyin en altı, bir şeyin üzerine bina edildiği temel an-

⁶¹ en-Nisâ 4/163.

⁶² Tâhâ 20/133.

⁶³ Muhammed Mütevellâ eş-Şa'râvî, *Havâtır* (b.y.: Metâbi'ü Ahbârî'l-Yevm, 1417/1997), 15/9462.

⁶⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, 3/128; Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'an*, 3/1096-1097.

⁶⁵ el-Beyyine 95/2.

⁶⁶ eş-Şuarâ 26/196.

⁶⁷ el-A'lâ 87/18-19.

⁶⁸ Âl-i İmrân 3/3; el-Fâtır 35/31.

⁶⁹ el-Bakara 2/101.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/588-592.

⁷¹ bk. Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru Râgıb*, thk. Hind binti Muhammed b. Zâhid Serdâr (b.y.: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ Külliyyetü'd-Da'veti ve Usûlü'd-Dîn, 1422/2001), 4/370.

⁷² Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/55.

⁷³ Şa'râvî, *Havâtır*, 5/3179.

lamlarına gelmektedir.⁷⁴ İtikadi konulara ilişkin hükümlere ahkâm-ı asliyye, ahkâm-ı asliyyeyi konu edinen ilme usûlü'd-dîn denilmiştir.⁷⁵

Kelam ilminde dinin aslından (usûlü'd-dîn) kastedilen iman esaslarıdır. Usûlü'd-dîn, amel ve ahlâk gibi diğer unsurların kendi üzerine bina edildiği temel demektir. Tevhid, nübüvvet ve ahiret müesseselerinin hak olduğu ispatlanmadıkça İslâm'ın fikhî ve ahlâkî meselelerinin anlamsızlığından bahsedilmiştir.⁷⁶

Buradan hareketle kelam ilmi dalında yazılmış eserlerin bir kısmına usûlü'd-dîn ismi verilmiştir. Abdulkâhir Bağdâdî (öl. 429/1038), Muhammed Pezdevî'nin (öl. 493/1099) usûlü'd-dîn adında kaleme aldıkları kelam eserleri birer örnektir.⁷⁷ Ebû Hanife'nin (öl. 150/767) tevhid, nübüvvet, ahiret vb. kelam konusunu içeren “*el-Fikhü'l-Ekber*” adlı kitabı *usûlü'd-dîn* ilmine ilişkin bir eser olarak tanımlanmıştır.⁷⁸ Râgıb el-İsfahânî (öl. 502/1108) ise dinin aslımı (usûlü'd-dîn) ve fûrûunu (fûrûü'd-dîn); ibadetin aslı ve fûrûu, muâmelâtın aslı ve fûrû, mezâcirin aslı ve fûrû vb. şekillerde tasnif etmiştir.⁷⁹

Bu bağlamda Kur'ân'ın önceki vahiylerle mühayminliği sadece itikadi konulara has olmayıp dinin hem itikadi hem de ibadet, ahlak gibi ameli konularına da şâmilidir. Bu durum Kur'ân'ın mühayminliğinin başka bir yönünü göstermektedir. Bu bölümde itikadi konularda, ibadetin aslında ve ahlâkî konularda Kur'ân'ın mühayminliği ele alınmıştır.

2.1. İnanç Esaslarında Mühayminlik

Kur'ân, önceki ilâhî vahiyleri sadece korumakla kalmamış aynı zamanda o vahiylerle inananların başka kaynaklardan edindikleri galat inançların doğrularını da belirtmiştir. Bu minvalde üzerinde en çok durulan konu Allah'ın varlığını ve birliğini içeren tevhid ilkesidir.⁸⁰ Şirkin iptali ise ilâhî şeriatin temel kuralı olarak nebilerin tamamının dininde mevcut muhkem hükümlerden biridir.⁸¹

Kur'ân-ı Kerim, muharref kitaplarda yer alan Allah tasavvurunu tevhid akidesi bağlamında temel bir sorun olarak açıklamıştır. Sahih tevhid akidesini teşekkül ettirecek Allah tasavvurunu bu kavimlerde tesis etmek için nebiler gönderilmiştir. Bu nebilerin ilki Hz. Nûh'tur.

İlk şirk itikadının teşekkül etmesine istinaden itikadi konularda Hz. Nûh'a indirilen ilk vahyin tevhidi içerdiği “*Andolsun biz Nûh'u kendi kavmine gönderdik.*

⁷⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-ârab*, 11/16-18; Mevlüt Sarı, *el-Mevârid* (İstanbul: Bahar Yayınevi, t.s.), 35-36.

⁷⁵ bk. Mevlüt Özler, “Kelam Tarihi”, *Kelam (El Kitabı)*, Editör: Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 27.

⁷⁶ Özler, “*Kelam Tarihi*”, 27.

⁷⁷ Özler, “*Kelam Tarihi*”, 27.

⁷⁸ bk. Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. 'Adnân Dervîş, Muhammed el-Misrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/690.

⁷⁹ bk. Râgıb, *Tefsîru Râgıb*, 4/372.

⁸⁰ Kesler, “*Kur'ân'ı Önceki Vahiylerden Ayırt Eden Bazı Özellikler*”, 34.

⁸¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/263-264, 597.

(Nûh) onlara: 'Ey kavmim! Allah'a ibadet edin. Allah'tan başka ilah yoktur. Doğrusu büyük bir azabın sizlere gelmesinden korkuyorum' dedi."⁸² âyetinde haber verilmiştir. Aynı ifade, üslup ve ikazın Hz. Hûd⁸³ ve Hz. Sâlih⁸⁴ tarafından kavimlerine açıklandığı Kur'ân'ın muhafızlığında anlaşılmaktadır. Ahirete iman hususunda da Kur'ân'ın müheyminliğine bu âyet tanıklık etmektedir.⁸⁵

Buna göre Hz. Nûh, Hz. Hûd ve Hz. Sâlih'e tevhid ve ahiret akidesini içeren vahiy indirilmiştir. Ahirete imanın bütün nebilere indirilen vahiylerde varlığı Kur'ân'ın şahitliğinde anlaşılmaktadır. Kur'ân bu vasfıyla söz konusu peygamberlere inen vahiy korumuştur.⁸⁶

Semâvî kitapların tahrîf edilmemiş aslında, tevhid inancına öncelik verildiği görülmekte; bu kitaplar tahrîf edildikten sonra tevhidi zedeleyen, şirk tehlikesi oluşturan rubûbiyet ve ulûhiyet sorununun teşekkül ettiğine şahit olunmaktadır. Kur'ân müheymin vasfıyla önceki kitaplarda, sahifelerde vahyedilen ile tahrîf edileni ayırt etmiştir. Allah'ın tevhide ilişkin vahyettiği ilahi mesajları şöyle açıklamıştır:

"(Ey Muhammed) de ki; 'Ey Kitap Ehli! Aramızda müşterek olan ortak bir söze gelin. İbadetimizi sadece Allah'a yapalım, hiçbir şeyi ona şirk koşmayalım. Allah'ı terk edip de aramızda bulunan bazıları diğer bazıları rab edinmesin.' Eğer tekrar yüz çevirirlerse, 'tanık olun ki, biz Müslümanlarız' deyin."⁸⁷

Âyetteki *كلمة سواء بيننا وبينكم* (sizlerin ve bizim aramızdaki ortak kelime) ifadesi *كلمة عدل بيننا وبينكم* (sizlerin ve bizim aramızdaki daha adil (insaf) kelime) anlamında te'vil edilmiş,⁸⁸ adalet, adl ve insaf⁸⁹ kelimeleriyle açıklanan ortak söz "Allah haricinde başka ilah yoktur." kapsamında tetkik edilmiştir.⁹⁰ Bu âyetin muhatabının Ehl-i Kitab'ın her iki grubu olduğu zikredilmiş; buna "Sizden önce gönderdiğimiz her bir nebiye benim haricimde başka bir ilah yok, sadece bana ibadet edin diye vahyettik."⁹¹ ve "Allah'a ibadet edin, tâğuttan uzak durun diye her ümmete resul gönderdik."⁹² âyetleri delil gösterilmiştir.⁹³ Ortak kelimeye şâmil tevhidin; kitapların ve resullere indirilen vahiylerin tamamındaki mevcûdiyetine⁹⁴ Kur'ân şahitlik etmektedir.

⁸² el-A'râf 7/59.

⁸³ el-A'râf 7/65.

⁸⁴ el-A'râf 7/73.

⁸⁵ bk. Ebû'l-Berekât Hâfizüddin en-Nesefî, Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil, thk. Yûsuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 1/576.

⁸⁶ bk. el-Mâide 5/72; Yûsuf 12/101; el-Ankebût 29/36; Sad 38/26, 45-46; el-Mü'min 40/27, 39-43.

⁸⁷ Âl-i İmrân 3/64.

⁸⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/483; Mâturidî, *Te'vilât*, 2/294; Râgıb, *Tefsîru Râgıb*, 2/611; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/252.

⁸⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/252.

⁹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/483; Râgıb, *Tefsîru Râgıb*, 2/612.

⁹¹ el-Enbiyâ 21/25.

⁹² en-Nahl 16/36.

⁹³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2/55-56; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/400.

⁹⁴ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2/48.

İbn Kesîr, söz konusu ortak kelimenin nebilerin tamamının davetine hâvî tevhid akîdesi olduğunu “Sizden önce gönderdiğimiz her bir nebiye benim haricimde başka bir ilah yok, sadece bana ibadet edin diye vahyettik.”⁹⁵ ve “Allah’a ibadet edin, tâğuttan uzak durun diye her ümmete resul gönderdik.”⁹⁶ âyetleriyle açıklamıştır.⁹⁷ Ortak kelimenin, kitapların birleştiği bir kelime olduğu beyan edilmiştir.⁹⁸

Reşîd Rızâ (öl. 1354/1935) “Allah’tan başka hiçbir şeye ibadet etmeyiz.”, “Hiçbir şeyi Allah’a ortak koşmayız.”, “Onlar Allah’ın dışında birbirlerini rab edinmesinler.” âyetlerinin nebilerin üzerinde ittifak ettiği ulûhiyet ve rubûbiyet birliğine işaret ettiğini ifade etmektedir. Hz. İbrâhim arı, saf bir müvâhid; Hz. Mûsâ’nın Tevrât’taki şeriatinin ilk esasını “Senin ilahın bu Rab’dir. Senin için başka ilah yoktur. Önümde oyma heykel yapma. Ne yerde ve suda yerin altındakilerin; ne de gökyüzünde, yukarıdakilerin resmi yoktur. Onlara secde etme, ibadet etme.”⁹⁹ ifadesi oluşturmuştur. İsrâiloğullarının bütün nebileri Mesih’e kadar bu yolu takip etmiştir.¹⁰⁰

Bu ifadeler Yuhanna İncili’nde (17:3) hala mevcuttur. Tevhid bu şeriatta bazı fenomen resimler, davranıştaki dayatma haricinde hala bulunmakta; on emrin başı şirki terk etmeyi içeren tevhiddir. Bu temel esasta hiçbir şey neshe maruz kalmamıştır.¹⁰¹

Âyetteki ortak kelime, kâinatı yaratan, tedebbür eden, düzenleyen, amellerden razı olduğu ya da olmadığı şeyleri nebilerin lisanında bizlere öğreten anlamında te’vîl edilmiştir. Bu ifadeyle Ehl-i Kitab’a hem bizler hem de sizler, âlemdaki tasarruf hakkının tek bir ilahın olduğuna inanırız, aklınızdaki şüpheleri ızale etme, usûlü’l-dini ikame etme hususunda ittifak edelim, tevhidi tesis etmede gelin birlikte hareket edelim denildiği nakledilmiştir.¹⁰²

Reşîd Rızâ “Allah’tan başkasına ibadet etmeyiz.” âyetinin ulûhiyet birliğine delâlet ettiğini, “Hiçbir şeyi ona şirk koşmayız.” âyetinin ise ulûhiyet birliğini desteklediğini; “Allah’tan başka birbirlerinizi rabler edinmeyin.” âyetinin rubûbiyet birliğine işaret ettiğini ifade etmiştir. Rubûbiyet birliği, Adıyy b. Hâtim hadisinde anlatıldığı üzere haram ve helal hükme havi teşrî hakkını içermektedir. Teşrî hakkının sadece Allah’a has olduğu, ahbârların ve ruhbânların böyle bir hakkının bulunmadığı hadiste nakledilmiştir:

“Rivayete göre “Onlar ahbârları ve ruhbânları rab edindiler.”¹⁰³ âyeti inince, Adıyy b. Hâtim, Ey Resûlallah! Biz onlara ibadet edenlerden değiliz, dedi. Allah resulü, onlar haram, helal hükümler sizlere koyuyorlar, siz de onların sözlerini

⁹⁵ el-Enbiyâ 21/25.

⁹⁶ en-Nahl 16/36.

⁹⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’an*, 2/55, 56; Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, 1/400.

⁹⁸ Ebüssuûd, *İrşâdü’l-aklî’s-selîm*, 2/48.

⁹⁹ Tevrât, Tesniye, 4/35; Sa’adya Gaon, *Tevrat (Tora) Tefsiri* “Tefsîru’l-Tevrât bi’l-Arabiyye”, haz. Nuh Arslantaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018). 2/1610, 1612, 1614.

¹⁰⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-menâr* (b.y.: el-Hey’etü’l-Mısrıyyetü’l-‘Âmme li’l Kitâb, 1411/1990), 3/268.

¹⁰¹ Reşîd Rızâ, *Menâr*, 3/268.

¹⁰² Reşîd Rızâ, *Menâr*, 3/268.

¹⁰³ et-Tevbe 9/31.

kabul ediyorsunuz değil mi? dedi. İbn Hâtim evet, dedi. Allah resulü işte o budur dedi."¹⁰⁴

Kur'ân tahrif edilmiş Tevrât'ta dile getirilen *tanrı* tasavvurunun yanlışlığına dikkat çekmiş, tahrifle ilgili bölümü müheymin vasfıyla tashih etmiştir. Tevrât'ta, sadece bir millete olan aidiyet gibi Yüce Allah için öngörülen hususlar, çok tanrılı dinlerdeki ilah algısını çağrıştırmaktadır.¹⁰⁵ Bu minvalde Eski Ahit'te yer alan *İsrail'in tanrısı* (2. Samuel 12:7-9) şeklindeki ibareler ve iddialar Kur'ân tarafından reddedilmekte ve Fatiha suresinin ilk âyetinde Allah'ın sadece bir milletin değil bütün âlemlerin rabbi olduğu bildirilmektedir.¹⁰⁶

Diğer taraftan müminler nezdinde aşkın bir kabullenışı ifade eden Allah inancı ve ona duyulan saygı, söz konusu muharref kitaplardaki tahriflerle basite indirgenmektedir. Bu noktada asıl itibariyle insanlara ait birtakım özelliklerin, Yüce Allah'ın zatiyla bağdaşmayan bir tarzda Allah'a izafe edildiğini ve böylece onun sıradan bir varlık olarak tanımlandığını görmekteyiz. Eski Ahit'e göre Cenabı Hak, bazen yeryüzüne inerek orada karşılaştığı bir insan ile güreş yapabilmektedir. (bk. Tevrât, Tekvin 32:24-25, 27-30)

Eski Ahit'te mevcut güreşe ilişkin metinler Kur'an'da temel birer ilke kabul edilen iki ilâhî hakikatle bağdaşmamaktadır.¹⁰⁷

Yüce Allah'ın kullarından herhangi birine bu dünyada görünmeyeceği "*Gözler onu idrak edemez, o gözleri idrak eder.*"¹⁰⁸ âyetiyle beyan edilmiştir.

Allah'ın yarattığı kullarından hiç kimsenin Cenab-ı Hakk'a galip gelip güç yertirmesi mümkün değildir. Bu temel ilke birçok âyette zikredilmiştir: "*Allah'ın her şeye gücü yeter.*"¹⁰⁹

Tevrat'ta (Çıkış 33:12, Sayılar 12:7-8) zikredilen ibarelerin tevhid dininin ön gördüğü Allah inancıyla uyuşması, vahiy olması söz konusu değildir. Çünkü Kur'an-ı Kerim Hz. Mûsâ'nın Yüce Allah'ı görme yönündeki isteğinin kabul görmediğini, asıl itibariyle böyle bir hadisenin de muhal olduğunu bildirmektedir:

"Musa tayin ettiğimiz zamanda (Tura) gelip rabbi de ona hitap edince, "Rabbim! Bana görün, sana bakayım" dedi. Allah da "beni (dünyada) asla göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin" buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti. Musa da bayılıp düştü. Kendine gelince

¹⁰⁴ Ebû İshâ Muhammed et-Tirmîzî, *Sünen*, thk. Beşşâr Avâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1418/1998), *Sûretü't-Tevbe*, 3095. (Beşşâr, hadisin garip olduğunu, senedindeki Abdüsselâm b. Harb'in tanınmadığı, Gatayf b. 'Ayân'ın bilinmediğini nakletmiştir. Albânî'nin Hasen olduğunu ifade ettiğini zikretmiştir.); Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Sünenü kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 10/ 198; Ebül-Kâsım Müsnidü'd-dünya et-Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 17/92, 218; Reşîd Rızâ, *Menâr*, 3/269.

¹⁰⁵ Kesler, "*Kur'ân'ı Önceki Vahiylere Ayırt Eden Bazı Özellikler*", 34.

¹⁰⁶ Kesler, "*Kur'ân'ı Önceki Vahiylere Ayırt Eden Bazı Özellikler*", 35.

¹⁰⁷ Kesler, "*Kur'ân'ı Önceki Vahiylere Ayırt Eden Bazı Özellikler*", 36.

¹⁰⁸ el-En'âm 6/103.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/20, 106, 109, 148, 259, 284; Âl-i İmrân 3/26, 29.

*“seni noksan vasıflardan tenzih ederim, sana tövbe ederim, ben inananların ilkiyim, dedi.”*¹¹⁰

Musa kıssasının bir kısmının anlatıldığı bu âyet, Yüce Allah hakkında Yahudilerde öteden beri var olan yanlış itikadı izale etmeyi amaçlamış, Eski Ahit'te bu konuda var olan metinlerin gerçeği yansıtmayan bilgiler olduğunu beyan etmiştir. Çünkü insanların, Allah'ı bu şekilde tasavvur etmeleri de muhal olup, O'nun kulları tarafından görülmesi imkânsızdır: *“Allah bir insanla ancak vahiyle ya da perde arkasından konuşur. Yahut gönderdiği bir elçiye izniyle dilediğini vahyeder.”*¹¹¹

Kur'ân'ın İncîl'den koruduğu itikâdî konularından biri tevhid inancıdır. Elimizdeki İncîl'in muhatabı Hıristiyanların ekseriyeti, teslis itikadını benimsemiş; bu inancı Hz. İsa ve İncîl'e isnat etmiş, Kur'ân ise teslis itikadının Hz. İsa'ya gönderilen İncîl'in aslında olmadığını ibraz etmiştir: *“Allah üçün üçüncüsüdür diyenler elbette kâfir oldular. Oysa tek ilahtan başka ilah yoktur.”*¹¹² Kur'ân, İncîl'in aslında teslisin değil tevhidin varlığını ilan ederek¹¹³ muharraf olmayan İncîl'deki tevhid akidesini korumuş; tahrîf edilen ile aslında mevcut olanı ayırıp tashih etmiştir.

Meryem 19/35. âyetin anlamına paralel olarak Kur'ân-ı Kerim, babasız yaratılan İsa'nın durumunu açıklığa kavuşturmuş, bu mucizenin *“Allah'a çocuk isnadı”* gibi sapık bir inanca evrilmesine engel olmuştur: *“Şüphesiz ki (yaratılış itibarıyla) İsa'nın Allah katındaki durumu, Âdem'in durumuyla aynıdır. Onu topraktan yarattı. Sonra ona ol dedi. O da hemen oluverdi.”*¹¹⁴

Kur'ân-ı Kerim, dile getirilen iftirayı yapanlara başka perspektiften seslenerek, Allah'ın eş edinmek gibi beşerî bir zorunluluğu gerektiren çocuk edinmekten münezzehe olduğunu bildirmektedir: *“O, örnekleri yokken gökleri ve yeri yaratandır. O'nun bir eşi yokken nasıl bir evladı olabilir? Hâlbuki O, her şeyi yarattı ve hakkıyla bilendir.”*¹¹⁵; *“Doğrusu rabbimizin şanı çok yücedir. Ne bir eş ne de bir çocuk edinmiştir.”*¹¹⁶

Diğer taraftan İsa'yı anlatan âyetlerde bu ismin başında bulunan Meryem-oğlu¹¹⁷ ifadesi, Allah'a evlat atfedenele dâimi ve sabit bir reddiyedir. Kur'an'dan aktarılan ikna edici bütün bu delillere rağmen Allah hakkındaki saptırıcı inançlarında ısrarcı olanlara tevcih edilen şu âyet, aynı anda onlara yönelik çok açık bir tehdittir:

*“Yahudiler, ‘Üzeyir Allah'ın oğludur dediler. Hıristiyanlar ise ‘İsa Mesih Allah'ın oğludur’ dediler. Bu onların ağızlarıyla geveledikleri (gerçek olmayan) sözleridir. Bu sözler, daha önceden inkâr etmiş olanların sözlerine benziyor. Allah onları yok etsin. Nasıl da haktan yüz çeviriyorlar.”*¹¹⁸

¹¹⁰ el-A'râf 7/143.

¹¹¹ eş-Şûrâ 42/51.

¹¹² el-Mâide 5/73.

¹¹³ bk. el-Mâide 5/116-118.

¹¹⁴ Âl-i İmrân 3/59.

¹¹⁵ el-En'âm 6/101.

¹¹⁶ el-Cin 72/3.

¹¹⁷ bk. el-Bakara 2/87, 253; Âl-i İmrân 3/ 45,157, 171; el-Maide 5/17, 46 vd.

¹¹⁸ et-Tevbe 9/30.

Kur'ân eski ve yeni ahitte anlatılan Allah'a yönelik iftiralara öncelikli olarak çok yönlü cevap vermiş, bahsedilen cevaplardan birisi de yoktan var etme olgusudur.¹¹⁹ Bütün bunlara Kur'ân müheymin vasfıyla cevap vermiştir: “Allah'ın evlat edinmesi olacak iş değildir. O bundan münezzehtir. O, bir işe karar verdiğinde ona sadece “ol” der ve o da olur.”¹²⁰

Bu başlık altında zikredilen âyetler ve veriler incelendiğinde Tevrât ve İncil'in aslında olmayıp sonraki ilaveler ve tahrîfler Kur'ân'ın gözetiminde tashih edilmiştir.

Kur'ân risâlet konusunda da önceki vahiylerde mevcut, sonradan tahrîf edilmiş bazı hususları muhafaza etmiştir. Elimizdeki Tevrât'ta sadece kral¹²¹ olarak tanıtılan Hz. Dâvûd'un¹²² ve Hz. Süleyman'ın¹²³ aynı zamanda peygamber olduğu Kur'ân'da zikredilerek Tevrât'taki muharref vahiy tashih edilmiştir. Âdem, Eski Ahit'te ilk insan, insan türü kabul edilmiş, özel isim olarak kullanılmıştır.¹²⁴

Nûh'un nesebi ise Âdem ile Şit'e isnat edilmiş,¹²⁵ Lût'un İbrâhîm'in Mısır yolculuğuna katıldığından, Harran'a geldiğinden bahsedilmiştir.¹²⁶ Yûsuf'un, İbrânice de “Yosef” olarak bilindiği¹²⁷; İbrâhîm'in oğlu İshâk'ın oğlu Ya'kûb'un Rahel ismindeki eşinden dünyaya geldiği ve Bünyamin isminde kardeşinin bulunduğu nakledilmiştir.¹²⁸ Bu isimler, göçebe kabul edilen kâbile reisi (Patriark) şeklinde vasıflanmış, peygamber kabul edilmemiştir.¹²⁹

Kur'ân, bu isimlerin peygamber olduğuna işaret ederek Eski Ahit'teki muharref ilâhî mesajları yeniden tashih etmiştir. Yahudilerce Ezrâ olarak bilinen Üzeyir¹³⁰ Ahd-i Atik'te kendine has bir kitabı bulunmasına rağmen peygamber kabul edilmemiştir. Kur'ân'da Üzeyir'in peygamberliğine ve kendisine kitap indirildiğine dair kesin bir bilgi yoktur.

¹¹⁹ Kesler, “Kur'ân'ı Önceki Vahiylerden Ayırt Eden Bazı Özellikler”, 33-46.

¹²⁰ Meryem 19/35.

¹²¹ 2. Samuel 2:2-3, 1. Krallar 3:5, 11:11.

¹²² el-Bakara 2/251; el-İsrâ 17/55; en-Neml 27/16, 19, 20, 27, 34.

¹²³ en-Neml 27/16, 19, 20, 27, 34.

¹²⁴ Tevrât, Tekvîn 5:1-5, 1:26-28, 2:4, 4:26.124 İncil, Yuhanna, 14:26, 15:26; bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/316; bk. Rahmetullah Hindî, *Izhârü'l-hak*, thk. Dr. Muhammed Abdülkâdir, Halîl Melkâvî (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1414/1994), 4/1187-1191.

¹²⁵ Tevrât, Tekvîn 5:1-32, 4:17-24.

¹²⁶ Tevrât, Tekvîn 11:27, 12:5, 13:1.

¹²⁷ Tevrât, Tekvîn 19:31, 30:1.

¹²⁸ Tevrât, Tekvîn 30:24, 32:9, 35:17-18.

¹²⁹ William Binner, “Studies of Islamic and Judaic Traditions II”, *Scholars Press Atlanta Georgia*, 1989, 65. Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk* (İstanbul: y.y., 2000), 34-35. bk. Tevrat, Tekvin, 4:1-5, 11:10-32, 12:1-35, 37:1-45. Bu isimler peygamber kabul edilmediği için Kitâb-ı Mukaddes'in Neviim (Peygamberler) bölümünde yer almamıştır.

¹³⁰ Nevîim (Peygamberler), 2. Kısım/2. Gurup/15. Bab (Eski Yahudi geleneği Malaka ile Ezrâ'yı aynı kişi kabul etmiştir. et-Tevbe 9/30. âyette zikredildiği gibi Yahudilerin Üzeyir Allah'ın oğlu demeleri Kur'ân'da reddedilmiştir.) Bâki Adam, “Üzeyir” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/401-402.

İncîl'de Feraklît¹³¹ olarak zikredilen ismin Kur'ân'daki Ahmed ismine tekabül ettiği, Hz. Muhammed'in Ahmed ismiyle müjdelendiği belirtilmiştir: “Meryem oğlu İsa, Ey İsrâiloğulları! Benden önce gönderilen Tevrat'ı tasdik eden, benden sonra risâletle görevlendirilen Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyen Allah'ın bir elçisiyim.”¹³² İsimler lisanlara göre değişen nesnelere olmayıp Kur'ân bir taraftan İncîl'de Hz. Muhammed'e yönelik müjdelemeyi onaylarken diğer taraftan bugün elimizdeki İncîl'de Feraklît olarak tahrîf edilmiş Hz. Muhammed'in ismini Ahmed¹³³ olarak tasahih etmiştir. Ayrıca Kur'ân, Tevrât'ta “Mûsâ'nın kardeşi”¹³⁴ olarak müjdelenen ve adı müphem olan nebinin Hz. Muhammed olduğunu açıklamıştır.¹³⁵

Kur'ân, İsrâiloğullarına indirilen vahiylerde (Tevrât, İncîl) Hz. Muhammed'e ve tüm peygamberlere imanın mevcudiyetini haber vermiştir:

“Onlar yanlarındaki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları ümmî bir nebîye ittiba eden kimselerdir.”¹³⁶ ve “Andolsun Allah İsrâiloğullarından sağlam bir söz almıştı. Allah onlardan on iki temsilci seçip şöyle demişti: ‘Sizinle beraberim. Andolsun namazınızı kılar, zekâtınızı verir ve resullerime inanır ve onlara destek verirseniz... sizleri cennete koyarım.’”¹³⁷

Kur'ân; Tevrât ve İncîl'de bulunan, sonradan tahrif edilen, peygamberlerin tamamına imanı¹³⁸ zikrederek bu kitaplardaki vahiy korumuştur. Bütün bu veriler incelendiğinde önceki vahiylerde bulunan, sonradan kaybolan tevhid, ahiret ve nübüvvet vb. inanç esaslarına ilişkin bazı itikadi hükümler Kur'ân'da kayda alınmış; yanlış anlatılan peygamber kıssaları düzeltilmiştir.

2.2. İbadette Müheminlik

Kur'ân önceki sahifelerde, kitaplarda namaz ve zekât ibadetinin varlığından bahsetmektedir: “Rabbinin adını anıp namaz kılıp, zekât veren kurtuluşa ermiştir. Fakat siz dünya hayatını, daha kalıcı olan ahiret hayatına tercih ediyorsunuz. Bunlar ilk sahifelerde, İbrâhîm ve Mûsâ'nın sahifelerinde vardır.”¹³⁹

Hz. İbrâhîm'in ve Hz. Mûsâ'nın sahifelerinde, ilk sahifelerde birçok hakikatle birlikte¹⁴⁰ “فصلي” (namaz kılan kimse) kelimesi bulunmakta olup; ilk sahifeler, başta Hz. İbrâhîm ve Hz. Mûsâ olmak üzere bütün peygamberlere gönderilen sahifeleri kapsamaktadır.¹⁴¹ Peygamberler arasında Hz. İbrâhîm'in tercih edilmesinde

¹³¹ İncîl, Yuhanna, 14:26, 15:26; bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/316; bk. Rahmetullah Hindî, *Izhâru'l-hak*, 4/1187-1191.

¹³² es-Sâff 61/6.

¹³³ es-Sâff 61/6.

¹³⁴ Tevrat, Tesniye 18:15,18-19.

¹³⁵ bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/38-39; Hindî, *Izhâru'l-hak*, 4/1134.

¹³⁶ el-A'râf 7/157.

¹³⁷ el-Mâide 5/12.

¹³⁸ bk. el-Bakara 2/136, 285; Âl-i İmrân 3/84; en-Nisâ 4/150.

¹³⁹ el-A'lâ, 87/14-19.

¹⁴⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/ 373-377.

¹⁴¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/ 135-137.

nebilere atası, ilk şeriatın peygamberi olmasının; Hz. Mûsâ'nın tercih edilmesinde onun Hz. İbrâhîm'in şeriatini izlemesi, sonra da son nebinin (hâtemü'l-enbiyâ) şeriatinin gelmesinin etkili olduğu söylenmiştir. Her resul, kavmine imandan sonra namazı tebliğ etmiş, namaz, her nebinin şeriatı, ibadetlerin başı, itaatın nişânı kabul edilmiştir.¹⁴²

İbn Abbâs, *fesallâ* kelimesiyle beş vakit namazın kastedildiğini belirtmiştir.¹⁴³ Bu kelimenin dua manası vurgulanmış,¹⁴⁴ fitr günündeki bayram namazına delalet ettiği söylenmiştir. Ancak, fitr zekâtı ve bayram namazının Mekke'de varit olmayışına, sûrenin ise Mekkî oluşuna istinaden bu görüş zayıf bulunmuştur.¹⁴⁵

Kanaatimizce; Kur'an diğer nebilere gelen vahiylerde namaz ibadetinin varlığından bahsetmektedir. Bu âyet diğer âyetlerle¹⁴⁶ beraber incelendiğinde *fesallâ* kelimesinin bütün nebilere namaz ibadetine tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Kur'an; Hz. İbrâhîm ile Hz. İsmâ'il'in,¹⁴⁷ Hz. Şuayb'in,¹⁴⁸ Hz. Mûsâ'nın,¹⁴⁹ Hz. Zekariyyâ'nın,¹⁵⁰ Hz. Meryem'in,¹⁵¹ İsrâîloğullarının,¹⁵² Hz. İsâ'nın¹⁵³ ve Hz. Muhammed'in¹⁵⁴ namazından bahsetmiş; Hz. Lokmân'ın oğluna namazı tavsiye ettiğini bildirmiştir.¹⁵⁵

Kur'an'daki er-Rûm 30/39. âyet hariç zekât ibadeti *واقموا الصلوة واتوا الزكوة* (namaz kılınız ve zekât veriniz) lafızıyla namaz ibadetinin hemen akabinde zikredilmiştir.¹⁵⁶ Orucun önceki vahiylerde farz kılınışı "*Ey İnananlar! Sizden öncekilere farz kılındığı gibi oruç size de farz kılınmıştır...*"¹⁵⁷ âyetinde bildirilmiştir. Kâbe merkezli hac ibadetinin,¹⁵⁸ kurban¹⁵⁹ ve karz-ı hasen¹⁶⁰ gibi ibadetlerin önceki nebilere şeriatlerinde bulunduğu, bir kısmı günümüze ulaşmamış, bir kısmı tahrîf edile-

¹⁴² Abdülkerim Yunus el-Hatîb, *Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân*, (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabi, ts.), 16/1534-1536.

¹⁴³ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 4/665.

¹⁴⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/373-377.

¹⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/135-137; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzil*, tsh. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415/1995), 4/418-419.

¹⁴⁶ bk. el-Mâide 5/12.

¹⁴⁷ İbrâhîm 14/37, 40; Meryem 19/55.

¹⁴⁸ Hûd 11/87.

¹⁴⁹ Yûnus 10/87.

¹⁵⁰ Âl-i İmrân 3/39.

¹⁵¹ Âl-i İmrân 3/43.

¹⁵² el-Mâide 5/12.

¹⁵³ Meryem 19/31.

¹⁵⁴ Tâhâ 20/132.

¹⁵⁵ Lokmân 31/17.

¹⁵⁶ bk. Şa'râvî, *Havâtir*, 19/11658.

¹⁵⁷ el-Bakara 2/183.

¹⁵⁸ bk. el-Bakara 2/125, 127; Âl-i İmrân 3/96-97; el-Hacc 22/27-29. Cessâs (öl. 370/981), el-Bakara 2/125. âyetteki *mesâbeten* kelimesini devamlı gidip-gelme (insanlar ziyaret ediyorlar, evlerine dönüyorlar, tekrar ziyaret ediyorlar) olarak tefsir etmiştir. Âyetteki *linnâs* kelimesinin umumiyet ifade ettiğini zikrederek bütün insanlara şamil olduğunu beyan etmiştir. Buna göre insanlar Hz. Âdem'den itibaren Kâbe'yi ibadet maksatlı devamlı ziyaret etmişlerdir. bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415/1994), 1/87-88.

¹⁵⁹ Âl-i İmrân 3/183; el-Mâide 5/27; el-Hacc 22/27-29; es-Sâffât 37/102, 107.

¹⁶⁰ el-Mâide 5/12.

rek günümüze gelmiş, sahifelerde ve semâvi kitaplarda namaz, zekât, oruç, hac, kurban ve karz-ı hasen ibadetinin varlığı Kur'ân sayesinde bilinmektedir.

Kur'ân'ın önceki ilâhî vahiyelere müheyminliğinin, itikât, ibadet, ahlâk, muâmelât, mezâcir vb. hususlarda cereyan ettiği önceden zikredilmiştir. Kur'ân'ın;

“Şüphesiz ki ben Allahın kuluyum.(Allah) beni risâletle görevlendirip peygamber kıldı, bana kitabı (İncil'i) indirdi. Nerede olursam olayım beni erdemli, kutlu kıldı ve bana hayatta olduğum müddetçe namaz kılmayı ve zekât vermeyi emretti, beni azgın bir zorba kılmadı, anneme saygılı kıldı.”¹⁶¹

âyetinde Hz. İsa'ya isnat edilen iki temel ibadet görülmektedir. Bu iki temel ibadeti kapsayan namaz ve zekât, elimizdeki muharref İncil'de bulunmamaktadır.

Bu vahiyler üzerinde icra edilen tahrifâtlar neticesinde bu iki ibadetin ya yok edildiği ya da böyle bir vahyin ilâhî irade tarafından vazedilmediği bir şekilde büründüğü gözlemlenmektedir. İşte Kur'ân, bir taraftan risâletle görevlendirilen peygamberin lisaniyle bu ibadetlerin önceki ilâhî vahiylerdeki gayr-i inkârını haber vermekte, diğer taraftan da aynı ibadetleri ilâhî formatlarına mutabık bir şekilde ortaya koymaktadır. Böylece önceki ilâhî vahiyleri tahrîf ve tebdîl edenler eliyle müminlerin gündeminden çıkarılıp unutturulmak istenen bu ibadetler, Kur'ân sayesinde birer temel vecîbe şeklinde tekrar ortaya konularak hatırlanmıştır.

Sonuç olarak dinin aslından olan namaz ibadeti tüm peygamberlerin dininde kıyam, kıraat, rükû, secde vb. erkânıyla mevcuttur. Ancak namaz rekâtlarının ve vakitlerinin sayısı namazın fûrûunu oluşturmakta olup namazın fûrûunun peygamberlerin şeriatında farklı olması muhtemeldir. Önceki şeriatlarda oruç ibadeti sahorsuz¹⁶² eda edilirken Hz. Muhammed'in şeriatında sahur vardır.

2.3. Ahlâk'ta Müheyminlik

İlâhî şeriatlerin temel kurallar olarak kabul ettiği, Kur'ân'da *ümmü'l-kitâb* olarak isimlendirilen muhkem ayetleri¹⁶³ içeren ahlaka ilişkin hükümler vardır. Bu hükümler nebilerin tamamının kitaplarında hem muhkem ayetler olarak zikredilmiş hem de *ümmü'l-kitâb* olarak isimlendirilmiş, levh-i mahfûzda mevcut, bütün nebilere indirilen kitapların tamamında yazılı hükümlerdir. Bu minvalde bu muhkem ayetler, peygamberlerin tamamının dininde mevcuttur.¹⁶⁴

Muhkem hükümlerde ana babaya iyilik, rüştüne ermemiş yetim çocukların mallarına iyilikle yaklaşma, ölçü ve tartıda adaletli olma emredilmiş; fakirlik en-

¹⁶¹ Meryem 19/30-32.

¹⁶² bk. Abdullâh İbn Abbâs, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*, thk. Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/25; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru Ebî Hâtim*, 1/305.

¹⁶³ bk. Âl-i İmrân 3/7.

¹⁶⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/263-264, 597.

dişesiyle çocukların öldürülmesi, haksız olarak cana kıyılması, homoseksüellik, çıplaklık, yalan, iftira vb. gibi açık ve gizli kötülükler (fevâhiş) yasaklanmıştır.¹⁶⁵ Kur'an, mütekaddim vahiylerde mevcut *ümmü'l-kitâb* olarak vasıflanan muhkem hükümleri müheyminliğiyle el-En'âm 6/151-154. âyetlerde korumuştur.¹⁶⁶

Kur'an'ın ahlâk'ta müheyminliğini Abdullah Draz şu sözleriyle açıklamıştır:

"Ne olursa olsun hem derin hem yüce bir söz kendini Dağdaki Vaaz da duyuracaktır. Gerçek bir ahlâk hazinesi olan bu vaaz paha biçilmez bir değere sahiptir. Bu hususta bütün mukaddes kitapların koruyuculuk görevini Kur'an-ı Kerîm mükemmel bir şekilde yerine getirmektedir.¹⁶⁷ Ancak gözde metoduna sadık kalan Kur'an-ı Kerîm, bütün bu nasihatlerin hepsini bir yerde toplamak yerine, her birini yeri geldikçe vermeyi tercih etmiştir."¹⁶⁸

2.3.1. Yasaklanan Fiillere İlişkin Müheyminlik

İtikat ve ibadetlerin, gönderilen her nebinin şeriatinde aynı olduğu Kur'an'daki peygamber kıssalarından anlaşılmaktadır. Ahlâkî hükümler ise peygamberlerin gönderildiği kavimlerin ihtiyaçları, kusurları, maslahatları nispetinde her bir nebiye inzal edilmiş; vahiy süreci Hz. Muhammed'le tamamlanmıştır.

Bu hususu o şöyle açıklamıştır: *"Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim."¹⁶⁹* Güzel ahlâkın peygamberimizle tamamlandığı başka bir hadiste de müşahede edilmiştir:

"Benim ve benden önceki peygamberlerin durumu şuna benzer. Bir adam bir ev bina etmiş, evin köşesinde bir tuğla yeri boş bırakılmış, evi güzelce yapıp tezyîn etmiş, İnsanlar evin etrafında gezinmeye başlamışlar. Evin güzelliğine hayran kalmışlar. Şu tuğla da keşke yerine konsaydı, demişler. İşte o son tuğla benim. Ben en son gönderilen peygamberim."¹⁷⁰

Haksız yere adam öldürmeye dair ilk yasağın, Hz. Âdem'in risâletinde Hâbil ve Kâbil arasında cereyan eden hadiseyle¹⁷¹ gerçekleştiği Kur'an'ın murakıplığında bilinmektedir. Özellikle dünyevîleşme neticesinde yeryüzünde fitne, fesat, helal ve harama riayet etmeden bir takım kaba kuvvet ve ticârî hilelerle başka insanların malını gasbetmenin, kavimlerinin kusurları olmasına binaen Hz. Sâlih, Hz. Hûd ve Hz. Şuayb'e gönderilen vahiylerde yasaklandığı Kur'an'ın tanıklığında öğrenilmektedir.¹⁷²

¹⁶⁵ Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, çev. Dr. Ahmed Asrar (İstanbul: Bengisu Yayınları, 1997), 1/633-638.

¹⁶⁶ bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/263-264, 597.

¹⁶⁷ el-Mâide 5/48.

¹⁶⁸ Draz, *Kur'an'a Giriş*, 85-86.

¹⁶⁹ Enes b. Mâlik, *Muvattâ*, thk. Muhammed Mustafa el-'Azamî (b.y.: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 1425/2004), *Hüsnü'l-huluk*, 8; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnâvût, 'Âdil Mürşid vd. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 2/381.

¹⁷⁰ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Câmi'ü's-sahîh*, thk. Muhammed Zehîr b. Nâsır (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), *Menâkıb*, 18; Müslim b. Haccâc, *Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), *Fedâil*, 21(2286).

¹⁷¹ el-Mâide 5/27-30; Adam öldürmenin yasaklanması ile ilgili bk. el-Bakara 2/84.

¹⁷² eş-Şuarâ 26/128, 151-152; Hûd 11/84.

Livâta olarak isimlendirilen cinsel sapkının¹⁷³ Hz. Lût'tan itibaren yasaklandığı yine Kur'an'ın muhâfızlığında bilinmektedir. Kur'an, önceki vahiylerde fâizin,¹⁷⁴ kibrin¹⁷⁵ yasaklandığını haber vermiştir.

2.3.2. Emredilen Fiillere İlişkin Mühayminlik

İyiliğin emredilip kötülüğün yasaklanması, nebilere indirilen bütün vahiylerde görülmektedir. Kur'an'da yasaklanan ve emredilen hükümlerin bir kısmı önceki nebilere gönderildiği kavimlerin iyilikleri, kusurları üzerinden anlatılmıştır.¹⁷⁶

Ana-babaya iyilik,¹⁷⁷ sıla-i rahim,¹⁷⁸ insanlara güzel söz söylemek,¹⁷⁹ adaletli olmak,¹⁸⁰ isar ruhuna sahip olmak,¹⁸¹ ilâhî imtihanında sabırlı olmak,¹⁸² merhametli olmak,¹⁸³ temiz kalpli olmak,¹⁸⁴ kimsesizleri korumak,¹⁸⁵ halim ve bağışlayıcı olmak¹⁸⁶ önceki vahiylerde emredilen fiillerdir.

Kanaatimizce Kur'an'daki peygamber kıssalarında magazin denilebilecek detaylı bilgi verilmemekte, sadece dinin aslına ve fûrûuna yönelik esaslardan bahsedilmekte; bu kıssaların önemli bir kısmı peygamberlerin kendilerine indirilen vahiylerin içeriği olan itikat, ibadet ve ahlâkî hususları kapsamaktadır. Kur'an bu metoduyla önceki nebilere indirilen vahiyleri muhafaza etmiştir. Tahrîf edilmiş ya da yok olmuş olan bu vahiyler Kur'an'ın gözetiminde korunmuştur.

3. Nâsîh, Mensûh ve Tahrîf Bağlamında Kur'an'ın Mühayminliği

Kur'an, semâvî kitaplarda ve sahifelerde neshe maruz kalan kalmayan hükümleri açıklamış, tahrif edilen hükümlere de işaret etmiştir.

3.1. Nâsîh, Mensûh Bağlamında Korunmuşluk

Kur'an'daki mühaymin kelimesi nâsihi, mensûhu ve gayr-i mensûhu ayırma anlamı da taşımaktadır. Kur'an, Hz. Mûsâ'ya gönderilen Tevrât'ta ve Hz. İsmâ'ya indirilen İncîl'de bazı haram ve helal hükümlerin neshedildiğini haber vermektedir. Hz. İsmâ'nın şeriatinin Tevrât'ı tasdik etmekle beraber onda haram olarak yer alan

¹⁷³ el-A'râf 7/80.

¹⁷⁴ el-Bakara 2/106; en-Nisâ 4/160-161.

¹⁷⁵ bk. el-Ankebût 29/39; el-Mâide 5/82; el-A'râf 7/75-76, 88, 130-133; Yûnus 10/75,83; el-Mü'minûn 23/46; eş-Şuarâ 26/111; en-Neml 27/14; el-Kasas 28/4,39, 76-84; ed-Duhân 44/31; Nûh 71/7.

¹⁷⁶ el-Mâide 5/63; el-A'râf 7/157.

¹⁷⁷ el-Bakara 2/83.

¹⁷⁸ el-Bakara 2/83.

¹⁷⁹ el-Bakara 2/83.

¹⁸⁰ Sâd 38/26.

¹⁸¹ el-Bakara 2/83.

¹⁸² el-En'âm 6/34; el-A'râf 7/103-128; Yûnus 10/109; Hûd 11/49; Yûsuf 12/1-111; Tâhâ 20/130; el-Enbiyâ 21/83-85; er-Rûm 30/60; Lokmân 31/17; el-Ahzâb 33/48; es-Sâffât 37/99; Sâd 38/17; el-Çâfir 40/55,77; el-Ahkâf 46/35; Kâf 50/39; el-Müzzemmil 73/10.

¹⁸³ el-Bakara 2/83.

¹⁸⁴ es-Sâffât 37/84.

¹⁸⁵ el-Bakara 2/83; el-Mâide 5/12.

¹⁸⁶ et-Tevbe 9/113-114; Hûd 11/75; Yûsuf 12/1-111; Tâhâ 20/43-44; es-Sâffât 37/100-108.

bazı hükümlerin helal kılındığını “Ben benden önce indirilen Tevrât’ı tasdik etmek, size (önceden) haram kılınan bazı şeyleri helal kılmak için gönderildim.”¹⁸⁷ âyeti açıklamıştır.

Önceki vahiylerde helal olmakla beraber İsrâiloğullarını te’dîb için bazı hükümlerin Tevrât’ta haram kılındığı belirtilmiştir:¹⁸⁸

“Tırnaklı hayvanların tamamını Yahudilere haram kıldık. Sığırların, koyunların sırtlarında veya başırsaklarında bulunanlar, kemiklerine karışanlar haricindeki iç yağlarını (yine) onlara haram kıldık. Azgınlıklarından dolayı onları işte böyle cezalandırdık. Biz elbette doğruyu söyleyiniz.”¹⁸⁹

Allah’ın bazı kavimlere kalp katılığı ve zulümleri sebebiyle şiddetli; diğer kavimlere ise hafif muamele ettiği zikredilmiştir.¹⁹⁰ Temiz yiyecek ve içecekler bütün nebilerin ümmetlerine helal kılınmışken, bu yiyeceklerin bazıları aşırılıkları sebebiyle İsrâiloğullarına haram kılınmıştır.¹⁹¹ Bu durum şu âyetlerde anlatılmıştır: “Zulümleri sebebiyle Yahudilerin kendilerine helal kılınan temiz yiyecekleri onlara haram kıldık”¹⁹²; “İsrailin kendisine haram kıldığı (yiyecekler) hariç, yiyeceklerin tamamı İsrâiloğullarına helal idi.”¹⁹³

Kur’ân, insanların mallarını batıl yolla yemelerine, fâiz almalarına ilişkin zulümleri, zorbalıkları sebebiyle kendilerinden önceki ve sonraki nebilerin şariatlerinde helal kabul edilen bazı temiz ve hoş şeylerin Yahudilere yasaklandığını haber vermiştir. Bu yasak “Yaptıkları zulüm ve birçok kimseyi Allah yolundan alıkoymaları, insanların mallarını haksız yemeleri, kendilerine yasaklanmış olduğu halde fâiz almaları sebebiyle daha önce kendilerine helal kılınmış temiz ve hoş şeyler, Yahudilere haram kıldık...”¹⁹⁴ âyetiyle açıklanmıştır.

Bunlar, muvakkat bir zaman dilimi için teşrî edilmiş uzun ve kısa süreli hükümler olup bu zaman süreci tamamlanınca bu tür hükümler yürürlükten kaldırılarak neshedilmiştir. Ancak bu hükümlerin yerine bir sonraki şariat, yeni teşekkül eden ihtiyaçlara, şartlara, maslahatlara ve ortama daha uygun olan hükümü getirmiştir. Bu keyfiyeti en iyi bilen Allah’dır. Bu hal “Bir âyeti nesheder veya unutturursak, onun benzerini ya da ondan daha iyisini getiririz.”¹⁹⁵ âyetiyle açıklığa kavuşturulmuştur.

Draz (öl. 1377/1958), sonraki ilâhî vahiylerin önceki ilâhî vahiylerden bazı hükümleri haram ya da helal kılması, zamana ve şartlara göre muvakkat bir zaman diliminde teşekkül ettiğini belirtmiştir. Şartların değişmesine bağlı muvakkat sürenin tamamlanmasına binaen hükümlerin değişeceği hususuna şöyle bir temsilde bulunmuştur:

¹⁸⁷ Âl-i İmrân 3/50.

¹⁸⁸ Şa’râvî, *Havâtır*, 5/3181.

¹⁸⁹ el-En’âm 6/146.

¹⁹⁰ bk. Ebû Zehre, *Zehretü’t-tefâsîr*, 4/2227-2228.

¹⁹¹ Râgıb, *Tefsîru Râgıb*, 1/30-31.

¹⁹² en-Nisâ 4/160.

¹⁹³ Âl-i İmrân 3/93.

¹⁹⁴ en-Nisâ 4/160-161.

¹⁹⁵ el-Bakara 2/106.

“Bu üç doktor hadisesine benzer. Bu doktorlardan biri, hayatının ilk aşamasında çocuğa sadece anne sütüyle beslenmesini öğütler. Diğeri, daha sonraki merhalesi için çocuğa yumuşak nişastalı ve hafif yiyecekleri tavsiye eder. Bir diğeri ise, çocuğun üçüncü merhalesinde ona tam ve kuvvetli gıdalarla beslenmesine müsaade eder. Burada doktorlardan her birinin, tedavi için önerilen konuda, tam bir başarı içinde bulunduğu hakkında arkadaşları için zımnî bir tasdik olduğunu şüphe yoktur.”¹⁹⁶

Hz. İsbâ Tevrât'ı tasdik etmekle beraber¹⁹⁷ zamanın ve şartların teğayyürüne müteallik muvakkat hükümleri tebdil etmiştir: “Benden önce gönderilen Tevrât'ı tasdik edici olarak size haram kılınan bazı şeyleri helal kılmak için gönderildim ve size rabbiniz tarafından indirilen bir mucize getirdim. Artık Allah'a karşı gelmekten kaçın ve bana itaat edin.”¹⁹⁸

Kur'ân'da da Hz. Muhammed'in, insanlara temiz yiyeceklerin tamamını helal; pis yiyeceklerin bütünü haram kılmak ve sırtlarındaki ağır yükümlülükleri, mükellef tutuldukları güç emirleri, yasakları onlardan kaldırmak için geldiği belirtilmiştir. O, İncil ve Tevrât'ta uzun ve kısa süreli muvakkat bazı hükümleri tebeddül ederek gelmiştir:

“Onlar yanlarındaki Tevrât'ta ve İncil'de yazılı buldukları Resûle, o ümmî peygambere ittiba eden kimselerdir. O, onlara iyiliği emreder, onları kötülükten alıkoyar. Onlara iyi ve temiz şeyleri helal, kötü ve pis şeyleri haram kılar. Üzerlerindeki ağır yükleri ve zincirleri kaldırır...”¹⁹⁹

Bu âyetler incelendiğinde önceki vahiylerde hangi hükümlerin neshe maruz kalıp muvakkat hükümler, hangi hükümlerin neshe maruz kalmadan sabit hükümler olarak indirildiği Kur'ân'ın murakıplığında anlaşılmaktadır.

3.2. Tahrif Bağlamında Korunmuşluk

Kur'ân'da Yahudilerin tahrife yatkın bir zihniyeti taşıdıkları haber verilmiştir: “Yahudilerden öyleleri vardır ki kelimeleri yerlerinden ayırıp tahrif ederek onları anlamlarından uzaklaştırırlar. Dillerini eğip bükerek ve dine saldırarak ‘ışittik, karşı geldik’... derler...”²⁰⁰

Dili eğip bükme anlamına hâvî leyy kelimesi, başka bir kelimenin tınısını işitenin kulağına yansıtmak için dili, alfabe harflerinden birinin kendisine yakın düşen diğere harfe meylettirmek anlamını taşımaktadır. Yahudiler, “Sözümüzü dinle, sohbet edelim, bizi gözet.” manasına gelen râinâ sözüyle “Koyunlarımızı otlat, sözlerinle kulaklarımızı otlat, bizim çobanımız ol.” Ya da ruûnet kökünden türediği hâliyle “bizim ahmağımız” anlamını kastederek Hz. Peygamber'e sövgü (sebbetme) olarak kullanmışlardır. Yine esselâmu aleyke yerine ölüm sana gelsin manasında

¹⁹⁶ Abdullâh Draz, Kur'ân'a Giriş, çev. Salih Akdemir (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 61.

¹⁹⁷ es-Sâff 61/6.

¹⁹⁸ Âl-i İmrân 3/50.

¹⁹⁹ el-A'râf 7/157.

²⁰⁰ en-Nisâ 4/46.

essâmu aleyke, başına taş düşsün anlamında *essilâmu aleyke* şeklinde Hz. Peygambere hakaret ederek dillerini eğip bükmüşlerdir.²⁰¹

Bu âyetteki tahrîf kavramı iki şekilde yorumlanmıştır:

1. Cehaletleri nispetinde lafzın te'vîlini, ibaredeki manayı değiştirme anlamı yüklenmiştir.²⁰² *el-Kelime* ifadesinin Tevrât olduğu,²⁰³ lâfzî tahrîfâtın olmadığı kötü te'vîl edildiği zikredilmiştir.²⁰⁴

Tahrîf kelimesinin anlamından hareketle lügavî tefsir ya da te'vil yapılmak suretiyle lâfzî tahrîfâtın olmadığını iddia edenler olsa da Kur'ân devre dışı bırakıldığında Tevrât ve İncil'in aslına ulaşmanın imkânsızlığı görülmektedir. Bu minvalde Kur'ân sâbık vahiylerin tahrîf meselesini müheyminliğiyle denetlemektedir.

2. Lafzın bizzat kendisini, aslını değiştirme anlamı yüklenmiştir.²⁰⁵ Allah'ın koyduğu hükmü başka hükümle değiştirerek kelimeyi yerinden kaldırıp yok ederler²⁰⁶ mefhumunda Yahudilerin Tevrât'ı değiştirmesi şeklinde yorumlanmıştır.²⁰⁷ Kur'ân müheyminliğiyle önceki vahiylerde hangi hükmün tahrîf edilmediğine şahitlik etmiştir.

İbn Abbâs'a ya da Buhârî'ye (öl. 256/870) ait olduğunda ihtilaf edilen²⁰⁸, Buhârî'nin Sahîhi'nin *Tevhid* bölümünde zikredilen

وَلَيْسَ أَحَدٌ يُزِيلُ لَفْظَ كِتَابٍ مِنْ كُتُبِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَلَكِنَّهُمْ يُحَرِّفُونَهُ، يَتَأَوَّنُونَهُ عَلَى غَيْرِ تَأْوِيلِهِ

"Hiç kimse Allah'ın kitaplarından birini silip yok edemez, fakat onu tahrif edebilir, hakikî anlamı dışında te'vil edebilir."²⁰⁹ ibaresi, Buhârî tarafından semâvî kitaplarda lafzî tahrîfâtın değil sadece yorum tahrîfâtın mevcudiyetini dillendirmesine delil teşkil etmiştir.²¹⁰

İbn Abbâs ise

"Ey Müminler! Nasıl oluyor da Ehl-i Kitab'a soruyorsunuz? Allah'ın peygamberine indirilen kitabınız Allah hakkında en yeni bilgileri vermektedir. Siz onu değiştirilmemiş haliye okuyorsunuz. Allah size, Ehl-i Kitab'ın Allah'ın yazdıklarını değiştirdiklerini, kendi elleriyle kitabı tahrif ettiklerini ve "Bu Allah katındandır" diyerek az bir değere

²⁰¹ Ebü'l-Hasen el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân li'l-Ahfeş*, thk. Dr. Hüda Mahmûd Karr'a (Kâhire: Mektebetü Hancî, 1411/1990), 1/448; Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 5/119; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Maksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/493, Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/530-531; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/119; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Burdânî, İbrâhîm 'Atfîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 5/243; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/291.

²⁰² Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 8/432; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/198, 482, 521; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân* 2/323, 3/113.

²⁰³ Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 8/432.

²⁰⁴ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 27/38.

²⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/198, 482, 521.

²⁰⁶ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Kâhire: Dâru's-Sâbûnî, 1417/1997), 1/317.

²⁰⁷ Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Câbir, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Dr. Muhammed Abdüsselam Ebü'n-Neyl (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî'l-Hadîse, 1410/1989), 1/282; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 1/550.

²⁰⁸ Bu ibarenin İbn Abbâs'a ait olmadığı ifade edilmiştir. bk.Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-buhârî*, Neşr. Muhibuddin el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959), 13/523.

²⁰⁹ Buhârî, *Tevhid*, 55.

²¹⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/523-526; Mesut Kaya, "Metnin mi Yorumun mu Tahrîfi? - Buhârî'nin Tahrif Meselesine Yaklaşım Üzerine", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/17 (2017/2), 8/36-48.

*değiştirdiklerini haber vermiştir. Size gelen ilim onlardan bir şey sormayı yasaklamadı mı? Vallahi size indirilen hakkında size soru soran hiç kimseyi görmedik.*²¹¹

ifadeleriyle lafzî tahrifâta dikkat çekmiştir. Söz konusu ibarenin İbn Abbâs'a ait olmadığı bu sözlerden anlaşılmaktadır.²¹²

Reşîd Rızâ (öl.1354/1935), âyetteki *leyy* kelimesinin hem lâfzî hem de yorum tahrifâtına tekâbül ettiği görüşünü benimsemiştir.²¹³ Levh-i mahfûz, başta Kur'ân olmak üzere ilâhî vahiilerin tamamının kaynağı niteliğinde bir levhadır. Kur'ân'la birlikte tüm ilâhî vahiilerin lafzî levh-i mahfûzda korunmuştur: “*Hayır (yalanlamakta oldukları kitap) şanı yüce bir kitaptır. O korunmuş bir levhada (Levh-i Mahfûz)'dır.*”²¹⁴

Elmalılı (öl. 1361/1942), her şeyin varlık sahnesine çıkışından önce, Allah'ın ilminde bulunduğunu, ana kitapta (Levh-i Mahfûz'da) mevcudiyetini, yazıldığı varlık sahifesinin Levh-i Mahfûz'da hıfzedildiğini, burada bozulmaktan ve yanlışlıktan korunup tamamıyla zabtedildiğini söylemiştir.²¹⁵

Kanaatimize göre ilâhî vahiilerin lafzının tamamı, Levh-i Mahfûz'da hıfzedilmiş; bu vahiilerin dinin aslına ilişkin asıl hükümleri de mana bazında Kur'ân'la korunmuştur. Çünkü Kur'ân, önceki nebilerin kavimlerine tebliğ ettiği ilâhî vahiilerden bahsetmektedir.

Kur'ân bazı hükümleri Hz. Muhammed'in risâletinde onun ümmetine, peygamberlerin kavimlerine tebliğ ettiği ilâhî vahye yönelik kıssalardan örnekler vererek emretmiş veya yasaklamıştır. Kısaca Kur'ân Allah'ın vahyettiği sahifelerin, kitapların hükümlerinden mensûhu, gayr-i mensûhu, muhkem, muvakkat ve sabit hükümleri, değiştirilene değiştirilmeyeni, muharrefi, gayr-i muharrefi müheymin vasfıyla tespit emiş, onlardan düzeltilmesi gerekeni tashih etmiştir.

Sonuç

İlâhî vahiilerin anlaşılmasında lafzın korunmuşluğu, mananın ve yorumun sahihliği önemlidir. Mana ve yorum kelimeleri ise aynı anlamları içermez. Tevrât ve İncil'deki yorum tahrifâtı, bâtinî, ilhâdî yorumlarla Kur'ân için de söz konusudur. Ancak bunlar lafzî sağlam Kur'ân açısından tahrif tehlikesi oluşturmamıştır.

Tevrât, Zebûr ve İncil'in günümüzdeki mevcut nüshalarının, Allah'ın Hz. Mûsa, Hz. Dâvud ve Hz. İsrâ'ya gönderilen lisanda olduğuna ilişkin kesin kanıt yoktur. Bu kitapların farklı dillerde versiyonları vardır. Peygamberlere indirilen sahifelerin metinleri günümüzde mevcut değildir. Bu açıdan bu kitapların tamamının lafızları tahrif edilmiştir.

²¹¹ Buhârî, *Şehâdât*, 29; *İ'tisâm*, 25.

²¹² Kaya, “*Buhârî'nin Tahrif Meselesine Yaklaşım Üzerine*”, 40.

²¹³ Reşîd Rızâ, *Menâr*, 3/283-284.

²¹⁴ el-Bürûc 85/21-22; Buhârî, *Şehâdât*, 29, 330330; bk. Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-Hidâye*, 3/2016; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/345-346; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 8/373; 6/568; bk. Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, “*Tevrât'ta İsrâiliyyata Farklı Bir Yaklaşım*”, çev. Mesut Kaya, *Marife* 1 (2013), 211.

²¹⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6/403; 9/102.

Bu kitapların bir bölümünün anlam bazında muhafazası muhtemel olup yorum açısından da bu kitaplar tahrifâta uğramıştır. İşte Kur'an'ın müheyminliği burada kendini göstermektedir.

Kur'an mütekaddim vahiyleri, lâfzen değil manen korumuş, onlardaki nâsîh ile mensûhu, sabit ve muvakkat hükümleri belirlemiş, değiştirilene ve değiştirilmeyeni tespit etmiş, onlara şahitlik, murakıplık ve gözeticilik, muhafızlık, mu'temenlik etmiş, vahyin aslını sonradan ilave edilenlerden ayırt etmiş, yorum açısından tahrifatı da tashih etmiştir. Kanaatimiz, önceki vahiylerin lâfzî korunmasının sadece levh-i mahfûzda gerçekleştiği yönündedir. Kur'an'ın Arapça indirilmesi, mütekaddim vahiylerin her bir peygamberin ümmetinin kendi lisanında gönderilmesi, müheyminliğin mana bazında gerçekleştiğinin işaretidir.

Allah, risâletle görevlendirilen peygamberlere gönderdikleri kavimlerinin lisanıyla itikatta ve ibadet, muâmelât, ahlâk, mezâcirde (zararı cehd ile defetme) dinin aslına ilişkin indirdiği ilâhî vahiylerin tamamını Arap dilinde Hz. Muhammed'in risâletinde Kur'an-ı Kerîm'de korumuştur. Lisanları yaratan Allah İbrânice ve diğer lisanlarda gönderdiği bazı vahiylerin aynısını Arapça vahyetmiştir. Hz. Nûh'a isnat edilen Yûnus 10/72 ve Hz. Muhammed'e işaret eden en-Neml 27/91. âyetler buna bir örnektir. Bu durum mana açısından müheyminliği ifade etmektedir.

Âyetteki (عليه) مهيمنًا (gözeten, koruyan, denetleyen, şahit, hâkim) kelimesiyle Kur'an'ın önceki kitaplara muhafızlığına atıfta bulunulsa da peygamberlerin risâlet mücadelesinin tamamı incelendiğinde, dinin aslından olan itikatta ve ibadet, ahlâk, muâmelât, mezâcir vb. hususların aslında Kur'an'ın müheyminliğinin peygamberlerin tamamına indirilen sayfeleri kapsadığı gözlemlenmektedir. Buna göre Kur'an mütekaddim vahiylerin itikada ve ibadet, ahlâk, muâmelat vb. konuların aslına hâvî hakikatlerin özünü korumuştur. Ayrıca âyetteki (عليه) مهيمنًا ifadesinin, mütekaddim vahiylerdeki muvakkat ve sabit, nâsîh ve mensûh, muharref ve gayr-ı muharref, muhkem hükümlere, şeriat farklılığına teşmil ettiği anlaşılmaktadır.

Bu makalenin muhtelif yerlerinde âyetlere istinâden Kur'an'ın musaddık (Tevrât ve İncil'e) özelliğinden, Mâide 5/48. âyette ise önce musaddık sonra müheymin vasfından bahsedilmiştir. Bu bağlamda Kur'an'ın hangi Tevrât ve İncil'i tasdik ettiği sorusu akla gelmektedir. Kur'an'ın onayladığı önceki vahiylerin orijinal nüshaların, metinlerin, âyetlerin lafızları nerededir?

1. Kur'an, el-ân mevcut Tevrât ve İncil nüshalarını mı tasdik etmektedir. Bu kitapların tahrif edildiğine dair tartışmaların devam etmesine istinâden Kur'an'ın nüzulü esnasında mevcut Tevrât ve İncil nüshalarını tasdik etmesi isabetli bulunmamaktadır.

2. Kur'ân Hz. Mûsa'ya gönderilen Tevrât'ın ve Hz. İsa'ya indirilen İncil'in aslı nüshasını tasdik etmektedir. Bu Kur'ân'ın ruhuna muvafıktır. Ancak bu nüshaların bu dünyada bulunduğu yer kesin ve net olarak bilinmemektedir.

3. Kur'ân, Tevrât ve İncil'in âyetlerinin aslını anlam bazında muhafaza ve tasdik etmiştir. Bu kitaplara ilişkin âyetler, peygamber kıssaları incelendiğinde bu mefhumun daha isabetli olduğu görülmektedir.

Bu minvalde Kur'ân'ın tasdik ettiği mütekaddim vahiylerin metinleriyle ilgili müphemlik Kur'ân'ın müheminliğiyle ortadan kaldırılmıştır. Bu ilâhî mesajlar, Kur'ân'ın müheminliğinde korunarak somutlaştırılmıştır. Buna göre Kur'ân, hem mütekaddim vahiylerin dinin aslına yönelik gayr-ı muharref, gayr-ı mensûh hükümlerine hem de Kur'ân'da gayr-i mezkûr mütekaddim vahiylerin dinin fûruna ilişkin mensûh, gayr-i muharref hükümlerine iman edip tasdik etmeyi itikadi esas olarak tayin etmiştir.

Mâide 5/48. âyetteki *mühemin* kelimesinin, kendinden önceki *musaddık* kelimesine atfedilmesi önceki paragraftakileri desteklemektedir. Kur'ân mütekaddim vahiylerden tasdik ettiği hükümleri müheminliğiyle belirtip muhafaza etmiş ve koruduğu bu mütekaddim vahiyleri musaddıklığıyla doğrulamıştır.

Kısaca lafzında beşerî müdahaleye müsaade etmeyen Kur'ân, önceki ilâhî vahiylerle müheminliğiyle zamansal evrenselliğini ortaya koymuştur. Kur'ân, başlangıçta bu vahiylerin içerisinde olup sonradan değiştirilen, vahiy kapsamında olmadığı halde mukaddes kitaplarda yer alan, onlara ilâve edilen pek çok metni denetlemiş, vahiylerin aslını tebdilden ve ilaveden korumuştur.

İntihal Taraması

Plagiarism Detection

Bu makale intihal taramasından geçirildi/ *This paper was checked for plagiarism*

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.*

Finansman Grant Support

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. | *The authors declared that this study has received no financial support.*

Acık Erisim Lisansı Open Access License

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. | *This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License*

Telif Hakkı Copyright

Yazar(lar) | Author(s): Aslan Çıtır

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1404/1984.
- Adam, Bâkî. "Üzeyir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012, 42/401-402.

- Ahfeş, Ebü'l-Hasen. *Me'âni'l-Kur'an li'l-Ahfeş*. thk. Dr. Hüdü Mahmûd Karrâ'a. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü Hancî, 1411/1990.
- Akdemir, Salih. "Müsteşriklerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'e Yaklaşımları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/31 (Nisan 2010), 179-210.
- Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. Ali Abdülbârî 'Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- 'Azamî, Mustafa. "Asr-ı Saadette Yazı ve Vahiy Kâtipleri". çev. Dr. Durak Pusmaz. *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*, Editör: Vecdi Akyüz. 4 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 1994, 1/381-462.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *Sünenü kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Brinner, William. "Studies of İslamic and Judaic Traditions II". *Scholars Press Atlanta Georgia*, 1989.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Câmi'ü's-sahîh*. thk. Muhammed Zehîr b. Nâsır. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Çağlı, Necdet. *Kitâb-ı Mukaddes'in Neyi Tahrif Edildi*. İstanbul: Beyan Yayınları, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Demirci, Kürşat. *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*. İstanbul: y.y., 2000.
- Draz, Abdullâh. *Kur'an'a Giriş*. çev. Salih Akdemir. Ankara: OTTO Yayınları, 2012.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Zehretü't-tefâsîr*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Ebüssüüd, Muhammed b. Mustafa el-'Amâdî. *İrşâdü'l-'akl's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Ebû 'Ubeyde, Muammer b. el-Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Fuâd Sezgîn. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381/1962.
- Elik, Hasan. *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Yayıncılık, ts.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı (Meal-Tefsir)*. çev. Câhit Koytak-Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhîtt*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.
- Gaon, Sa'adya. *Tevrat (Tora) Tefsiri "Tefsîru't-Tevrât bi'l-'Arabîyye"*. haz. Nuh Arslantaş. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Hatîb, Abdülkerîm Yûnus. *Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'an*. 16 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Hâzin, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. tsh. Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Hererî, Muhammedü'l-Emîn. *Tefsîru hadâiku'r-ravhi ve'reyhân fi ravâhî 'ulûmi'l-Kur'an*. 33 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1421/2001.
- İbn Abbâs, Abdullâh. *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*. thk. Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn 'Âdil, Ebû Hafs Sırâcüddîn. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, thk. 'Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

- İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1404/1984.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed el-Endülüsi. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422/2002.
- İbn Ebî Hâtım, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mücmelü'l-luga*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn. *el-Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-buhârî*. Neşr. Muhibüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Hanbel, Ahmed. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd. 45 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn. *Lisânü'l-'arap*. 15 Cilt. Kahire: Dâru Sâdır, 1410/1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422/2002.
- İmam Mâlik, Enes b. Mâlik. *Muvattâ*, thk. Muhammed Mustafa el-'Azamî. 8 Cilt. b.y.: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 1425/2004.
- İsfahânî, Râgîb. *Tefsîru Râgîb*. thk. Hind binti Muhammed b. Zâhid Serdâr. 5 Cilt. b.y.: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ Külliyyetü'd-Da'veti ve Usûlü'd-Dîn, 1422/2001.
- Kaya, Mesut. "Metnin mi Yorumun mu Tahrîfi? - Buhârî'nin Tahrif Meselesine Yaklaşım Üzerine". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/17 (2017/2), 35-50.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyyât*. thk. 'Adnan Dervîş, Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Kesler, Muhammed Fatih. "Kur'ân-ı Kerim'i Önceki Vahiylerden Ayırt Eden Bazı Özellikler", *Diyanet İlmî Dergi* 43/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2007), 23-54.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Burdûnî, İbrâhîm 'Atfîş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye, 1384/1964.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Basellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Maksûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûg'in-nihâye*. thk. Câmi'atü Şârika Mecmû'atü Resâili Câmi'iyyeti bi Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ ve'l-Bahsi'l-'İlmiyyi. 13 Cilt. b.y.: Câmi'atü's-Şârika Külliyyetü's-Şer'ati ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1429/2008.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Dr. Ahmed Asrar. 7 Cilt. İstanbul: Bengisu Yayınları, 1997.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.
- Mücâhid, Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Câbir. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Dr. Muhammed Abdüsselam Ebü'n-Neyl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmi'l-Hadîse, 1410/1989.

- Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr. “Tevrât'ta İsrâiliyyata Farklı Bir Yaklaşım”. çev. Mesut Kaya, *Marife* 1(2013), 199-213.
- Müslim, Müslim b. Haccâc. *Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Özler, Mevlüt. “Kelam Tarihi”. *Kelam (El Kitabı)*. Editör: Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, 21-40.
- Rahmetullah Hindî. *Izhâru'l-hak*. thk. Dr. Muhammed Abdülkâdir. 4 Cilt. Halîl Melkâvî. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1414/1994.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihi'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. 12 Cilt. b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l Kitâb, 1411/1990.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. Kâhire: Dâru's-Sâbûnî, 1417/1997.
- Sarı, Mevlüt. *el-Mevârid*. İstanbul: Bahar Yayınevi, t.s.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellâ. *Havâtır*. 20 Cilt. b.y.: Metâbi'ü Ahbâri'l-Yevm, 1417/1997.
- Şâyî, Abdurrahman. *el-Fürukü'l-lugaviyye fi tefsîri'l-Kur'âni'l-kerîm*. Riyad: y.y., 1413/1993.
- Şehâte, Abdullah Mahmûd. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-kerîm*. 15 Cilt. Kâhire: Dâru Garîb, 1388/1969.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/1994.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünya. *Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *el-Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *Sünen*. thk. Beşşâr Avâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1418/1998.
- Ünal, Mehmet. “Kur'ân'ın Metinleşme Tarihi”. *Tefsir (El Kitabı)*. Editör: Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, 15-58.
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1407/1987.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l-belâga*. thk. Dr. Şevkî Me'arrî. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1418/1998.

Besmelenin Sûre Muhtevasıyla Yorumu: Ömer Neseî ve Bikâî Örneği**Ali Kaya** | Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi (ROR ID: 026db3d50)

İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir,

Aksaray/Turkey

kayaali72@hotmail.com | ORCID: 0000-0003-3481-9324

**The Interpretation of Basmala with the Content of the Surah:
'Umar al-Nasafî and al-Biqâ'î Example****Abstract**

Basmala is a word that phrases the meaning of reading and writing the expression of the *bi-smi llāh*. Beginning an action with Basmala is good decency taught by Almighty Allah to Prophet Muhammad in the first verses of the Qur'ān, as well as it is a sunnah handed down from generation to generation through prophets. In the period of Prophet Muhammad, basmala went through some stages until it took its final form. In the early periods of Islam, the expression *bi-smika llāhumma* was used, when the verse 17/110 of al-Isrā' was revealed, the phrase *bi-smi llāhi r-rahmān* was used, and when the verse 27/30 of al-Naml was revealed, the phrase *bi-smi llāhi r-rahmāni r-rahīm* was used. Generally in tafsirs (commentaries), Basmala is expounded in a detailed way at the introduction of the Surah al-Fātiha. In addition, it has been examined from different perspectives by being carefully handled in treatise-type works independently. 'Umar al-Nasafî (d. 537/1142) and al-Biqâ'î (d. 885/1480), who are prominent with their holistic view to the Qur'ān in the history of tafsir, not only explained the Basmala at the beginning of the Surah al-Fātiha, but also interpreted it according to the content of the surah in all its entries. 'Umar al-Nasafî systematically showed the harmony between the surahs in his tafsir named *al-Taysir fi al-Tafsir* and gave systematical information about the subjects that make up the content of each surah. Besides, he created rhyming texts by adding the verse or parts of the verse he chose from the sura with the name *allazî* to the words *Allah*, *rahmān* and *rahīm* in the Basmala. Generally, he added a verse from the beginning of a surah to the word *Allah*, one of the verses that came after it to the name *rahmān*, and a verse that came later to the name *rahīm*. However, the general of the verses which are chosen by him is not in the content to reflect the subject(s) of the surah. Moreover, when it comes to short surahs, it is seen that the verses attached to these three words are more

Yayın | Published: 20 Mart/March 2022

Geliş | Received: 20 Ekim/October 2021

Kabul | Accepted: 01 Ocak/January 2022

Değerlendirme | Peer Review: Dış Bağımsız | Externally Peer-reviewed.

Hakem Raporları | Peer Review Reports: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397>Atf | Cite as: Ali Kaya, "Besmelenin Sûre Muhtevasıyla Yorumu: Ömer Neseî ve Bikâî Örneği = The Interpretation of Basmala with the Content of the Surah: 'Umar al-Nasafî and al-Biqâ'î Example", *Eskiye ni* 46 (Mart/March 2022), 337-363.<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1015907>

© Ali Kaya | CC BY-NC 4.0 Attribution-NonCommercial 4.0 International

clearly related to the content of the surahs. This is a situation regarding the volume of the surahs and the subject(s) dealt with in them. Because, generally, while several subjects are covered in long surahs, one subject is mentioned in short surahs. On the other hand, in his tafsīr named *Naẓm al-Durar*, al-Biqā'ī who showed the relationship between surahs, verses, and even sentences, and tried to reveal the *i'jaz* (inimitability) in the arrangement of the verses of the Qur'ān revived this method, which was started by 'Umar al-Nasafi three centuries ago. However, instead of quoting directly the verses, he explained Basmala by adding rhyming sentences to the names of *Allah*, *rahmān* and *rahīm*, which he often used with certain words and expressions. In Lafzatullāh's tafsīr, he generally preferred words and expressions that explain the names and attributes of Allah, and he tried to give the same meaning to the words *rahmān* and *rahīm* in all the surahs, and to explain the Basmala according to the main aim (*maqṣud*) of the surah, with the sentences formed with definite words and expressions he chose. However, the Basmala explanations in the introduction of many surahs are similar in meaning and emphasis, due to the frequent use of words and expressions with close meanings while explaining these three words. In this contribution, after giving brief information about the tafsīrs of 'Umar al-Nasafi and al-Biqā'ī, by considering the way of them explaining the basmala according to the content of the surah accompanied by examples, a comparison will be made.

Keywords

Tafsīr, Qur'ān, Basmala, 'Umar al-Nasafi, al-Biqā'ī

Besmelenin Sûre Muhtevasıyla Yorumu: Ömer Neseîî ve Bikâî Örneği

Öz

Besmele, *bismillāh* ibaresinin okunması ve yazılmasını ifade eden bir kelimedir. Besmeleyle bir işe başlamak, Kur'ân'ın ilk inen âyetlerinde Yüce Allah'ın, Hz. Peygamber'e öğrettiği bir edep olduğu gibi peygamberler vasıtasıyla nesilden nesile aktarılan bir sünnettir. Hz. Muhammed döneminde besmele son şeklini alıncaya kadar bazı aşamalardan geçmiştir. İslâm'ın ilk dönemlerinde *bismikellâhümme* ifadesi, İsrâ 17/110. âyet nâzil olunca *Bismillâhirrahmân* ve Neml 27/30. âyet inince de *bismillâhirrahmânirrahîm* cümlesi kullanılmıştır. Besmele genelde tefsirlerde Fâtiha sûresinin girişinde detaylı bir şekilde tefsir edilmiştir. Ayrıca müstakil olarak risale türü eserlerde özenle ele alınarak farklı açılardan incelenmiştir. Tefsir tarihinde Kur'ân'a bütüncül yaklaşımlarıyla öne çıkan Ömer Neseîî (öl. 537/1142) ve Bikâî (öl. 885/1480), besmeleyi sadece Fâtiha sûresinin girişinde açıklamakla kalmamış, bütün sûre girişlerinde, sûre muhtevasına göre tefsir etmişlerdir. Ömer Neseîî, *et-Teyşîr fi't-tefsîr* isimli tefsirinde sistemli bir şekilde sûreler arasındaki uyumu göstermiş ve her bir sûrenin muhtevasını oluşturan konular hakkında düzenli bilgiler vermiştir. Bununla birlikte besmelede bulunan *Allah*, *rahmân* ve *rahîm* lafızlarına sûreden seçtiği âyet veya âyet bölümlerini *ellezî* ismiyle ekleyerek kafiyeli metinler oluşturmuştur. Genelde *Allah* lafzına sûre başlarından bir âyeti, *rahmân* ismine bundan sonra gelen âyetlerden birini, *rahîm* ismine de daha sonra gelen bir âyeti eklemiştir. Ancak seçtiği âyetlerin geneli, sûre konusu/konularını yansıtacak içerikte değildir. Bununla birlikte kısa sûrelere geldikçe bu üç lafza iliştirilen âyetlerin, sûrelerin muhtevasıyla ilgisinin daha belirgin olduğu görülmektedir. Bu da sûrelerin hacmi ve onlarda ele alınan konu/konularla ilgili bir durumdur. Çünkü genelde uzun sûrelerde birkaç konu işlenirken,

kısa sûrelerde bir konudan bahsedilmektedir. *Nazmü'd-düerer* isimli tefsirinde, sûreler, âyetler hatta cümleler arasındaki münâsebeti gösteren, bu vesileyle Kur'ân âyetlerinin tertibindeki i'câzî ortaya koymaya çalışan Bikâî ise kendisinden üç asır önce Ömer Neseî tarafından başlatılan bu usulü yeniden canlandırmıştır. Ancak o, doğrudan âyetlerden itibaslar yapmak yerine, *Allah, rahmân ve rahîm* isimlerine, sıklıkla kullandığı belli kelime ve ifadeler vasıtasıyla oluşturduğu kafiyeli cümleler ilave ederek besmeleyi izah etmiştir. Lafzattullâhın tefsirinde genelde Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatlarını açıklayan kelime ve ifadeleri tercih etmiş, seçtiği belli kelime ve ifadelerle oluşturduğu cümlelerle, *rahmân ve rahîm* kelimelerine bütün sûrelerde aynı anlamı vermeye ve besmeleyi sûrenin temel hedefine (maksûd) göre izah etmeye çalışmıştır. Ancak bu üç lafzî açıklarken yakın anlamlı kelime ve ifadeleri çokça kullanması nedeniyle birçok sûre girişindeki besmele açıklamaları anlam ve vurgu olarak birbirine benzemiştir. Bu çalışmada, Ömer Neseî ve Bikâî'nin tefsirleri hakkında kısa bilgi verildikten sonra örnekler eşliğinde besmeleyi sûre muhtevasına göre açıklama tarzları ele alınarak mukayese yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'ân, Besmele, Ömer Neseî, Bikâî

Giriş

Besmele (البِسْمِلة), *dehrace* (دحرجة) vezninde dörtlü *b-s-m-l* (بِسمَل) fiilinin mastarıdır ve *bismillâh* (بِسْمِ اللّٰهِ) ifadesini yazmak ve okumak anlamını ifade eden *menhût*¹ bir kelimedir.² Bir işe besmeleyle başlamak, Kur'ân'ın ilk inen âyetlerinde, Yüce Allah'ın, Hz. Peygamber'e vahyettiği bir edeptir.³ Söz konusu âyetlerde, *ikra' bismi rabbikellezî halak/ اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ* ifadesiyle⁴ Hz. Peygamber'den, kendisini yaratan rabbi adına okuması istenir. İbn Âşûr (öl. 1973), besmelenin, Hz. İbrahim'in devrinden itibaren “peygamberlerin dillerinde olan söz”ün mürâdifi, dolayısıyla onun hanîfliğin kelâmı olduğunu ifade eder. Akabinde bu düşünceyi temellendirmek için bazı âyetleri⁵ zikrettikten sonra Hz. Süleyman'ın da Sebe Kraliçesi'ne

¹ *Naht*, edebî bir terim olarak iki kelimeyi muhtasar bir şekilde söylemek anlamına gelir ve bir tür ihtisardır. Arap dilinde bu ihtisar olayına *menhût* denir. Marangozun iki tahtayı yontarak tek bir parça haline getirmesi gibi iki kelimenin ihtisar edilerek tek kelimeyle ifade edilmesi olayıdır. *Lâ havle velâ kuvvete illâ billâh* cümlesinin *havkale*, *el-hamdu lillâh* cümlesinin *hamdele* sözcükleriyle anlatılması gibi. (Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmî li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 1/150-151; Abdurrahmân Celâluddîn es-Süyûtî, *el-Müzhir fi ulûmî'l-luga ve envâihâ*, nşr. Muhammed Ahmed Câdu'l-Mevlâ Bek vd. (Beyrut: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Arabîyye, 1986), 1/482-483; Mütercim Asım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi (el-Okyânûsu'l-Muhît fi Tercemeti'l-Kâmûsul-Muhît)*, haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 5/4351. Ayrıca bk. “Besmele”, *Temel İslam Ansiklopedisi*, ed. Tuncay Başoğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 1/459-460.

² Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 1/286; Mütercim Asım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, 5/4351. Ayrıca bk. Şuayip Karataş, *İmam Ya'kûb Kıraatinin Özellikleri ve Delilleri* (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2021), 55.

³ Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru's-Şurûk, 1972), 1/21.

⁴ el-'Alak 96/1.

⁵ “Babacığım! Allah tarafından sana azap dokunup da şeytanın yakını olmandan korkuyorum.” (Meryem 19/45) “İbrahim: Selâm sana (esen kal) dedi, Rabbinden senin için mağfîret dileyeceğim. Çünkü o bana karşı çok

gönderdiği mektuba, Hz. İbrahim döneminden miras kalan bu sünnete uyarak besmeleyle⁶ başladığını, Yüce Allah'ın da bu sünneti İslâm'la ihya ettiğini belirtir.⁷ Bununla birlikte besmelenin çok daha önce Hz. Nûh'un döneminde bilindiğini ifade etmek mümkündür. Nitekim Hz. Nûh kıssasının işlendiği bir bağlamda bulunan Hûd 11/41. âyette, Hz. Nûh'un inşa ettiği geminin gitmesinin ve durmasının Allah'ın adıyla (*bismillâhi mecrâhâ ve mürsâhâ/بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا*) olacağı ifade edilmiştir.⁸ Buna göre bir işe besmele ile başlamanın, peygamberler aracılığıyla nesilden nesile aktarılan bir sünnet olduğu ifade edilebilir. Ayrıca bazı âlimler, Allah'ın zâtına ve sıfatlarına delalet etmesi hasebiyle *besmelenin* bütün şeriati ihtiva ettiğini belirtmişlerdir.⁹

Hz. Muhammed döneminde besmele son şeklini alıncaya kadar bazı aşamalardan geçmiştir. Buna göre İslâm öncesinde olduğu gibi İslâm'ın ilk dönemlerinde de *bismikellâhümme* (بِسْمِ اللّٰهِ) ifadesi kullanılmıştır. Mekke döneminde müşriklerin Müslümanlarla ilişkilerini yasaklayan boykot metninde bulunması,¹⁰ Hudeybiye antlaşmasında Hz. Peygamber'in, müşrik tarafının ısrarı üzerine *bismillâhirrahmânirrahîm* yerine *bismikellâhumme* ibaresini kabul etmesi,¹¹ bu ifadenin erken dönemde kullanıldığını gösterir. eş-Şa'bî (öl. 104/722) ve el-A'meş'e (öl. 148/765) atfedilen bir rivayete göre Hz. Peygamber *bismillâh* şeklinde yazması için emredilinceye kadar *bismikellâhümme* ifadesini kullanmıştır. el-İsrâ 17/110. âyet¹² nazil olunca *bismillâhirrahmân* ibaresini, en-Neml 27/30. âyet¹³ inince de *bismillâhirrahmânirrahîm* cümlesini yazmıştır.¹⁴ Bir rivayette ise Hz. Peygamber'in en-Neml 27/30. âyet nazil olunca kadar *bismillâhirrahmânirrahîm* ifadesini kullanmadığı ifade edilmiştir.¹⁵

Rahmân kelimesi yalnız Allah için kullanılır. Çünkü sadece Allah rahmetiyle her şeyi kuşatmıştır. *Rahîm* ise Allah'ın dışındaki varlıklar için de kullanılır.¹⁶

lütuflâdır." (Meryem 19/47) "...Tevbimizi kabul et; zira tövbeleri çokça kabul eden, çok merhametli olan ancak sensin." (el-Bakara 2/128)

⁶ en-Neml 27/30.

⁷ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 1/151.

⁸ Hûd 11/41.

⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/142.

¹⁰ M. Uğur Derman - Mustafa İsmet Uzun, "Besmele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/532-533.

¹¹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/160; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: İmaj Yayınları, 2003), 1/256; Derman-Uzun, "Besmele", 5/532-533.

¹² "De ki: İster Allah deyin ister Rahmân deyin. Hangisini deseniz olur. Çünkü en güzel isimler ona hastır. Namazında yüksek sesle okuma; onda sesini fazla da kısma, ikisinin arası bir yol tut."

¹³ "Mektup Süleyman'dandır, rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla (başlamakta) dır."

¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/144.

¹⁵ Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî, *Sünenu Ebî Dâvud*, thk. Şuayyip el-Arnâvud - Muhammed Kâmil Karabelilî (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Kitabu's-Salât", 124. Ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/144.

¹⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 191-192. Ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/163.

Yaygın kanaate göre *rahmân* bu dünyada herkesi, *rahîm* ise ahirette sadece müminleri içine alan ilâhî rahmeti ifade eder.¹⁷ Nitekim Hattâbî (öl. 388/998), *rahmânın*, bütün mahlûkâtın rızklarını temin eden ve maslahatlarını karşılayan geniş rahmet sahibi anlamına geldiğini ifade eder. Dolayısıyla bu rahmet hem mümini hem de kafiri içine almaktadır. *Rahîm* ise sadece müminlere mahsusur. el-Ahzâb 33/43. âyette Allah Teâlâ'nın müminlere karşı çok merhametli olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca başka bir âyette¹⁸ rızık ve geçimlik (ma'îşet), rahmet olarak isimlendirilmiştir.¹⁹ Bununla birlikte *rahmân* ve *rahîm* isimlerinin, her iki dünya için geçerli, ancak belirgin etkileri bakımından bir hususiliğe sahip oldukları da ifade edilebilir. Çünkü Yüce Allah'ın sıfatlarını zaman yönünden sınırlandırmak mümkün değildir. Bu yorum, birçok âlimin savunduğu “*rahmân* ve *rahîm* kelimeleri arasında anlam farkının olmadığı”na dair görüşe de uymaktadır.²⁰

Besmele genelde tefsirlerde Fâtiha sûresinin girişinde detaylı bir şekilde tefsir edilmiştir. Bunun yanı sıra müstakil olarak risale türü eserlerin konusu olmuş ve farklı dönemlerde ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.²¹ Akademik olarak besmelenin işârî yorumu,²² besmele ve istiâzenin fikhî ve kıraat yönü²³ ile farklı tefsir ekollerine göre yorumunun ele alındığı²⁴ çalışmalar da yapılmıştır. Bu çalışma ise tefsir tarihinde Kur'ân'a bütüncül yaklaşımlarıyla dikkat çeken Ömer Neseî ve Bikâî'nin, sûre muhtevası ve konusunu dikkate alarak besmeleyi yorumlama çabaları üzerine yoğunlaşmayı hedeflemektedir. Görebildiğimiz kadarıyla bu iki

¹⁷ Bekir Topaloğlu, “Rahmân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/416.

¹⁸ “Rabbinin rahmetini onlar mı paylaşıyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaşırdık. Birbirlerine iş gördükleri için kimini ötekine derecelere üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdikleri şeylerden daha hayırlıdır.” (ez-Zuhruf 43/32)

¹⁹ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Şe'nu'd-duâ*, thk. Ahmed Yusuf ed-Dekkâk (Beirut: Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1984), 38.

²⁰ Topaloğlu, “Rahmân”, 34/416.

²¹ Geniş bilgi için bk. Süleyman Gür, “Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (Güz 2018), 405-477; Ali Can, “Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risâletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2012), 1-73; Ali Can, “Aliyyü'l-Kârî'nin Envârü'l-Kur'ân ve Esrârü'l-Furkân Adlı Tesirinde Besmele Yorumu”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2012), 37-66; Mustafa Özel, “Midhat Paşa'nın Besmele ve Fâtiha Tefsiri”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 3/3 (2003), 269-272; Ahmet Sevgi, “Molla Câmfî'nin Besmele Şerhi ve Türk Edebiyatına Tesirleri”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 5 (1999), 1-50.

²² bk. Ahmet Özdemir, “İşârî (Tasavvufî) Tefsirlerde Besmele Yorumu”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 20/1 (2020), 9-37; Ali Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî (öl. 465/1072)'nin Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002), 53-92; Ahmet Bedir, “Kuşeyrî'nin “Letâifü'l-İşârât” Adlı Tefsiri'nde “Besmele” Yorumu”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2000), 189-213.

²³ Abdullah Aydemir, “Besmele”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 10 (1971), 82-89; Ziya Şen, “İstiaze ve Besmele”, *Diyanet İlmî Dergi* 40/1 (2004), 91-100; Yahya Şenol, “Hayvan Kesiminde Besmele Meselesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 491-508.

²⁴ Mehmet Kaya, “Tefsir Ekolleri Perspektifinden Kur'an'ın Çok Boyutlu Yorumu: Besmele Örneği”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015), 83-116.

müfessir sûre başlarındaki besmeleleri, ilgili sûrenin muhtevasına/konusuna göre farklı şekillerde kafiyeli cümlelerle tefsir etmeye çalışmışlardır.²⁵

1. Ömer Neseî'nin *et-Teysîr fi't-tefsîr*'i ve Besmele Yorumu

Ömer Neseî'nin²⁶ *et-Teysîr fi't-tefsîr* adlı tefsiri, 2019 yılında bir kısım araştırmacı tarafından tahkik edilerek on beş cilt halinde yayımlanmıştır.²⁷ Ayrıca bu eser, Türkiye Yazma Eserleri Kurumu tarafından eleştirmeli-metin çeviri şeklinde neşredilmeye başlanmıştır.²⁸ Hacimli bir tefsir olan *et-Teysîr*, isminden de anlaşıldığı gibi kolay ve anlaşılır olmasıyla dikkat çekmektedir.

Ömer Neseî, *et-Teysîr*'de, sûrelerin kimliği hakkında bilgiler vererek tefsire başlamaktadır. Bu çerçevede her sûreye besmeledeki *Allah, rahmân ve rahîm* lafızlarına sûre içinden seçtiği âyet veya âyet bölümlerini, *ellezî* ismiyle

²⁵ Aslında sûrelerin girişinde besmeleyi farklı şekilde yorumlama usulünü ilk başlatan müfessirin Kuşeyrî (öl. 456/1072) olduğu söylenebilir. Ancak o, *Letâifu'l-işârât*'ta sadece besmelelerdeki *bismillâh* ifadesini işari tefsirin ilkeleri çerçevesinde yorumlamış; *Allah, rahmân ve rahîm* isimlerini ayrı ayrı ve kafiyeli cümlelerle izah etmemiştir. Bu sebeple bu çalışmanın kapsamına dâhil edilmemiştir. Geniş bilgi için bk. bk. Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahmân (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007); Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî (ö.465/1072)'nin Besmele Tefsiri", 72-91.

²⁶ Ebû Hafs Necmuddîn Ömer en-Neseî, 461/1068 tarihinde Ceyhun nehri ile Semerkant arasında yer alan Neseî şehrinde dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini burada almıştır. Neseî'nin hayatıyla ilgili fazla bilgi yoktur. Ancak hocaları, yetiştirdiği öğrencileri ve yüksek itibarı, onun ilme değer verilen ve birçok âlimin bulunduğu bir çevrede yaşadığını göstermektedir. Hocaları arasında Hanefî fakihleri ve Mâtürîdî kelamcıları olduğu gibi öğrencileri arasında da Hanefî fıkının önemli âlimleri vardır. 537/1142 senesinde Semerkant'ta vefat etmiştir. Ömer Neseî hem yaşadığı dönemde hem de daha sonraki dönemlerde âlimlerin övgüsüne mazhar olmuş, samimiyeti ve birikimi takdir edilmiştir. Bununla birlikte hadis rivayeti konusunda Sem'ânî (öl. 562/1166) tarafından tenkit edilmiştir. Kelâm, fıkıh, usûl ve tefsir başta olmak üzere birçok alanda eser kaleme almıştır. Geniş bilgi için bk. Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebir*, thk. Munîra Nâcî Sâlim (Bağdat: y.y., 1975), 1/527-528; Ebu'l-Fidâi Zeynuddîn Kâsım b. Kutluboga, *Tâcu't-terâcim* thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992) 219-220; Celâluddîn es-Süyûtî, *Tabakâtu'l-müfessîrin*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2010), 88; Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.) 149-150; Şemsuddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessîrin* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 2/7-9; Ayşe Humeyra Aslantürk, "Neseî, Necmeddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/571; Ayşe Humeyra Aslantürk, *Ebû Hafs Ömer en-Neseî'nin (öl. 537/1142) "et-Teysîr fi't-Tefsîr" Adlı Tefsirinin Tahlîli ve el-Bakara Sûresi'nin Tenkidli Neşri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 15-34; Sevfullah Efe, *Ömer Neseî ve Ebû'l-Fütûh Râzî'nin Kur'an Yorumlamaları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 17-20; Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî el-Hanefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr (Muhakkikin önsözü)*, thk. Mâhîr Edîb Habbûş (İstanbul - Beyrut: Dâru'l-Lübâb, 2019), 1/11-32; Necmeddin Ömer en-Neseî, *Ömer Neseî Tefsiri-et-Teysîr fi't-tefsîr- (Çevirenin önsözü)*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, 2019), 1/9; Ali Kaya, "Ömer Neseî'nin et-Teysîr fi't-Tersir Adlı Tefsirinde Münâsebâtü'l-Kur'an", *Ortaasya'dan Anadolu'ya İslami İlimler*, ed. Murat Şimşek vd. (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 820-821.

²⁷ Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî el-Hanefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Mâhîr Edîb Habbûş vd. (İstanbul-Beyrut: Dâru'l-Lübâb, 2019)

²⁸ Bu tefsirin 2 cildi yayımlanmıştır. bk. Necmeddin Ömer en-Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr (Ömer Neseî Tefsiri)*, ed. Muhammed Coşkun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, 2019)

ekleyerek kafiyeli bir giriş yapmaktadır. Daha sonra sûre faziletiyle ilgili rivayetleri zikretmekte, sûrenin Mekkî-Medenî özelliği hakkında bilgi vermekte ve sûrenin kaç kelime ve harften oluştuğunu belirtmektedir. Devamında tefsirini yaptığı sûrenin baş tarafı ile bir önceki sûrenin sonu arasındaki münâsebete (intizâma) değinmekte ve peş peşe gelen sûrelerin konuları ve muhtevaları hakkında bilgi vermektedir. Sûreler ve âyetler arasındaki münâsebeti ifade etmek için genelde *intizâm*²⁹ sözcüğünü kullanan Neseî'nin, âyetler arasındaki bağlantıyı göstermek için yer yer *ittisâl*³⁰ kelimesini tercih ettiği görülmektedir.³¹

Ömer Neseî âyetleri tefsir ederken de belli bir usûlü takip etmektedir. Âyetleri kelime kelime tahlil etmekte, bu bağlamda öncelikle âyetlerin lügat anlamını açıklamakta, kelimeyle ilgili sahâbe, tâbiîn ve diğer âlimlere ait bir görüş varsa zikretmekte, başka bir yorum yoksa dilcilerin görüşleriyle ayeti izah etmektedir. Ayrıca kıraat farklılıklarına temas etmekte, varsa âyetin iniş sebebi hakkında bilgi vermekte ve bazı kelimelerin i'râbına değinmektedir. Âyetlerin sonunda ise Kuşeyrî (öl. 465/1072) gibi tasavvuf ehlinin görüşlerine yer vermekte, kelamla ilgili olarak da başta İmam Mâturîdî (öl. 333/944) olmak üzere birçok âlimden alıntılar yapmaktadır.³² Ömer Neseî, bu tertip ile başladığı tefsirinde, âyetin konusu dışına çıkmadan açıklamaları sürdürmekte,³³ âyetleri tefsir ederken başlıklar açmamakla birlikte, düzenli bir şekilde kullandığı belli kalıp ve ifadelerle bölümleri birbirinden ayırmaktadır.³⁴

Ömer Neseî, tefsirinin mukaddimesinde yararlandığı kaynaklar hakkında bilgi vermemekle birlikte, kullandığı bazı ifadelerle bilgi kaynaklarına işaret etmiştir.³⁵ Ayrıca atıf yaparken zikrettiği isimler, onun tefsirinin kaynaklarını öğrenme konusunda yardımcı olmaktadır. Âyetleri öncelikle hadisle açıklayan Ömer Neseî'nin tefsirinin esas rivayet kaynağını sahabe ve tabiinin görüşleri oluşturmuştur.³⁶ Bununla birlikte o, İmam Mâturîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ı ve

²⁹ bk. Neseî, *et-Teyisr*, 11/81-82, 187-188.

³⁰ Bakara 2/180. âyetin, önceki âyetle olan anlam irtibatını gösterirken *ittisâl* sözcüğünü kullanmaktadır. bk. Neseî, *et-Teyisr*, 3/77.

³¹ Ali Kava, "Ömer Neseî'nin et-Tevsîr fi't-Tersir Adlı Tefsirinde Münâsebâtü'l-Kur'ân", 821, 824-825.

³² Efe, *Ömer Neseî ve Ebû'l-Fütûh Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları*, 58-59. Ayrıca bk. Aslantürk, *Ebû Hafs Ömer en-Neseî*, 83-84.

³³ Neseî, *et-Teyisr (Muhakkikin önsözü)*, 1/73-74; Neseî, *Ömer Neseî Tefsiri (Çevirenin önsözü)*, 1/18.

³⁴ Ömer Neseî, tefsirinde *ve'n-tizâmuhâ bimâ kableha* (bu sûrenin/âyetin önceki sûre/âyetle olan anlam ilişkisi), ve *emmâ tefsîruhâ* (tefsirine gelince), *kıssatu nüzûlihâ* (nüzûl hikâyesi), ve *kurie* (şöyle okundu/kıraatle ilgili), ve *delleli'l-âyetu ala...* (bu âyet, şu konuya/olaya delalet etti), ve *kâle ehli'l-ma'rife* (tasavvuf ehli şöyle dedi) gibi ifadelerini sıklıkla kullanmaktadır. bk. Neseî, *Ömer Neseî Tefsiri (Çevirenin önsözü)*, 1/18.

³⁵ Ömer Neseî, *kâle'l-müfessirân*, *kâle ehli'l-luga*, *kâle ba'du ehli'l-ma'rife* ve *kâle ba'du ehli'l-luga* gibi cümlelerle nakillerde bulunmuştur. (Aslantürk, *Ebû Hafs Ömer en-Neseî*, 84-85)

³⁶ Aslantürk, *Ebû Hafs Ömer en-Neseî*, 84-85. Ayrıca bk. Kaya, "Ömer Neseî'nin et-Teyisr fi't-Tersir Adlı Tefsirinde Münâsebâtü'l-Kur'ân", 822.

Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-işârât*'ı başta olmak üzere çeşitli tefsirler ve lügatlerden ifade ederek tefsirini kaleme almıştır.³⁷ Özellikle *Te'vilât* ve *Letâifu'l-işârât*'ın temel kaynakları olması hasebiyle *et-Teysîr*'in Hanefî-Mâturîdî ile tasavvuf geleneğini birleştiren bir metin olduğu ifade edilebilir.³⁸

Ömer Neseî'nin tefsirle ilgili diğer eseri *el-Ekme'lü'l-atvel*'in nüshalarının Kahire'deki Hidâviyye Kütüphanesi'nde bulunduğu ve dört cilt olduğu ifade edilmektedir.³⁹ Bundan başka onun *Tefsîr-i Neseî* isimli Farsça bir tefsiri⁴⁰ ve *Kitabu'l-beyân 'an ğarîbi'l-Kur'ân* adında Kur'ân kelimelerini konu edinen bir kitabı vardır.⁴¹

1.1. Ömer Neseî'nin Besmele Yorumu

Ömer Neseî, *et-Teysîr*'in mukaddimesinde *istiâzeyi* tefsir ederken *Allah* özel isminin kökeni hakkında detaylı bilgiler verir. *Allah* lafzının, Yüce Allah'ın en büyük ismi (ism-i a'zam) olduğunu ve “yoktan var etmeye gücü yeten” anlamına geldiğini belirtir. Akabinde *kîle* (söylendi, denildi) ifadesiyle bu lafzın anlamına dair görüşleri sıralar ve müştak olup olmadığı konusunda âlimler arasında ihtilaf olduğunu belirtir.⁴² Besmeleyi açıklarken de ilk önce *be* harfinin anlamı ve işlevi hakkında bilgi verir. *Benin* ilsâk (bitişme) ve *tazmîn* (içine alma/kapsama) harfi olduğunu ifade ettikten sonra onun işleviyle ilgili beş yorum aktarır.⁴³ *Beden* sonra *isim* kelimesinin okunuşunda dört lügat (lehçe) olduğunu ve onun “yüksek oldu, yüceldi” (*alâ*) anlamına gelen *semâ-yesmû-sumuvv* ve *semâ/semiye-yesmî-sumiyy* fiilinden türediğini ifade eder. Ayrıca *ismin*, *veseme-yesimu* fiilinden üredi-

³⁷ Geniş bilgi için bk. Aslantürk, *Ebû Hafş Ömer en-Neseî*, 84-124; Neseî, *et-Teysîr* (*Muhakkikin önsözü*), 1/73-77. Ayrıca bk. Neseî, *Ömer Neseî Tefsiri* (*Çevirenin önsözü*), 1/20-24; Kaya, “Ömer Neseî'nin et-Teysîr fi't-Tersir Adlı Tefsirinde Münâsebâtü'l-Kur'ân”, 822.

³⁸ Neseî, *Ömer Neseî Tefsiri* (*Çevirenin önsözü*), 1/23.

³⁹ Aslantürk, *Ebû Hafş Ömer en-Neseî*, 27; Efe, *Ömer Neseî ve Ebû'l-Fütûh Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları*, 19; Neseî, *Ömer Neseî Tefsiri* (*Çevirenin önsözü*), 1/11.

⁴⁰ Aslantürk, *Ebû Hafş Ömer en-Neseî*, 28; Efe, *Ömer Neseî ve Ebû'l-Fütûh Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları*, 19.

⁴¹ Bu kitap yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir. bk. Huzeyfe Kocabaş, *Ömer Neseî ve Kitabu'l-Beyân an Ğarîbi'l-Kur'ân Adlı Eseri: Metin ve İnceleme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁴² Neseî, *et-Teysîr*, 1/25-26. Halil b. Ahmed, nahivcilerden Zeccâc, müfessirlerden Hüseyin b. El-Fadl el-Cebelî, fıkıh imamlarından Muhammed b. Hasan, hadisçilerden Şâfiî ve başka bir grup âlim, *Allah* lafzının türemiş (gayr-ı müştak) olduğunu savunmuş ve bu lafzın *Allah* Teâlâ'ya ait ve sadece onun özel ismi olduğunu ifade etmiştir. Ömer Neseî, *Allah* lafzının müştak olduğuna dair on görüş aktarmıştır. Geniş bilgi için bk. Neseî, *et-Teysîr*, 1/25-32.

⁴³ Ömer Neseî'nin *benin* işleviyle ilgili sıraladığı yorumlar şöyledir: 1-*Be*, öncesinde (istiâzede) bulunan *eûzu billah* ile ilişkilidir. Bu durumda besmele *eûzu bismillahi* şeklinde takdir edilir. 2-*Be*, besmeleyi gizli bir emir veya bildirme (ihbâr) bağlar. Bu durumda emirle ilgili *ibde'* (başla) ve *ibdeu* (başlayın), bildirimle ilgili *ebdeu ene* (ben başlıyorum/başlarım) veya *nebdeu nahnu* (biz başlıyoruz/başlarız) takdir edilir. Öncesine (eûzu) uyumu açısından *ebdeu* şeklinde yani ihbari bir fiil takdir etmek daha münâsıptır. 3-*Benin* anlamı “Allah'ın ismiyle bereket, uğur, sebat ve yardım dilerim” şeklindedir. 4-*Be*, “olan” ve “olacak” her şey Allah'ın adıyla (olur), anlamını katar. 5-*Be*, *hâzâ bismillâhi* şeklinde gizli bir mübtedanın habberidir. en-Nûr 24/1. âyet ve Sâd 38/29. âyetlerinde de buna benzer ifade ve cümleler vardır. bk. Neseî, *et-Teysîr*, 1/43.

ğini savunanların hata ettiklerini belirterek *isim* sözcüğünün besmeleye dâhil olmasıyla ilgili görüşlere değinir.⁴⁴

Ömer Neseî, *rahmân* ve *rahîm* kelimeleri hakkında da detaylı bilgiler verir. Bu bağlamda öncelikle *rahmân* ve *rahîm* *rahmet* kelimesinden türetildiğini, “Allah’ın rahmeti”nin, ehline (rahmet ehline) hayır murat etmesi anlamında geldiğini ifade eder. Devamında “Allah’ın kuluna olan rahmeti”nin mahiyeti ve anlamına dair farklı açıklamalara yer verir.⁴⁵ *Rahmet* ve *Allah’ın rahmeti* konusundaki bu bilgilerden sonra *rahmân* ve *rahîm* isimlerinin tefsiriyle ilgili selef ve halefin birçok yorumunu tek tek zikreder. Bu çerçevede ilk önce Ebu Saîd el-Hudrî’ye dayandırılan bir rivayette, Hz. İsa’nın “Rahmân, dünyanın Rahmânı (*rahmânü’l-dünyâ*), rahîm ise ahiretin rahîmi (*rahîmü’l-âhire*)” şeklinde buyurduğunu aktarır. Sonra bununla aynı muhtevadaki diğer yorumları zikreder. Ancak bu yorumlar arasında bir tercihte bulunmaz.⁴⁶

Ömer Neseî, tefsirinin mukaddimesinde *rahmân* ve *rahîm* isimlerini farklı açılardan yorumlamayı ve değişik görüşleri aktarmayı sürdürür. Bu çerçevede *rahmân* ve *rahîm* sözcüklerinin kalıp olarak özellikleri ve ifade ettiği anlamlara dair çeşitli görüşleri aktarır.⁴⁷ Aynı sifattan alınmakla birlikte *rahmân* ve *rahîm* isimlerinin birlikte zikredilmelerinin amacıyla ilgili dört yoruma yer verir.⁴⁸ Besmelede önce *Allah*, sonra *rahmân* sonra da *rahîm* isimlerinin gelme nedeni hakkındaki farklı görüşleri zikreder.⁴⁹ Allah’ın eşyayı ulûhiyet ile yarattığını ve

⁴⁴ Neseî, *et-Teysîr*, 1/47-51.

⁴⁵ Neseî, “Allah’ın kuluna merhameti”nin anlamı/mahiyeti konusunda “kuluna, hak etmediği mükafatı vermesi ve müstahak olduğu azabı ondan uzaklaştırması”, “azaba layık olanı terk etmesi (cezalandırması)”, “muhtaç olana iyilikte bulunması” ve “şefkat” şeklide dört yorum zikreder. bk. Neseî, *et-Teysîr*, 1/51.

⁴⁶ Bu bağlamda Neseî sahabe, tabîin ve diğer âlimlere atfettiği “dünya ehline (merhamet etmesiyle) rahmân, ahiret ehline (rahmet etmesiyle) rahîm”, “kullarının dünyevi ihtiyaçlarını karşılaması itibarıyla rahmân, onların ahiretteki maslahatlarını yerine getirmesiyle rahîm”, “dünya nimetleri vermesi açısından rahmân, ahiret nimeti vermesi itibarıyla rahîm”, “nefislere merhamet etmesiyle rahmân, kalplere merhamet etmesiyle rahîm”, “verdiği nimetlerle rahmân, ihsanlarla rahîm”, ateşten kurtarmasıyla rahmân, cennetlere sokmasıyla rahîm”, “sıkıntıları gidermesiyle rahmân, günahları bağışlamasıyla rahîm”, “yolu açıklamasıyla rahmân, kurtarması ve muvaffak kılmasıyla rahîm”, “rızk vererek iyi-kötü herkese şefkat göstermesiyle rahmân, özellikle müminlere merhametiyle rahîm”, “lütfuyla bütün kullarına şefkat göstermesiyle rahmân, itaat ehline/kendine itaat edene şefkat etmesiyle rahîm”, “bütün yaratıklara merhamet etmesiyle rahmân, sadece dostlarına merhamet etmesiyle rahîm” şeklindeki görüşlere yer verir. bk. Neseî, *et-Teysîr*, 1/51-55.

⁴⁷ Bu konuda şu yorumları aktarır: 1-*Rahmân*, “rahmet sahibi” anlamına gelir. “Çok susamış” anlamına gelen *’atşân* kalıbı bunun gibidir. *Kadîr*’in *kâdir* anlamını ifade etmesi gibi *rahîm* de *râhim* demektir. Birincide (rahmân) sıfatın ispat edilmesi, ikincide (rahîm) fiilin ispat edilmesi söz konusudur. 2-*Rahmân*, *fa’lân* kalıbında, sıfatla mübalağa ifade eden bir kalıptır. “Çok öfkeli” anlamına gelen *gadbân* bunun gibidir. *Rahîm* ise rahmeti daimî olan manasına gelir. *Râhim* formu, “kendisinde rahmet bulunan (kişi)” anlamını ifade eder. 3-*Gadbân*’ın “öfkeli” anlamını ifade etmesi gibi *rahmân* da “merhametli” anlamına gelir. *Semî* sözcüğü “işiten” manasına geldiği gibi *rahîm* de “merhamet eden” manasına gelir. bk. Neseî, *et-Teysîr*, 1/57.

⁴⁸ Neseî, *et-Teysîr*, 1/58.

⁴⁹ Neseî, *et-Teysîr*, 1/58-60.

rahmetiyle tuttuğunu; dünyada ve ahirette, öncekilere ve sonrakilere verilen bütün nimetlerin ancak onun rahmeti ile tezahür ettiğini belirten Neseî, bu bağlamda önce peygamberlerin Kur'ân'daki dualarında rahmetin kullanımı, sonra da Kur'ân'ın genelinde rahmet kelimesinin zikredilmesi hakkında âyetlerin şahitliğiyle detaylı bilgiler verir.⁵⁰ Son olarak besmelenin Kur'ân'dan bir âyet olup olmaması konusunda mezheplerin görüşlerine kısaca değinir.⁵¹

Ömer Neseî, besmeleyi oluşturan edat ve isimlerle ilgili farklı rivayet ve açıklamalara yer vermekle birlikte, çoğunlukla aktardığı görüşler arasında değerlendirme yapmadığı gibi bir tercihte de bulunmamıştır. Buna ek olarak o, ilk görüşten sonra zikrettiği görüşleri *kîle* (söylendi) formuyla aktararak,⁵² dolaylı olarak tercihini ortaya koymuştur. Diğer taraftan el-Fâtiha sûresinin isimlerinden biri olan *ümmü'l-Kur'ân* ifadesini açıklarken el-Fâtiha'nın, diğer sûrelerde zikredilen konuların temeli olduğunu ve onları kapsadığını belirtmiştir. Ayrıca Kur'ân'da bulunan bütün rızık ve nimet verme, terbiye ve ikram, bekletme (*inzâr*) ve mühlet verme, ihsanda bulunma ve güzellik vermenin *er-rahmân* kelimesinin kapsamına girdiğini, Kur'ân'da zikredilen bütün suçların affedilmesi, günahların silinmesi, isyanın bağışlanması, azgınlığın (*tuğyân*) cezalandırılmaması, asilerin serbest bırakılması, canilere merhamet edilmesinin de *er-rahîm* kelimesinin kapsamına dahil olduğunu ifade etmiştir.⁵³ *Kitâbu'l-beyân 'an ğarîbi'l-Kur'ân* isimli eserinde ise Allah lafzını “gerçek mabud” (*el-ma'bûdu'l-hakk*), *rahmân* ismini “rızık vererek şefkat gösteren” (*el-âtf bi'r-rizk*) ve *rahîm* ismini de “bağışlayarak şefkat gösteren” (*el-âtf bi'l-mağfira*) şeklinde açıklamıştır.⁵⁴ Buna göre Ömer Neseî'nin genel itibarıyla *rahmân* ismi hakkında “dünyada her türlü rızık ve nimet vermek suretiyle şefkat gösteren”, *rahîm* ismi hakkında ise “ahirette bağışlayarak şefkat gösteren” şeklindeki yorumu tercih ettiği anlaşılmaktadır.

et-Teyisr'in özgün taraflarından biri, sûre girişlerinde besmele açıklanırken takip edilen usuldür. Bu usulün, aslında Ömer Neseî'nin Kur'ân'ı yorumlama yönteminin bir parçası olduğu ifade edilebilir. Çünkü o, sistemli bir şekilde sûreler arasındaki uyumu gösterdiği gibi her bir sûrenin muhtevasını oluşturan konular hakkında da düzenli bilgiler vermiştir. Bunun yanı sıra besmelede geçen *Allah*, *rahmân* ve *rahîm* isimlerine eklediği âyet veya âyet bölümleriyle sûre muhtevasına ışık tutmaya çalışmıştır.

Ömer Neseî'nin sûre başlarındaki besmeleyi yorumlama usulü *iki madde* halinde incelenebilir: *Birincisi*, sûrelerin genelinde izlenen yoldur. Buna göre sûre girişlerindeki besmeleler *Allah*, *rahmân* ve *rahîm* isimlerine *ellezî* ism-i mevsûlu ile âyet veya âyet bölümleri sıra cümlesi yapılarak izah edilmiştir. Diğer bir ifadeyle

⁵⁰ Neseî, *et-Teyisr*, 1/61-66.

⁵¹ Neseî, *et-Teyisr*, 1/67.

⁵² bk. Neseî, *et-Teyisr*, 1/57.

⁵³ Neseî, *et-Teyisr*, 1/76-77.

⁵⁴ Kocabaş, *Ömer Neseî ve Kitabu'l-Beyân an ğarîbi'l-Kur'ân Adlı Eseri*, 60.

Nesefti, sûrelerin genelini girişinde, âyetleri bu üç isme *ellezî* ismiyle bağlayarak kafiyeli ve etkili bir giriş yapmıştır. Ancak seçtiği âyetlerin genelini, sûre konusu/konularını yansıtacak muhtevaya sahip olmadığı görülmektedir. Genelde Allah lafzına sûre başlarından bir âyeti, *rahmân* ismine bundan sonra gelen âyetlerden birini, *rahîm* ismine de daha sonra gelen bir âyeti eklemiştir. Örneğin Âl-i ‘İmrân’ın girişinde, sûrenin farklı âyetlerinin bölümlerini Allah, *rahmân* ve *rahîm* isimlerine *ellezî* ismiyle sıra yaparak besmeleyi açıklamıştır. Buna göre besmeleye “Kitabı indiren⁵⁵ Allah’ın, dilediğine hesapsız rızık veren⁵⁶ Rahmân’ın ve mükâfatın en güzeli katında olan⁵⁷ Rahîm’in adıyla...”⁵⁸ şeklinde mana vermiştir. Görüldüğü gibi Nesefti, sırasıyla Âl-i İmrân 3/2., 27. ve 195. âyetlerden seçtiği cümleleri üç lafza ilave ederek kafiyeli bir giriş yapmıştır.

Müfessir el-En‘âm sûresinde de aynı usulü takip etmiştir. *Rahmân* ismine iki âyetten seçtiği bölümleri eklemiş, *eksera bihi’s-semerât/أكثر به الثمرات* (‘onunla’ ürünleri çoğaltan) ifadesinde⁵⁹ olduğu gibi âyetlerden iktibas ettiği kısımları olduğu gibi değil, cümlenin manasını gözeterek besmele için seçtiği diğer âyet bölümleriyle uyumlu hale getirmiş ve kafiyeli anlatım ortaya koymuştur. Buna göre besmeleyi “Gökleri ve yeri yaratan, aydınlığı ve karanlıkları var eden⁶⁰ Allah’ın, gökten su indiren ve onunla bitkileri çıkaran, ürünleri çoğaltan⁶¹ ve çardaklı çardaksız (üzüm) bahçeleri yaratan⁶² Rahmân’ın ve bizleri yeryüzünün halifeleri kılan ve kimimizi kimimize derecelerle üstün kılan⁶³ Rahîm’in adıyla...”⁶⁴ şeklinde ifade etmiştir.

Nesefti, el-A‘râf sûresinin mukaddimesinde de Allah, *rahmân* ve *rahîm* isimlerine sûrenin bazı âyetlerini ekleyerek açıklamıştır. Ancak burada da âyetleri birbir almamış, iktibas ettiği âyet bölümlerini birbirlerine uyumlu hale getirerek kafiyeli bir metin oluşturmuştur. Bu çerçevede besmeleyi “Kendisiyle (insanları) uyarması ve müminlere öğüt vermesi için Resulüne kitabı indiren Allah’ın,⁶⁵ onda (bu sûrede) sonrakileri uyararak için öncekilerin haberlerini anlatan⁶⁶ Rahmân’ın ve (Kur‘ân okunduğunda) dinleyen ve susanlara rahmeti vadeden⁶⁷

⁵⁵ Âl-i ‘İmrân 3/2.

⁵⁶ Âl-i ‘İmrân 3/27.

⁵⁷ Âl-i ‘İmrân 3/195.

⁵⁸ Nesefti, *et-Teystir*, 3/449 (بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ، الرَّحْمَنُ الَّذِي يَرْزُقُ مِنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ، الرَّحِيمُ الَّذِي عِنْدَهُ حُسْنُ التَّوَابِ).

⁵⁹ İlgili âyette ürünlerle ilgili ifade şöyledir: إِذَا أَثْمَرَ كَلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ “...Her biri meyve verdiği zaman meyvesinden yeyin...” (el-En‘âm 6/141). Benzer bir ifade aynı sûrenin 99. âyetinde de vardır.

⁶⁰ el-En‘âm 6/1.

⁶¹ el-En‘âm 6/99.

⁶² el-En‘âm 6/141.

⁶³ el-En‘âm 6/165.

⁶⁴ Nesefti, *et-Teystir*, 6/7.

⁶⁵ el-A‘râf 7/2.

⁶⁶ el-A‘râf 7/101.

⁶⁷ el-A‘râf 7/204.

Rahîm'in adıyla..."⁶⁸ biçiminde izah etmiştir. *Rahmân* ismine eklediği ifadeyi el-A'râf 7/101. âyetten⁶⁹ ilhamla oluşturduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca *kıssa* kelimesi aynı sûrenin 7., 35. ve 176. âyetlerde de zikredilmiştir. Diğer taraftan el-A'râf sûresi, peygamber kıssalarının yer aldığı sûrelerden biridir. Bu sebeple Neseffî'nin burada sûre konusuna işaret eden âyetleri tercih ettiği söylenebilir. el-Enfâl sûresinde de benzer bir açıklama şeklini görmek mümkündür:

"Yardım sadece katında olan ve mutlak güç, hüküm ve hikmet sahibi⁷⁰ Allah'ın, "(ey Allahım!) gökten üzerimize taş yağdır veya bize acı veren bir azap gönder!"⁷¹ diyenlere azapta acele etmeyen *Rahmân*'ın ve iman edip Allah yolunda hicret edenlere ve cihad edenlere, (muhacirleri) barındırıp onlara yardım edenlere mağfiret ve bol rızık vadeden⁷² *Rahîm*'in adıyla..."⁷³

Dikkat edilirse bu sûrede besmeleyi açıklarken *Allah* lafzına eklediği cümleyi el-Enfâl 8/10. âyetten⁷⁴ almıştır. Bununla birlikte *nasr* (yardım) kelimesi aynı sûrenin 26., 40., 62., 72. ve 74. âyetlerinde de geçmektedir.

Neseffî'nin, el-Mü'minûn sûresinin girişinde, besmeleyi "İnsanı çamurdan alınmış bir özden yaratan⁷⁵ Allah'ın, iyiye (birr) ve kötüye (fâcir) rızık veren ve rızık verenlerin en hayırlısı olan⁷⁶ *Rahmân*'ın ve bağışlayan, merhamet eden ve merhametlilerin en hayırlısı olan⁷⁷ *Rahîm*'in adıyla..."⁷⁸ biçiminde izah etmesinden onun, besmeledeki *rahmân* ismine eklediği bölümü, sûrenin 72. âyetini dikkate alarak oluşturduğu anlaşılmaktadır. Ancak hem bu âyette hem de el-Mü'minûn sûresinde *berr* ve *fâcir* sözcükleri geçmemektedir. Şu hâlde bu cümleyi oluştururken *rahmân* isminin anlamını dikkate almış veya *Allah* ve *rahîm* lafızlarına eklediği cümlelerle kafiye oluşturma amacı gütmüş olması mümkündür.

Neseffî'nin sûre başlarındaki besmeleyi yorumlama metodunun *ikincisinde Allah, rahmân ve rahîm* isimlerine eklediği âyet veya âyet bölümlerinin, sûrenin muhtevasına işareti daha belirgindir. Bu durum, kısa sûrelerde kendisini daha çok göstermektedir. Örneğin, Yûsuf sûresindeki besmeleye eklediği ifadeler, sûre konusunun özeti niteliğindedir. Kullandığı *kıssa*, *hissa* ve *gussa* sözcükleriyle ade-

⁶⁸ Neseffî, *et-Teyssîr*, 6/279.

⁶⁹ "İşte o ülkeler... Onların haberlerinden bir kısmını sana anlatıyoruz..."

⁷⁰ el-Enfâl 8/10.

⁷¹ el-Enfâl 8/32.

⁷² el-Enfâl 8/74.

⁷³ Neseffî, *et-Teyssîr*, 7/117.

⁷⁴ "Allah bunu (meleklerle yardımcı) sadece müjde olsun ve onunla kalbiniz yatışsın diye yapmıştı. Zaten yardım yalnız Allah tarafından. Çünkü Allah mutlak galiptir, yegâne hüküm ve hikmet sahibidir."

⁷⁵ el-Mü'minûn 23/12.

⁷⁶ el-Mü'minûn 23/72.

⁷⁷ el-Mü'minûn 23/109, 118.

⁷⁸ Neseffî, *et-Teyssîr*, 11/7 (بسم الله الذي خلق الإنسان من سلالة من طين، الرحمن الذي يرزق البرّ والفاجر وهو خيرالرازقين، الرحيم الذي يغفر و) (يرحم وهو خير الراحمين Hüdd, Kamer ve *Rahmân* sûreleri için ayrıca bk. Neseffî, *et-Teyssîr*, 8/151; 14/149, 175.

ta şiirsel bir metin ortaya çıkmıştır: “Yusuf kıssasını kıssaların en güzeli yapan⁷⁹ Allah’ın, zindandan sonra mülkü Yusuf’un *hissesi* yapan⁸⁰ Rahmân’ın ve takva ve sabırla Yusuf’un kederini (gussa) gideren⁸¹ Rahîm’in adıyla...”⁸² İfadelerde de görüldüğü gibi Neseî, sûrenin 3., 90. ve 101. âyetlerini göz önünde bulundurarak eklediği bu üç cümleyle sûrenin ana konusu olan Hz. Yusuf’un hayatının aşamalarına ışık tutmuştur.

Neseî, en-Nûr sûresinde de besmele için seçtiği âyet bölümleriyle sûrede ele alınan bazı konulara dikkat çekmektedir: “Zinayı haram kılan⁸³ Allah’ın, nikahı meşru kılan⁸⁴ Rahmân’ın ve Hz. Peygamber’e kulak verip ona itaat edene kurtuluşu vadeden⁸⁵ Rahîm’in adıyla...”⁸⁶ Burada 2-3. âyetler, 32-33. âyetler ve 51. âyet dikkate alınarak sûrenin konuları hakkında bilgi verilmiştir. el-Hucurât sûresinde ise *Allah* lafzına ekleme yaparken âyetlerin lafzına bağlı kalmamıştır: “Bizlere, Kur’ân’a ve sünnete tabi olmayı emreden⁸⁷ Allah’ın, inkârcılığı, fasıklığı ve isyanı çirkin gösteren⁸⁸ Rahmân’ın ve bizi imana erdirerek lütufta bulunan⁸⁹ Rahîm’in adıyla...”⁹⁰ Görüldüğü gibi Neseî, “Kur’ân ve sünnete tabi olma” ifadesiyle ilk beş âyetin konusu hakkında bilgi vermiştir. Ayrıca *rahmân* ismine eklediği ifadeyi ikinci sayfadan, *rahîm* sözcüğüne eklediği bölümü de üçüncü sayfadan seçerek sûrenin işlediği konuya dikkat çekmiştir.

Neseî’nin besmeleye ilişkin yorumlarında bazen *Allah*, *rahmân* ve *rahîm* isimlerinden birine eklenen cümle sûre konusunu ifade edebilmektedir. Örneğin en-Nâziât sûresinde, özellikle *Allah* ismine eklediği âyetle sûrenin işlediği konu hakkında bilgi veren Neseî, besmeleyi şöyle açıklamıştır: “Musa olayını bize anlatan⁹¹ Allah’ın, (yerden) suyu ve otağı çıkaran⁹² Rahmân’ın ve Rabbinin makamından korkan ve nefsinin kötü arzularından uzaklaştırana cenneti vadeden⁹³ Rahîm’in adıyla...”⁹⁴ Çünkü bu sûrede, 15.-26. âyetlerde Hz. Musa ile Firavun’un

⁷⁹ Yûsuf 12/3.

⁸⁰ Yûsuf 12/101.

⁸¹ Yûsuf 12/90.

⁸² bk. Neseî, *et-Teysîr*, 8/297 (بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي جَعَلَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ قِصَّةَ يُوسُفَ، الرَّحْمَنِ الَّذِي جَعَلَ الْمَلُوكَ بَعْدَ السِّجْنِ حَضَّةَ يُوسُفَ، (الرَّحِيمِ الَّذِي كَشَفَ بِالتَّقْوَى وَالصَّبْرِ غَضَّةَ يُوسُفَ).

⁸³ en-Nûr 24/2-3.

⁸⁴ en-Nûr 24/32-33.

⁸⁵ en-Nûr 24/51.

⁸⁶ bk. Neseî, *et-Teysîr*, 11/81 (بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي حَرَّمَ التِّبْفَاحَ، الرَّحْمَنِ الَّذِي شَرَعَ التِّبْكَاحَ، الرَّحِيمِ الَّذِي وَعَدَ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ الْفَلَاحَ).

⁸⁷ el-Hucurât 49/1-3.

⁸⁸ el-Hucurât 49/7.

⁸⁹ el-Hucurât 49/17.

⁹⁰ Neseî, *et-Teysîr*, 13/487 (بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي أَمَرْنَا بِمُتَابَعَةِ السُّنَّةِ وَالْقُرْآنِ، الرَّحْمَانِ الَّذِي كَوَّهَ الْبِنَا الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ، الرَّحِيمِ الَّذِي مَرَّ (عَلَيْنَا أَنْ هَدَانَا لِلْإِيمَانِ).

⁹¹ en-Nâziât 79/15.

⁹² en-Nâziât 79/31.

⁹³ en-Nâziât 79/40-41.

⁹⁴ Neseî, *et-Teysîr*, 15/191.

diyaloğuna yer verilmiştir. Benzer bir durum el-Burûc sûresinde de vardır. Lafzattullâha eklediği “Ashâb-ı Uhdûd'u helak eden” ifadesiyle sûrenin konusuna şöyle dikkat çekmiştir: “Ashâb-ı Uhdûd'u helak eden⁹⁵ Allah'ın, orduların haberiyle bizi tembîh eden⁹⁶ Rahmân'ın ve çok bağışlayan ve çok seven⁹⁷ Rahîm'in adıyla...”⁹⁸

Nesefî'nin kısa sûrelerde besmelelere ilave ettiği âyetler ve ifadeler, bir bütün olarak sûrenin işlediği konuyu ifade etmektedir. Dört âyetten oluşan el-Kureyş sûresi buna güzel bir örnektir: “Beyt-i Haram'ın Rabbi olan⁹⁹ Allah'ın, yiyeceklerle (Kureyş'i) doyuran¹⁰⁰ Rahmân'ın ve insanları korkudan emin kılan¹⁰¹ Rahîm'in adıyla...”¹⁰² el-Kâfirûn sûresinin baş tarafında ise sûre konusunu dikkate alarak besmeleyi kafiyeli bir şekilde açıklamıştır. Ancak burada diğer sûrelerdeki yaklaşımının aksine, âyetlerin kelime ve ifadelerine bağlı kalmaksızın sûrenin konusunu kendi ifadeleriyle anlatmış ve şiirsel bir metin oluşturmuştur. Bu usul, sadece bu sûrede görülmektedir. Buna göre besmeleye “Kâfirleri aşağılayan Allah'ın, Müminlere, kâfirlere karşı çıkmalarını emreden Rahmân'ın ve onları (müminleri) en hayırlı dinle şerefliendiren/yücelten Rahîm'in adıyla...”¹⁰³ şeklinde bir mana vermiştir.

Özetle Ömer Nesefî'nin yaptığı ilk iş, el-Fâtiha sûresi ve başında besmele olmayan et-Tevbe sûresi¹⁰⁴ dışında, sûre girişlerindeki besmelelerde bulunan *Allah*, *rahmân* ve *rahîm* isimlerine, ilgili sûrenin bazı âyetlerini ekleyerek kafiyeli bir metin oluşturmaktır. Genelde *Allah* lafzına sûrenin baş taraflarından, *rahmân* ve *rahîm* isimlerine ise sırasıyla diğer âyetleri veya âyet bölümlerini ekleyerek sûre tefsirine dikkatleri celbeden etkili bir giriş yapmıştır. Ancak o, âyetleri olduğu gibi değil, âyetin mana ve mefhumunu muhafaza ederek almış ve bazı tasarruflarla kafiye oluşturmuştur. Ayrıca sûre girişlerinde *intizâm* kavramıyla tespit ettiği sûre konularıyla ilgili âyetleri seçme gayretinde olmamıştır. Kısa sûrelere geldikçe sûre konusu hakkında bilgi veren âyet/âyetleri veya ifadeleri daha çok tercih etmiştir. Bu durum, kısa ve uzun sûrelerin ele aldığı konu veya konularla ilgili olabilir. Çünkü uzun sûrelerde birden çok konu işlenirken, kısa sûrelerde genelde bir konudan bahsedilmektedir. Özellikle kısa sûrelerde *Allah*, *rahmân* ve

⁹⁵ el-Burûc 85/4.

⁹⁶ el-Burûc 85/17.

⁹⁷ el-Burûc 85/14.

⁹⁸ Nesefî, *et-Teysîr*, 15/277 (بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي أَهْلَكَ أَصْحَابَ الْأَخْضُدِ، الرَّحْمَنِ الَّذِي نَبَّهَنَا بِحَدِيثِ الْجَنُودِ، الرَّحِيمِ الَّذِي هَوَّالِ الْغُفُورِ الْوَدُودِ).

⁹⁹ el-Kureyş 106/3.

¹⁰⁰ el-Kureyş 106/4.

¹⁰¹ el-Kureyş 106/4.

¹⁰² Nesefî, *et-Teysîr*, 15/491 (بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي رَبَّ الْبَيْتِ الْحَرَامِ، الرَّحْمَنِ مَطْعَمِ الطَّعَامِ، الرَّحِيمِ مُؤْمِنِ الْأَنَامِ).

¹⁰³ Nesefî, *et-Teysîr*, 15/511 (بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي أَهَانَ الْكَافِرِينَ، الرَّحْمَنِ الَّذِي أَمَرَ بِمُخَالَفَتِهِمُ الْمُؤْمِنِينَ، الرَّحِيمِ الَّذِي أَكْرَمَهُمْ بِخَيْرِ دِينِ).

¹⁰⁴ Nesefî, *et-Tevbe* sûresinin mukaddimesinde besmelenin bulunmayışına ilişkin rivayet ve görüşlere yer vermiştir. bk. Nesefî, *et-Teysîr*, 7/261-262.

rahîm isimlerine eklenen üç âyetle sûreyi oluşturan âyetlerin yarısı veya daha fazlası kullanılmış, dolayısıyla sûrenin muhtevası hakkında bilgi verilmiş olmaktadır.

Ömer Neseî'nin besmeleyi açıklarken kafiyeli metinler oluşturması, şiire olan ilgisiyle açıklanabilir. Çünkü onun *el-Eş'âr* adında bir şiir kitabı, şairlerden seçtiği şiirleri ihtiva eden *el-Muhtâr mine'l-eş'âr* isimli bir eseri vardır.¹⁰⁵ Ayrıca kaynaklarda onun edebi yönünün ve şiirinin güçlü olduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁶ Diğer taraftan onun tefsirini hazırlarken sıkça atıfta bulunduğu Kuşeyrî'den (öl. 465/1072) ilhamla sure girişlerindeki besmeleleri ayrı ayrı açıklama yoluna gitmiş olması muhtemeldir. Çünkü Kuşeyrî, her bir sure girişinde besmelenin sadece *bismillâh* ifadesini işârî tefsirin ilkelerine göre farklı şekillerde tefsir etmiştir.¹⁰⁷

2. Bikâî'nin Nazmü'd-dürer'i ve Besmele Yorumu

Bikâî'nin¹⁰⁸ tefsir alanında *Nazmü'd-dürer* ile *Mesâ'idü'n-nazar* isimli eserleri bulunmaktadır. *Nazmü'd-dürer*'in, Kur'ân tefsiri alanında, bütün sûreleri ve

¹⁰⁵ Aslantürk, *Ebû Hafs Ömer en-Neseî*, 34.

¹⁰⁶ Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 1/527-528; Neseî, *et-Teyşîr (Muhakkikin önsözü)*, 1/33-35.

¹⁰⁷ Geniş bilgi için bk. Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî (ö.465/1072)'nin Besmele Tefsiri", 72-91.

¹⁰⁸ Tarihiçi, müfessir, muhaddis ve edîb yönleriyle öne çıkan Burhânuddîn Ebu'l-Hasan İbrahim b. Ömer el-Bikâî, Memlûkler döneminde yaşamış bir âlimdir. Bugün Lübnan topraklarında yer alan Bikâ' vadisindeki bir köyde 809/1406 tarihinde dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini burada babasından almıştır. On iki yaşındayken köyünde meydana gelen bir olayda babası ve bazı akrabalarının öldürülmesi üzerine Bikâî, annesi ve dedesiyle birlikte köyü terk etmiş ve Şam'a yerleşmiştir. Dönemin ilim merkezleri mesabesinde olan önemli şehirlerde bulunan Bikâî, Şam'da İbnü'l-Cezerî'den (öl. 833/1429) aşere okumuş ve kendisinden kıraat dersi almıştır. 834 yılında Kahire'ye gitmiş, başta İbn Hacer (öl. 852/1449) olmak üzere birçok âlimin derslerine katılmıştır. Mücadeleci bir karaktere sahip olan Bikâî, bulunduğu şehirlerde birçok ilim adamıyla iletişime geçmiş, onlardan ilim ve tecrübeler almış, ayrıca onlarla çeşitli münakaşalara girerek birçok konuda reddiyeler yazmıştır. Özellikle Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) ve İbnü'l-Fârîz (öl. 632/1235) hakkındaki eleştirilerini, tekkir derecesine ulaştırması ve Gazzâlî (öl. 505/1111) hakkında tenkitlerde bulunması onun yapacağı birçok hizmete engel olmuş; ilim çevrelerince yalnızlığı itilmeye çalışılmıştır. Ayrıca yazdığı tefsir dolayısıyla eleştirilerin hedefi olmuştur. Ancak Mısırlı ünlü âlimlerin takrizini almaya muvaffak olunca geride bıraktığı eserler isminin unutulmasına mani olmuştur. Bikâî'yi övenler olduğu kadar yerenler de vardır. Ona en sert tenkitleri yönelten çağdaş Sehâvî'dir (öl. 902/1497). Sehâvî, Bikâî'yi, ilm-i nücum'la uğraştığını ve aslında onun ilim yönünden üstün bir seviyede olmadığını ileri sürerek sert bir şekilde tenkit etmiştir. Şevkânî (öl. 1250/1834) ise Bikâî'nin geride bıraktığı eserlerin, onun bütün ilimlerde mahir ve otoritesinin bir kanıtı olduğunu ifade ederek Sehâvî'nin eleştirisine cevap vermiştir. Şam'da 885/1480 tarihinde vefat Bikâî tefsir, kıraat, fıkıh, kelam, tasavvuf, tarih ve tabakat, nahiv, mantık, matematik ve edebiyata dair birçok eser kaleme almıştır. Geniş bilgi için bk. Âdil Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn* (Beirut: Mektebetu Nuveyhid es-Sekâfiyye, 1988), 1/17; İbrahim b. Hasan el-Bikâî, *Unvânü'z-zamân bi-terâcimi's-şuyûh ve'l-akrân*, thk. Hasan Habeşî (Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2001), 2/62-64; Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed Şemsuddîn es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi li-ehli'l-karni't-tâsi* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1992), 1/101-110; Celâluddîn Andurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Nazmu'l-ikyân fi ayâni'l-ayân*, nşr. Philip Hitti (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1927), 24; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/19-21; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 2/594-595; Necati Kara, *Burhânuddîm İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî ve Tefsirindeki Metodu* (Erzurum:

âyetleri kapsayacak şekilde ilmi'l-münâsebet yöntemi esas alınarak hazırlanan tefsirlerin en güzeli olduğu belirtilir.¹⁰⁹ Bu tefsirin tam adı *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver'*dir. Ayrıca Bikâî bu tefsiri, *Fethu'r-Rahmân fi tenâsübi eczâi'l-Kur'ân, Tercümânü'l-Kur'ân ve mübdî münâsebatî'l-furkân* isimleriyle de adlandırmanın uygun olacağını ifade etmiştir.¹¹⁰ Dikkat edilirse Bikâî'nin tefsirine uygun gördüğü bu isimler, tefsirinin usulü ve mahiyeti hakkında yeterince bilgi vermektedir.

Bikâî 861/1456 yılında 51 yaşlarındaiken *Nazmü'd-dürer*'i yazmaya başlamıştır. Yarısına yaklaşınca birçok âlim, bu tefsiri takdirle karşılarken, bir kısmı da Kitab-ı Mükaddes'ten nakilde bulunması ve âyetler arasındaki münâsebeti göstermeye yoğunlaşması sebebiyle kendisini eleştirmiştir. Bu tenkitler üzerine Bikâî tefsir yazımına ara vererek Kitab-ı Mükaddes'ten alıntı yapmanın caiz olduğunu göstermek için *el-Ahvâlu'l-kavîme fi hükmi'n-nakli mine'l-kütübi'l-kadîme* isimli risaleyi, âyetler ve sûreler arasındaki münâsebeti aramanın gerekliliğini göstermek için de *Mesâ'idü'n-nazar li'l-eşrâfi alâ makâsidi's-süver* adlı kitabı yazmıştır. Bu arada tefsirinin bazı bölümlerini incelemeleri için Kahire'nin ileri gelen âlimlerine sunmuş, onların bir kısmı *Nazmü'd-dürer*'e takriz yazarken, bir kısmı da Ehl-i Kitap'tan nakilde bulunmanın caiz olduğunu belirtmişlerdir. Tartışma ve dedikoduları bu şekilde bitiren Bikâî, tefsirin yazımına devam etmiş ve 882/1477 tarihinde Şam'da tamamlamıştır.¹¹¹ Bu tefsiri kaleme alırken başta Harâllî'nin (öl. 637/1240) *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*¹¹² isimli eseri ile İbnü'z-Zübeyr es-Sekâfi'nin (öl. 708/1308) *el-Burhân fi tertîbi süveri'l-Kur'ân*'i¹¹³ olmak üzere birçok eserden yararlanmıştır.¹¹⁴

Bikâî *Nazmü'd-dürer*'de sûreler, âyetler hatta cümleler bazen de kelimeler arasındaki münâsebeti göstermiş, bu vesileyle Kur'ân âyetlerinin tertibindeki i'câzi

Atatürk Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1981), 1-84; Abdussemî Muhammed Ahmed Haseneyn, *Mesâ'idü'n-nazar li'l-işrâfi 'alâ makâsidi's-süver* (Muhakkikin önsözü) (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1987), 33-33; Ömer Kara, "Bikâî'nin 'Nazmü'd-Dürer'inde Yer Alan 'İhtibâk Metinleri' -Bir İnşâ Denemesi-", *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2000), 150-154; Ekrem Abdulvahhâb el-Mevsilî, *el-İmâmu'l-allâme Burhânuddîn el-Bikâî ve mehhecuhû fi't-tefsîr* (Ürdün: Dâru'l-Feth, 2014), 28-32.

¹⁰⁹ Ahmed Rahmânî, *Mesâdirü't-tefsîri'l-mevdû* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1989), 6.

¹¹⁰ Burhânuddîn Ebu'l-Hasan İbrahim b. Ömer el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, thk. Abdurrezzâk Galib el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1/5. Bikâî, âyetler ve cümleler arasındaki münâsebeti gösterirken *lemmâ* edatını çokça kullanması nedeniyle bu tefsirin bir adını da *Lemmâ* koymuştur. bk. Kara, *Bikâî ve Tefsirindeki Metodu*, 92.

¹¹¹ Kara, *Bikâî ve Tefsirindeki Metodu*, 95-96; Necati Kara, "Nazmü'd-Dürer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/463.

¹¹² Harâllî'nin bazı eserleri tek bir kitapta toplanmıştır. bk. Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Harâllî el-Merâkeşî, *Turâsu Ebi'l-Hasan el-Harâllî el-Merâkeşî fi't-tefsîr*, thk. Muhemmâdî b. Abdisselâm el-Hayyâtî (b.y.: Metâbiu'n-Necâh el-Cedîde, 1997)

¹¹³ bk. Ebü Ca'fer Ahmed b. İbrahim b. Ez-Zübeyr el-Gırnâtî, *el-Burhân fi tertîbi süveri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Şa'bân (Fas: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1990)

¹¹⁴ bk. Kara, *Bikâî ve Tefsirindeki Metodu*, 100-140; Kara, "Nazmü'd-Dürer", 32/463; Mevsilî, *Burhânuddîn el-Bikâî ve mehhecuhû fi't-tefsîr*, 107-162.

ortaya koymaya çalışmıştır. Her ne kadar daha önce bazı tefsirlerde âyetler arasındaki anlam irtibatına değinilmişse de bütün âyetler arasındaki münâsebet gösterilmemiştir. Bikâî ise âyetler ve sûreler arasındaki münâsebet konusuna ağırlık vermiş; bu alanda tek sayılabilecek bir eser kaleme almıştır. Diğer taraftan Bikâî tefsirinin ağırlık noktası bu olmakla birlikte, Kur’ân’da Ehl-i kitab’ın zikredildiği her yerde doğrudan Tevrat, İncil ve Zebur’dan nakillerde bulunmuş, yeri geldiğinde fikhî ve kelâmî meselelere yer vermiş, nahiv yönünden tahliller yapmış, belâgat, meânî ve i’câz yönlerinden izahlarda bulunmuş, (varsa) nüzul sebeplerini aktarmıştır.¹¹⁵

Tefsirinin mukaddimesinde âyetlerin ve sûrelerin tertibinin münâsebetini ele alacağını¹¹⁶ ve Münâsebâtü’l-Kur’ân ilminin, “Kur’ân cüzlerinin (bölümlerinin) tertibinin illet ve gerekçelerinin bilinmesini sağladığını”¹¹⁷ ifade eden Bikâî, her bir sûre isminin, sûrenin temel hedefini (maksûdunu) ortaya koyduğunu belirtmiştir. Çünkü her türlü isim, kendisiyle müsemması arasındaki münâsebeti izhar eder. Sûrenin ismi de özet olarak (icmalen) sûrede olan tafsilata delalet eder. Sûrelerin maksûdu da ismiyle olan münâsebetine götürür. Bikâî devamla, bütün sûrelerin maksûduna değineceğini, sûrelerin maksûdu ile ismi arasındaki anlam ilişkisini göstereceğini ve bütün besmeleleri sûrenin maksûduna uygun bir şekilde tefsir edeceğini ifade etmiştir.¹¹⁸ Bikâî Fâtiha sûresinin girişinde belirlediği bu hususları bütün sûrelere uygulamıştır. Bu çerçevede sûre girişlerinde *maksûduhâ* ifadesiyle öncelikle sûrenin konusu/konuları ve ana fikri hakkında bilgi vermiştir. Akabinde sûre ismi ile müsemması, sûre başı ile sonu, bir önceki sûrenin sonu ile tefsiri yapılan sûrenin baş tarafı arasındaki münâsebeti göstererek sûreler arasındaki münâsebeti değinmiş, besmeleyi de ilgili sûrenin maksûduna göre yorumlamıştır. Ardından her ayeti cümle cümle, kelime kelime izah eden Bikâî, âyetler arasındaki münâsebetlere değinmiştir.¹¹⁹

Bikâî, tefsirle ilgili diğer eseri *Mesâ’idü’n-nazar*’da ise mukaddimeden sonra Mısır ulemasının tefsirine yazdıkları takrizleri koymuştur. Daha sonra 114 sûreyi tek tek ele alarak onların Mekkî-Medenî bilgileri, âyet sayıları, maksûdu ve fazileti hakkında düzenli bilgiler vermiştir.¹²⁰ Ayrıca *Mesâ’idü’n-nazar*’da sûrelerin maksûduyla ilgili verilen bilgilerin, *Nazmü’l-dürer*’deki bilgilerle aynı olduğunu

¹¹⁵ Kara, *Bikâî ve Tefsirindeki Metodu*, 97.

¹¹⁶ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 1/3.

¹¹⁷ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 1/5.

¹¹⁸ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 1/11-12.

¹¹⁹ Kara, *Bikâî ve Tefsirindeki Metodu*, 98; Kara, “Nazmü’l-Dürer”. 32/463; Mehmet Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet* (Ankara: DİB Yayınları, 2005), 57; Ali Kaya, “Sure Mukaddimelerinde Verilen Bilgiler Çerçevesinde Müfessirlerin ‘Sure Bütünlüğü’ne Yaklaşımları (Klasik-Çağdas Karşılaştırılması)”, *Mütefekkir* 6/11 (2019), 47. Ayrıca bk. Şahin Güven, “Tefsir İlminin Bir Alt Disiplini Olarak ‘Makâsıdu’s-Süver’”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 35/1 (2018), 110-111.

¹²⁰ Geniş bilgi için bk. Burhânuddîn Ebu’l-Hasan İbrahim b. Ömer el-Bikâî, *Mesâ’idü’n-nazar lil işrâfi alâ mekâsidi’s-süver*, thk. Abdüsseîm Muhammed b. Ahmed Haseneyn (Riyad: Mektebetü’l-Me’ârif, 1987).

ifade etmek gerekir. Örneğin Neseffî, bu iki eserde, et-Tekâsür sûresinin maksûdunu, başka sûrelerle ilişkilendirerek izah etmiştir. Buna göre et-Tekâsür'ün maksûdu, el-Kâri'a sûresinin tasvir ettiği ve el-Âdiyât sûresinin de işaret ettiği kıyamet günü helak olmanın nedenini açıklamaktır. Bu da mal mülk biriktirmek ve zeval yurduna (dünyaya) aşırı meyletmektir.¹²¹

2.1. Bikâî'nin Besmele Yorumu

Bikâî el-Fâtiha sûresinin girişinde de belirttiği gibi Kur'ân'daki bütün besmeleleri, ilgili sûrenin maksûduna (ana fikri ve konusu) uygun tefsir etmeye çalışmıştır. Ömer Neseffî'nin *et-Teyşîr*'inde olduğu gibi *Allah*, *rahmân* ve *rahîm* lafızlarına *ellezî* ismiyle eklediği kafiyeli cümlelerle besmeleyi açıklamıştır. Ancak Ömer Neseffî'nin aksine ne mukaddimede ne de el-Fâtiha sûresinin tefsirinde besmeleyi oluşturan unsurlar ve temel kavramlar hakkında detaylı açıklamalar yapmıştır. Ayrıca bu üç isme eklediği cümle ve ifadeleri, âyetler ve âyetlerin bölümlerinden seçmemiş, kendine has bir usulü takip ederek sıkça kullandığı fiil, isim ve ifadelerle kafiyeli cümleler oluşturmuştur. Bununla birlikte Fâtiha sûresinin tefsiri sırasında, Harâllî'den iktibasla besmelenin başındaki *be* harfi, *Allah*, *rahmân* ve *rahîm* lafızlarının medlullerine ilişkin kısa açıklamalara yer vermiştir. Buna göre besmeledeki *be* harfinin anlamı, Yüce Allah'ın, sebep olma hikmetini (hikmetü't-tesbîb) izhar etmesidir. *İsim*, kalpler için gizli olanın, kulaklar vasıtasıyla fertler şeklinde (sûratü'l-efrad) açığa çıkarılmasıdır. *Allah*, akılların erişemediği yerde kalplerin kendisine yöneldiği bir isimdir. Bu nedenle akıllar ona kulluk edip hayran kalır, ona ibadet eder ve hoşnut olur. Yani onunla yetinip başka bir şey muhtaç olmaz. *Rahmân*, rubûbiyetin kapsadığı her şeyi içine alan rahmettir. *Rahîm* ise rahmetin ulûhiyetin razı olduğuna tahsis edilmesidir.¹²²

Bikâî, burada *rahmân* ismini açıklarken *şâmil*/شامل (kapsayan), *kâffe*/كافة (tüm, bilcümle) ve *rahmet* sözcüklerini, *rahîm* ismini izah ederken *hâss*/خاص (mahsus, özgü) ve *rahmet* isimleriyle *terdâ*/ترضی (razı/hoşnut olur) fiilini kullanmıştır. Bu kelimelerin tercih edilmesi, aslında Bikâî'nin bu iki isme yüklediği anlamla ilgili bir durumdur. Çünkü bu kısa açıklamada *rahmân* ismine "Allah'ın rahmetinin her şeyi kapsaması", *rahîm* ismine de "Allah'ın rahmetinin, sadece onun razı olduklarına mahsus olması" şeklinde bir anlam verdiği görülmektedir. Bikâî, sûre başlarında bulunan besmelelerdeki *rahmân* ve *rahîm* kelimelerini açıklarken de ya aynı kelime ve ifadeleri yahut da benzerlerini kullanarak buradaki anlamı (el-Fâtiha sûresinde verdiği anlamı) muhafaza etmiştir. Örneğin Kevser sûresinin maksûdunun (hedefi ve konusu), olması mümkün her türlü hayırla mükâfat

¹²¹ Bikâî, *Mesâ'idü'n-nazar*, 3/241; a.mlf., *Nazmü'd-dürer*, 8/516. el-Hümeze ve el-İnşirâh sûrelerinin maksûdunun açıklaması için ayrıca bk. Bikâî, *Mesâ'idü'n-nazar*, 3/207, 247; a.mlf., *Nazmü'd-dürer*, 8/460, 525.

¹²² Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 1/13.

(minha) olduğunu, el-Kevser isminin bu hususu açıkladığını ve *nahr* olayının da buna benzediğini belirtmiştir. Çünkü *nahr*, devenin boğazlanması olayını ifade eder ve bu durum (devenin *nahrı*) Arapların nezdinde cömertliğin zirvesidir.¹²³ Daha sonra Bikâî, besmeleyi sûrenin maksûduna göre şöyle izah etmiştir:

“Mutlak mâlik (el-Melik), en büyük (el-A‘zam), lütfunun artışının bir sınırı olmayan *el-Cevâd el-Ekrem* Allah’ın, cömertliğiyle bütün yaratıkları kuşatan ve (yağmur gibi olan) lütfunu onlar arasında farklı şekillerde dağıtan Rahmân’ın, hizbine (kendine iman edenlere) doğru yolunu bulmayı ve ipine sarılmayı tahsis/nasip eden Rahîm’in adıyla...”¹²⁴

Görüldüğü gibi bu yorumda sûrenin konusuna bağlı olarak Allah ismine *cevâd* ve *ekrem* isimleri eklenerek Allah’ın lütfunun sınırsızlığı vurgulanmış, *rahmânın* açıklamasında *şemile* (kapsadı), *halâik* (mahlukât) ve *cûd* (cömertlik) kelimeleriyle Yüce Allah’ın cömertliğinin her şeyi kapsadığı, *rahîm* lafzının açıklamasında da *hassa* (ayrıcalık verdi, bahşetti) ve *hizb* (grup, taraftar) sözcükleriyle Yüce Allah’ın sadece hizbine (kendine inananlara) hidayetini ve ipine sarılmayı bahşettiği ifade edilmiştir.

Bikâî, Mâûn sûresinin girişinde de aynı usulü takip ederek besmeleyi yorumlamıştır. Buna göre el-Mâûn sûresinin maksûdu, cezadan (hesap verme) dolayı yeniden dirilişi inkâr etmeye -ki bu kötülüklerin anasıdır- dikkat çekmektir. Çünkü bu (inkâr olayı), inkâr edeni, kötü ve çirkin işleri yapmaya itmekte, nihayetinde büyük günahları küçümsemek onun huyu olmakta ve böylece bu kişi ahlaksız birine dönüşmektedir. Besmeleyi de şöyle açıklamıştır:

“Azameti her türlü şaibe ve noksanlıktan beri ve her türlü kemal kendisine mahsus olan Allah’ın, nimetini hem güzel hem de kötü/çirkin davrananlara teşmil eden ve herkese ihsanda bulunan Rahmân’ın, nimetin tamamlanmasını evliyasına (dostlarına) tahsis edip ittisal (buluşma) nimetini onlara bahşeden Rahîm’in adıyla...”¹²⁵

Dikkat edilirse burada da *rahmân* izah edilirken ‘*amme*, *gamera* (kapladı), *nimet* ve *nevâl*/ (hediyeye) kelimeleri, *rahîm* izah edilirken de *hassa*, *habâ* (vermek, hediyeye vermek), *evliyâ* (dostlar), *itmâm* (tamamlamak) ve *nimet* sözcükleri tercih edilmiş, bu vesileyle *rahmânın* genel, *rahîmin* ise özel bir muhtevaya sahip olduğu ifade edilmiştir.

Bikâî, el-Kâri‘a sûresinin maksûdunu, başındaki ve sonundaki hallerini ve insanların o gün (ceza günü) “kurtuluşa eren” ve “helak olan” şeklinde taksimini tasvir ederek din (ceza) gününün izah edilmesi şeklinde ifade etmiştir. Devamın-

¹²³ Bikâî, *Nazmü‘d-dürer*, 8/547.

¹²⁴ Bikâî, *Nazmü‘d-dürer*, 8/547 (بسم الله الملك الأعظم الجواد الأكرم الذي لاحد لفائض فضله، الرحمن الذي شمل الخلائق بمجوده وقاوت) (بينهم في صوب وبه، الرحيم الذي خص حزبه بالاهتداء بهديه والاعتصام بحبله).

¹²⁵ Bikâî, *Nazmü‘d-dürer*, 8/541 (بسم الله الذي تعالت عظمته عن كل شائبة نقص فكان له كل كمال، الرحمن الذي عمت نعمته المحسن) (والمسئ فغمر الكل بالنوال، الرحيم الذي خص أوليائه بإتمام النعمة فحباهم بنعيم الاتصال).

da besmeleyi “Âlemlerin yüce sahibi (el-Melikü'l-a'lâ) Allah'ın, var etme ve açıklama nimeti herkesi kapsayan Rahmân'ın ve hizbini (kendisine iman edenleri), sevdiği ve razı olduğu şeye muvaffak kılan Rahîm'in adıyla...”¹²⁶ biçiminde açıklanmıştır. Burada ise *rahmânî* ‘*amme, nimet, cemî*’ (tüm, herkes) ve *verâ* (insanoğlu, halk) kelimeleri, *rahîmi* de *hassa, yühıbbu* (sever), *yerdâ* (razı/hoşnut olur) ve *hizb* kelimeleriyle tefsir etmiştir. Onun *rahîmin* açıklamasında *yuhıbbu* (sever) ve *yerdâ* fiillerini tercih etmesinin, el-Kâri‘a 101/7. âyetteki *عِيشَة رَاحِيئَةٍ/îşe râdiye* (hoşnut eden bir yaşayış) tamlamasıyla ilgili bir durum olduğu anlaşılmaktadır.

Bikâî, el-İnşirâh sûresinin maksûdunun, ed-Duhâ sûresinin sonunda zikri geçen nimetin detaylı anlatımı ve “nimeti tahdis”le (nimeti anma) neyin murat edildiğinin açıklaması olduğunu belirtmiştir. Müfessire göre nimeti tahdis ise Allah'a ibadet konusunda çaba göstererek nimete şükürle mukabelede bulunmak, ihsanda bulunması sebebiyle onun rahmetinin büyüklüğünü hatırlayarak kendisine yönelmektir. Bikâî, sûrenin konusuyla ilgili bu bilgileri verdikten sonra besmeleyi şöyle açıklamıştır:

“Emri yüce ve şanı büyük, kendisinden başka ilah olmayan ve çokça nimet veren Allah'ın, yarattıklarının hepsine cömertliğiyle bolca ihsanda bulunan -ki o, celal ve ikram sahibidir- Rahmân'ın ve saygıdeğer ehline (ehl-i hazret/iman edenlere), rahmetini tahsis ederek (onlara tahsis edilmiş makamların) en yücesine yücelten Rahîm'in adıyla...”¹²⁷

Besmelenin buradaki tefsirinde, *rahmândan* sonra *efâda* (taştı, Allah bolca verdi), *cûd* (cömertlik) ve *halk* (mahlûk) sözcükleri zikredilerek Allah'ın kerem sahibi olduğu vurgulanmış, *rahîmin* açıklamasında ise *ehl-i hazret, hâss, rahmet, a'lâ* (yükseltti) kelimeleri tercih edilerek Allah Teâlâ'nın sevdiği kullarını yüce makama çıkardığı ifade edilmiştir. Bikâî'nin, *rahîm* isminin medlulüne ilişkin kullandığı “en yüce makama yükseltme” ifadesini el-İnşirâh 94/4. âyeti (Senin şânını ve ününü yüceltmedik mi?) dikkate alarak oluşturmuş olması mümkündür. Ayrıca Allah lafzından sonra kullandığı “çokça nimet verme” olayının vurgulanması, sûrenin maksûduna bağlı bir husus olabilir.

Bikâî, el-Mü'minûn sûresinin maksûdunun, felahın müminlere tahsis edilmesi olduğunu belirttikten sonra besmeleyi “Emrin tamamı kendine mahsus olan ki onun emrini engelleyecek kimse yoktur- Allah'ın, beyanı iletmek (vahyi insanlara ulaştırmak) rahmetinin genelinden olan Rahmân'ın ve dilediğine imanı tahsis/bahşeden Rahîm'in adıyla...”¹²⁸ biçiminde açıklamıştır. Buradaki besmele

¹²⁶ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 8/513 (بِسْمِ اللَّهِ الْمَلِكِ الْأَعْلَى، الرَّحْمَنِ الَّذِي عَمَّتْ نِعْمَةُ الْإِبْرَاهِيمِ وَبَيَّانَهُ جَمِيعُ الْوَرَى، الرَّحِيمِ الَّذِي خَصَّ أَهْلَ حَزْبِهِ (بِالتَّوْفِيقِ لِمَا يُحِبُّ وَيَرْضَى).

¹²⁷ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 8/460 (بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي جَلَّ أَمْرُهُ وَتَعَالَى جَدُّهُ وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ فَعَظُمَ مَا لَهُ مِنْ إِعْنَامِ، الرَّحْمَنِ الَّذِي أَفَاضَ جُودَهُ عَلَيَّ (سَائِرُ خَلْقِهِ لِأَنَّهُ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ، الرَّحِيمِ الَّذِي أَعْلَى أَهْلَ حَضْرَتِهِ بِخَاصِّ رَحْمَتِهِ فِي مَقَامَاتِ الْاِخْتِصَاصِ إِلَى أَعْلَى مَقَامِ).

¹²⁸ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 5/182 (بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ الْأَمْرُ كُلُّهُ، فَلَا رَادَ لِأَمْرِهِ، الرَّحْمَنِ الَّذِي مِنْ عَمَمِ رَحْمَتِهِ الْإِبْرَاهِيمِ فِي الْبَيَانِ، الرَّحِيمِ الَّذِي خَصَّ (مَنْ أَرَادَ بِالْإِيمَانِ).

açıklamasında da her zaman tercih ettiği belli sözcükleri (‘umûm, rahmet, beyân/tebliğ, hassa, erâde, iman) kullanmıştır. Ayrıca sûre isminin el-Mü’ninîn olması ve bu sûrede müminlerin özelliklerinden bahsedilmesi göz önünde bulundurularak *rahîm* ismi tefsir edilmiş olabilir.

Bikâî’ye göre Müddessir sûresinin maksûdu kibir ehlini, helak yurduyla inzar etmeye (uyarmaya) çabalamak, günahkâr inkârcıların nefislerinde yeniden dirilişi tespit etmek ve çok bağışlayıcı aziz olan Allah’ın hilmiyle zikir ehline müjdeye işaret etmektir. Sûre girişindeki besmele ise “Âlemlerin sahibi (el-Melik), yüce, tek ve kahlâr olan Allah’ın, var etme ve açıklama nimetini hem iyilere hem kötülere teşmil eden Rahmân’ın ve dostlarına (ehl-i asfiya) düşünebilme-yi/akletme (istibsâr) ve kalıcı yurda (dâru’l-karâr) ulaşmayı muvaffak kılan rahîm’in adıyla...”¹²⁹ şeklinde açıklanmıştır. Bikâî, burada *rahmânın* tefsirinde ‘*amme*, *îcâd* (var etme) ve *beyân* (açıklama) kelimelerini, *rahîmin* tefsirinde de *hasssa* fiiliyle *ehl-i asfiyâ* ifadesini tercih etmiştir.

Sonuç olarak Bikâî, sûrelerin başındaki besmelenin temel kavramları olan *rahmân* ve *rahîm* kelimelerini tefsir ederken belli kelime ve ifadeleri tercih etmiştir. Bu usul, aslında onun *rahmân* ve *rahîm* kelimelerine verdiği anlamla ilgilidir. Çünkü Bikâî, başından itibaren *rahmân* ismine “Allah’ın iyi-kötü ayrımı yapmadan herkese merhamet edip lütufta bulunması”, *rahîm* ismine de “Allah’ın sadece razı olduğu ve sevdiği dostlarına merhamet edip lütufta bulunması” temel anlamını yansıtmak için bahsi geçen kelime ve kalıplara başvurmuştur. Bu çerçevede *rahmân* kelimesinden sonra Allah’ın rahmet ve lütfunun herkesi kapsadığını ifade etmek için ‘*amme*/‘*âmme*/‘*umûm* (geneli içine aldı/genel),¹³⁰ *vesi’a* (kapsadı),¹³¹ *efâda* (akıttı, Allah bolca verdi),¹³² *ehâta* (çevreledi/ihata etti),¹³³ *cemî’* (tüm, herkes),¹³⁴ *halk*/mahlûkât/halâik (mahlûkat),¹³⁵ *küll* (tüm, herkes),¹³⁶ *istevâ* (eşit odu),¹³⁷ *nimet*,¹³⁸ *rahmet*,¹³⁹ *îcâd* (var etmek),¹⁴⁰ *şemile*/şümûl (kapsadı/kapsamak),¹⁴¹ *beriyye* (mahlûk),¹⁴² *kerem*/cûd (cömertlik),¹⁴³ *beyân*/beyân-ı

¹²⁹ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 8/220 (بِسْمِ اللَّهِ الْمَلِكِ الْعَلِيِّ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ، الرَّحْمَنِ الَّذِي عَمَّ بِنِعْمَتِي الْإِبْجَادَ وَالْبَيَانَ الْأَبْرَارَ وَالْفَجَارَ، الرَّحِيمِ الَّذِي (خص أهل أصفياؤه بالاستبصار والتوفيق إلى ما يوصل إلى دار القرار).

¹³⁰ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 2/205, 384; 3/411, 498; 4/3, 117, 517; 5/129, 405; 6/3, 239; 7/148, 220.

¹³¹ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 2/3; 7/339, 432.

¹³² Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 2/579.

¹³³ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 3/181.

¹³⁴ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 3/498; 4/165; 5/4, 533; 7/3.

¹³⁵ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 4/165, 199, 243, 517; 5/4, 63, 582; 7/3, 270, 474.

¹³⁶ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 4/327, 5/229, 582.

¹³⁷ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 5/4.

¹³⁸ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 5/4, 63.

¹³⁹ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 5/63, 229.

¹⁴⁰ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 5/63, 129.

¹⁴¹ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 5/229, 533; 6/3; 7/474.

¹⁴² Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 6/3.

¹⁴³ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 6/67; 7/432.

'âmm/nimetü'l-beyân (açıklamak, vahyin insanlara ulaştırılıp açıklanması)¹⁴⁴ gibi kelime ve ifadeleri kullanmıştır. *Rahîm* kelimesinden sonra da Allah'ın sadece sevdiklerine ve dostlarına merhamet edip ihsanda bulunduğunu vurgulamak için etemme/itmâm (tamamlamak),¹⁴⁵ nimet,¹⁴⁶ ehl-i tevfiq/tevfik (muvaffakiyet),¹⁴⁷ en şâe/men ihtâra/men istafâ (dilediği/istediği kimse),¹⁴⁸ 'ibâd (kullar),¹⁴⁹ hassa/yehussu/hâss/ihtisâs (tahsis etmek, bahşetmek),¹⁵⁰ fazl (üstünlük, edem),¹⁵¹ şerrafe (şereflendirdi),¹⁵² ehl-i vüdd/vidâd (sevgi ehli, Allah'ın sevdiği kulları),¹⁵³ yerdâ (hoşnut/razı olur)¹⁵⁴ yuhyî kulübe ehl-i vüddihi (sevdiklerinin kalplerini ihya eden),¹⁵⁵ menne/yemunnu (nimet verdi),¹⁵⁶ ehlü'l-îman (iman ehli),¹⁵⁷ ehlü'l-'irfân (irfan ehli),¹⁵⁸ zirvetü'l-ihsân (ihsanın zirvesi),¹⁵⁹ letafe (nazik davrandı/merhametli oldu),¹⁶⁰ evliyâ (dostlar),¹⁶¹ encâ (kurtardı)¹⁶² enâra (aydınlattı),¹⁶³ tarîk-i cennet (cennet yolu),¹⁶⁴ ehbâb (sevdikleri, arkadaşlar),¹⁶⁵ 'atf (şafkat),¹⁶⁶ ehl-i kerâmet (keramet ehli),¹⁶⁷ hizb/ehl-i hizb (tarafdar, Allah'a iman edenler),¹⁶⁸ ulu'l-elbâb (akıl sahipleri),¹⁶⁹ sevâb,¹⁷⁰ fâze/fevz (nail oldu),¹⁷¹ dâru'l-karâr (kalıcı yurt),¹⁷² ehl-i kunût (itaat ehli),¹⁷³ inkâz mine'd-dalâl (dalaletten kurtarma),¹⁷⁴ ehl-i tâat,¹⁷⁵ ehl-i kurb (Allah yakın olanlar),¹⁷⁶ asfiyâ/ehl-asfiyâ (dost-

¹⁴⁴ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 7/88, 148, 402.

¹⁴⁵ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 5/4; 7/339.

¹⁴⁶ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 5/4.

¹⁴⁷ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 5/4; 7/270, 291, 547.

¹⁴⁸ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 5/63, 126, 229, 291; 6/482; 7/3, 270, 339.

¹⁴⁹ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 5/63, 291.

¹⁵⁰ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 5/129, 460; 6/3, 482; 7/88, 148, 244, 339, 371.

¹⁵¹ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 5/129, 291.

¹⁵² Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 5/229; 6/200.

¹⁵³ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 5/344; 6/356; 7/62, 312, 509.

¹⁵⁴ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 5/344; 7/270, 312.

¹⁵⁵ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 5/344.

¹⁵⁶ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 5/405; 6/144.

¹⁵⁷ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 5/460.

¹⁵⁸ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 5/533.

¹⁵⁹ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 5/533.

¹⁶⁰ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 5/582.

¹⁶¹ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 5/582; 6/239, 412; 7/88.

¹⁶² Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 5/582.

¹⁶³ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 6/3.

¹⁶⁴ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 6/3.

¹⁶⁵ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 6/42.

¹⁶⁶ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 6/67.

¹⁶⁷ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 6/144, 200.

¹⁶⁸ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 7/148, 402.

¹⁶⁹ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 7/220.

¹⁷⁰ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 7/220.

¹⁷¹ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 7/244, 402.

¹⁷² Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 7/244.

¹⁷³ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 7/291.

¹⁷⁴ Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 7/312.

lar)¹⁷⁷ gibi isim, fiil ve ifadeleri yoğun bir şekilde kullanmıştır. Bikâî, lafzatlâhın tefsirinde de Yüce Allah'ın isim ve sıfatlarının açıklayan kelime ve ifadeleri tercih etmiştir.¹⁷⁸ Dikkat edilirse *rahmân* kelimesinin genel, *rahîm* de özel bir muhtevaya sahip olduğunu vurgulamak için sıklıkla yakın anlamlı kelime ve ifadeler tercih edilmiştir. Dolayısıyla Bikâî, el-Fâtiha sûresinin tefsirinde, her bir besmeleyi başında bulunduğu sûrenin maksûduna uygun bir şekilde tefsir edeceğini belirtip bunun için bütün çabasını ortaya koymuşsa da verilen örneklerde de görüldüğü gibi yakın anlamlı kelime ve ifadeleri çokça kullanması nedeniyle birçok sûre girişindeki besmele açıklamaları anlam ve vurgu olarak birbirine benzemiştir.¹⁷⁹

Diğer taraftan Bikâî'nin kendisinden üç asır önce yaşamış olan Ömer Neseî'den etkilenerek böyle bir usulü takip etmiş olması mümkündür. Onun, *Mesâ'idü'n-nazar* isimli eserinde el-Fâtiha sûresinin âyet sayıları konusunda Ömer Neseî'nin *et-Teystr*'ine atıfta bulunması,¹⁸⁰ bu hususu desteklemektedir. Aynı zamanda Bikâî'nin besmeleyi açıklarken kafiye ve şiirsel bir metin oluşturması, onun edebî kişiliği ve şair kimliğiyle de¹⁸¹ açıklanabilir. Bununla birlikte Ömer Neseî, besmeleleri açıklama yöntemi hakkında bilgi vermediği halde, Bikâî sûre girişlerindeki her bir besmeleyi sûre maksûduna göre tefsir edeceğini belirtmiş, Ömer Neseî'den farklı olarak *Allah*, *rahmân* ve *rahîm* isimlerine eklediği ve şiirsel bir metin haline getirdiği ifade ve cümleleri âyetlerden seçmemiştir. Ayrıca onun, el-Fâtiha sûresindeki *rahmân* ve *rahîm* isimleriyle ilgili kısa açıklamasında ve diğer sûrelerdeki açıklamalarında Allah'ın rahmetini dünya ve ahiretle sınırlamadığı görülmektedir.

Sonuç

Allah'ın zâtına ve sıfatlarına delalet etmesi hasebiyle bütün şeriatın hülasası niteliğinde olan besmele, peygamberler vasıtasıyla kuşaktan kuşağa aktarılan bir sünnettir. Bundan dolayı hem tefsirlerde hem de müstakil eserlerde farklı açılardan incelenmiş ve tefsir edilmiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla tefsir tarihinde Ömer Neseî ve Bikâî dışında, sûre girişlerinde bulunan bütün besmeleleri sûrenin konusu ve muhtevasına göre kafiye metinler şeklinde ayrı ayrı açıklayan başka müfessir bulunmamaktadır. Ömer Neseî'nin (belki de) Kuşeyrî'den mülhem başlattığı bu usûlü, üç asır

¹⁷⁵ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 7/370.

¹⁷⁶ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 7/402.

¹⁷⁷ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 7/474; 8/220.

¹⁷⁸ Örnek olarak bk. Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 2/3, 181,411, 498; 3/3, 117, 165, 199; 8/508, 513.

¹⁷⁹ Adnan Arslan, "Bikâî'nin Nazmü'd-Dürer Tefsirinde Münâsebet İlmi'ne Dair Bir İnceleme: 30. Cüz Özelinde", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan 2021), 370-372.

¹⁸⁰ Bikâî, *Mesâ'idü'n-nazar*, 1/208.

¹⁸¹ Bikâî'nin edebî yönü ve şiir kitapları için bk. Kara, *Bikâî ve Tefsirindeki Metodu*, 30-32, 76-80.

sonra Bikâî canlandırmıştır. Bu açıdan bu iki müfessirin çabalarını tefsir tarihinde bir zenginlik ve özgün bir yaklaşım olarak değerlendirmek mümkündür.

Ömer Neseî, sûre girişlerinde *Allah, rahmân ve rahîm* lafızlarına *ellezî* ismiyle eklediği cümleleri, ilgili sûreden seçtiği âyet veya âyet bölümlerinden oluşturmuştur. Ancak âyetleri ilave ederken, sûrenin konusunu yansıtacak mahiyetteki âyetleri seçme gayretinde olmamıştır. Bununla birlikte kısa sûrelere geldikçe bu üç lafza iliştilen âyetlerin, sûrelerin muhtevasını daha çok yansıttığı görülmektedir. Bu da sûrelerin hacmi ve onlarda ele alınan konu/konularla ilgili durumdur. Çünkü genelde uzun sûrelerde birbiriyle ilişkili birkaç konu işlenirken, kısa sûrelerde bir konudan bahsedilmektedir. Şu hâlde Ömer Neseî'nin öncelikli hedefinin sûrenin muhtevası hakkında bilgi vermektir ziyade, sûre tefsirine dikkatleri çeken etkili ve şiirsel bir başlangıç yapmak olduğu ifade edilebilir. Zira o, tefsirinde sûrelerin konuları hakkında düzenli bilgiler vermekle birlikte, besmeleye eklediği âyetlerle sûrelerin girişinde tespit ettiği konular arasında bir bağlantı kurmamıştır. Bikâî ise *Allah, rahmân ve rahîm* lafızlarına *ellezî* ismiyle eklediği ve şiirsel bir metin oluşturduğu cümleleri, doğrudan âyetlerden almak yerine belli kelime ve ifadeleri kullanarak kendisi oluşturmuştur. Ayrıca bahsi geçen kelime ve ifadeler vasıtasıyla *rahmân ve rahîm* kelimelerine bütün sûrelerde aynı anlamı vermeye ve besmeleyi de sûre maksûduna göre açıklamaya çalışmıştır. Bu sebeple *Allah, rahmân ve rahîm* isimlerini izah ederken ya aynı kelimeleri ya da yakın anlamlı kelimeleri ve ifadeleri sıklıkla kullanmıştır. Bu ise birbirine benzer besmele yorumlarının ortaya çıkmasına neden olduğu gibi kafiyeli cümlelerle yapılan besmele açıklamalarıyla, söz konusu sûrenin muhtevası arasındaki münâsebetin gösterilmesini zorlaştırmıştır.

Ömer Neseî ve Bikâî'nin besmeleleri sûre muhtevasıyla açıklama çabalarının, onların Kur'ân'a bütüncül yaklaşımlarının bir parçası olduğu ifade edilebilir. Çünkü her iki müfessir de sûrelerin konusunu tespit etmenin yanı sıra sûreler arasındaki münâsebeti göstermişler ve âyetler arasındaki bağlantı ve anlam ilişkilerine değinmişlerdir. Ayrıca besmeledeki *Allah, rahmân ve rahîm* isimlerini kafiyeli ve şiirsel metinler şeklinde açıklama usûlü, Ömer Neseî ve Bikâî'nin şair kimlikleri ve edebi kişilikleriyle de açıklanabilir.

Sonuç olarak besmeleyi her bir sûrenin muhtevasıyla irtibatlandırarak yorumlamak, değerli bir çaba olmakla birlikte, yapılanın aynı zamanda zorlama bir iş olduğu da ifade edilebilir. Kafiyeli besmele yorumlarıyla sûrelerin muhtevaları arasında her zaman ilişki kurulamayışı da bu düşünceleri desteklemektedir.

İntihal Taraması**Plagiarism
Detection**

Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

**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.

**Finansman
Grant Support**

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. | The authors declared that this study has received no financial support.

**Acık Erisim Lisansı
Open Access License**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GavriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. | This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

**Telif Hakkı
Copyright**

Yazar(lar) | Author(s): Ali Kaya

Kaynakça

- Akpınar, Ali. "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî (ö.465/1072)'nin Besmele Tefsiri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002), 53-92.
- Arslan, Adnan. "Bikâî'nin Nazmu'd-Dürer Tefsirinde Münâsebet İlmî'ne Dair Bir İnceleme: 30. Cüz Özeline". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan 2021), 278-297.
- Aslantürk, Ayşe Humeyra. *Ebü Hâfız Ömer en-Neseî'nin (öl. 537/1142) "et-Teysîr fi't-Tefsîr" Adlı Tefsirinin Tahlîli ve el-Bakara Sûresi'nin Tenkidli Neşri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Aslantürk, Ayşe Humeyra. "Neseî, Necmeddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/571-572. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aydemir, Abdullah. "Besmele". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 10 (1971), 82-89.
- Bedir, Ahmet. "Kuşeyrî'nin "Letâifü'l-İşârât" Adlı Tefsiri'nde "Besmele" Yorumu". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2000), 189-213.
- "Besmele". *Temel İslam Ansiklopedisi*. ed. Tuncay Başoğlu. 1/459-460. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Bikâî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasan İbrahîm b. Ömer. *Mesâ'idü'n-nazar li'l işrâfi alâ mekâsidi's-süver*. 3 Cilt. thk. Abdüsseîmî Muhammed b. Ahmed Haseneyn. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1987.
- Bikâî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasan İbrahîm b. Ömer. *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. thk. Abdurrezzâk Ğâlib el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Bikâî, İbrahîm b. Hasan. *Unvânu'z-zamân bi-terâcimi's-şuyûh ve'l-akrân*. thk. Hasan Habeşî. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2001.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Can, Ali. "Aliyyü'l-Kârî'nin Envârü'l-Kur'ân ve Esrârü'l-Furkân Adlı Tesirinde Besmele Yorumu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2012), 37-66.
- Can, Ali. "Ebü Saîd el-Hâdimî'nin Risâletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2012), 1-73.
- Dâvûdî, Şemsuddîn Muhammed b. Ali. *Tabakâtu'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Derman, M. Uğur - Uzun, Mustafa İsmet. "Besmele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/532-537. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî. *Sünenu Ebî Dâvud*. thk. Şuayip el-Arnâvud - Muhammed Kâmil Karabelilî. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Efe, Seyfullah. *Ömer Neseî ve Ebû'l-Fütâh Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Gür, Süleyman. "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (Güz 2018), 405-477. <https://doi.org/10.16947/fsmia.502293>
- Güven, Şahin. "Tefsir İlminin Bir Alt Disiplini Olarak "Makâsıdu's-Süver". *Bilimname: Düşünce Platformu* 35/1 (2018), 97-126. <https://doi.org/10.28949/bilimname.381886>
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. Ankara: İmaj Yayınları, 2003.
- Harâllî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Harâllî el-Merâkeşî. *Turâsu Ebi'l-Hasan el-Harâllî el-Merâkeşî fi't-tefsîr*. thk. Muhemmâdî b. Abdisselâm el-Hayyâtî. b.y.: Metâbiu'n-Necâh el-Cedîde, 1997.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Şe'nu'd-duâ*. thk. Ahmed Yusuf ed-Dekkâk. Beyrut: Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1984.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyeye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Fidâi Zeynuddîn Kâsım. *Tâcu't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbnü'z-Zübeyr, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrahîm el-Gurnâtî. *el-Burhân fi tertibi süveri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Şa'bân. Fas: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1990.
- Kara, Necati. "Nazmü'd-Dürer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/463-464. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kara, Necati. *Burhânu'ddîn İbrahîm b. Ömer el-Bikâî ve Tefsirindeki Metodu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1981.
- Kara, Ömer. "Bikâî'nin 'Nazmü'd-Dürer'inde Yer Alan 'İhtibâk Metinleri' -Bir İnşâ Dene-mesi-", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2000), 149-224.
- Karataş, Şuayip. *İmam Ya'kûb Kıraatinin Özellikleri ve Delilleri*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2021.
- Kaya, Ali. "Ömer Neseî'nin et-Teysîr fi't-Tersir Adlı Tefsirinde Münâsebâtü'l-Kur'ân". *Ortaasya'dan Anadolu'ya İslami İlimler*. ed. Murat Şimşek vd. 818-828. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Kaya, Ali. "Sure Mukaddimelerinde Verilen Bilgiler Çerçevesinde Müfessirlerin 'Sure Bütünlüğü'ne Yaklaşımları (Klasik-Çağdaş Karşılaştırılması)". *Mütefekkir* 6/11 (2019), 33-64. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.584341>
- Kaya, Mehmet. "Tefsir Ekolleri Perspektifinden Kur'an'ın Çok Boyutlu Yorumu: Besmele Örneği. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015), 83-116. <https://doi.org/10.14395/huifd.65170>
- Kocabaş, Huzeyfe. *Ömer Neseî ve Kitabu'l-Beyân an Çarîbi'l-Kur'ân Adlı Eseri: Metin ve İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 2006.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifu'l-işârât*, thk. Abdüllatîf Hasan Abdurrahmân. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.
- Mevsilî, Ekrem Abdulvahhâb. *el-İmâmu'l-'allâme Burhânuddîn el-Bikâî ve mehhecuhû fi't-tefsîr*. Ürdün: Dâru'l-Feth, 2014.
- Mütercim Âsım Efendi. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi (el-Okyânûsu'l-Muhît fi Tercemeti'l-Kâmûsul-Muhît)*. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Neseî, Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî. *et-Teysîr fi't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş vd. 15 Cilt. İstanbul-Beyrut: Dâru'l-Lübâb, 2019.
- Neseî, Necmeddin Ömer. *Ömer Neseî Tefsiri-et-Teysîr fi't-tefsîr*-. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Nuveyhîd, Âdil. *Mu'cemu'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Nuveyhid es-Sekâfiyye, 3. Basım, 1988.
- Özdemir, Ahmet. “İşârî (Tasavvufî) Tefsirlerde Besmele Yorumu”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 20/1 (2020), 9-37. <https://doi.org/10.33420/marife.695646>
- Özel, Mustafa. “Midhat Paşa'nın Besmele ve Fâtîha Tefsiri”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 3/3 (2003), 269-272.
- Râgîb el-İsfahânî. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Rahmânî, Ahmed. *Mesâdirü't-tefsîri'l-mevdûî*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1989.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed Şemsuddîn. *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'i*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebîr*. thk. Munîra Nâcî Sâlim. 2 Cilt. Bağdat: y.y., 1975.
- Sevgi, Ahmet. “Molla Câmî'nin Besmele Şerhi ve Türk Edebiyatına Tesirleri”. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 5 (1999), 1-50.
- Seyyid Kutub. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Mısır: Dâru's-Şurûk, 32. Basım 1972.
- Süyûtî, Abdurrahmân Celâluddîn. *el-Müzhir fi ulûmi'l-luga ve envâihâ*. nşr. Muhammed Ahmed Câdu'l-Mevlâ Bek vd. 2 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Arabiyye, 1986.
- Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *Tabakâtu'l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2010.
- Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *Nazmu'l-'ikyân fi a'yâni'l-a'yân*. nşr. Philip Hitti Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1927.
- Şen, Ziya. “İstiaze ve Besmele”. *Diyanet İlmî Dergi* 40/1 (2004), 91-100.
- Şenol, Yahya. “Hayvan Kesiminde Besmele Meselesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 491-508.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Bedru't-tâlî*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Topaloğlu, Bekir. “Rahmân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/415-417. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yılmaz, Mehmet Faik. *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*. Ankara: DİB Yayınları, 2005.

Âhirete Ait Ödül ve Cezaların Kur'ân'da İsim ve Fiil Cümlesiyle İfade Edilmesi

Bekir Yıldırım | Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi (ROR ID: 011y7xt38)

İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü

Assist. Prof. Dr., Karatekin University of Çankırı, Faculty of Islamic Sciences Department of
Basic Islamic Sciences, Çankırı/Turkey

bekiryildirim@karatekin.edu.tr | ORCID: 0000-0001-7898-794X

Expressing the Reward and Punishment of the Hereafter with Noun and Verb Sentences in the Qur'an

Abstract

While conveying the messages to the addressee in the Qur'an, the statement always contain the most appropriate material and the intended meaning has been chosen. One of these subtleties is said the rewards and punishments for the hereafter in some verses with verb sentence; in some of them it is laid out in the form of a noun sentence. It is seen that these types of sentences also differ within themselves. The verbs of the verb sentence come in the form of past (*al-mādi*), present (*al-mudāri'*), and command and suffixed with "س/سَوْفَ" (*prefix sa- / the particle sawfa*) expressing the future. In Arabic, the past verb usually refers to the past tense, but sometimes it also includes the future meaning. This situation is seen in sentences with construction (*insha*) and demand, sentences with conditional prepositions and *al-wa'd wa 'l-wa'id* (*the promise and the threat*) expressions. In fact, the expression of the *al-wa'd wa 'l-wa'id* with the past are meant to point to the certainty of the occurrence of an event that will take place in the future. If the context in the verses aims to convey to the addressee that the reward and punishment will be given, the verb past is used. *Mudāri'* verb is an action that refers to the present and future tense. *Mudāri'*, when used with an adverb that points to the future, or when prefix *sa-* or the particle *sawfa* (س/سَوْفَ) appear, denotes the future. Also, *mudāri'* verbs that include condition, *nasb* prepositions, and *al-wa'd wa 'l-wa'id* contain the future tense meaning. In the verses, it is seen that this tense is used to express that renewing the reward and punishment and to make the addressee feel as if he/she is experiencing the event. The prefix *sa-* or the particle *sawfa* "س/سَوْفَ" express the future tense as well as the reinforce (*te'kid*) meaning. *al-Wa'd wa 'l-wa'id* indicates that the action will be certain. In the verses where rewards and punishments for the hereafter are

Yayın | Published: 20 Mart/March 2022

Kabul | Accepted: 08 Mart/March 2022

Geliş | Received: 13 Aralık/December 2021

Değerlendirme | Peer Review: Dış Bağımsız | Externally Peer-reviewed.

Hakem Raporları | Peer Review Reports: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskişeni/page/13397>

Atıf | Citation: Bekir Yıldırım, "Âhirete Ait Ödül ve Cezaların Kur'ân'da İsim ve Fiil Cümlesiyle İfade Edilmesi = *Expressing the Reward and Punishment of the Hereafter with Noun and Verb Sentences in the Qur'an*", *Eskişeni* 46 (Mart/March 2022), 365-393. <https://doi.org/10.37697/eskişeni.1035933>

© Bekir Yıldırım | CC BY-NC 4.0 Attribution-NonCommercial 4.0 International

mentioned if the appeal is directly in the form of al-wa'd wa 'l-wa'id the verbs are used in the structure expressing the future with prefix *sa-* or the particle *sawfa* (س/سَوْفَ). Command is a request from the interlocutor to do something. According to rhetoric scholars, the command actually expresses a demand, but sometimes it is not used in this way. Contains meanings such as exaltation, humiliation, and command. In which sense it is used can be understood from the environment and situation in which the sentence is said. Explaining the rewards and punishments for the hereafter with the command, emphasizing the honor and hospitality in the reward and insulting and threatening in the punishment. It is also intended to make the address more vivid. The verb of the noun sentences consist of predicate as noun, "ism al-fā'il" (agent), verb and sibh (phrase) sentence. In addition, some noun sentences come with te'kid prepositions. This diversity in sentences also affects the meaning. Statement, noun sentence and predicate are mentioned by name to show that reward and punishment are always constant because the noun contains constancy in meaning. If the purpose of the statement is to reveal the variability of the news, instead of the stability then the verb sentence or predicate is a verb. In terms of meaning, the "ism al-fā'il" indicates the past, present and future, as well as the continuity of something in some cases. In the verses that include reward and punishment for the hereafter, ism-i fā'il includes the meaning of stability, multiplicity and future. Since the situation of the addressee varies in the matter of the transmitted information, the necessity of using the preposition te'kid in speech has increased. The most famous methods used in te'kid the word is through some letters and prepositions. If the addressee is not knowledgeable about the subject and does not hesitate, there is no need for te'kid, but if he is hesitant about the information given, it would be better to strengthen it by using te'kid. It is also seen that these rules are sometimes not used in speech. In rhetoric books, this situation is called "the word being against the outward situation". Sometimes, a person who has no doubt about the news is evaluated as hesitant or as a denier are regarded. Even sometimes he is recognized as a believer. If there are denialist types in the manner of the verses, it is notable that the news is reported by using te'kid prepositions; If the address is intended for all people, in other words, if it covers both deniers and believers, then both sides are accepted as believers and the preposition te'kid is not used. In this study the following questions are answered: Why are rewards and punishments for the hereafter expressed by stressing with noun or verb sentences? What kind of effect do the different usages of the verb and noun sentence have on the meaning?

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Verb Sentence, Noun Sentence, Qur'an, Hereafter, Punishment, Reward

Âhirete Ait Ödül ve Cezaların Kur'ân'da İsim ve Fiil Cümlesiyle İfade Edilmesi Öz

Kur'an'da, mesajlar muhataba iletilirken daima en uygun malzeme ve kast olunan mânâyı içerecek beyan seçilmiştir. Bu inceliklerden biri de âhirete yönelik ödül ve cezaların bazı âyetlerde fiil; bir kısmında ise isim cümlesi şeklinde serdedilmesidir. Bu cümle çeşitlerinin kendi içinde de farklılık gösterdiği görülmektedir. Fiil cümlesinin fiilleri, mazi, muzari, is-

tikbal ifade eden “س/سَوْفَ” takılı muzari ve emir formunda gelmektedir. Arapçada mazi fiil genelde geçmiş zamana delalet eder, fakat bazen gelecek anlamı da içerir. Bu durum inşa ve talep, şart edatlarının olduğu cümleler ve va'd-va'id ifadelerinde görülür. Aslında va'd ve va'idin maziyle ifade edilmesi ileride gerçekleşecek bir olayın vukunun kesinliğine işaret etmek içindir. Âyetlerdeki bağlam, mükâfat ve cezanın kesin verileceğini muhataba iletmeyi hedefliyorsa fiil mazi kullanılmaktadır. Muzari fiil şimdiki ve gelecek zamana delalet eden eyleme denir. Muzari, geleceğe işaret eden bir zarfla kullanıldığında, ya da başına “س/سَوْفَ” harfleri geldiğinde istikbal ifade eder. Ayrıca şart, nasp edatları ve va'd ve va'id içeren muzari fiiller, gelecek zaman anlamı içerir. Âyetlerde mükâfat ve cezanın yenilenmesi, dinleyenini olayı yaşıyormuş gibi hissetmesi için de bu zamanın kullanıldığı görülmektedir. “س/سَوْفَ” edatları gelecek zaman ifade ettiği gibi tekid anlamı da içerir. Va'd ve va'idlerde eylemin kesin olacağına işaret eder. Âhirete yönelik ödül ve cezaların geçtiği âyetlerde hitap direkt va'd ve va'id şeklinde ise fiiller “س/سَوْفَ” ile istikbal ifade eden yapıda kullanılmaktadır. Emir, bir şeyin yapılmasını muhataptan isteme işidir. Belagat âlimlerince emir aslında talep ifade eder, fakat bazen bu minvalde kullanılmaz. Yüceltme, aşağılama, emir gibi anlamlar içerir. Hangi manada kullanıldığı cümlelerin söylendiği ortam ve durumdan anlaşılır. Âhirete yönelik mükâfat ve cezaların emirle anlatılması, ödülde tazim ve ikramı vurgulama; cezada tahkir ve tehdit maksatlardır. Ayrıca emirli hitab ifadede diyalog meydana getirir. İsim cümlelerinin yüklemi, isim, ism-i fâil, fiil ve şibih cümleden oluşmaktadır. Ayrıca bazı isim cümleleri, tekid edatlı ve tekidsiz gelmektedir. Cümlelerdeki bu çeşitlilik manaya da tesir etmektedir. Ödül ve cezanın daima sabit olduğunu göstermek için beyan, isim cümlesi ve yüklemi isimle zikredilmektedir. Çünkü isim anlam olarak sabitliği içerir. Beyanın maksadı verilen haberin sabitliği değil değişkenliğini ortaya koymaksa o zaman ibare fiil cümlesiyle veya isim cümlesi olacaksa haberi fiil olmaktadır. ism-i fâil anlam açısından mazi, hal ve geleceğe delalet ettiği gibi bazı durumlarda bir şeyin devamlılığına da işaret eder. Âhirete yönelik ödül ve cezayı içeren âyetlerde ise ism-i fâil, sabitlik, çokluk ve gelecek anlamı içermektedir. Aktarılan bilgi hususunda muhatapın durumu çeşitlilik gösterdiği için kelimada te'kid edatı kullanımı zarureti doğmuştur. Sözü te'kid etmede kullanılan yöntemlerin en meşhuru bazı harfler ve edatlar aracılığıyla olmaktadır. Muhatap konu hakkında bilgi sahibi değil ve tereddüt göstermezse te'kide gerek yoktur, fakat verilen bilgi hususunda mütereddit ise te'kide pekiştirmek iyi olur. Bu kuralların bazen kelimada kullanılmadığı da görülmektedir. Belagat kitaplarında bu durum “sözün zahiri duruma aykırı olması” olarak isimlendirilmektedir. Bazen haber hakkında şüphesi olmayan kişi tereddüt veya inkâr eden gibi ya da inkârcı, mü'min gibi değerlendirilir. Âyetlerin bağlamında inkârcı tipler varsa haber tekidle bildirilmekte; hitap bütün insanlara yönelik ise herkes inanan kabul edilip tekid edatı kullanılmamaktadır. Bu çalışmada şu sorulara cevap aranmaya çalışılacaktır: Âhirete yönelik mükâfat ve cezalar niçin isim veya fiil cümlesiyle ifade edilmiştir? Fiil ve isim cümlelerinin kendi içinde farklı kullanımlarının manaya ne tür tesiri vardır?

Anahtar Kelimeler:

Arap Dili ve Belagati, Fiil Cümlesi, İsim Cümlesi, Kur'ân, Âhiret, Ceza, Mükâfat

Giriş

Kur'ân'da, mevzular muhataba iletilirken daima muktezâ-yı hâle en uygun malzeme ve kast olunan mânâyı içerecek beyan seçilmiştir. Diğer bir ifadeyle ke-

lam, bazı yerlerde îcâzlı bir şekilde en az kelamla ifade edilmiştir. Kısa ve özli anlatımın tercih edildiği yerlerde mânâ ihmal edilmemiş, muhtevânın ayrıntısına girilmesi gereken yerlerde de itnab (sözü uzatmak) yapmaktan kaçınılmamıştır. Anlamdaş kelimelerin seçiminde bile tasvir gücü en fazla ve fesâhati kuvvetli olan sözcük tercih edilmiştir.¹ Bu tercihlerin tesadüfî olmayıp bir maksada binaen beyan edildiği görülmektedir. Fadl Hasen Abbas bu hususu şöyle açıklar: “Kur'ân'da yer alan her harf bir hikmete binaen yer almıştır. Aynı mânaya gelebilecek başka bir harf onun vereceği anlamı tam karşılayamaz.” Tâha Sûresi 71. âyette kullanılan “نِي” harfi ceri örneklerden biridir.

(فَلَا تَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَأَلْصِقْنَ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ)

“Ama ahdim olsun ben de sizin ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama keseceğim ve sizi hurma kütüklerine asacağım!”

Âyetteki “نِي” harfi cerinin yerine “عَلَى” harfi ceri gelebilir diye düşünülebilir, fakat âyetin derin mânası anlaşılınca yalnız “نِي” harfi cerinin uygun olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu harf, Firavun'un inananları sadece hurma kütükleri üzerine asmasını içermez, ayrıca mü'minlere karşı daha fazla işkence çektirmek için hurma kütüklerini batırmayı içeren kin ve garezine de işaret eder.²

Kur'ân'da harf veya kelime seçiminin bir hikmete binâen olması gibi benzer bir durumun kullanılan üsluplarda da olduğu görülmektedir. Örneğin, Mâide Sûresi 91. âyetteki içki yasağının, nehiy yerine “هَلْ” istifhamıyla aktarılması,

(إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ)

“Şeytan, içki ve kumarla sizin aranızda düşmanlık ve kin sokmak ve sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık bunlardan vazgeçtiniz değil mi?”

Âyette içki ve kumarın kötülüğü aktarıldıktan sonra onu yasaklamak için nehiy yerine daha etkileyici ve belîğ olan istifham yoluyla emir verilmiştir.³ Soru, emir anlamında kullanılmış olup yapmayın terk edin demektir.⁴ Buradaki istifhamla muhataptan yumuşak bir üslupla bu kötü işten vazgeçmesi istenmiştir. Çünkü Allah önceden ona içki ve kumarın kötülüğünü açıklamış, mezkûr âyetle de muhataptaki tesiri ölçmüştür.⁵ Bahse konu âyet “Artık bunlardan vazgeçin.” şeklinde istifhamsız tabir edilseydi bu ifade, muhatabın kendi iç dünyasında bir hesaplaşmaya girmesini istifham kadar sağlayamayacaktı, çünkü hükmü muhatap değil, mütekellim vermiş olacaktı.

Kur'ân'daki ifade çeşitliliklerden biri de âhirete yönelik mükâfat ve cezaların tek tip bir üslupla aktarılmasıdır. Ödül ve cezalar yerine göre hem isim hem

¹ Ramazan el-Bûtî, *min Ravâi'l-Kur'ân* (Cidde: Dâru'l-Farâbî, 2007), 140.

² Fadl Hasen Abbas, *İtkânü'l-burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Amman: Dâru'l-Furkân, 1997), 115-116.

³ Muhammed Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2009), 308.

⁴ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetu't-tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981), 1/364.

⁵ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru'z-Zeytûniyye, 1984), 7/22.

de fiil cümlesiyle haber verilmektedir. Örneğin, Nisa Sûresi 57. âyette mü'minlerin cennete girme halleri ve gölgelenmeleri fiille ifade edilirken (سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا) Zâriyât Sûresi 15. âyette müttakilerin cennete olmaları isim cümlesiyle beyan edilmiştir. (إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ) Meryem Sûresi 59. âyette namazlarını zayi eden şehvetlerine uyanların cezası fiille (خَلَفَ مِنْ بَعدِهِمْ خَلْفٌ) Zuhruf Sûresi 74. âyette suçluların cehennemde kalışı, isimle ifade edilmiştir. (إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ مُّهِينٍ خَالِدُونَ)

Kur'ân'da âhirete ait mükafât ve cezanın isim ve fiil cümlesi şeklinde ifade edildiğini zikretmiştik. Fiil cümlesi şeklinde gelen ifadelerin eylemleri, mazi, muzari ve istikbale delalet eden “س/سَوْفَ” ekiyle ve emir sigasında gelmektedir. İsim cümlesi tarzında olanlar ise kimi yerde haberi fiil; bazı yerde isim, ism-i fâil ve şibih cümlesi şeklinde görülmektedir. Ayrıca cümleler tekidli ve tekidsiz gelmektedir.

Bu çalışmada şu hususlar ortaya konulmaya çalışılacaktır: Âhirete yönelik mükafât ve cezalar niçin, isim veya fiil cümlesiyle ifade edilmiştir? Fiil ve isim cümlelerinin kendi içinde farklı kullanımlarının manaya ne tür tesiri vardır?

Araştırmanın sınırlılıkları şunlardır: Konu âhirete ait mükafât ve cezanın isim ve fiil cümlesi şeklinde ifade edilmesi olunca mazi ve muzarinin sadece gelecek ifade eden anlamı üzerinde durulmuştur. İsim cümlesinde ise haberi, isim, fiil, ism-i fâil, şibih cümle olanlar incelenmiştir. Ayrıca cümlelerin tekidli ve tekidsiz hali ele alınmıştır. Konuyla ilgili iki âyet, örnek olarak zikredilmiştir.

Hannan Muhsin Muhammed Ferhânî tarafından “*Binâu'l-Cümle fi'l-Meseli'l-Kurâni*” isimli yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Araştırmacı, Arapçadaki cümle çeşitlerini ele almış, örneklem olarak Kur'ân'daki mesel âyetlerini seçmiş ve konuyu sadece irab açısından değerlendirmiştir.⁶

Muhammet Mücahit Asutay, “*Arapça İsim Cümlesinde Söz dizim ve Anlamsal Yoruma Bir Bakış*” adlı makaleyi kaleme almış, çalışmasında önce *gamer*, söz dizim ve *me'ani'n-nahiv* kavramlarını açıklamıştır. Sonra isim cümlesinin farklı şekillerde nazımının, çeşitli edat ve takılarla kullanımının manaya tesirini incelemiştir.⁷

Muhammed Rizk Shoeir, “*Arapçada İsim Cümlesi ve Fiil Cümlesi Arasındaki Semantik Farklar: Kur'an-ı Kerim Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma*” adlı bir çalışmayı 2021 tarihinde yayınlamıştır. Yazar, isim ve fiil cümlesinin manaya tesirini açıklamış, ancak bizim çalışmamız gibi farklı zamanda kullanılan fiillerin manaya tesirini ortaya koymadığı gibi haber çeşitlerini de sadece isim ve fiil olarak ele almıştır.⁸

⁶ Hannan Muhsin Muhammed Ferhânî, *Binâu'l-Cümle fi'l-Meseli'l-Kurâni* (Kâdisiye: Câmia Kâdisiye, Yüksek Lisans Tezi, 2017)

⁷ Muhammet Mücahit Asutay, “*Arapça İsim Cümlesinde Söz dizim ve Anlamsal Yoruma Bir Bakış*”, *Nüşa* 21/52 (Haziran 2021), 217 - 232.

⁸ Muhammed Rizk Shoeir, “*Arapçada İsim Cümlesi ve Fiil Cümlesi Arasındaki Semantik Farklar: Kur'an-ı Kerim Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma*”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/1 (2021), 225-249.

Osman Aktaş, “Kur'an-ı Kerim'den Örneklerle Arapçada İsim ve Fiilin Delalet Ettiği Anlamlar Arasındaki Farklar” isimli çalışmayı kaleme almıştır. Yazar isim ve fiili kavram açısından incelemiş, fakat cümle çeşidi olarak ele almamıştır. Maziye sadece geçmişe delaleti açısından incelemiştir. Ayrıca mazi, mızari, emir fiilin belağat açısından anlamı üzerinde durmamıştır. Örneklemdeki âyetleri değerlendirirken fiil ve cümle çeşidi açısından bir ayırımı tabi tutmamış, örnek âyetleri bizim çalışmamız gibi belli bir konuyla sınırlandırmamıştır.⁹

1. Fiil Cümlesi

Arapçada fiil kelimesi “فَعَلَ” sülasi fiilinin masdarı olup anlamı güzel ve çirkin faaliyetleri içerir.¹⁰ Fiil, sarf açısından ise mâzi, muzâri, emir olmak üzere üç türdür. Ayrıca başına “سَوْفَ/سَ/قَدْ” edatlarını alan ve kendisine te'nis, mütekellim, muhatab “ت”si bitişen kelimelere fiil denir.¹¹ Cümle ise kendi başına müstakil ve anlam ifade eden söze denir.¹²

Fiille, isim mana yönünden aynı şeyleri içermez. Abdulkâhir el-Curcânî (öl. 471/1078-79) aralarındaki farkı şöyle özetler: “İsmin temel işlevi yenilenmeyi gerektirmeksizin bir şeyde niteliğin kalıcı ve sürekli yapılmasını ifade eder. Fiilin temel işlevi, var olduğu ifade edilen niteliğin azar azar gerçekleşmesi, yenilenmesidir.” İsimle fiilin farkının daha iyi anlaşılması için şu örneği verir: (زَيْدٌ يَكْفُوْمٌ) “Zeyd kalkıyor.” cümlesindeki fiilin yerine isim konulup (زَيْدٌ قَائِمٌ) “Zeyd ayaktadır.” denmesi, bu her iki cümlenin de aynı anlamı taşıdığı ve aralarında hiçbir fark bulunmadığı anlamına gelmez, çünkü bunlar her yönüyle birbirinin aynısı olsalardı birisi fiil, diğeri isim olmazdı. Her ikisinin fiil ya da isim olması gerekirdi.¹³ Diğer bir ifadeyle “قَائِمٌ” lafzı, eylem sahibinin kalkma hususunda sabitliğine işaret ederken “يَكْفُوْمٌ” fiili ise kalkma eyleminin tekrarına delalet etmektedir.

el-Kazvîni (öl. 739/1338) *el-İzâh* isimli eserinde müsnebin (yüklem) hallerinden bahsederken fiille isim arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: “Fiil, tecceddütle beraber üç zamandan birisiyle sınırlıdır. İsimde ise sınırlama ve yenilenme yoktur.”¹⁴

Modern dilcilerden es-Sâmerrâî de fiili selefleri gibi tarif edip şöyle demektedir: “Fiil zamanla sınırlıdır. Yani mâzi fiil geçmiş zamanla, muzâri şimdiki zaman ve çoğunlukla gelecek zamanla sınırlıdır.”¹⁵

Nahiv açısından ise fiil cümlesi: “Fiil, fail, failin benzeri olan naibu'l-failden oluşan ifade ya da nakıs fiil, ismi ve haberinden oluşan cümledir. Kısaca fiil cümlesi, fiil ve fail ya

⁹ Osman Aktaş, “Kur'an-ı Kerim'den Örneklerle Arapçada İsim ve Fiilin Delalet Ettiği Anlamlar Arasındaki Farklar”, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 6 / 11 (Haziran 2019), 2-14.

¹⁰ Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa* (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1979), 4/511.

¹¹ İbn Hâcib, *Kâfiye* (Pakistan: Mektebu'l-Buşrâ, 2010), 44.

¹² İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*, thk. Sami' Ebu Muğlî (Amman, Daru Meclâvî, 1988), 30.

¹³ Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâilu'l-icâz*, thk. M. Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2004), 175-177.

¹⁴ Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belağâ*, thk. İbrahim Şemsettin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 79.

¹⁵ Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî, *Me'âni'l-ebniyye fi'l-'Arabiyye* (Amman: Dâru 'Ammar, 2007), 9.

da fiil ve naibu'l-failden meydana gelen terkiptir."¹⁶ Yukarıda verilen fiille ilgili bilgilerden sonra fiil cümlesinin delaleti hakkında şu söylenebilir: 1-Olayın yenilenme ve devamına işaret. 2-Fiillerin mâzi ve muzârî açısından farklı zamân içermesi.

Mükâfat ve ceza ile ilgili âyetlerdeki fiil cümlelerinin eylemleri, mazi, muzari, istikbale delalet eden “س/سَوَّفَ” ekiyle ve emir şeklinde gelmektedir.

1.1. Mazi Fiil

Mazi fiil genelde geçmiş zamana delalet eder.¹⁷ Örneğin, (حَضَرَ أُخُوْكَ) “Kardeşin geldi.” cümlesindeki “حَضَرَ” fiildir. Bu eylem gelme işinin yakın ve uzak geçmişte olduğuna işaret eder.¹⁸ Mazi fiil, bazen gelecek anlamı da içerir. Bu durum inşa ve taleb, şart edatlarının olduğu cümleler ve va'd-va'id ifadelerinde görülür.¹⁹ Aslında va'd ve va'idin maziyle ifade edilmesi ileride gerçekleşecek bir olayın vukunun kesinliğine işaret etmek içindir.²⁰ Bu üslup Kur'an-ı Kerim'de âhirete yönelik konularda sıkça görülen bir durumdur. (أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ) “Allah'ın emri yerine gelecektir; artık onun bir an önce gelmesini isteyip durmayın.” el-Kamer 54/1 âyeti örneklerden biridir. Kıyametin gerçekleşeceğini kesin ifade için “أَتَىٰ” fiili muzari yerine âyette mazi formunda gelmiştir.²¹

Araştırmamız âhirete yönelik ödül ve mükâfatı içeren âyetleri kapsadığı için bu bölümde seçilen örnekler mazinin gelecek ifade eden kesinlik anlamını içerenler arasından olacaktır. Cennete girdirme, cennetlikleri hurilerle evlendirme, cennetliklere yapılan ikramlar, organların kıyamet günü şahitliği, cehennemin uğultusunun işitilmesi, âyetlerde mazi fiillerle aktarılmıştır.

1.1.1. Mükâfata Örnek Ayetler

Örnek 1

(وَأَدْخَلَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ يُحْيِيهِمْ فِيهَا سَلَامٌ)

“İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar, rablerinin izniyle içinde ebedî kalacakları ve altından ırmaklar akan cennetlere konulacaklar ve orada selâmla karşılanacaklardır.” İbrâhîm 14/23.

Müminlerin dünyada ulaşmak istedikleri mükâfatlardan biri de cennete girmektir. Bu ödül ayette “أَدْخَلَ” fiiliyle mazi olarak ifade edilmiştir. Beyanın âyette fiille yapılması müminlerin farklı cennetlere girmesini de ortaya koymak olabilir, çünkü cennetin, *Cennâtu 'Adn, Cennetu'l-Me'vâ, Firdevs* gibi bölümleri bulun-

¹⁶ Mustafa el-Galâyînî, *Câmi'u'd-durâsi'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsîl-'Arabiyyi, ts.), 578.

¹⁷ Abdurrahman Ebu Bekir es-Suyûtî, *Hemu'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*, thk. Ahmet Şemsettin (Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-'İlmiyye, 1998), 1/37.

¹⁸ Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî, *Meâni'n-nahv* (Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 2020), 3/371-379.

¹⁹ Abdurrahman Ebu Bekir es-Suyûtî, *Hemu'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*, 37-38.

²⁰ Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir* (Kahire: Daru'n-Nahda, ts), 2/185.

²¹ Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhan fi 'ulumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fadl İbrahim (Kahire: Dâru't-Turâs, 1984), 3/231.

maktadır.²² Yine bu üslup inananların gruplar halinde cennete girmesini de ifade edebilir. Zümer Sûresi 73. âyette şöyle buyrulmaktadır: “*Rablerine karşı gelmekten sakınanlar da gruplar halinde cennete sevk edilecek.*” denilmektedir.

Fiilin mazi gelmesinin gerekçesi ise şöyle açıklanabilir: Bir önceki âyette şeytan “*Şüphesiz Allah size gerçek bir vaatte bulunmuştu; ben de size bir söz verdim ama yalancı çıktım.*” ifadesi geçmektedir. Allah'ın va'dinin kesinliğini göstermek için fiil mazi kullanılmıştır denilebilir.

İfade “*إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ*” şeklinde olsaydı inananların cennete girmesini tasvir etmez, aksine onların cennette sürekli bulunuşlarını ifade ederdi.

Örnek 2

(وَرَزَوْنَا لَهُمْ بِحُورٍ عِينٍ)

“*Ayrıca onları beyaz tenli, ceylan gözülü eşlerle birleştireceğiz.*” ed-Duhân 44/54.

Muttakilerin, hurilerle cennette evlendirileceği âyette “*رَزَوْنَا*” mazi fiiliyle ifade edilmiştir. Mazi kullanımın gerekçesi şu şekilde açıklanabilir: Önceki âyetlerde günahkârların yiyeceği zakkum ve muttakilerin emin bir makamda oldukları tekilde ifade edilmektedir. Hurilerle evlenmenin de kesinliğini ortaya koymak için bu üslup kullanılmış olabilir.

Örnek 3

(وَأَمَدَدْنَا لَهُمْ بِفَاكِهَةٍ وَكَثِيرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ)

“*Onlara canlarının istediği meyve ve etten bol bol veririz.*” et-Tûr 52/18.

“*Meyve ve etten bol bol veririz.*” cümlesindeki “*أَمَدَدْنَا*” fiili mazi kalıpta gelmiştir. Çünkü aynı sûrenin 11-16. âyetleri arasında *vahyi tekzip edenler, lanet ve inkârcılar, yalanladıkları cehennem ateşine atılacaklar* denilmektedir. Yine 17. âyette *muttakilerin nimet cennetlerinde oldukları* tekidli olarak beyan edilmektedir (*إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ* (وَنَعِيمٍ)). Bahse konu âyette de verilecek ödülün kesinliğini ifade etme ve siyakla uyum için fiilin mazi geldiği düşünülebilir.

1.1.2. Cezaya Örnek Âyetler

Örnek 1

(إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ تَفُورٌ)

“*Oraya atıldıklarında, onun kaynarken çıkardığı uğultuyu işitirler.*” el-Mülk 67/7.

Küfredenlerin cehenneme atılırken korkunç ses işitecekleri âyette “*سَمِعُوا*” mazi fiiliyle aktarılmıştır. İfadedeki “*إِذَا*” şart edatı, âyetteki mazi fiilin anlamını gelecek zamana dönüştürdüğü gibi atılma ve işitme eylemlerinin kesinliğine delaleti artırmıştır, çünkü “*إِذَا*” şart edatı, cümleye kesinlik ve çokça tekrar anlamı katar.²³

²² Meryem 19/61, en-Nâziât 79/41, el-Kehf 18/107.

²³ Sâmerri, *Meâni'n-nahv*, 4/84.

Âyetin hem mazi hem de “إِذَا” ile ifade edilmesinin nedenini şöyle açıklayabiliriz: Mezkûr âyetin sıyakında “Rablerini inkâr edenlere cehennem azabı vardır. Orası ne kötü bir varış yeril!”, sibakta ise “Cehennem neredeyse öfkesinden çatlayacak! Oraya her bir grup atıldıkça, muhafızları onlara, “Size bir uyarıcı gelmemiş miydi?” diye sorarlar.” denilmektedir. Neredeyse cehennemi bile öfkesinden çatlatacak bir suç olan “Rablerini inkâr etme” cürmünü işleyenlere, tehdidin büyüklüğünü gösterme ve haberin kesinliğini ortaya koyma için bu üslup kullanılmış olabilir.

Örnek 2

(حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)

“Nihayet oraya geldiklerinde vaktiyle yaptıklarından dolayı kulakları, gözleri ve derileri onların aleyhine şahitlik eder.” Fussilet 41/20.

“إِذَا” şart edatı nedeniyle “شَهِدَ” fiilinin anlamı âyette gelecek zamana dönüşmüştür. İfade “Onlar cehenneme gelecekler, kulakları gözleri şahitlik yapacaklar.” (حَتَّىٰ سَيَأْتُوهُنَّ) şeklinde olabilirdi, fakat aksine beyan mazi fiille aktarılmıştır, çünkü bir önceki âyette “Allah düşmanlarının ateşe doğru sevk edilecekleri gün, önkiler ve sonrakiler hepsi bir araya getirilir.” denilmekte akabinde kıyamet günü kulak göz ve derilerin şahitlik yapacağı belirtilmektedir. İnkârcılara göre organların şahitliği imkânsız; imanı zayıf olanlara göre de kabulü zor bir olaydır. Bu hadisenin kesin vuku bulacağını ifade için “شَهِدَ” fiilinin mazi geldiği söylenilebilir.

1.2. Muzari Fiil

Muzari, şimdiki ve gelecek zamana delalet eden eyleme denir. Örneğin, (زَيْدٌ يَأْكُلُ) “Zeyd yiyor/ yer/yiyecek.” cümlesindeki “يَأْكُلُ” fiili, hem şu an hem de ileri bir vakitte yemeye işaret edebilir.²⁴ Çünkü yeme işi şu an veya biraz sonra olabilir. Çalışmamız âhiretle ilgili olduğu için muzarinin sadece istikbale delalet etmesini inceleyeceğiz. Muzari, geleceğe işaret eden bir zarfla kullanıldığında, ya da başına “س/سوف” harfleri geldiğinde istikbal ifade eder. Ayrıca şart, nasp edatları ve va’d ve va’id içeren cümleler, gelecek zaman anlamı içerir.²⁵ Anlam açısından ise muzârî fiil, yenilenme ve tekrara delalet eder. Örneğin (هُوَ يَحْفَظُ) “O ezberliyor/ezberler/ezberlemektedir.” cümlesinde fiil, ezberleme eyleminin tekrar ettiğine delalet eder.²⁶ Bazen kelimada muhataba anlatılan olayı yaşıyormuş havası vermek için de muzari kullanılır. Örneğin (ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ) âyetteki “تُبْعَثُونَ” eyleminin bu üslupla gelmesi, dinleyiciye hadiseyi müşahade ettirmek içindir.²⁷

Âhirete ait mükâfat ve ceza âyetlerinde geçen muzari fiiller, mana açısından tekrar ifade etmekte ve muhataba olayı yaşıyormuş havası vermektedir. Mutta-

²⁴ Muhammed bin Yezîd Müberred, *el-Muktedab* (Kahire: Vizâratü'l-Evkâf, 1994), 2/2.

²⁵ Sâmer râî, *Meâni'n-nahv*, 3/392-394.

²⁶ Sâmer râî, *Me'âni'l-ebniye fi'l-'Arabiyye* (Amman: Daru 'Ammar, 2007), 9.

²⁷ Kazvîni, *el-Îzah*, 31.

kilere verilecek ikramlardan yeme içme ve elbise giyme; cehennemlikler için ateşle yüzlerinin dağlanması, irinden içirme, ateşte yüzme cezaları muzari fiille ifade edilmiştir.

1.2.1 Mükâfata Örnek Âyetler

Örnek 1

(يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكُؤُوسٍ مِنْ مَعِينٍ)

“Aralarında, kaynaktan doldurulmuş kadehler dolaştırılır.” es-Sâffât 37/45.

Âyette cennetlikler arasında kadehlerin dolaştırılacağı “يُطَافُ” muzari fiiliyle ifade edilmiştir. Fiil, va'd içerdiği için geleceğe delalet etmektedir. Ayrıca muzari kullanım, kadehlerin yenileneceği ve cennetliklerin bu kadehlerden istedikleri zaman içebilecekleri anlamını ortaya çıkarmaktadır. Zuhruf Sûresi 71. âyet bize ipucu vermektedir. Şöyle ki: “Orada canların istediği, gözlerin zevk aldığı her şey vardır ve siz orada sonsuza kadar kalıcısınız.”

Örnek 2

(يَلْبَسُونَ مِنْ سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَقَابِلِينَ)

“Dostlarla karşı karşıya ipekli ve sırmalı elbiseler giyerler.” ed-Duhân 44/53.

Muttakilerin cennette ipek ve sırmalı elbiseler giyeceği âyette muzari fiiliyle zikredilmiştir. Bu hadise âhirete yönelik va'di içerdiği için eylemin zamanı geleceğe dönüşmüştür. “يَلْبَسُونَ” eyleminin bu üslupla gelmesi, âyette zikredilen kıyafetlerin sürekli muttakilerin üzerinde kalmayacağına, değiştirme ve çıkarma yapabileceğine işaret eder. Çünkü beyan, fiil ve muzari zamanla anlatılmıştır.

1.2.2 Cezaya Örnek Âyetler

Örnek 1

(وَيُسْفَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ)

“Orada zorbaya yanan gövdelerden sızan su içirilecektir! Onu yutmaya çalışacak, fakat boşazından geçiremeyecektir, ona her taraftan ölüm gelecek, ama ölmeyecektir.” İbrâhîm 14/16-17.

Bir önceki âyette “Peygamberler yardım istediler ve sonunda bütün inatçı zorbalar hüsrana uğradı.” denilmektedir. Bu bölümde ise onlara gövdeden sızan irin içirileceği ve yutmaya çalışacakları, fakat yutamayacakları sürekli ölümlü yüz yüze gelecekleri “يَتَجَرَّعُ/يَأْتِي/يُسْفَى” muzari fiillerle ifade edilmiştir. Bu üslupla cehennemliklere zikredilen azapların yenilenecek şekilde anlatıldığı gibi muhataba da olayı yaşıyor havası verilmektedir.

Örnek 2

(تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ النَّارُ وَهُمْ فِيهَا كَالِحُونَ)

“Ateş yüzlerine vuracak, orada dudakları çekilmiş, dişleri görünür bir halde buluncaklar” el-Mü'minûn 23 /104.

Terazisi hafif gelenlerin hüsrana uğrayacağı ve cehennemde ebedi kalacağı bir önceki âyette zikredilmiştir. Mezkûr âyette ise bu kişilerin yüzlerine ateş vuracağı muzari fiiliyle takdim edilmiştir. “تَلْفَحُ” eyleminin muzari gelmesi, günahkârın yüzüne ateşin vuruşunu canlandırmakta ve dinleyeni olayı yaşıyormuş gibi hissettirmekte ve etkisi altına almaktadır.²⁸

1.3. “سَوْفَ/س” İle İstikbal İfade Etme

Bir fiilin anlamını gelecek zamana delalet ettirmenin yollarından biri de muzarinin başına “سَوْفَ/س” edatlarından birinin getirilmesidir. “س” genel olarak yakın bir vakte işaret eder. “سَوْفَ” ise uzak zamana işaret eder.²⁹ Örneğin “سَأَكْتُبُ” “yazacağım” dediğimizde yazma eyleminin yakın zamanda yapılacağına işaret edilirken “سَوْفَ أَكْتُبُ” ile ifade edildiğinde eylemin daha ileri vakitte yapılacağı anlaşılmaktadır. Bu edatların fiillerin zamanını değiştirdiğini zikretmiştik. Yine bu edatlar, tekid anlamı da içerir. Özellikle va’d ve va’idlerde eylemin kesin olacağına işaret eder.³⁰ Âhirete yönelik ödül ve cezaların geçtiği âyetlerde hitap direk va’d ve va’id şeklinde ise fiiller “سَوْفَ/س” ile istikbal ifade eden yapıda kullanılmaktadır.

1.3.1. Mükâfata Örnek Âyetler

Örnek 1

(وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا)

“İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanları da, içinde ebediyen kalmak üzere, altından ırmaklar akan cennetlere sokacağız.” en-Nisâ 4/122.

İman edip yararlı amel işleyenlerin cennete girdirileceği âyette belirtilmektedir. Bu bilgi “نُدْخِلُ” muzari fiiline “س” harfi ilave edilerek aktarılmıştır. Bu harf, eylemin anlamını geleceğe dönüştürdüğü gibi manayı da pekiştirmiştir, çünkü âyet iman eden ve salih amel işleyenlere va’di içermektedir. Âyette “سَوْفَ” yerine “س” nin gelmesini şöyle izah edebiliriz: Mezkûr âyetin siyakı olan 118-121. âyetlerde şeytanın insanları saptırmaya çalışması anlatılmaktadır. Sonuç cümlesinde ise şeytan ve ona uyanların yerinin cehennem olduğu bildirilmektedir. Anlaşılan mezkûr âyetlerde iki grubun kıyaslaması yapılmakta muktezayı hal de ödülün yakın zamanda olması hissini vermeyi gerektirmektedir. Bu nedenle “نُدْخِلُ” fiili, “سَوْفَ” yerine “س” harfi ile kullanılmış olabilir.

Örnek 2

(وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا)

²⁸ Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Daru's-Şurûk, 2003), 4/650.

²⁹ Abdullah İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, thk. Berakat Yusuf Hebbuh (Beyrut: Dâru'l-Erkâm bin Ebi'l-Erkâm, 1999), 1/138.

³⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/222-223.

“Kim Allah'ın rızasını elde etmek için bunu yaparsa biz ona ileride büyük bir karşılık vereceğiz.” en-Nisâ 4/114.

Bahse konu âyetin başında “Onların fısılâşmalarının birçoğunda hayır yoktur, ancak bir sadaka verilmesini yahut bir iyilik yapılmasını ya da insanların arasının düzeltilmesini isteyenler müstesnadır.” denilmektedir. Bu bölümde ise Allah rızası için sadaka veren, insanların arasını düzeltenlerin büyük bir ödülle mükâfatlandırılacakları “فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ” tabiriyle ifade edilmektedir. “سَوْفَ” eki “نُؤْتِي” eyleminin anlamını geleceğe dönüştürmektedir. Âyetteki büyük ecirden kasıt ise cennettir.³¹ Bu mükâfât âhirette olacağı için muktaza-yı hale uygun olarak fiilin başına “سَوْفَ” harfi getirilmiştir denilebilir.

1.3.2. Cezaya Örnek Âyetler

Örnek 1

(إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّبُهُمْ نَارًا)

“Şüphesiz ki, âyetlerimizi inkâr edenleri bir ateşe sokacağız;” en-Nisâ 4/56.

“سَوْفَ” edatı “نُصَلِّبُهُ” muzari fiilinin anlamını geleceğe dönüştürdüğü gibi Allah'ın inkârcılara tehdit ve vaidini pekiştirmektedir.³² Mezkûr âyetin geçtiği surenin 55. âyetinde “Onlardan bir kısmı İbrâhim'e inandı, kimi de ondan yüz çevirdi; kavurucu bir ateş olarak cehennem yeter.” denilerek bir hakikat dile getirilmiştir. İnkârcıların ateşe atılma cezası ahirette olacağı için muktaza-yı hale uygun olarak bahse konu âyette bu kişilerin cezası ifade edilirken fiil “سَوْفَ” harfi ile kullanılmıştır.

Örnek 2

(فَخَلَفَ مِنْ بَغْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا)

“Sonra bunların ardından artık namazı kılmayan ve nefsanî arzulara uyan bir nesil geldi. Bunlar elbette azgınlıklarının cezasını bulacaklardır.” Meryem 19/59.

Namazı zayi eden ve şehvetlerine uyanların cezası gelecek zaman ifade eden “فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ” fiiliyle aktarılmıştır. Beyanın dünyadaki muhataplara yapıldığı âyetin mefhumundan anlaşılmalıdır. Âyette zikredilen ceza ise âhirette gerçekleşecektir, çünkü “غِيًّا” sözcüğü cehennemdeki vadiye işaret etmektedir.³³ Hale uygun olarak anlatım gelecek zaman ifade eden fiille yapılmıştır.

1.4. Emir Fiil

Emir, bir şeyin yapılmasını muhataptan isteme işidir. Dil bilginlerince belli kalıba göre fiillerin düzenlenme işi veya emir içeren yapıların kullanımınıdır. Belagat âlimlerince emir aslında talep ifade eder, fakat bazen bu minvalde kulla-

³¹ Sabûnî, *Safvetu't-tefâsîr*, 1/305.

³² Muhammed Ebussuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beirut: Dâru İhyâi Turâsî'l-'Arabîyyi, ts.), 2/191.

³³ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 779.

nılmaz. Tazim, tahkir, emir gibi anlamlar içerir. Hangi manada kullanıldığı cümlelerin söylendiği ortam ve durumdan anlaşılır.³⁴ Emir, asıl mânası olan vücutluk dışında kullanılması Arap dilinin doğası gereğidir. Bir başka ifadeyle dilin kullanımında zaten mevcut olan bir durumdur. Bu durum sadece Arap diline has bir olgu olmayıp diğer dillerde de mevcuttur.³⁵

Âhirete yönelik mükâfat ve cezaların emirle anlatılması, ödülde tazim ve ikramı vurgulama; cezada tahkir ve tehdit maksatlıdır. Yine iki mevzuda da hitabı daha canlı hale getirme amaçlıdır.

1.4.1. Mükâfata Örnek Âyetler

Örnek 1

(وَسَبِّحْ لِلَّهِ أَتَقُوا رَبَّهُمْ إِلَىٰ الْحُجَّةِ زَمْرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ)

“Rablerine karşı gelmekten sakınanlar da gruplar halinde cennete sevk edilecek. Nihayet oraya vardıklarında cennetin kapıları açılmış olacak; bekçileri onlara, “Selâm size! Hoş geldiniz! Ebedî olarak kalmak üzere buyurun girin cennete!” diyecek.” ez-Zümer 39/72.

Müminlerin cennete kavuşma ödülü âyette “ادخلوا” emir fiiliyle aktarılmıştır. Buradaki ifade emirden ziyade tazim ve ikram maksatlıdır,³⁶ çünkü bu ifadeden önce meleklerin bu kişilere selam vermesi ve “طبتُمْ” ifadesini kullanmaları emrin tazim içerdiğine işarettir. Ayrıca metindeki hitap diyalog yoluyla aktarılmıştır. Şöyle ki, kelimada cennetin bekçileri ve cennete girenler olmak üzere iki taraf bulunmaktadır. Müminlerin cennette karşılanmalarının diyalog şeklinde anlatılması olayı daha canlı ve etkileyici hale getirmiştir, çünkü diyalog üslubu sözcüklük kattığı gibi dinleyiciyi de daha çok etkilemektedir.³⁷

Örnek 2

(كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ)

“(Onlara denecek ki:) “Yaptıklarınızın karşılığı olarak, sıra sıra dizilmiş koltuklara yaslanarak âfiyetle yiyin için.” et-Tûr 52/19.

Âyette cennetliklere mükâfat olarak dünyadaki yaptıklarınıza karşılık “iyiyiniz içiniz” ifadesi emir formunda gelmiştir. Buradaki emir sigası onlardan bir şeyi zorunlu yapmayı değil, istediklerini yiyebilmeyi kapsayan ikram ve hürmeti içerir.³⁸

1.4.2. Cezaya Örnek Âyetler

Örnek 1

(وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوِيهِمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنتُمْ بِهِ تكَذِّبُونَ)

³⁴ Ali Bulut, *Belâgat Beyan-Meânî-Bedî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019), 120.

³⁵ M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1980), 48-49.

³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 24/72.

³⁷ Mehmet Tekin, *Roman Sanatı Romanın Unsurları I*. (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018), 277-278.

³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 27/46.

“Günaha batanların varacakları yer ise ateştir. Oradan her çıkmak istediklerinde oraya geri çevrilirler ve kendilerine şöyle denir: “Asılsız saydığınız cehennem azabını tadın!” es-Secde 32/20.

Cehennemde ateş içinde olanların ateşten çıkmaya teşebbüs edecekleri âyette belirtilmektedir. Bu kişilere “*tadın azabı*” ifadesinin emir şeklinde geldiği görülmektedir. (ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ) “*Cehennem azabını tadın!*” cümlesinde beyanın emir formunda gelmesi cehennemlikleri tahkir maksatlardır.³⁹ Azap için “ذَاتٌ” fiilinin kullanılması da alaya, tahkire işaret eden unsurlardan biridir, çünkü tatmak daha çok insana zevk veren nesnelere içindir. Diğer taraftan ateşin zikredilmesi tehdit anlamı içermesine vesiledir.⁴⁰

Örnek 2

(ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ خُدُّوهُ فَأَغْتَلُوهُ إِلَىٰ سَوَاءِ الْجَحِيمِ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ)

“(Görevlilere şöyle denir:) “O günahkârı yakalayıp cehennem ortasına sürükleyin. Sonra başının üstünden kaynar su dökerek cezalandırın. Tat bakalım; zira sen (aklınca) güçlü ve itibarlısın.” ed-Duhân 44/47-50.

“فَاغْتَلُوهُ” kelimesi bir kişinin yaka paça tutulup hapis veya öldürmek için götürülmesini içerir. Bu sözcüğün emirle ifadesi korkutma ve tehdit içerir. Diğer bir emir formunda gelen “صُبُّوا” lafzı azabın şiddetini göstermek için kullanılmıştır. Hac Sûresi 19. âyette bu kelimenin muzari sigada kullanılması (يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُؤُسِهِمْ) bahse konu âyetteki “صُبُّوا” lafzındaki korkutmanın şiddetini ortaya çıkarır. Yine “ذُقْ” emir fiili, alay maksatlardır, çünkü emirin akabinde gelen (إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ) ifade bunu desteklemektedir. Rivayetlerden Ebu Cehil’in şöyle dediği anlaşılmaktadır: “Benden daha şerefli ve cömert kimse yoktur. Allah’a yemin olsun ki ne sen ne rabbin bana bir şey yapamazsın.” demiştir. Bahse konu âyet bu ifade üzerine inmiştir.⁴¹ Yine âyette kullanılan üslup çeşidinden bir diğeri de Allah ile cehennem görevlileri arasındaki diyalogdur. Bu üslup, cehennemliklerin âhirette karşılaşacağı durumu daha canlı ve etkileyici hale getirmektedir.

2. İsim Cümlesi

İsim, bir şeyin zatına delâlet eden ve zamanla da ilişkisi olmayan sözcüktür.⁴² Diğer bir ifadeyle varlıkları birbirinden ayırmaya yarayan zamanla sınırlanmayan sözcüklerdir.

İsmin bir de cümle içinde anlama yaptığı tesir vardır. Curcânî bu konuda şöyle der: “İsim, cümlede haber olursa yavaş yavaş tekrar etmeyen yenilenmeyen sabitliğe

³⁹ Sabûni, *Safvetu't-tefâsîr*, 2/505.

⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 21/232.

⁴¹ Zemaşşerî, *el-Keşşaf*, 1258.

⁴² Abdurrahman Hasen Habenneke *el-Meydânî, el-Belâğatu'l-'Arabiyye ususuhâ ulûmuhâ ve funûnuhâ* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1996), 2/98.

işaret eder.” Konunun daha iyi anlaşılması için şu örneği vermektedir. (زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ) “Zeyd ayrılandır.” cümlesinde “مُنْطَلِقٌ” kelimesi isimdir ve cümledeki yeri haberdir. Zeyd’in ayrılışının sabitliğini vurgulamak için bu sözcük isim gelmiştir.⁴³

er-Râzî (öl. 606/1210) de ismi, zamanla sınırlı olmayan şekilde tarif etmektedir. Bir şeyin sabitliği ifade edilecekse isimle haber vermek gerektiğini Kehf Sûresi 18. âyet üzerinden şöyle açıklar: “وَكَلِّبُهُمْ بِأَسْطٍ ذُرَاعِيْنِهِ بِالْوَصِيْدِ” “köpeklerin yere uzanması” “بِأَسْطٍ” ism-i fâil lafzıyla ifade edilmiştir. Bu tabirde amaç, köpeklerin yere uzandığını haber vermek değil, bu hallerinin sabitliğini belirtmektir. Bu nedenle fiil yerine ism-i fâil kullanılmıştır.⁴⁴

İsm-i fâil, bazı yerlerde işin failde sabit ve kökleşmiş olduğuna delâlet eder, fakat fiilde böyle bir özellik yoktur. Örneğin (فُلَانٌ شَرِبَ الْخَمْرَ) “Filanca şarap içti.” denildiğinde bu ifadeden sarhoşluğun sabitliği anlaşılmaz. Kişinin bir defaya mahsus içtiği bile düşünülebilir, fakat kelimeler, fiil yerine ism-i fâille “شَرِبَ” söylenirse sarhoşluğun o kişide bir alışkanlık haline geldiği ortaya konmuş olur.⁴⁵

Modern dilbilimcilerden Sâmerriâî ise ismin cümledeki yerine göre manaya tesirini şöyle açıklar: “İsim, cümlede mûsned (yüklem) olursa sabitliğe delâlet eder. Örneğin, (حَالِدٌ مُجْتَهِدٌ) “Halit çalışkandır.” cümlesinde mûsned olan “مُجْتَهِدٌ” kelimesi isim olduğu için Halit’te çalışmanın sabit olduğu anlaşılmaktadır. Fakat o, fiil olursa sabitliğe işaret etmez. Örneğin (حَالِدٌ مُجْتَهِدٌ) “Halit çalışıyor/çalışır/çalışacaktır.” cümlesidir. Mûsned burada fiil geldiği için sabitliğe delâlet etmez.”⁴⁶

Arapçada isim cümlesi, mübteda ve haberden oluşur. Diğer bir ifadeyle özne ve yüklemidir. Haber temelde müfret ve cümleden oluşur. Cümle haber ise isim, fiil, şibih cümleden meydana gelmektedir⁴⁷. Mübteda, Türkçedeki özneye; haber ise yüklemle denk gelmektedir.

el-Alevî (doğ. 1267-öl. 1348) isim cümlesiyle hitabın mânaya tesirini şöyle açıklar: “Bir hitap ne zaman isim cümlesiyle olursa onda iki mânâ ortaya çıkar: 1- İş sadece öznenin (fail) yaptığını başkalarının ona ortak olmadığını ifade ederek işi sadece o faille has kılar. 2- Gaye eylemi özneye (fail) mahsus kalma değil, mefhumu dinleyeninin zihninde kuvvetlendirmek zihnini şüphe ve tereddütten arındırmaktır.”⁴⁸

Mükâfat ve cezayla ilgili âyetlerde isim cümlelerinin haberi, şibih cümleli haberi mukaddem, isim, ism-i fail ve fiil şeklinde gelmektedir. Ayrıca bazı cümlelerin tekidli ve tekidsiz olduğu görülmektedir.

⁴³ Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 174.

⁴⁴ Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetu'l-i'câz fi dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacimuftuoğlu (Beyrut: Dâru Sadr, 2004), 79-80.

⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981), 25/30.

⁴⁶ Sâmerriâî, *Me'âni'l-ebniye fi'l-'Arabiyye*, 9.

⁴⁷ Galâyîni, *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*, 339-347.

⁴⁸ Hamza b. Ali el-Alevî, *et-Tirâz li esrâri'l-belâğa ve 'ulumi hakâiki'l-i'câz* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2002), 2/25-27.

2.1. Şibih Cümleli Haber-i Mukaddem

Haber çeşitlerinden biri de şibih cümledir. Arapçada car, mecrur ve zarftan oluşan terkibe denir.⁴⁹ Bu yapı cümlede genellikle haber konumundadır. Cümle diziliminde esas olan haberin mübtedadan sonra gelmesidir, fakat mübteda, nekra olursa car ve mecrurlu haber, mübtedadan önce zorunlu olarak gelir. Bu cümlemin dizim şekline sadece bilgi verme manası çıkar.⁵⁰ Âhirete yönelik mükâfat ve cezaların geçtiği âyetlerde en çok kullanılan haber çeşitlerinden biri şibih cümleli haber-i mukaddemlerdir. Örneğin (وَلَهُمْ فِي الْأَجْرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ) “âhirette de onlar için büyük azap vardır.” (el-Bakara 2/114, el-Mâide 5/33-41) (وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ) “Pek değerli bir ödül de vardır.” (el-Hadîd 57/18). “لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ” “Bağışlanma ve büyük bir mükâfat vardır.” (Fâtır 35/7) ifadeleridir. Bu âyetlerde “لَهُمْ” haber-i mukaddem, “أَجْرٌ / مَغْفِرَةٌ / عَذَابٌ” kelimeleri ise mübtedadır.

Car ve mecrurlu haberin başta geldiği durumlardan biri de mübtedanın habere tahsisini göstermek içindir. Bu yapı ise mübtedanın marife geldiği yerlerde görülür. Örneğin (لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَعْذُ) Rûm Sûresi 4. âyetidir. “لِلَّهِ” şibih cümlesi başta gelerek işleri sadece Allah’a has kılmıştır⁵¹ Konumuzla ilgili âyetlerde böyle bir kullanıma rastlayamadık.

2.1.1. Mükâfata Örnek Âyetler

Örnek 1

(فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ)

“Oralarda, huyu güzel, yüzü güzel kadınlar var.” er-Rahmân 55/70.

Cennetliklere huyu ve yüzü güzel bayanlar verileceği isim cümlesi şeklinde beyan edilmiştir. Ayrıca haber, şibih cümle ve mukaddem olarak ifade edilmiştir. Bu kadınların cennette her zaman var olacağını belirtmek için beyan isim cümlesi; müsnedün ileyh “خَيْرَاتٌ” nekra geldiği için de haber zorunlu olarak öne geçmiştir. Bu ifade tarzı muhataba bilgi verme maksatlardır. Yukarıdaki âyetin anlamı “Oralarda iyilikler ve güzellikler vardır.” şeklinde de tercüme edilmektedir. Çünkü “خَيْرَاتٌ” sözcüğü cemi müennestir ve iyilik anlamına gelen “خَيْرَةٌ” kelimesinin çoğuludur.⁵² Cemi müennes bayanları kapsadığı gibi gayri akil çoğulları da kapsamaktadır. Bu nedenle âyete “Oralarda iyilikler ve güzellikler vardır.” anlamı verilebilir.

Örnek 2

(لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ غُرُفٌ مِنْ فَوْقِهَا غُرُفٌ مَبْنِيَةٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ)

⁴⁹ Abdullah İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, thk. Berakat Yusuf Hebbuh (Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1999), 2/7.

⁵⁰ Sâmerrâî, *Meâni'n-nahv*, 1/188.

⁵¹ Abbas, *el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ* (Amman: Dâru'l-Furkân, 1997), 1/229.

⁵² İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Muhammed Muhammed Tamir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 351.

“Öte yandan, rablerine karşı gelmekten sakınanlara gelince onların, altından ırmaklar akan, birbiri üzerine yapılmış odaları olacak.” ez-Zümer 39 /20.

Rablerine karşı gelmekten sakınanlara altından ırmaklar akan birbiri üzerine yapılmış odalar verileceği isim cümlesi ve haberi öne alınarak zikredilmiştir. Verilen bu nimetin sürekliliğini ifade için cümle isimle ifade edilmiştir. Odaların azamet ve konforunu göstermek için “عُرْفٌ” kelimesi nekra gelmiştir. Bir kelime nekra beyan edildiğinde kimi yerlerde bir cins veya türe işaret ettiği gibi bazı yerlerde ise ta’zîm, teksîr, taklîl ve tahkîr anlamlarını içerir.⁵³

2.1.2. Cezaya Örnek Âyetler:

Örnek 1

(لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ)

“Onlar için kaynar sudan ibaret bir içecek ve elem verici bir azap vardır.” el-En’âm 6/70.

Âyetin başlangıcında “Dünya hayatının aldattığı, dinlerini bir oyuncak ve eğlence edinen kimseleri bir tarafa bırak.” denilmiş, sonuç cümlesinde ise cehennemlikler için kaynar su ve elim bir azabın olduğu zikredilmiştir. İfade isim cümlesi şeklinde geldiği gibi haber de öne çekilmiştir. Mübteda, nekra olduğu için haber de zorunlu olarak öne geçmiştir. Âyette tabir, isim cümlesiyle aktarılarak zikredilen azabın daimiliği vurgulanmıştır. Ayrıca “شَرَابٌ” ve “عَذَابٌ” sözcükleri nekra kullanılarak azabın korkunçluğu daha da artırılmıştır. Bu lafızlar nekra kullanılarak insanın bildiği tanıdığı azaplara benzemez hale dönüşmüştür.

Örnek 2

(إِنَّ لَدَيْنَا أَنْكَالًا وَبِحِمَاٍ وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَعَذَابًا أَلِيمًا)

“Kuşkusuz katımızda (onlar için) prangalar, yakıcı bir ateş, boğazdan geçmez bir yiyecek, elem verici bir azap vardır.” el-Müzzemmil 73/12-13.

Bir önceki âyette nimet içinde yüzen, vahyi kabul etmeyen yalancılardan bahsedilmektedir. Bahse konu bölümde ise bu kişilere prangalar, yakıcı bir ateş, boğazdan geçmez bir yiyecek ve elim verici bir azabın verileceği isim cümlesiyle beyan edilmiş ve haber öne alınmıştır. Muhataplara bu cezaların sürekli olduğu mesajı verilmiştir. Ayrıca “إِنَّ” tekid edatıyla verilen haber daha da pekiştirilmiştir.

2.2. Haberin İsm-i Fâ’il Olması

İsm-i fâil, fiil gibi amel eden isimlerdendir. Örneğin “صَارِبٌ/مُكْرِمٌ” sigasında gelenler gibidir. Anlam açısından mazi, hal ve istikbale delalet eder. Ayrıca bir şeyin devamlılığına da işaret eder. Örneğin, (إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ) En’âm Sûresi 95. âyetteki “فَالِقُ/مُخْرِجٌ” sözcükleridir. Al-

⁵³ Suyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 2008), 405.

lah, taneyi yarma ölüm olayını her zaman gerçekleştirir. Bu nedenle burada devamlılığa işaret için ism-i fâiller kullanılmıştır.⁵⁴ Âhirete yönelik ödül ve cezayı içeren ayetlerde ise ism-i fâil, sübut, çokluk ve gelecek anlamı içermektedir.

2.2.1. Mükâfata Örnek Âyetler

Örnek 1

(فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الصَّغِيرِ بِمَا عَمَلُوا وَهُمْ فِي الْعُرْفَاتِ أَمْنُونَ)

“Yaptıklarına karşılık onlara kat kat fazlası mükâfat vardır ve onlar köşklerde huzur ve güven içinde yaşayacaklar.” Sebe 34/37.

“أمْنُونَ” lafzı cümlede haberdir ve zaman açısından şimdiki zamana işaret etmez, çünkü bu sözcüğün geçtiği cümledeki “الْعُرْفَاتِ” kelimesi cennet köşklere işaret etmektedir.⁵⁵ Bu nedenle ödül âhirette verilecek mükâfatla ilgilidir. “أمْنُونَ” sözcüğü gelecek anlamla birlikte süreklilik de içermektedir,⁵⁶ çünkü mezkûr âyette “Yaptıklarına karşılık onlara kat kat fazlası mükâfat vardır ve onlar köşklerde huzur ve güven içinde yaşayacaklar.” denilmektedir. Cümlenin mefhumunda verilecek nimet ve mükâfatların sonsuz olacağına işaret vardır. Çünkü insan daima güven ve emniyet içinde yaşamak ister. Bir an gelip tükenecek ve geri alınabilecek bir ödülün gönül rahatlığıyla zevk almaz.⁵⁷

Örnek 2

(هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَكِّئُونَ)

“Kendileri ve eşleri gölgelik yerlerde, tahtlarına kurulacaklar.” Yâsîn 36/56.

“مُتَكِّئُونَ” lafzının cümledeki konumu haberdir ve ism-i fâil kalıbındadır. Bu sözcük şimdiki zaman veya süreklilik ifade etmez, fakat gelecek zamana işaret eder, çünkü anlatılan olaylar cennette gerçekleşecektir. Bir önceki âyette “O gün cennetlikler safa sürmekle meşguldürler.” denilmesi bu görüşü desteklemektedir. “مُتَكِّئُونَ” ism-i fâili süreklilik anlamı da içermez, çünkü cennette sadece tahtlarda oturma işi olmayacaktır. Bunun dışında gölgeliklerde ve pınar başlarında canlarının istediği çeşitli meyveler arasında olma olacaktır. (el-Mürselât 77/41) Yine köşklerde huzur ve güven içinde yaşama da vardır. (Sebe 34/37)

2.2.2. Cezaya Örnek Âyetler

Örnek 1

(فَمَا لِيُؤْتِي مِنْهَا الْبَطُونَ لَا كَلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زُكُومٍ)

“Mutlaka zakkum ağacından yiyeceksiniz. Karınlarınızı onunla dolduracaksınız.” Vâkıa 56/52.

⁵⁴ Sâmerrâî, *Meâni'n-nahv*, 3/197-201.

⁵⁵ Ebussuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 7/136.

⁵⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/218.

⁵⁷ Ebu'l-Â'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân* (İstanbul; İnsan Yayınları, ts),4/533.

Âyetteki (مَالِئُونَ/لَاكُونَ) ism-i fâilleri bir önceki âyette geçen “إِنَّكُمْ” müptedasının haberleridir.⁵⁸ Bu sözcüklerin işaret ettiği, zakkum yeme ve karınları zakkumla doldurma eylemleri âhirette olacağı için şimdiki zamanı içermez, çünkü mezkûr âyetin geçtiği sûrede kıyamet günü insanların üç grup olacağından bahsedilmekte, bahse konu âyetlerin geçtiği bölümde de amel defterini soldan alanların cezası aktarılmaktadır. Ayrıca bu kelimeler sürekliliğe de işaret etmez, ancak gelecek anlamı içerir, çünkü cehennemliklere azap sadece zakkum yedirmekle olmayacaktır. Gövdelerden sızan su da içirilecektir. (İbrahim 14/16) Bu ifade muzari fiille ifade edilseydi (لَيَأْكُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ رُؤُومٍ فَيَنْلُتُونَ مِنْهَا الْبَطُونَ) “Onlar zakkum ağacından yiyecekler ve karınlarını ondan doyuracaklar” zakkum yeme ve karınlarını onunla doldurmanın daha yoğunlukla yapıldığına işaret etmezdi, çünkü ism-i fâil zaman ifade etmekle birlikte çokluk içerdiğinden muzariye göre daha fazla sıklığa delalet etmektedir.

Örnek 2

(إِنَّكُمْ لَدَائِقُوا الْعَذَابِ الْأَلِيمِ)

“Ama siz, o acı azabı tadacaksınız!” es-Sâffât 37/38.

Âyette günahkârların elim azabı tadacakları “دَائِقُونَ” ism-i fâilin çoğulu “دَائِقُونَ” ile ifade edilmiştir. Bu sözcük azap kelimesine muzaf olduğu için “ن” harfi düşmüştür. Bu kelime cümlede haber konumundadır ve gelecek anlamı içermektedir, çünkü aynı surenin 35-38 âyetlerinde “Ne zaman onlara, “Allah’tan başka tanrı yoktur.” denilse küstahlık edip kibre kapılan, cinlere kapılmış bir şairin sözüyle tanrılarımızı mı bırakacağız!” diyen kişilerden bahsedilmektedir. Mezkûr âyette ise bunlara verilecek azap ifade edilmiştir. Hitap dünyadakilere yönelik, fakat azap âhirete ait olduğu için ism-i fâil gelecek anlamı içermektedir.

2.3. Haberin Fiil Olması

Müsnedi (haber) fiil olan cümlede asıl olan fiilin müsnedün ileyhe (özne) takdim edilmesidir. Örneğin (قَدِمَ سَعِيدٌ) “Said geldi.” gibi, fakat bu cümle (سَعِيدٌ قَدِمَ) “Said geldi.” şeklinde müsnedün ileyhın takdimiyle söylenirse anlamda ne değişir? Belagat bilginleri bu hususu şöyle özetlemişlerdir: 1-Tahsis veya hasr ifade eder 2-Muhatabın şüphanesini bertaraf etmek için müsnedün ileyh fiilin önüne geçirilir. 3-Tazim veya küçümseme maksatlıdır.⁵⁹

2.3.1. Mükâfata Örnek Âyetler

Örnek 1

(إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ)

“Şüphesiz Allah, iman edip din ve dünyaya yararlı işler yapanları, altından ırmaklar akan cennetlere sokacaktır.” Muhammed 47/12.

⁵⁸ Muhyiddin Dervîş, *İrâbu'l-Kurâni'l-Kerîm ve beyânuhû* (Beirut, Dâru İbn Kesîr, 1992), 9/435.

⁵⁹ Sâmerî, *Meâni'n-nahv*, 1/193-194.

Mezkûr âyetin öncesinde “Bu, iman edenlerin yar ve yardımcılarının Allah olması-
nın, kâfirlerin ise böyle bir yardımcılarının bulunmamasının sonucudur.” denilmektedir.
Bahse konu bölümde “Allah, iman eden ve salih amel işleyenleri cennete girdirecektir”
ifadesinde haber “يُدْجِلُ” fiiliyle beyan edilmiş ve Allah lafzı cümlede öne
geçirilmiştir. İsmi, cümlede ilk öge olmasıyla sadece Allah’ın cennete girdireceği
belirtilmiş, kâfirlerin yardım umdukları put veya benzeri şeylerin herhangi bir
rolünün olmadığı ortaya konmuştur. Ayrıca Allah lafzına, tazim yapılmıştır.
Müsned, fiil gelerek inananların cennette girişlerini tasvir etmiştir.

Örnek 2

(إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا)

“İyiler ise içindekine güzel koku katılmış bir kadehten içecekler.” el-İnsân 76/5.

Ebrar olanların güzel koku katılmış bir kadehten içecekleri ifadesinde
mübteda isim “الْأَبْرَارَ”; haber ise “يَشْرَبُونَ” fiil olarak gelmiştir. Cümle çıkartıldı. Ha-
berin, fiil olmasıyla da içme işinin yenileneceğine delalet edilmiştir.

2.3.2. Cezaya Örnek Âyetler

Örnek 1

(وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ)

“Ve onlar orada, “Rabbimiz! Bizi çıkar da yapmış olduklarımızdan tamamen başka,
iyi işler yapalım” diye feryat ederler.” Fâtır 40/37.

Kıyamet günü cehennemliklerin feryat edişi isim cümlesi, haberi ise
“يَصْطَرِحُونَ” muzari gelmiştir. Fiilin muzari beyanıyla bağrıışma eyleminin yenilece-
ğine işaret edilmiş ve sanki dinleyiciye olayı yaşıyor havası verilmiştir. İfade isim
cümlesi şeklinde geldiği için “هُم” zamiri cümlenin başlangıcında gelmiştir. Bu üs-
lupta cehennemliklerin açıkça tahkirini sağlamıştır.

Örnek 2

(يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ)

“O gün onlar ateşle sınanacaklar!” ez-Zâriyat 35/13.

“هُم” sözcüğünün cümledeki konumu haberdir.⁶⁰ Âyette cehennemliklerin
ateşle sınanacakları “يُفْتَنُونَ” meçhul muzari fiiliyle ifade edilmiştir. Bu üslub ateşin
sürekli yenileneceği veya ateşin şiddetinin farklı olacağına da delalet eder,
çünkü ateşin yenilenmesi onun şiddetine tesir etmektedir. İnkârcılar dünyada
cehennemde kızdırılan madenler gibi yanma işini imkânsız görmüşler “يُفْتَنُونَ” fi-
liyle onlara azap âyette tablolştırılmıştır.⁶¹ “هُم” zamiri aynı surenin 10-12.
âyetlerinde zikredilen “Yalancılar, hani son yargılama günü ne zaman?” diye soran
kişilere döner.

⁶⁰ Derviş, İ'râbu'l-Kurâni'l-Kerîm ve beyânühü, 9/341.

⁶¹ Kutub, fi Zilâli'l-Kur'ân, 6/3376.

2.4. Haberi İsim Olan Âyetlere Örnekler

Önceki bölümlerde ismin haber olması durumunda içerdiği mananın ne olduğunu zikretmiştik. Bu kısımda örnekler üzerinden değerlendirme yapılacaktır.

2.4.1 Mükâfata Örnek Âyetler

Örnek 1

(أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)

“İşte bunlar, yaptıklarının karşılığı olarak içinde devamlı kalmak üzere cennetliklerdir.” el-Ahkâf 46/14.

Mezkûr âyetin siyakında “Rabbimiz Allah’tır.” diyen sonra da devamlı bu söze uygun yaşayanlara ne bir korku vardır ne de onlar üzüntü çekeceklerdir.” denilmektedir. Bu bölümde ise bu kişilerin cennet ashabı oldukları isim cümlesiyle ifade edilmiş ve haber “أَصْحَابُ الْجَنَّةِ” isimden meydana gelmiştir. Bu üslupla mezkûr şahısların cennet ehli olmalarının sabitliği belirtilmiş, ayrıca “خَالِدِينَ فِيهَا” sözcükleriyle anlam daha vurgulu hale getirilmiştir.

Örnek 2

(فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ)

“Onun barınağı da şüphe yok ki cennetin ta kendisidir.” en-Nâziât 79/41.

Rabbinin huzurunda (hesap vermekten) korkan ve nefesine kötü arzuları yasaklayan kişiye cennetin barınak yeri olduğu ifadesinin haberi, isimle “الْمَأْوَىٰ” zikredilmiştir. Müsnedin isim gelmesi, mezkûr şahısların cennette kalmasının devamlılığına işaret etmektedir. Cümle çıkartıldı

2.4.2. Cezaya Örnek Âyetler

Örnek 1

(وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَبئس المصير)

“İnkâr edip âyetlerimizi yalan sayanlara gelince, onlar cehennemliktir ve orada ebedî olarak kalacaklardır. Ne kötü sonuç!” et-Teğâbun 64/10.

İnkâr edip âyetleri yalan sayanlara ceza olarak ateş ashabı olma payesinin verileceği, isim cümlesi ve haberi “أَصْحَابُ النَّارِ” isimden oluşan tamlamayla ifade edilmiştir. Zikredilen şahısların ateş ehli olma durumlarının devamlılığını işaret için beyan bu üslupla gelmiştir. Ayrıca “خَالِدِينَ فِيهَا” terkihiyle mana daha vurgulu hale getirilmiştir.

Örnek 2

(فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ)

“Cehennem işte onun için tek barınaktır.” en-Nâziât 79/41.

Azgınlık yapan ve dünya hayatını âhirete tercih eden kişiye cehennem barınak yeri olduğu ifadesinin haberi, isimle “الْمَأْوَىٰ” zikredilmiştir. Müsnedin isim

olması cehennemî, mezkûr şahıslara devamlı ve sabit hale getirmiştir. Cümle çıkartıldı

2.5. Tekidli İsim Cümleleri

Aktarılan malumat hususunda muhatabın durumu çeşitlilik gösterdiği için kelimada te'kid edatı kullanımı zarureti doğmuştur. Muhatap konu hakkında bilgi sahibi olmadığı gibi tereddütlü de değilse te'kide gerek yoktur, fakat verilen bilgi hususunda mütereddid ise te'kidle pekiştirmek iyi olur. İnkârcı ise de te'kid zorunlu hale gelmektedir. İnkâr seviyesine göre de te'kidin adedi çoğaltılır.⁶² Kelamı te'kid etmede kullanılan yöntemlerin en meşhuru bazı harfler ve edatlar aracılığıyla olur. Bunların bir kısmı şunlardır: اِنَّ/لَ/قَدْ/اِنَّمَا/أَلَا. Bir diğer yöntemde kelime tekrarı ya da cümleyle olur. İsim cümlesi fiil cümlesine göre te'kid ifade eder. Muhatabın haber karşısındaki tavrı üç kısımda ele alınabilir:

a- Muhatabın haberle ilgili zihninin boş olması ve haber hakkında mütereddit veya inkârcı olmaması: Bu haber çeşidinde tekit edatı kullanılmaz, çünkü muhatap aktarılan haber hususunda şüpheli veya inkârcı değildir. Bu haber çeşidine iptidai haber denir.

b- Muhatabın haberle ilgili tereddüt içinde olması ve kesin bilgiye ulaşma isteğinin olması: Bu çeşit haberde muhatabın şüphe ve tereddüdünün giderilmesi için bir te'kidin kullanılması iyi olur, bu tarz habere talebi haber denir.

c- Muhatabın haber konusunda inkârcı olması veya haberin tersine inanması: Böyle durumlarda muhatabın inkârındaki seviyeye göre haberin bir veya daha çok tekit edatıyla aktarılması gerekir “إِنَّ خَالِدًا مُّسَافِرٌ” Muhakkak Halit misafirdir, denildiğinde muhatap hâlâ bu haber hususunda inkârcı ise “إِنَّ خَالِدًا لِّمَسَافِرٍ” tabir edilip te'kid sayısı ikiye çıkarılır. Hâlâ inkârını sürdürürse “اللَّهُ إِنَّ خَالِدًا لِّمَسَافِرٍ” te'kid sayısı üçe çıkarılıp muhatap iknaya zorlanır.⁶³ Âhirete yönelik ödül ve cezayı içeren ayetlerde ise cümlelerin bir ve iki tekid edatıyla kullanıldıkları görülmektedir.

Yukarıda zikredilen kuralların bazen kelimada uygulanmadığı da görülmektedir. Belagat kitaplarında bu husus (خُرُوجَ الْكَلَامِ عَنِ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ) “sözün zahiri duruma aykırı olması” olarak isimlendirilmektedir. Bazen aktarılan haber hakkında şüphe etmeyen kişi, tereddüt veya inkâr eden gibi değerlendirilir. Bu üslup bir maksada binaen yapılır ve rastgele kullanılmaz. Bu durum muktezâ-yı zâhire aykırı görünse de muktezâ-yı hâlâ uygundur. Zahiri duruma uygun olmama temel olarak iki şekilde olur: 1- Mü'mini münkir gibi veya inkârcı gibi kabul etmek. 2- İnkâr edeni mümin veya mütereddit olmayan gibi değerlendirmek.⁶⁴

⁶² Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhan fi 'ulumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fadl İbrahim (Kahire: Dâru't-Turâs, 1984), 2/390.

⁶³ Abbas, *el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ* (Amman: Dâru'l-Furkân, 1997), 1/113-125.

⁶⁴ Seyyid Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-meâni ve'l-beyân ve'l-bedî* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2013), 66-68.

2.5.1. Tek Tekid Edatlı Mükâfata Örnek Âyetler

Örnek 1

(إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ)

“Müttakiler cennetlerde ve pınar başlarındadır.” ez-Zâriyat 51/15.

Müttakilerin cennetlerde ve pınar başlarında olduğu isim cümlesiyle ifade edilmiştir. Gaye verilen bu mükâfatın sabit olduğunu ortaya koymak içindir. Ayrıca verilen haberin kesinliğini ifade için de “إِنَّ” tekid edatı kullanılmıştır, çünkü aynı surenin 48. âyetinde “Şayet gerçekten doğru söylüyorsanız, bu tehdit hani ne zaman gerçekleşecek?” diyen inatçı kâfir tipolojileri vardır. Bu kişilere 49-54. âyetlerde karşılaşacakları durumlar anlatılmış bahse konu âyetten itibaren müttakilerin durumu onlara aktarılmıştır.

Örnek 2

(إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلَالٍ وَعُيُونٍ)

“Şüphe yok ki takvâ sahipleri gölgeliklerde ve pınar başlarındadır.” el-Mürselât 77/41.

Mürselât Sûresinde 10 yerde (وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ) “Hakkı yalanlayanların o gün vay haline!” ifadesi geçmektedir. Sûrede yoğun bir şekilde hakkı yalanlayanlara vurgu yapılmaktadır. Bu kişilerin hallerine uygun olarak bu ayette verilen haber de tekidli kullanılmıştır.

2.5.2. Cezaya Örnek Âyetler

Örnek 1

(إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ مُّهِمٍّ خَالِدُونَ)

“Günaha batıp kalmış olanlar kuşkusuz cehennem azabında devamlı kalacaklar,” ez-Zuhuruf 43/74.

Âyette haberin tekid ile başlaması onun önemi ve konuyla ilgili tereddüdü olan kişinin tereddüdünü gidermek içindir.⁶⁵ Aynı surenin 65-66. âyetlerinde “Günaha batıp kalmış olanlar kuşkusuz cehennem azabında devamlı kalacaklar. Bütün yaptıkları, kendileri farkında bile olmadan kıyametin ansızın kopmasını beklemekten ibaret!” denilmektedir. Bu kişiler kıyameti ve cehennemi ciddiye almamakta aktarılan bilgilere tereddütle yaklaşmaktadırlar. Bunların hallerine uygun olarak bahse konu ayette “إِنَّ” tekid edatının kullanıldığı düşünülebilir.

Örnek 2

(طَعَامُ الْآتِمِ إِذْ شَجَرَتِ الرَّقُومِ)

“Zakkum ağacı günahkârın yiyeceğidir.” ed-Duhân 44/43-44.

Günahkârların yiyeceğinin zakkum olduğu “إِنَّ” tekid edatıyla pekiştirilmiştir. Bahse konu âyetlerin siyakı olan 34-36. âyetlerde “Onlar, kesin bir dil ile şunu söylü-

⁶⁵ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, 25/257.

yorlar: Bu iş bizim ilk (ve son olarak) ölüp gitmemizden ibarettir, biz artık yeniden diriltilecek değiliz. Siz doğru söylüyorsanız (ölmüş) babalarımızı geri getirin!” denilmektedir. Bu kişilerin münkirlikte ileri derecede oldukları âyetlerin birinci bölümündeki “Onlar, kesin bir dil ile şunu söylüyorlar.” ifadesinden anlaşılmaktadır. Zikredilen şahısların hallerine uygun olarak tekid edatı kullanılmıştır.

2.5.3. İki Tekid Edatlı Mükâfata Örnek Âyetler

Örnek 1

(جَنَّاتٍ عَدْنٍ مُمْتَحَةٌ لَهُمْ الْكُؤُوبُ وَإِنَّ لَهُمْ فِيهَا حَسَنَ مَأْتٍ)

“Kuşkusuz Allah’a itaatsizlikten sakınanlara çok güzel bir gelecek, kapıları kendilerine ardına kadar açılacak adn cennetleri vardır.” Sâd 38/49-50.

Âyette müttakilere çok güzel bir gelecek ve kapıları ardına kadar açılacak adn cennetlerinin olduğu isim cümlesi ve haberi şibih olarak beyan edilmiş ve haberin doğruluğu içinde “ل/اِنَّ” edatları kullanılmıştır. Aynı sûrenin 28. âyetinde “Yoksa iman edip dünya ve âhirete yararlı işler yapanları yeryüzünde fesat çıkaranlarla bir mi tutacaktık? Yahut günah işlemekten sakınanları günaha batanlar gibi mi sayacaktık?” denilmektedir. Müttakilere verilecek mükâfatın kesinliğini ifade için tekid kullanılmış, âyette zikredilen mükâfatların sadece müttakilere has olduğunu beyan içinde haber başa gelmiştir. İfade (وَإِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي حَسَنَ مَأْتٍ) şeklinde olsaydı müttakilerin nimet içinde olduğu vurgulanır, fakat zikredilen nimetlerin onlara has olduğu anlatılamazdı.

Örnek 2

(إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَائٍ)

“Kuşkusuz bu, bitmek tükenmek bilmeyen nimetimizdir.” Sâd 38/54.

Mezkûr âyetin öncesinde Allah’a itaatsizlikten sakınanlara, çok güzel bir gelecek, kapıları kendilerine ardına kadar açılacak adn cennetleri, çeşit çeşit meyve ve içecekler ve yanlarında eşlerinden başkasına bakmayan yaşit dilberler verileceği belirtilmektedir. Bahse konu bölümde ise “Bu, bitmek tükenmek bilmeyen nimetimizdir.” denilmiştir. Âyette rızık sözcüğü “ل/اِنَّ” tekid edatlarıyla pekiştirilmiştir, çünkü dünyada rızıklar sonludur. Rahmân Sûresi 26. âyette “Yeryüzünde bulunanların hepsi fânidir.” denilerek âdemoğluna bu gerçeği öğretmektedir. İnsan dünyada sonluluğa alışık olduğu için bitmez tükenmeyen nimete alışık değildir. Ayrıca sonsuzluğu anlamakta zorlanmaktadır. İnsanın bu haline uygun olarak iki tekid kullanılmıştır.

2.5.4. Cezaya Örnek Âyetler

Örnek 1

(ثُمَّ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْهَا لَشَوْبًا مِنْ حَجِيمٍ)

“Sonra onların, yedikleri bu nesnenin üzerine, kaynar su karıştırılmış bir içecekleri de olacaktır.” es-Sâffât 37/67.

Sûrenin 50-57. âyetlerinde cennetlikler arasında geçen diyalog zikredilmektedir. İçlerinden biri bir arkadaşının ona “ *Sen de onaylıyor musun gerçekten? Biz, ölüp de toprak ve kemik yığını haline gelmişken mutlaka hesaba çekilecekmiz öyle mi?*” dediğini zikretmektedir. Bu kişinin âhireti inkâr ettiği ve bir azapla karşılaşmayacağını düşündüğü ifadelerinden anlaşılmalıdır. Zikredilen şahsın haline uygun olarak ayetteki azabın verileceği “ل/أ” tekid edatıyla aktarılmıştır.

Örnek 2

(وَإِنَّ لِلطَّاغِيْنَ لَشَرَّ مَا يَبْتَغِيْنَ)

“Bu böyledir. Öte yandan azgınlara da çok kötü bir gelecek.” Sâd 38/55.

Âyette azgınlara çok kötü bir geleceğin olacağı “ل/أ” tekid edatlarıyla aktarılmıştır. Aynı sûrenin 12-13. âyetlerinde “*Bunlardan önce Nûh kavmi, Âd kavmi, kazıklı Firavun, Semûd kavmi, Lût kavmi ve Eyke halkı, bütün bu topluluklar ısrarla gerçeği yalanlamışlardı.*” denilmektedir. 16. âyette ise “*Onlar, (alaycı bir tavırla), “Rabbimiz! Hesap gününden önce payımıza düşen azabı hemen şimdi ver!”*” diyen kişilerden bahsedilmektedir. Hem önceki topluluklar hem de hemen azabı isteyenlerin inkârda aşırı oldukları anlaşılmalıdır. Bu kişilerin hallerine uygun olarak ayette iki tekidin kullanıldığı söylenebilir.

Bir ve iki tekidin geçtiği âyetleri karşılaştırdığımızda ikisinde de bağlamda geçen kişilerin inkârlarının birbirine yakın olduğu görülmektedir. Örneğin tek tekid kullanılan Zariyat Sûresinde “*Şayet gerçekten doğru söylüyorsanız, bu tehdit hani ne zaman gerçekleşecek?*” diyen kişiyi görmekteyiz. İki tekidin kullanıldığı Sâffât Sûresinde “*Sen de onaylıyor musun gerçekten? Biz, ölüp de toprak ve kemik yığını haline gelmişken mutlaka hesaba çekilecekmiz öyle mi?*” diyen şahıstan bahsedilmektedir. İki surede de inkârcı şahsiyetleri görmekteyiz.

Sâffât ve Sâd Sûrelerinde iki tekid kullanılmasının nedeni şöyle açıklanabilir: Sâffât 52, 60 ve Sâd 9-50,54 âyetlerde de iki tekidin kullanıldığı görülmektedir. Sûrenin bütünlüğüyle uyum sağlamak için mezkûr âyetlerde de iki tekid kullanıldığı düşünülebilir.

2.6. İsim Cümleli Tekidsiz Âyetlere Örnekler

İsim cümleleri tekid edatıyla kullanıldığı gibi tekidsiz de kullanılmaktadır. Bir haberin tekidsiz ifade edilmesi muhatabın o konuda tereddütlü olmaması, zihninin şüpheden âri olmasıyla ilgilidir, fakat bazı durumlarda münkir, mü'min gibi kabul edilmekte veya aynı anda iki grup zikredildiğinde bütün muhataplar habere karşı tereddütsüz gibi değerlendirilmektedir.⁶⁶

⁶⁶ Ahmed Mustafa Merâğî, 'Ulûmu'l-belâğa el-beyân ve'l-meânî vel-bedî (Beyrut; Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 51.

2.6.1. Mükâfata Örnek Âyetler

Örnek 1

(فَهَوِّ فِي عَيْشَةٍ رَّاحِيَةٍ)

“Artık o, hoşnut olacağı bir hayat içindedir.” el-Hâkka 69/21.

Bahse konu ayetin geçtiği surenin önceki âyetlerinde kıyamet ve bu günü yalanlayan Âd, Semûd, Firavun, Nûh kavimleri gibi eski kavimler ve bunların başına gelen felâketlerden söz edilmekte, mezkûr ayette ise âhirette mutlu olacak kimselerin durumları açıklanmaktadır. Sûrede hitab genele olduğu için bu ayette tekid edatı kullanılmamıştır. Cümle çıkartıldı. Âyetteki mezkûr kişinin halinin devamlılığını vurgulama içinde haber, şibih cümle şeklinde gelmiştir.

Örnek 2

(الَّذِينَ يَرْتُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)

“Firdevs cennetine vâris olacaklar ve orada onlar ebedî kalacaklardır.” el-Mü'minûn 23/10.

Aynı sûrenin önceki âyetlerinde kurtuluşa eren müminlerin özellikleri sayılmaktadır. Mezkûr âyette de bu kişilerin Firdevs cennetine varis oldukları ifade edilmiş ve onların orada ebedi kalacağı belirtilmiştir. Bu haberde tekid edatı kullanılmamıştır. Hitabın müminlere olduğu varsayırsa bu kişiler bu haber konusunda mütereddid ve inkârcı olmadıkları için tekid edatına gerek kalmamıştır denilebilir. Ya da hitabın mümin ve kâfirlere yapıldığı düşünülürse mütekellimin kâfirleri de inkârcı olmayan kategorisine soktuğu düşünülebilir. “هُم” cümlede mübteda ve “خَالِدُونَ” ise haberdur.

2.6.2. Cezaya Örnek Âyetler

Örnek 1

(أُولَئِكَ مَاؤُهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ)

“Kanıtlarımıza aldırış etmeyenler var ya, hak ettikleri için onların yeri ateştir.” Yunus10/8.

Aynı sûrenin üçüncü âyetinde “Kuşkusuz rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da (yarattığı) arşa hâkim olan, her işi yöneten Allah'tır. O izin vermedikçe şefaat edecek biri de yoktur. İşte bu Allah sizin rabbinizdir, öyleyse O'na kulluk ediniz. Bunları düşünmez misiniz!” denilmektedir. Hitap, bütün insanlara yöneliktir. 4, 7, 8. âyetlerde iman eden ve kâfirlerin âhirette ne ile karşılaşacakları açıklanmaktadır. İnkârcıların yerinin ateş olduğunu ifade eden yerde tekid edatının kullanılmaması dinleyicilerin hepsinin zihninin inkârdan ari olması şeklinde düşünülmesi olabilir.

Örnek 2

(سَرَابِيلُهُمْ مِنْ قَطَرَانٍ وَتُغْشَىٰ وَجُوهُهُمُ النَّارُ)

“Onların gıysileri katrandandır; yüzlerini de ateş bürüyecektir.” İbrâhîm 14/50.

Bahse konu âyetin siyakı olan 44. âyette “*Kendilerine gelecek azaba karşı insanları uyar.*” denilmektedir. Hitap inanan inanmayan herkese yönelik olduğu için tekid edatı kullanılmamış, anlaşılan muhatapların hepsi mümin gibi veya verilen haber konusunda zihinleri boş gibi değerlendirilmiştir.

Sonuç

Kur’ân’da âhirete yönelik ödül ve cezaların fiil ve isim cümlesi şeklinde ifade edildiği görülmektedir. Verilmek istenen mesaja göre biri tercih edilmektedir. Hedef, mükâfat ve cezanın sabitliğini muhataba bildirmek ise ifade, isim cümlesi ve haberi de isimle aktarılmaktadır. Ödül ve cezanın tekrar ve yenilenmesi hedefleniyorsa beyan, fiil cümlesi veya haberi fiil olan isim cümlesiyle bildirilmektedir. Seçilen fiiller, bağlam veya verilmek istenen mesaja göre, mazi, muzari emir formuyla kullanılmaktadır. Konuyla ilgili örneklerdeki mazi, muzari fiiller gelecek anlamı ifade etmektedir. Ödül ve cezanın kesin gerçekleşeceğini ilan için fiiller mazi; tekrar, yenilenme ve muhataba olayı yaşıyormuş havası vermek için muzari; diyalog oluşturmak için de emir formunda kullanılmaktadır.

Âyetlerdeki haberler (müsnedler), isim, ism-i fail, fiil ve şibih cümleden oluşmaktadır. Bazı âyetlerde şibih cümleli haberler öne geçerek muhataba bilgi verme amaçlanmaktadır. Cümlede ism-i fâilin fiil yerine müsned olması eylemin daha yoğun gerçekleşmesine işaret etmek içindir. Bazı âyetlerde isim cümleleri tekid edatıyla bir kısmında ise tekidsiz gelmektedir. Muhataplar inkârcı ise tekid edatı kullanılmakta; hitap bütün insanlara ya da herkes haber karşısında zihni boş gibi değerlendirilmiştense tekid yer almamaktadır.

İntihal Taraması

Plagiarism Detection

Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

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.*

Finansman Grant Support

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. | *The authors declared that this study has received no financial support.*

Açık Erişim Lisansı Open Access License

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. | *This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License*

Telif Hakkı Copyright

Yazar(lar) | Author(s): Bekir Yıldırım

Kaynakça

- Abbas, Fadl Hasen. *İtkânu'l-burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Ammân: Dâru'l-Furkân, 1997.
- Abbas, Fadl Hasen. *el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ*. 2 Cilt. Amman: Dâru'l-Furkân, 1997.

- Aktaş, Osman. "Kur'an-ı Kerim'den Örneklerle Arapçada İsim ve Fiilin Delalet Ettiği Anlamlar Arasındaki Farklar". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6 / 11 (Haziran 2019), 2-14.
- Alevî, Hamza b. Ali. *et-Turâz li esrâri'l-belâğa ve 'ulumi hakâiki'l-îcâz*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2002.
- Asutay, Muhammet Mücahit. "Arapça İsim Cümlesinde Söz Dizim ve Anlamsal Yorumuna Bir Bakış". *Nüsha* 21/52 (Haziran 2021), 217 – 232. <https://doi.org/10.32330/nusha.910678>
- Bilgegil, M. Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1980.
- Bulut, Ali. *Belâgat Beyan-Meânî-Bedî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019.
- Bûtî, Ramazân. *min Ravâ'i'l-Kur'ân*. Cidde: Dâru'l-Farâbî, 2007.
- Cevherî, İsmail bin Hammad. *es-Sihâh*. thk. Muhammed Muhammed Tamir Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Curcânî, Abdülkâhîr. *Delâilu'l-îcâz*. thk. M. Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2004.
- Dervîş, Muhyiddîn. *İ'râbu'l-Kurâni'l-Kerîm ve beyânuhû*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992.
- Ebussuûd. *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyê'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-'Arabiyyi, ts.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *el-Bahru'l-muhîr*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1993.
- Ferhânî, Hannan Muhsin Muhammed. *Binâu'l-Cümle fi'l-Meseli'l-Kurânî*. Kâdisiye: Câmia Kâdisiye, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ğalâyînî, Mustafa. *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsil-'Arabiyyi, ts.
- Hâşimî, Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2013.
- Kutub, Seyyid. *fi Zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kahire: Daru'ş-Şurûk, 32. Baskı, 2003.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *'Ulûmu'l-belâğa el-beyân ve'l-meânî ve'l-bedî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 3. Baskı, 1993.
- Mevdûdî, Ebu'l-Â'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Meydânî, Abdurrahman Hasen Habenneke. *el-Belâğatu'l-'Arabiyye ususuhâ ulûmuhâ ve funûnuhâ*. 2 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1996.
- Muberrred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid, *Kitabu'l-Muktedab*. thk. Muhammed Abbas el-Halik Azime. 4 Cilt. Kahire: Metabiu'l-Ehrami't-Ticariyye, 1994.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru'z-Zeytûniyye, 1984.
- İbn Cinnî, *el-Leme' fi'l-Arabiyye*. thk. Sami' Ebu Muğlî. Amman, Dar-u Meclâvî, 1988.
- İbnu'l-Esîr, Zıyaeddîn. *el-Meselus-sâir*. 4 Cilt. Kahire, Daru'n-Nahda, ts.
- İbn Fâris, Ahmed. *Mu'cemu mekâyi'si'l-luğa*. 6 Cilt. Dâru'l-Fikir, 1979.
- İbn Hâcib. *Kâfiye*. Pakistan: Mektebu'l-Buşrâ, 2008.
- İbn Hişam. *Şerhu katri'n-nedâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2010.

- İbn Hişâm, Abdullah. Muğni'l-lebîb. thk. Berakat Yusuf Hebbuh. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1999.
- Kazvînî, Hatib. *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belağâ*. thk. İbrahim Şemsettin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Râzî, Fahreddîn. *Nihâyeti'l-i'câz fî dirâyeti'l-i'câz*. thk. Nasrallah Hacı Müftü Oğlu Beyrut; Dâru Sadr, 2004.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâthu'l-ğayb*. 30 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Rizk Shoeir, Muhammed. "Arapçada İsim Cümlesi ve Fiil Cümlesi Arasındaki Semantik Farklar: Kur'an-ı Kerim Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 62/1 (2021), 225-249. <https://doi.org/10.33227/auifd.551463>
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetu't-tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 4. Baskı, 1981.
- Sâmerrâî, Fâdil. *Me'âni'l-ebniye fi'l-'Arabiyye*. Amman: Daru 'Ammar, 2. Baskı, 2007.
- Sâmerrâî, Fâdil. *Me'âni'n-nahv*. 4 Cilt. Beyrut: Dâr-u İbn Kesîr, 2020.
- Suyûtî, Abdurrahman Ebu Bekir. *Hemu'l-hevâmi' fî şerhi cem'îl-cevâmi'*. thk. Ahmet Şemsettin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Suyûtî, Abdurrahman Ebu Bekir. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2008.
- Taftâzânî, Mesud b. Ömer. *Muhtasarul-me'ânî*. İstanbul: Haşimi Yayınları, 2017.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı Romanın Unsurları I*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018.
- Zemahşerî, Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 3. Baskı, 2009.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah. *el-Burhan fî 'ulumî'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, 3. Baskı, 1984

Şeyh Hâmid-i Velî'ye (Somuncu Baba) Atfedilen ve Ondan Bahseden**Eserlerdeki Tasavvufî Kavramlar****Mahmut Ulu | Sorumlu Yazar/Corresponding Author**

Dr., Aksaray Valiliği

Dr., Aksaray Governorship, Aksaray/Türkiye

mahmut.ulu@hotmail.com | ORCID: 0000-0002-3030-0827

Sufi Concepts in the Works Attributed to and Mentioning Shaykh Hâmid-i Wali (Somuncu Baba)**Abstract**

Shaykh Hâmid-i Wali, better known by the name “Somuncu Baba” in addition to being one of the well-known sufis of the 9/15th century, is a very important name in terms of Anatolian Sûfî tradition. It has relations with the Abheriyya, Naqshbandiyya, Safawiyya and Khalwatiyya sects in terms of succession. Somuncu Baba, to whom a sect was not attributed, trained Hajji Bayrâm-ı Wali, the founder of the sect, which is considered the first Turkish sect of Anatolia, like Bayramiyya. In addition, he can be accepted as the pioneer of the lineage that enables the thought of “malâmât”, which is not an independent sect, but as a joy (nashwa) in the sects, to turn into an independent sect. No comprehensive study has been conducted to reveal the mystical views of Somuncu Baba, who is thought to have an important place in terms of Anatolian Sûfî tradition. For this reason, it is important to consider his mystical views. This study, it is aimed to reveal the concepts that are thought to reflect his mystical thoughts, based on the works and poems attributed to him and the sources dealing with his life. In this context, twenty-four concepts, which are thought to reflect his Sûfî views, have been emphasized within the framework of his works named *Sharh al- hadith al- Arbaîn*, *Rissâla al-Dhikr* and *Silâh al-Mürîdîn* and the information in the sources. These concepts are tawba (repentance), wara', zuhd (asceticism), sıdîq (truth), tawakkul (trust in God), sabr (patience), faqr (poverty), dhikr (praise), du'â (prayer), sayr al-suluk (spiritual journey), Shaykh (religious leader), murshid (a spiritual guide), murîd (disciple), mujâhadah (contentment), riyâda (ascetic), khalwat (seclusion), 'ishq and muhabbat (love and affection), bada (annihilation), baqaa (perpetuity), tawhid (oneness), qalb (heart), soul and malâmât (taking blame). It can be said that the way in which the concepts of Sufism are handled in the works attributed to and mentioning Somuncu Baba is in accordance with the meanings used in the dictionary and Sûfî tradition. In addition, it is seen that in these works, sūfî issues are not considered theoretically and formally, but with a practical and applicable as-

Yayın | Published: 20 Mart/March 2022**Kabul | Accepted:** 11 Mart/March 2022**Geliş | Received:** 05 Ocak/January 2022**Değerlendirme | Peer Review:** Dış Bağımsız | Externally Peer-reviewed.**Hakem Raporları | Peer Review Reports:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeini/page/13397>**Atf | Citation:** Mahmut Ulu, “Şeyh Hâmid-i Velî'ye (Somuncu Baba) Atfedilen ve Ondan Bahseden Eserlerdeki Tasavvufî Kavramlar = Sufi Concepts in the Works Attributed to and Mentioning Shaykh Hâmid-i Wali (Somuncu Baba)”, *Eskiyeini* 46 (Mart/March 2022), 395-426. <https://doi.org/10.37697/eskiyeini.1053726>© Mahmut Ulu | **CC BY-NC 4.0** Attribution-NonCommercial 4.0 International

pect, primarily by living, therefore, in the works attributed to him, the concepts of Sufism take place in the form of more practical principles rather than classification or descriptions. In addition, as it can be understood from the works attributed to him and the sources mentioning him, the basis of his Sūfî thought is the Qur'an and Sunnah, that is, the Shari'a provisions and the Prophet's understanding of life. Besides, he gave importance to the words of the Sūfîs who lived before him. Somuncu Baba is one of the Sūfîs who carried the concepts that the Sūfîs emphasis on, following the basic meanings of the period in which he lived. In addition, it is seen that he reflects the sūfî concepts that he directly deals with in his works and that can be reached from his works and the sources that mentioned him. For example, he turned away from the world and its contents and preferred the life of asceticism. He condemned his soul because of those who had his share of worldly goods he condemned his soul and his heart was saddened because of the worldliness he had. He got rid of selfish traits such as fame, being known and preferred the way of hiding like a malâmât.

Keywords

Sufizm, Shaykh Hâmid-i Wali, Somuncu Baba, Ascetism, Dhikr

Şeyh Hâmid-i Velî'ye (Somuncu Baba) Atfedilen ve Ondan Bahseden Eserlerdeki Tasavvufî Kavramlar

Öz

Daha çok "Somuncu Baba" adıyla bilinen Şeyh Hâmid-i Velî, 9/15. asrın tanınmış sūfilerinden olması yanında Anadolu tasavvuf geleneği açısından oldukça önemli bir isimdir. Ebheriyye, Nakşbendiyye, Safeviyye ve Halvetiyye tarikatlarıyla silsile yönünden irtibatı bulunmaktadır. Kendisine bir tarikat atfedilmeyen Somuncu Baba, Bayrâmîyye gibi Anadolu'nun ilk Türk tarikatı sayılan tarikatın kurucusu Hacı Bayrâm-ı Velî'yi yetiştirmiştir. Ayrıca o, esas itibariyle müstakil bir tarikat hüviyetinde olmayıp tarikatlarda bir neşve olarak bulunan melâmet düşüncesinin müstakil bir tarikata dönüşmesini sağlayan silsilenin öncüsü kabul edilebilir. Anadolu tasavvuf geleneği açısından mühim bir yeri olduğu düşünülen Somuncu Baba'nın tasavvufî görüşlerini ortaya koyan kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Bu nedenle onun tasavvufî görüşlerinin ele alınması önem arz etmektedir. Bu çalışmada ona atfedilen eserler ve şiirler ile onun hayatını ele alan kaynaklardan hareketle tasavvufî düşüncelerini yansıttığı düşünülen kavramların ortaya konması amaçlanmıştır. Bu bağlamda, ona atfedilen *Şerhi Hadîs-i Erbaîn*, *Zikir Risâlesi* ve *Silâhül-Mürîdîn* adlı eserleri ve kaynaklarda yer alan bilgiler çerçevesinde onun tasavvufî görüşlerini yansıttığı düşünülen yirmi beş kavram üzerinde durulmuştur. Bu kavramlar tevbe, verâ, zühd, sıdk, tevekkül, sabır, kanaat, fakr, zikir, dua, seyr ü sülûk, şeyh, mürşid, mürid, mücâhede, riyâzet, halvet, aşk ve muhabbet, fenâ, bekâ, tevhid, kalp marifet ve melâmettir. Somuncu Baba'ya atfedilen ve ondan bahseden eserlerdeki tasavvuf kavramlarının ele alınış şeklinin sözlük ve tasavvuf geleneğinde kullanılan manalara uygun olduğu söylenebilir. Ayrıca bu eserlerde tasavvufî meselelere nazârî ve şeklî yönüyle değil öncelikle yaşayarak olmak üzere pratik ve uygulanabilir yönüyle bakıldığı, bu nedenle ona atfedilen eserlerde tasavvuf kavramlarının tasnifi ya da tarifleri yerine daha çok uygulamaya dönük esaslar şeklinde yer aldığı görülür. Ayrıca gerek ona atfedilen eserlerden ve gerekse ondan bahseden kaynaklardan anlaşıldığı üzere onun tasavvufî düşüncesinin temelini Kur'an ve sünnet yani şer'i hükümler ile Rasullullah'ın hayat anlayışı oluştur-

maktadır. Bunun yanında o, kendinden önce yaşamış sûfilerin sözlerine önem vermiştir. Somuncu Baba, sûfilerin önemle üzerinde durduğu kavramları yaşadığı çağa, temel manalarına uygun bir şekilde taşıyan sûfilerdendir. Ayrıca onun gerek doğrudan eserlerinde ele aldığı gerekse eserlerinden ve ondan bahseden kaynaklardan ulaşılan tasavvufi kavramları pratik hayatına yansıttığı görülür. Mesela o, dünya ve içindekilerden yüz çevirmiş, zühd hayatını tercih etmiştir. Kendisine isabet eden bir dünyalıktan dolayı nefsinin kınanmış ve kalbi hüznülenmiştir. Şöhret, bilinmek ve tanınmak gibi nefsî hasletlerden sıyrılmış, melâmet gibi gizlenme yolunu tercih etmiştir.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Şeyh Hâmid-i Velî, Somuncu Baba, Zühd, Zikir

Giriş

Anadolu tasavvuf anlayışı açısından önemli bir sûfi olduğu düşünülen Somuncu Baba'nın hayatı ve eserleri üzerine bazı çalışmalar yapılmış olmakla birlikte onun üzerinde durduğu tasavvufî kavramlarla ilgili kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmada ona atfedilen ve ondan bahseden eserlerdeki tasavvufî kavramların ortaya konması amaçlanmıştır. Somuncu Baba ile ilgili yapılan çalışmaların bir kısmında daha çok onun tarihî ve tasavvufî hayatı yani biyografisi üzerinde durulurken¹ bazılarında onun eserlerinin değerlendirmesi yapılmış² bazılarında ise tasavvufî düşüncelerine kısmen temas edilmiştir.³ Bu çalışmada Somuncu Baba'ya atfedilen *Şerhi Hadîs-i Erbaîn*⁴, *Zikir Risâlesi*⁵ ve *Silâhü'l-Mürîdîn*⁶ adlı eserlerden, yine ona atfedilen iki şiirden ve onun hayatını ele alan kaynaklardan istifade ile yukarıda zikredilen amaç doğrultusunda bir değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, Somuncu Baba'ya atfedilen eserler ve kaynaklarda yer alan bilgiler çerçevesinde onun tasavvufî görüşlerini de yansıttığı düşünülen ve bazıları doğrudan tespit edilen, bazıları ise dolaylı olarak ortaya konan yirmi beş kavram üzerinde durulmuştur. Bu kavramlar tevbe, verâ, zühd, sıdk, tevekkül, sabır,

¹ Ahmed Akgündüz, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlisi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2009); Mahmut Ulu, *Tarih Tabakat, Arşiv ve Yazmalar Ekseninde Şeyh Hâmid-i Velî Hayatı Eserleri ve Görüşleri* (Ankara: Berikan Yayınları, 2021) (eser bundan sonra "Somuncu Baba" şeklinde anılacaktır); Haşim Şahin, "Somuncu Baba", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/377-378; Mahmut Ulu, "Menkıbeler Ekseninde Bir Zâhir-Bâtın Yolcusu: Somuncu Baba", *Folklor Akademi Dergisi* (2021), 4/3, 452-463.

² Mahmut Ulu, "Şeyh Hâmid-i Velî ve Silâhü'l-Mürîdîn Adlı Eseri", *Millî Kültür Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 135-146; a.mlf., "Şeyh Hâmid-i Velî (Somuncu Baba) ve Ona Atfedilen Zikir Risâlesi Adlı Eser", *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 11/Hacı Bektaş Veli Özel Sayısı (2021), 58-74; Ahmed Nedim Serinsu, "Somuncu Baba'nın Kelime-i Tevhid Zikri Risâlesi Hakkında", *1. Uluslararası Aksaray Sempozyumu*, ed. M. Sami Yıldız vd. (Aksaray: Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, 2017), 1-31.

³ Ulu, *Somuncu Baba*, 249-290; Serinsu, "Somuncu Baba'nın Kelime-i Tevhid Zikri Risâlesi Hakkında", 1-31.

⁴ Şeyh Hâmid-i Velî, *Şerhi Hadîs-i Erbaîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, 2047-7).

⁵ Şeyh Hâmid-i Velî, *Zikir Risâlesi* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2).

⁶ Şeyh Hâmid-i Velî, *Silâhü'l-Mürîdîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Koleksiyonu, 1510).

kanaat, fakr, zikir, dua, seyr ü sülûk, şeyh, müşşid, mürid, mücâhede, riyâzet, halvet, aşk ve muhabbet, fenâ, bekâ, tevhid, kalp, marifet ve melâmettir.

Çalışmada öncelikle Somuncu Baba'nın hayatına ana hatlarıyla temas edilmiş, ardından ona atfedilen eserlerin aidiyeti değerlendirilmiş ve bu eserler ile ondan bahseden kaynaklarda doğrudan veya dolaylı olarak zikredilen ve yukarıda bahsi geçen kavramlar "Tasavvuf Kavramları" başlığı altında ele alınmıştır. Kavramların her birinin sözlük ve terim manasına yer vermeye özen gösterilmiş, daha sonra Somuncu Baba'nın bu kavramları nasıl ele aldığı üzerinde durulmuştur.

1. Ana Hatlarıyla Somuncu Baba'nın Hayatı

Şeyh Hâmid-i Velî (öl. 815/1412), kaynakların ekserisine göre Kayseri'de doğmuştur.⁷ Ancak *Mir'âtü'l-ısk* müellifi Abdurrahman el-Askerî (öl. 957/1550'den sonra) onun Aksaray'da⁸, Şinasi Çoruh ise herhangi bir kaynak zikretmeksizin İran'ın Güney Azerbaycan bölgesindeki Hoy şehrinde doğduğunu kaydetmiştir.⁹

Kaynaklarda, ismi farklı şekilde geçmektedir. Kemal Ümmî'nin (öl. 879/1475) *Dîvan* adlı eserinde "Abdullah" olarak¹⁰ kaydedilmişken, aynı eserin başka bir nüshasında "Ubeydullah" şeklinde kaydedilmiştir.¹¹ Belgelerde ismi genellikle Şeyh Hâmid veya Şeyh Hâmid-i Velî şeklinde geçmektedir.¹² Daha yaygın olarak bilinen Somuncu Baba ismi ise Bursa'da bulunduğu sıralarda "*Somunlar müminler, Somunlar müminler.*" diyerek eklemek dağıtması nedeniyle ahali tarafından verilmiştir.¹³

Hem zâhir hem bâtın ilimleri öğrenen, bir âlim ve arif olarak temayüz eden ve bu yönüyle "zü'l-cenâheyn" olarak nitelenebilecek Somuncu Baba, ilk tahsilini babası Şemseddin Musa el-Kayserî (8/14. asır) ile yapmıştır.¹⁴ İlk eğitimini tamamladıktan sonra zâhirî ve bâtınî bilgisini artırmak için Şam'a gitmiş¹⁵ Bayezidiyye Hankâhî şeyhi Şadî-i Rûmî'den (8/14. asır) ders almıştır.¹⁶ Bu hususa

⁷ Molla Câmî, *Nefahâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, çev. Mahmud Lâmiî Çelebi, sad. Abdulkadir Akçipek (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2016), 884; Mehmed Mecdî Efendi, *Hadâiku'ş-şakâik*, haz. Abdulkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 74; Hoca Sadettin Efendi, *Tâciüt-tevârih*, haz. İsmet Parmaksızoğlu (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 5/79; La'lizâde Abdülbâki, *Sergüzeşt* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2456), 128a.

⁸ İsmail Erol Erünsal, *XV-XVI. Asır Bayrâmî Melâmîliğinin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mür'âtü'l-ıskı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 2003), 103, 104.

⁹ Şinasi Çoruh, *Emir Sultan* (İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, ts.), 111.

¹⁰ Kemal Ümmî, *Dîvan* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Emiri, 41), 101.

¹¹ Kemâl Ümmî, *Dîvân* (İstanbul: Bayezid Devlet Kütüphanesi, 3357), 73b.

¹² Osmanlı Arşivi (BOA) [AE.SAMD. III], No. 45, Gömlek No. 4491; Osmanlı Arşivi (BOA), [İE.EV], No. 66, Gömlek No. 7122; Osmanlı Arşivi (BOA), [SB], No. 1, Gömlek No. 6).

¹³ Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd*, çev. Yakub Kenân Necefzâde (İstanbul: Neşriyat Yurdu, 1967), 252.

¹⁴ Akgündüz, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlisi*, 55.

¹⁵ Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019), 94; Şahin, "Somuncu Baba", 37/377.

¹⁶ İsamuddîn Ebu'l-Hayr Ahmed Taşköprülüzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye (Osmanlı Bilginleri)*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 35; Akgündüz, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlisi*, 55.

değinen Sarı Abdullah Efendi, onun Şam'da ilim tahsilini yaptıktan sonra Bayezidiyye Hankâhı'nda bir şeyhin hizmetine girdiğini kaydetmiştir.¹⁷ Kaynaklar onun iyi bir eğitim aldığı hususunda hemfikirdir.¹⁸ Mecdî, onun zâhir ve bâtın ilimlerinin cümlesinde faydalı bir kimse olduğunu kaydetmiştir.¹⁹

Somuncu Baba, ilk tasavvufî terbiyesini de yine babasından almış, babasının teşvikiyle Sühreverdiyye'nin Ebheriyye koluna intisab etmiştir.²⁰ Bir süre Şam'da tasavvufî terbiyesine devam etse ve Sarı Abdullah Efendi'nin ifadesiyle Bayezidiyye tekkesinde bir şeyhin hizmetinde bulunsa da bu süre içerisinde aradığı iç huzuru bulamamış, bunun sonucunda bir arayış içine girmiştir. Bu arayış neticesinde Erdebil'e gitmiş, Safiyyüddîn Erdebîlî'nin (öl. 735/1334) oğlu Sadreddîn Erdebîlî'nin (öl. 794/1391) rehberliğinde seyr ü sülûkunu tamamlamıştır.²¹

Somuncu Baba, Erdebil'de sülûkunu tamamladıktan sonra halkı irşâd için Anadolu'ya gönderilmiştir. Kayseri'de irşâd faaliyetlerine başlayan Somuncu Baba, bu sıralarda Ankara'da müderrislik yapan Hacı Bayrâm-ı Velî'yi (öl. 833/1430) Kayseri'ye davet etmiş, onunla bir bayram günü Kayseri'de buluşmuşlardır.²² Bu buluşmanın ardından Hacı Bayrâm-ı Velî ile Bursa'ya gitmişlerdir.²³ Somuncu Baba, melâmet anlayışına uygun bir şekilde Bursa'da kendini gizlemiş, bir fırın edinerek orada ekmekçilikle uğraşmıştır. Ancak Ulu Cami'nin açılışı sırasında Emir Sultan'ın tavsiyesi ve padişahın isteğiyle hutbe okumuş, okuduğu hutbeyle tanınmış, bu tanınmışlıktan duyduğu rahatsızlık nedeniyle Bursa'dan ayrılmıştır. Bursa'dan ayrılınca hacca giden Somuncu Baba, hac dönüşü Aksaray'a yerleşmiş, burada hayatının sonuna kadar müridlerinin terbiyesiyle meşgul olmuştur.²⁴

Somuncu Baba, muahhar birkaç kaynak²⁵ dışında kaynakların hemen tamamına göre Aksaray'da vefat etmiştir. Kabri de Aksaray'da bulunmaktadır.²⁶ Her

¹⁷ Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd*, 248.

¹⁸ İbrahim Hâs Halvetî, *Tezkiretü'l-Hâs (Erenler Kitabı)*, haz. Mustafa Tatçı vd. (İstanbul: H Yayınları, 2017), 360; Hocazâde Ahmed Hilmi, *Evliyâ'nın Yolunda (İstanbul Evliyâları)* (İstanbul: Gerger Yayınları, 2016), 95; Mehmed Ali Aynî, *Hacı Bayrâm-ı Velî*, haz. H. Rahmi Yananlı (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2015), 94; Akgündüz, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlisi*, 55.

¹⁹ Mecdî, *Hadâiku'ş-Şakâik*, 74.

²⁰ Mehmet Hakan Alşan, *Anadolu Erenleri Melâmet Hırkası* (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012), 141.

²¹ Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti'ş-şakâik*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 74.

²² Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayramı Velî, Yaşamı Soyı Vakfı* (Ankara: Türk tarih Kurumu Basımevi, 1989), 1/19. Adana'da buluştuklarına dair kayıt için bk. Erünsal, *Abdurrahman el-Askerî'nin Mür'atü'l-Işkı*, 202-203.

²³ Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayrâm-ı Velî* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 18.

²⁴ Harîrîzâde M. Kemâleddin. *Tibvânü vesâ'ilî'l-hakâik fi beyânî selâsîlî't-tarâ'ik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430), 172a; Erünsal, *Abdurrahman el-Askerî'nin Mür'atü'l-Işkı*, 202; Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, 97.

²⁵ Akgündüz, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlisi*, 84-88.

²⁶ Lamiî, *Nefahât*, 884-885; Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, 67; Hoca Sadettin, *Tâcü't-tevârih*, 5/43; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd*, 252; Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, haz. Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı (İstanbul: YKY Yayınları, 2006), 3/262; Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, 97; Erünsal, *Abdurrahman el-Askerî'nin Mür'atü'l-Işkı*, 202.

ne kadar geç tarihli olsa da arşiv belgeleriyle onun Aksaray'da medfun olduğuna dair kaynaklarda geçen bilgiler teyit edilmiştir.²⁷

Doğum tarihi hususunda farklı görüşler bulunan Somuncu Baba'nın vefat tarihi hususunda görüş birliği vardır. Bu konuyla ilgili temel bilgi müridi veya muhibbi Kemal Ümmî'nin bir mersiyesinde verdiği bilgilerdir. Nitekim o, *Dîvân* adlı eserinde Somuncu Baba'yı ele aldığı mersiyede vefat tarihine şu şekilde işaret etmiştir: “*Nebinin hicretinden bil sekiz yüz on beşinci yıl / Berat düninde ol fazıl bu menzilden sefer kıldı.*”²⁸ Mersiyede geçen “Berat düninden” hareketle Somuncu Baba'nın vefat tarihinin 15 Şaban 815 olduğu sonucuna varılmıştır. Aynı tarihi benzer şekilde Hüseyin Vassaf, *Sefîne*'de “*Tâc-ı ârifin terkibi târîh-i intikâlleri olan 815/1412'vi is'âr eder.*” diyerek zikretmiştir.²⁹

Somuncu Baba, Anadolu'da tasavvuf kültürünün yerleşmesi hususunda etkili olan sûfilerdendir. Onun etkisi yeni kurulan bazı tarikatlara öncülük etmek, eser yazmak ve halife yetiştirmek şeklinde tasnif edilebilir. Kendisi müstakil bir tarikat kurmamakla birlikte Anadolu'da kurulan Bayrâmiyye'nin kurucusu olan Hacı Bayrâm-ı Velî'yi yetiştirmiştir.³⁰ Bunun yanında o, tasavvuf anlayışının temelinde yer alan melâmîlik özelliğini Hacı Bayrâm-ı Velî silsilesi ile Bıçakçı Ömer Dede'ye (öl. 880/1475) aktarması yönüyle İkinci Devre Melâmiyye'nin de öncülerinden sayılabilir.³¹

2. Somuncu Baba'ya Atfedilen Eserler

Yukarıda kısaca temas edildiği üzere Somuncu Baba, talebe yetiştirmenin yanında eser de telif etmiştir. Bu yönüyle o, müellif sûfilerden sayılır. Ondan bahseden ilk kaynaklarda eser yazdığına dair bir bilgi bulunmasa da Vassaf ve Bursa'lı Mehmet Tahir Efendi onun *Şerh-i Hadîs-i Erbaîn* adlı eserinden bahsetmişlerdir.³² Bunun yanında *Zikir Risâlesi* ve *Silâhü'l-Mürîdîn* adlı eserler ona isnat edilmiştir.³³ Bunlardan farklı olarak *Kâşifu'l-Estâr An Vecihî'l-Esrâr* isimli bir eserinden daha bahsedilse de bu eser *Zikir Risâlesi* adlı eserdir.³⁴

²⁷ bk. Osmanlı Arşivi (BOA), [C.EV], No. 163, Gömlek No. 8109.

²⁸ Kemal Ümmî, *Dîvân* (Ali Emiri, 41), 101.

²⁹ Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 2/434; Ulu, “Şeyh Hâmid-i Velî ve Silâhü'l-Mürîdîn Adlı Eseri”, 138.

³⁰ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, 68.

³¹ Ulu, *Şeyh Hâmid-i Velî ve Silâhü'l-Mürîdîn Adlı Eseri*, 138.

³² Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 434; Bursa'lı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 103.

³³ Şeyh Hâmid-i Velî, *Risâle fî Zikri Kelimeti La İllâhe İllallah*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2; Somuncu Baba, *Zikir Risâlesi*, çev. Mustafa Özcan (İstanbul: Pamuk Ofset, 2011), 13; Ali Rıza Karabulut, *Meshur Mutasavvıflar* (Kavseri: Sevid Burhaneddin Vakfı Yayınları, 1994), 165; Selami Şimşek, *Somuncu Baba Hazretlerinin Evrâdı ve Evrâd-ı Safevive* (İstanbul: Buhara Yayınları, 2020), 29; Sevh Hâmid-i Velî, *Zikrin Tanımı Sebepleri, Kısımları ve Âdâbı*, çev. İhsan Özkes (İstanbul: Gündoğdu Matbaası, 1991), 22-18; Akgündüz, *Arşiv Belgeleri İstâında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlisi*, 84-88; Recep Dikici, *Hâmid-i Velî (Somuncu Baba) Hacı Bayrâm-ı Velî Taceddîn-i Velî ve Evradları*, İstanbul: Akif Yayınları, 2017), 34-43.

³⁴ Akgündüz, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlisi*, 79.

Belli bir tarikat zikredilmeksizin bazı tasavvufî meselelerin ele alındığı bu eserlerle ilgili önemli bir hususu hatırlatmakta yarar görmekteyiz. Yukarıda bahsedildiği gibi bu eserlerden *Şerhi Hadis-i Erbaîn* muahhar birkaç kaynakta Somuncu Baba'nın eseri olarak kaydedilmiştir. Bu kayıtlardan daha mühimi bilindiği üzere eserin mukaddime sayfasında yer alan bilgilerdir. Mezkûr eserin mukaddimesinde müellif eserin telif sebebini kaydettiği gibi kendi adını da “... *Bu fakir ve günahkâr Hâmid bin Musa el-Kayserî'ye de bir kısım salih kimseler ve dostlarından bazıları Hz. Peygamberin bu emrine imtisal için kırk hadisi toplamasını tavsiye etmişlerdir. Ben de bu dua-ya mazhar olabilmek için bu isteklere uyararak böyle bir risale hazırladım...*”³⁵ şeklindeki ifadeleri içinde kaydetmiştir. Öte yandan eserin iki şerhi bulunmakta olup ilki Yusuf Hakîki Baba,³⁶ ikincisi Hasan b. Muhammed Daredevî tarafından yapılmıştır. Daredevî'nin şerhi daha sonra M. Şeyhmus Alkaç tarafından tercüme edilerek yayımlanmıştır.³⁷ Bunlardan ilk yapılan şerh, *Şerhi Hadis-i Erbaîn* adlı eserin Somuncu Baba'ya aidiyeti konusunda önemli veriler içermektedir. Nitekim eserin unvan sayfasında eserin ve şârihin adı “Hadis-i Erbaîn eş-Şeyh Hâmidzâde liibnihî Yûsuf ve sırraha Yûsuf” şeklinde kaydedilmişken ferağ kaydında eserin istinsah tarihi 969/1561 olarak yer almıştır.³⁸ Gerek şerhteki kayıttan gerekse Hüseyin Vassaf ve Bursalı Mehmet Tahir Efendinin kaydından hareketle *Şerhi Hadis-i Erbaîn* adlı eserin Somuncu Baba'ya ait olduğunu söyleyebiliriz. Muahhar kaynakların da bu eseri Somuncu Baba'ya izafe etmeleri ayrıca kayda değerdir.

Şerhi Hadis-i Erbaîn'in aksine *Zikir Risâlesi* ve *Silâhü'l-Mürîdîn* adlı eserlerin Somuncu Baba'ya aidiyeti herhangi bir tarihi kaynakta zikredilmemiştir. Bunlardan *Zikir Risâlesi*'nin şu ana kadar tespit edilen üç nüshası bulunmaktadır. İlki Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi nüshası ki bulunduğu nüshanın 270b-273b varakları arasında yer almaktadır. Başında “Risâle li Kutbî'l-Arif ve'l-Âlim eş-Şeyh Hâmid Aksarâyî” ibaresi bulunan bu nüsha *Zikir Risâlesi*'nin en eski nüshası olup 1166/1753 tarihinde Abdurrahman b. Şeyh Sadreddîn b. Sultan tarafından istinsah edilmiştir.³⁹ İkincisi Osman Hulûsi Efendi Vakfı özel kütüphanesi nüshası ki 1232/1816 istinsah tarihli, Aksaraylı Sevvid Hacı Hasan oğlu İbrahim Uluborlu müstensihli nüshadır. Üçüncüsü ise Manisa İl Halk Kütüphanesi, Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2 numarada kayıtlı nüshadır. Bu nüshalardan Osman Hulûsi Efendi Vakfı özel kütüphanesi nüshasında ketebe bulunmakta olup istinsah tarihi 1232/1816, müstensihisi ise Aksaraylı Seyyid Hacı Hasan oğlu İbrahim Uluborlu olarak kaydedilmiştir.⁴⁰ Çalışmamızda esas aldığımız Manisa İl Halk Kütüphanesi, Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2 numarada kayıtlı nüshanın ise bir ketebesini bulunma-

³⁵ Şeyh Hâmid, *Şerhi Hadis-i Erbaîn*, 235b.

³⁶ Yusuf Hakîki Baba, *Şerhi Hadis-i Erbaîn*. Sülevmanive Kütüphanesi, Esat Efendi, 1441, 13a-37a.

³⁷ Şimşek, *Somuncu Baba Hazretlerinin Evrâdı ve Evrâd-ı Safeviyye*, 26.

³⁸ Yusuf Hakîki Baba, *Şerhi Hadis-i Erbaîn*, 13a-37a.

³⁹ Akgündüz, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba Neseb-i Âlisi*, 79.

⁴⁰ Serinsu, “Somuncu Baba'nın Kelime-i Tevhid Zikri Risâlesi Hakkında”, 31.

maktadır. Bu nedenle ne zaman telif edildiği ve müellife nisbeti hususları bu nüsha bağlamında muğlaktır. Bununla birlikte eserin unvan sayfasında “*Hâzâ Risâle-i Hâmid-i Velî Aksarâyî*” ifadesi yer almaktadır. Eserin hemen başındaki isim ve Osman Hulûsi Efendi Vakfı özel kütüphanesi nüshasındaki ketebe kaydı *Zikir Risâlesi*'nin Somuncu Baba'ya aidiyetine dair önemli veriler olsa da tereddütleri ortadan kaldırır mahiyette değildir. Bununla birlikte eser *Keşfüzzunûn*⁴¹, *Esmâü'l-Müellifin* ve diğer biyografik kaynaklarda yer almamış, herhangi bir müellife atfedilmemiştir.⁴² Eserin başka bir müellife atfedilmemiş olması şimdilik Somuncu Baba'ya ait olduğu kanaatini kuvvetlendirdiğinden çalışmada ona ait olduğu kabulüyle bir değerlendirme yapılmıştır.

Silâhü'l-Mürîdîn adlı eserinin gerek çalışmaya esas aldığımız Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî nüshasında gerekse Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi nüshası ve Millet Kütüphanesi nüshalarının unvan sayfasında müellifin ismi başlık kısmında yazmakla birlikte mukaddimelerinde herhangi bir isim zikredilmemiştir. Ayrıca her üç nüshanın ferâğ kaydına da rastlamadık.

Eserler her ne kadar kataloglarda Şeyh Hâmid-i Velî kaydıyla yer alsada bu üç eserin Somuncu Baba'dan bahseden erken dönem kaynaklarda yer almayışı, *Şerhi Hadîs-i Erbaîn*'i istisna tutmak kaydıyla istinsah tarihlerinin oldukça geç oluşu eserlerin ona aidiyeti hususunda ihtiyatlı olmayı gerektirmektedir. Bununla birlikte mezkûr eserlerin Somuncu Baba dışında herhangi bir isme matuf tutulmamış olması, kataloglarda onun adıyla kayıtlı olması ve günümüz araştırmacılarının ekserisinin çalışmaları Somuncu Baba'nın eserleri şeklinde yer alması eserlerin ona aidiyetini muhtemel kılmaktadır. Eserler hususunda netice itibarıyla *Şerhi Hadîs-i Erbaîn*'in Somuncu Baba'ya ait olduğu kuvvetle muhtemel iken diğer iki eserin Somuncu Baba'ya aidiyeti şimdilik muğlaklığını korumaktadır. Ancak, mezkûr iki eserin başka bir müellife aidiyeti ispatlanıncaya kadar Somuncu Baba'ya ait olabileceğini söylemekte beis görmüyoruz.

3. Tasavvuf Kavramları

Somuncu Baba'ya atfedilen *Şerhi Hadîs-i Erbaîn*, *Silâhü'l-Mürîdîn* ve *Zikir Risâlesi* adlı eserlerde, tabakat kitaplarında ve doğrudan ya da dolaylı olarak onu zikreden kaynaklarda onun tasavvufî düşüncelerini yansıttığı düşünülen bazı kavramlar bulunmaktadır. Bu kaynaklardan onun tasavvufî düşüncelerini yansıttığı düşünülen yirmi beş kavram tespit edilmiştir. Bunlar tevbe, verâ, zühd, sıdk, tevekkül, sabır, kanaat, fakr, zikir, dua, seyr ü sülûk, şeyh, mürşid, mürid, mücâhede, riyâzet, halvet, aşk ve muhabbet, fenâ, bekâ, tevhid, kalp, marifet ve melâmettir. Bu kaynaklardaki bilgilerden ve kavramları ele alış biçiminden

⁴¹ bk. Kâtiop Celebi, *Keşfü'z-Zunûn*, cev. Rüstü Balcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007).

⁴² Bağdatlı İsmâil Pasa, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951), akt. Karabulut, *Meşhur Mutasavvıflar*, 165 (Dipnot).

yola çıkararak onun tasavvufî meselelere nazarî ve şeklî yönüyle değil öncelikle yaşayarak olmak üzere pratik ve uygulanabilir yönüyle baktığı söylenebilir. Bu nedenle onun eserlerinde tasavvuf kavramlarının tasnifi ya da tarifleri yerine aşağıda ele alınacağı gibi daha çok uygulamaya dönük esaslar şeklinde yer aldığı görülür.

3.1. Tevbe

Tevbe, günahı terk, günahtan duyulan pişmanlık ve günah işlememeye niyet etmek anlamlarına gelmektedir.⁴³ Sözlükte bu şekilde tanımlanan tevbe, sûfilerce farklı yönleriyle ele alıp tanımlanmıştır. Serrâc, Ebû Ya'kûb Hamdân Sûsî'nin tanımını şu şekilde nakleder: “*Tevbe, ilmin yerdiklerinden övdüğü şeylere dönmektir.*” Bunun yanında o, Allah yoluna girenlerin ilk makamının da tevbe olduğunu söylemiştir. Cüneyd Bağdâdî ise tevbeyi günahı unutmak olarak tanımlarken Sehl b. Abdullah günahı unutmamak olarak tanımlamıştır. Buradaki tanım farklılıklarının nedeni olarak müridlerin makamları gösterilmiştir. Buna göre Sûsî'nin ve Sehl'in tevbe tarifi mübtedî müridlerin tevbesi iken Cüneyd'in tarifi tahkîk erbabının tevbesidir.⁴⁴

Sûfilerin önemle üzerinde durdukları tevbe kavramına Somuncu Baba *Zikir Risalesi* adlı eserinde değinmiştir. O tevbenin tanımı doğrudan veya literatürdeki karşılığı üzerinde durmaz. Bunun yerine tevbenin, zikre başlamanın bir şartı olduğunu kaydeder. Ona göre tevbe belli şartları olan bir pişmanlık olup hata ve günahların tamamından pişman olmakla yapılır. Bunun yanında tevbeye niyetlenerek veya takvaya sıkı sıkıya bağlı bir mürid-i kâmil eliyle yaptırılır. Tevbenin olmazsa olmaz bazı şartları vardır. “Gusül ve normal abdestli olmak, temiz elbise giymek, güzel kokulu buhur yakmış olmak” bu şartlardandır.⁴⁵ Buradan anlaşıldığı kadarıyla Somuncu Baba'nın tevbeye yüklediği mananın mübtedî müridlerin tevbesine benzer bir mana olduğu görülür.⁴⁶

3.2. Verâ'

Verâ' kavramı Somuncu Baba'nın eserlerinde açıkça görülmez. Ancak onun yaşantısından ve şiiirlerindeki yaklaşımından verâ' anlayışına sahip olduğunu anlamak mümkündür. Verâ', insanın manevî veya bedenî yapısını ayakta tutan şeylerde şeriata göre bir sapmanın, zarar ve kuşkunun bulunduğu her şeyden sakınmak olarak tanımlanmıştır.⁴⁷ Kısaca verâ', şüpheli şeyleri terk etmenin ya-

⁴³ Abdurrezzak Kâşânî, *Letâifu'l-îlâm fi îşarâti ehli'l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayınları, 2004), “Tevbe”, 156.

⁴⁴ Ebu Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma'*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 43; Ulu, *Somuncu Baba*, 250.

⁴⁵ Şeyh Hâmid, *Zikir Risalesi (Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2)*, 4a-4b.

⁴⁶ Ulu, *Somuncu Baba*, 250.

⁴⁷ Kâşânî, “Verâ'”, 583.

nında helal veya mübah bile olsa ihtiyaçtan fazlasını da terk etmek ve kimsenin hakkını üzerine geçirmemektir.⁴⁸

Vera makamı şerefli bir makam olarak değerlendirilmiştir. Serrâc, “*Verâ’ makamı şerefli bir makamdır.*” diyerek buna dikkat çekmiştir. Ayrıca o, verâ’ı gönle şüpheli gelen şeyleri terk etmek olarak tanımlamıştır.⁴⁹ Bu manalar üzerine Somuncu Baba’nın yaşantısı, şiirleri ve eserlerindeki tavsiyelerine bakılacak olursa onun bu hususa hassasiyetle riâyet ettiği görülecektir. O, zaman zaman belirttiğimiz gibi tasavvufî görüşlerini en geniş manada görebildiğimiz, *Zikir Risâlesi* adlı eserinde dostlarına ve yoluna girenlere yaptığı nasihatlerde “*Açıktan ölseler bile şüpheli hiçbir şeyi yemesinler.*”⁵⁰ şeklindeki tavsiyesiyle verâ’ anlayışını ortaya koymuştur. Bunun yanında Kemâl Ümmî, *Dîvân* adlı eserinde ona dair yazdığı mersiyede onun helalle iktifa ettiğini kaydetmiştir:

“*Harama bakmadı, hergiz fikridüben ol tiz
Helalden eyledi perhiz hisâbından hazer kıldı.*”⁵¹

Somuncu Baba’nın nasihatlerinde ve ondan bahseden Kemâl Ümmî’nin yukarıdaki şiirinde verâ’ düşüncesinin onun hayatına yansıdığı ve bu hususu takipçilerine ve müridlerine tavsiye ettiği görülür.⁵² Dolayısıyla onun eserlerinde ve ondan bahseden kaynaklarda verâ’ kavramının dolaylı olarak varolduğu söylemek mümkündür.

3.3. Zühhd

Terk etmek, küçümsemek, eşyaya dair isteklerin düşmesi gibi manalara gelen züht, yüce bir makam olarak tanımlanmıştır.⁵³ Serrâc, zühdü hoş hallerin, güzel mertebelerin temeli ve Allah’a yönelenlerin ve tevekkül ehlinin ilk basamağı, her türlü hayır ve taatın başı şeklinde tarif etmiştir.⁵⁴ Kuşeyrî, Ebu Osman’ın “*Zühhd dünyayı terk etmek, sonra da kimin eline geçerse geçsin önemsememektir.*” sözünü nakletmiştir.⁵⁵ Zâhid ise dünyaya rağbet etmeyen, dünyadan yüz çeviren kendini ahirete adayan, makama ve şöhrete değer vermeyen kimselere denmiştir.⁵⁶

Somuncu Baba’nın hayatını ele alan kaynaklara ve ona atfedilen eserlere baktığımızda onun bir zâhid ve yaşantısının zühhd temelli olduğu söylenebilir. Nitekim o şöhretten kaçmış, şöhreti bir afet olarak değerlendirmiştir. Bunun bir gereği olarak Bursa’ya varınca kendini gizlemiş, Askerî’nin ifadesiyle sokaklarda

⁴⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), “Verâ”, 379.

⁴⁹ Serrâc, *el-Lüma’*, 44.

⁵⁰ Şeyh Hâmid-i Velî, *Zikir Risalesi* (Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2), 6a; Ulu, *Somuncu Baba*, 253.

⁵¹ Kemal Ümmî, *Dîvân* (Ali Emiri, 41), 102.

⁵² Somuncu Baba’nın vasiyetleri/tavsiyeleri için bk. Şeyh Hâmid-i Velî, *Zikir Risalesi* (Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2), 5b-6a.

⁵³ Kâşânî, “Zühhd”, 282.

⁵⁴ Serrâc, *el-Lüma’*, 45.

⁵⁵ Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâle*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 209.

⁵⁶ Uludağ, “Zâhid”, 389.

“budela sıfat/deliye benzer şekilde” dolaşmıştır. Ulu caminin açılışında okuduğu hutbe ile tanınmış, adeta sırrı ortaya çıkararak ahalinin yoğun teveccühüyle karşılaşmıştır. Ancak kaynaklar onun bu teveccühten hoşlanmadığını,⁵⁷ bir âlim ve arif oluşuyla ilgili uzun süre gizlemeye çalıştığı sırrının ortaya çıkmasıyla Bursa’dan ayrıldığı kaydetmiştir.⁵⁸ Somuncu Baba, *Zikir Risâlesi* adlı eserinde “*İnsanların ellerinde bulunanlardan ümitlerini kessinler.*”⁵⁹ şeklindeki nasihatıyla zâhidâne bir hayatı tercih ettiğini göstermiştir. K endisine atfedilen şiiirlerden birinde “*Bırak ey Hâmida varı/ Görsem dersin ol yârı/ Göricek ol tecellâyı/ Ondan özge kemâl olmaz.*”⁶⁰ diyerek dünya ve içindekilere karşı tavrını ortaya koymuştur.

Kemâl Ümmî onu anarken, zâhidlik yönüne de değinmiştir.

“*Kanı ol şeyhümüz hâmid, saîd-i müttakî, zâhid.*”

*Fenâ âlemden ol âbid bekâ milke güzer kıldı.*⁶¹

Başında tâc idüp ahdi geyüben hırka vü cehdi

*Ridâyı hizmet ü zihdi belinde hem kemer kıldı.*⁶²

diyerek onun bir zâhid olduğunu açıkça beyan etmiştir.

Hakkında anlatılan bir menkıbede onun dünya malına meyletmediği görülür. Nitekim menkıbeye göre basit bir geçimlik tarlası vardır ve talebesine tarlanın bir kısmını kendisi bir kısmını da dervişleri için ekmesini söylemiş, hasat zamanı dervişinin bol ürününü taraf sizindir demesi üzerine: “*Hiç dünyamızın onduğu yoktu. Acaba bu hangi günahımızdan oldu?*”⁶³ diyerek üzüntüsünü belirtmiştir.⁶⁴

Görüldüğü gibi Somuncu Baba zühd kavramını hayatının pratik sahasına koymuş, zâhidâne bir hayatı tercih etmiştir. O bilinmek, tanınmak nevinden dünyevî arzuları terk etmiş, bunları dünyanın birer tuzağı olarak değerlendirmiştir. Bu yönüyle onun zühd anlayışının Serrac’ın zühd tanımına uygun olduğu, bu manada dünyalığı terk etmenin yanında övgü ve halkın ilgisini reddetmek⁶⁵ şeklindeki tanıma uyan tahkîk ehlinin zühd anlayışına benzediği görülür.

3.4. Sıdk

Kelime anlamı kısaca doğruluk olan sıdk, sūflere göre sözde, fiilde ve halde hakîkata uygunluk demektir. Sıddîk ise dosdoğru kişi, Peygamberin getirdiği şeyleri ilim, amel, fiil ve söz olarak tasdik etme hususunda kemâl sahibi olan kimselelerdir.⁶⁶

⁵⁷ Erünsal, *Abdurrahman el-Askerî'nin Mür'atü'l-İşkî*, 204.

⁵⁸ Harîrîzâde, *Tibyânü vesâ'ili'l-hakâik*, 172a; Ulu, *Somuncu Baba*, 254.

⁵⁹ Şeyh Hâmid-i Velî, *Zikir Risalesi* (Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2), 6a.

⁶⁰ Kadir Özköse, “Somuncu Baba’nın Hacı Bayrâm-ı Velî Üzerine Tesirleri”. *Somuncu Baba ve Kültür Çevresi Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı*. ed. Ali Çavuşoğlu (Aksaray: Aksaray Belediyesi Yayınları, 2012), 211.

⁶¹ Kemal Ümmî, *Dîvan* (Ali Emiri, 41), 100.

⁶² Kemal Ümmî, *Dîvan* (Ali Emiri, 41), 102.

⁶³ Lamiî, *Nefahat*, 885; Halvetî, *Tezkiretü'l-Hâs*, 360-361.

⁶⁴ Ulu, *Somuncu Baba*, 254.

⁶⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 46.

⁶⁶ Kâşânî, “Sıdk”, 328.

Sıdk kavramı da yine verâ' kavramında olduğu gibi ona atfedilen üç eserde doğrudan yer almaz. Bununla birlikte Somuncu Baba'nın sıdıkkılık yönünü ondan bahseden kaynaklarda görmek mümkündür.⁶⁷ Bu kaynaklara göre Somuncu Baba, sıdıkkılandıdır. Kemâl Ümmî, onun bir sâdik olduğunu belirtmiştir:

*Kodı mahlûkı ol âşık gözetdi çehre-i hâlık
Ne dünya sevdi ol sâdik ne ukbaya nazar kıldı.*⁶⁸

3.5. Tevekkül

Sözlükte güvenmek, bel bağlamak, vekil tayin etmek gibi manalara gelen tevekkül, terim olarak yalnızca Allah'ın takdir ettiğine güvenerek insanların elindekilerden yüz çevirmektir.⁶⁹ Somuncu Baba'nın tevekkül kavramını yine tasavvufî kavramlara yaklaşımına uygun olarak bir tanımlama şeklinde değil pratik uygulama yönüyle ele aldığı görülür. Anlaşıldığı üzere o, daima tevekkül üzere olmuş, müridlerine ve yolunu takip edenlere tevekkül etmelerini nasihat etmiştir. O, *Zikir Risâlesi* adlı eserinde yer verdiği nasihatlarında “İnsanların ellerinde bulunanlardan ümidi kessinler.” diyerek taliplerini ve dostlarını ikaz etmiştir.⁷⁰ *Silâhü'l-Mürîdîn* adlı eserinde ise “Ancak Allah'a tevekkül ettim.”⁷¹ Kaydından onun bir mütevekkil olduğu anlaşılmalıdır. Bunun yanında Kemâl Ümmî, *Dîvan*'da onun bir mütevekkil olduğuna işaret etmiştir:

*“Tevekkül kıldı ol hoş hu yimedü rızık çun kaygı
Tama, hırs okuna karşı kanaatden siper kıldı.”*⁷²

Somuncu Baba tevekkül kavramına eserlerinde doğrudan yer verdiği gibi ondan bahseden kaynaklarda da onun bir mütevekkil olduğu, bu yönüyle yine diğer kavramlarda olduğu gibi tevekkül kavramını da hayatına yansıttığı görülür. Bunun yanında onun tevekkül anlayışının ilk dönem sûfilerinin tevekkül anlayışlarına uygun olduğu tasavvuf teorisyenlerinden Kuşeyrî'nin yaptığı izahlardan anlaşılmalıdır. Nitekim o *er-Risâle*'de sûfilerin tevekkül anlayışlarını “Allah'ın elinde olana güvenmek, halkın elindekilerden ümit kesmektir.”⁷³ şeklinde tanımlamaktadır.

3.6. Sabır

Dayanma ve dayanıklılık⁷⁴ gibi kelime anlamlarına gelen olan sabır, terim olarak belâlara karşı ruhu direnç göstermeye zorlamak şeklinde tanımlanmış-

⁶⁷ Ulu, *Somuncu Baba*, 256.

⁶⁸ “O sâdik, âşık, dünya ve ahiret sevgisinden geçti. Yaratıcıya yöneldi.” Bk. Kemal Ümmî, *Dîvan* (Ali Emiri, 41), 102.

⁶⁹ Uludağ, “Tevekkül”, 357.

⁷⁰ Şeyh Hâmid, *Zikir Risâlesi* (Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2), 6a; Ulu, *Somuncu Baba*, 256.

⁷¹ Şeyh Hâmid, *Silâhü'l-Mürîdîn* (İzmirli İsmail Hakkı Koleksiyonu, 1510), 309.

⁷² Kemal Ümmî, *Dîvan* (Ali Emiri), 102.

⁷³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 254.

⁷⁴ Uludağ, “Sabır”, 302.

tır.⁷⁵ Serrâc, sabrı yüce bir makam olarak tarif etmenin yanında Allah'ın sabır ehlini Kur'an'da anarak övdüğünü belirtmiştir.⁷⁶ Kuşeyrî sabrı, kulun kendisi ile ilgili olarak Allah'ın meşakkatli hükümlerine ve bunlardan doğan sıkıntılara göğüs girmesi şeklinde açıklamıştır.⁷⁷

Sabır kavramının, Somuncu Baba'ya atfedilen eserlerde yer aldığı görülür. Somuncu Baba, *Şerhi Hadîs-i Erbâin* adlı eserinde sabır konusuna temas etmiştir. O eserinde yer verdiği "Su ve toprağın temizleyici olanı imanın yarısıdır ve elhamdülillah teraziye doldurur ve sübhanallahi ve'l-hamdülillâhi cümleleri yer ve gök arasını doldurur. Namaz nurdur. Sadaka apaçık delildir. Sabır ziyadır..."⁷⁸ hadisini "hisse" başlığı altında şöyle şerhetmiştir:

"... Kim kalp evini ve bedenini doğal kirlerden ve kötü davranışlardan temiz tutar ve orada hamdetmek, tesbih etmek gibi ruhani gıdalardan oluşan sofralar hazırlarsa, Allah'ın sapaşğlam ipine sarılarak namaz ve sabır kandillerini aydınlatsa Allah onun hasenat kefesini doldurur ve onu nefsî arzuların köleliğinden özgür kılar..."⁷⁹

Ayrıca aynı eserde yer verdiği "Aşırı süslenmeyi terketmek imanın alametlerinden- dir."⁸⁰ hadisini "Kim muhabbet elbisesini giyer fakr makamına erişir ve sabır ile titrerse dünya süsüne karşı Allah ona yeter."⁸¹ şeklinde şerh ederek sabra vurgu yapmıştır.

Kemâl Ümmî aşağıdaki beyitte onun sabırlı oluşuna vurgu yaparak bazı diğer vasıfları yanında sabrını da kaydetmiştir.

"Kamî ol kâniü sâbir azîz ü şâkir ü zâkir
Zehî key assılu tâcîr ki her yûkin güher kıldı."⁸²

3.7. Kanaat

Tutululuk, tok gözlülük ve gönül zenginliği gibi anlamları olan kanaat⁸³, sûfilerce ele alınan kavramlardandır. Kuşeyrî, kanaatı alışılan ve ülfet edilen şeylerin bulunmaması halinde huzur içinde olmak şeklinde izah etmiştir.⁸⁴ Kanaat kavramını Somuncu Baba'ya atfedilen şiirde görmek mümkündür. Bu şiirinde kanaate vurgu yapan Somuncu Baba, kanaatsiz olmanın hali perişan edeceğini belirtmiştir:

"Dilde kanaat olmaya
Züht ile taat olmaya
Senden hidâyet olmaya
Ya Rab n'ola halüm benüm"⁸⁵

⁷⁵ Kâşânî, "Sabır", 326.

⁷⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, 48.

⁷⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 266.

⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut - Adil Murşid (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1995), 5/342.

⁷⁹ Şeyh Hâmid, *Şerhi Hadîs-i Erbâin*, 238a.

⁸⁰ Ebû Davud, *Sünen* (Mısır: y.y., ts), "Tereccül", 2.

⁸¹ Şeyh Hâmid, *Şerhi Hadîs-i Erbâin*, 241a.

⁸² Kemal Ümmî, *Dîvan* (Ali Emiri, 41), 102; Ulu, *Somuncu Baba*, 259.

⁸³ Uludağ, "Kanaat", 206.

⁸⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 246.

⁸⁵ Ergun, *Halk Edebiyatı Antolojisi*, 180.

Benzer şekilde Kemâl Ümmî onun kanaatkâr oluşunu şu beyitle ortaya koymuştur:

“Tevekkül kıldı ol hoş hu yimedu rızkı çun kaygı
Tama, hırs okuna karşı kanaatden siper kıldı.”⁸⁶

Somuncu Baba'nın kanaat sahibi oluşu onun hayatını ele alan kaynaklardaki bilgilerden yola çıkarak da anlaşılabilir. Nitekim o, Bursa'ya gittiğinde sahip olduğu ilim vesilesiyle medreselerde müderrislik yapabileceksen bunu tercih etmemiştir. Bunun yerine kendisine bir ocak temin ederek ekmekçilik yapmayı tercih etmiştir. Bununla birlikte onun bu tercihi aynı zamanda gizlenme amacına matuf da görülebilir.⁸⁷

Görüldüğü gibi Somuncu Baba'nın tamah ve hırsa karşı tercihi kanaattir. Bu yönüyle kanaatın, nefsin isteklerinden olan tamah ve hırsa karşı kulu koruyucu bir işlevinin olduğunu dolayısıyla yukarıda da belirtildiği üzere bu kavramı da eserlerine bir tanımlama şeklinde almayıp pratik hayatta uygulanabilir şekliyle ele almıştır. Ayrıca, kanaatsizliğin halleri perişan edici bir özelliğinin olduğunu, aksinin ise huzura vesile olduğunu vurgulaması kavramın Kuşeyrî'nin tanımına da uygun olarak ele alındığını göstermesi bakımından dikkate değerdir.

3.8. Fakr

Somuncu Baba'nın kendisine atfedilen eserlerden *Şerhi Hadîs-i Erbaîn* adlı eserinde bir hadisi şerh ederken fakr kavramına yer verdiği görülür. Ele aldığı hadislerden ve onun hayatını anlatan eserlerden anlaşıldığı üzere onun, bu kavramı hayatına aksettirdiği anlaşılabilir. Fakr kelimesi sözlükte, yoksunluk, bir şeye sahip olmamak şeklinde tanımlanırken⁸⁸ terim olarak bir sufînin Allah'tan başka hiçbir şeyi olmadığını, her şeyin Allah'ın olduğunu kabul etmesi şeklinde tanımlanmıştır. Bu şekliyle fakirliğin sûfilikle aynı anlama geldiği belirtilmiştir.⁸⁹ Ünlü sûfî Sühreverdî, fakrın rıza ile birlikte olduğu takdirde zenginlikten üstün olduğunu belirtmiştir. Ayrıca o, bir şeye sahip olmanın üstün görülmediğini eğer öyle olsaydı vermek suretiyle o şeyden kurtulmanın faziletinden bahsedilemeyeceğini söylemiştir.⁹⁰

Bu yönüyle bakıldığında Somuncu Baba'nın hayatına aksettirdiği fakirlik anlayışının sûfilere fakra yüklediği anlam doğrultusunda olduğu söylenebilir. Nitekim o, yukarıda da zikredilen şiirinde bu hususa dikkat çeker:

“Bırak ey Hâmidâ varı
Görem dersen sen ol yarı

⁸⁶ Kemal Ümmî, *Dîvan* (Ali Emiri), 102.

⁸⁷ Ulu, *Somuncu Baba*, 260.

⁸⁸ Kâşânî, “Fakr”, 437.

⁸⁹ Dilâver Güner, *Abdülkâdir Geylânî Hayatı Eserleri Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 235.

⁹⁰ Ebu'n-Necip Sühreverdî, *Âdâbü'l-Mürîdîn*, çev. Süleyman Gökbulut (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014), 41; Ulu, *Somuncu Baba*, 261.

Göriccek ol tecellâyı
Ondan özge kemal olmaz.”⁹¹

Yukarıda geçmiş olmakla birlikte kırk hadis şerhi eserinde ele aldığı “Aşırı süslenmeyi terketmek imanın alametlerindendir.”⁹² hadisini “hisse” başlığı altında “Kim muhabbet elbisesini giyer fakr makamına erişir ve sabır ile titirse dünya süsüne karşı Allah ona yeter. Batnını takva ile süsle ve Mevlânın cemâlinden elbise giy.” şeklinde açıklayarak fakr kavramına doğrudan yer vermiştir.⁹³

Onun tasavvufi düşüncelerine dair mühim işaretler barındıran mersiyede Kemâl Ümmî, mala, mülke kıymet vermediğini; altına, gümüşe meyletmediğini ve kimseden bir yardım kabul etmediğini belirtmiştir. *Dîvan*'da bu hususu şöyle kaydetmiştir:

“Ne mâl u milkine kaldı ne rızık u şöhrete daldı
Ne begler bahşişin aldı ne meyl-i sim ü zer kıldı.”⁹⁴

3.9. Zikir

Tasavvuf kavramları içerisinde belki de en mühim kavramlardan biri olan zikir, seyr ü sülûkun temel şartlarından sayılmıştır. Bundan olsa gerek sûfler zikir kavramı üzerinde önemle durmuşlardır. Kelime olarak tutmak, korumak, hatırlamak, konuşmak gibi manalara gelen zikir⁹⁵ tasavvuf ıstılahında kalben ve zihnen Allah'ı tefekkür etmek,⁹⁶ din ve dünya mutluluğunu elde etmek ve vaktini ihya etmek maksadıyla Allah'ın güzel isimleriyle sesli veya sessizce, toplu ya da bir başına Allah'ı anmak suretiyle gaflet ve nisyandan kurtulmak şeklinde tanımlanmıştır.⁹⁷ Allah'ın bir emri olan zikrin önemi âyetlerde açıkça görülmektedir. Ahzab Sûresi'nin “Ey İnananlar! Allah'ı çok zikredin.”⁹⁸ âyetiyle zikir sadece emredilmekle kalmamış aynı zamanda çok yapılması istenmiştir. Hadislerde de zikrin bu önemi ortaya konmuştur. Hazreti Peygamber bir hadisinde “Size deli deninceye dek Allah'ı çokça zikredin.”⁹⁹ tavsiyesinde bulunmuştur.

Zikir, Kur'an ve hadislerde geçtiği gibi sûfî müelliflerce de ele alınmıştır. Kuşeyrî, zikri kalbin ve dilin zikri şeklinde iki türünün olduğunu, bunlardan kalbin zikri mertebesine kulun dil zikri ile vasil olacağını belirtir. Bunun yanında zikretmenin belli bir şeklinin ya da zamanının olmadığını söyler. Bütün vakitler-

⁹¹ Sadettin Nüzhet Ergun, *Halk Edebiyatı Antolojisi* (İstanbul: Devlet Basımevi, 1938), 179.

⁹² Ebû Davud, “Tereccül”, 2.

⁹³ Şeyh Hâmid, *Şerhi Hadîs-i Erbaîn*, 241a.

⁹⁴ Kemal Ümmî, *Dîvan* (Ali Emiri), 102.

⁹⁵ İbn Manzûr Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâr-ı Sâdır, 1994), “Zikir”, 4/308.

⁹⁶ Şemseddîn Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, haz. Raşit Gündoğdu vd. (İstanbul: İdeal Kültür ve Yayıncılık, 2012), 508.

⁹⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 301-305; Uludağ, “Zikir”, 393; Reşat Öngören, “Zikir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/409.

⁹⁸ el-Ahzap 33/41.

⁹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/68.

de kul, zikirle memurdur, der.¹⁰⁰ Kâşânî zikri “*riyâzetin en önemli esası ve kulu rab-bine yaklaştıran en büyük ibadet*” diye tanımlamıştır.¹⁰¹

Sûfîlerin zikre verdiği önem Somuncu Baba’da da görülür. O, zikir kavramıyla ilgili eser telif etmekle zikre verdiği önemi açıkça ortaya koymuştur. *Zikir Risâlesi* adlı eserinde, her şartta, otururken ve yanı üzere yatarken zikretmenin Allah’ın bir emri olduğunu kaydetmiştir. Onun bu kaydıyla, Âl-i İmrân 191. âyete atıf yaptığı görülür. Ayrıca o, zikrin neden emredildiği hususunda da görüş belirtir. Buna göre zikir, kullarının sürekli rabbinin koyduğu kuralardan gafil olmamaları, sünnette olduğu gibi rükû ve secdelerini yaparak, bu yoldan ayrılmayarak huzur ve şuhûd halinde ilerlemeleri için emredilmiştir.¹⁰²

Somuncu Baba’ya göre zikretmeye muvaffak kılınmak bir şükür sebebidir. Nitekim o, Allah’ın Müslümanları zikretmeye muvaffak kılmasından dolayı O’na şükreder. O, “*Yüce Allah’ın öteki milletler arasından bize mahsus olmak üzere iman ve İslâm ihsan ettiği için O’na hamd ve senalar eder, öteki taifeleri arasında bizi imanın şubesi olan zikir üzere muvaffak kıldığı için şükrederiz.*” diyerek zikrin bir şükür vesilesi olduğunu kaydeder.¹⁰³

Somuncu Baba, en faziletli zikir olarak “kelime-i tevhid” cümlesini görmektedir. Bu nedenle o, dinin temel esasları olan farz, sünnet, nafileler ve şer’î diğer hükümleri eda ettikten sonra tüm vakitlerde zikretmeyi tavsiye etmekte, tarikat anlayışının temelinde de “*Lâ ilâhe illallah*” zikrini koymaktadır. O, hamd, sena, salât ve selamdan sonra “*Bizim sülûkumuz tarikat; tarikatımız da farzları, sünnet ve nafileleri ve şeriatın diğer haklarını eda ettikten sonra tüm vakitlerde “Lâ ilâhe illallah” cümlesini gizli-açık zikretmek kaidesi üzere bina edilmiştir.*” diyerek bu düşüncelerini ortaya koymuştur.¹⁰⁴

Görüldüğü gibi Somuncu Baba, zikir kavramına ayrı bir önem vermiş, bu kavramla ilgili müstakil bir risâle yazmıştır. Zikrin hem bir ikram hem de diğer ümmetlerden ayırıcı bir tarafının olduğu üzerinde durarak bunun bir şükür sebebi olduğunu belirtmiştir. Onun en mühim zikirlerden biri olarak “*Lâ ilâhe illallah*” cümlesini gördüğü de ortadadır. Bu yönüyle gerek hadislerden gerekse de sûfîlerin zikirle ilgili söyledikleriyle onun görüşlerinin paralel olduğunu söylemek mümkündür.

3.10. Dua

Kelime olarak yalvarmak, yakarmak ve niyaz etmek gibi anlamalara gelen dua, terim olarak kulun Hakk’a yakarışı şeklinde tanımlanmıştır.¹⁰⁵ Kur’an’ı Ke-

¹⁰⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 301-303.

¹⁰¹ Kâşânî, “Zikir”. 248. Ulu, *Somuncu Baba*, 263.

¹⁰² Şeyh Hâmid, *Zikir Risalesi* (Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2), 2b; Ulu, *Somuncu Baba*, 264.

¹⁰³ Şeyh Hâmid, *Zikir Risalesi* (Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2), 2b; Ulu, *Somuncu Baba*, 264.

¹⁰⁴ Şeyh Hâmid, *Zikir Risalesi* (Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2), 2b; Ulu, *Somuncu Baba*, 264.

¹⁰⁵ Uludağ, “Dua”, 111

rim’de “Rabbimize yalvara, yakara ve gizlice dua edin. Bilesiniz ki O, haddi aşanları sevmez.”¹⁰⁶ ve “Deki! Dualarınız olmasa, rabbim size niçin değer versin?”¹⁰⁷ âyetleriyle duanın önemi ortaya konmuştur.

Somuncu Baba, zikir kavramıyla ilgili bir eser telif ettiği gibi dua ve vird konusunda da eser telif etmiştir. Bir dua ve vird risâlesi olan “*Silâhü’l-Mürîdîn*” adlı eserinde onun, isim ve sıfatlarıyla Allah’ı ta’zim ve tekbir eden aynı zamanda dua ve münâcât içeren âyetleri seçtiğini görmek mümkündür.¹⁰⁸ “İlahınız bir tek Allah’tır. O’ndan başka ilah yoktur. O, rahmandır, rahimdir.”¹⁰⁹ “Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır. O halde kim tağutu reddedip Allah’a inanırsa, kopmayan sağlam kulpa yapışmıştır. Allah iştir ve bilir.”¹¹⁰ âyetleri bunlardan bazılarıdır.

Somuncu Baba, dua ve vird kavramlarına sadece olan “*Silâhü’l-Mürîdîn*” adlı eserinde temas etmez. Aynı zamanda *Zikir Risâlesi* adlı eserinde de dua kavramına ve duaların en güzelinin hangileri olduğuna işaret eder.

“Duaların en güzeli bizim iyiliğimiz için Allah tarafından Peygamber’e (s.a.v.) indirilen Kur’an’dır. Sonra sahih senetlerle gelen altı hadis kitabındaki hadislerde bildirilen dualardır.” Nitekim “*Müridlerin Silâhi*” adlı kitabımızda güzel bir tertiple bu dualar bildirilmiştir. Bunlardan sonra mürid daha fazla dua etmek isterse büyük şeyhlerin bildirdiği dualarla dua eder.” diyerek duasına temel aldığı iki kaynağın âyet ve hadisler olduğunu, bunların dışında daha fazla dua etmek isteyen müridlerin büyük şeyhlerin bildirdiği dualarla dua edebileceğini kaydetmiştir.¹¹¹

Buradan anlaşıldığı kadarıyla o, duaya önem vermiş, duaları günlük hayatın bir parçası olarak görmüş ve gün içinde herhangi bir zamanda Kur’an’dan bazı âyetleri vird edinmiştir. Uyguladığı bu âdâbı, mürid ve muhiplerine tavsiye etmiştir.¹¹² En güzel dualar olarak Kur’an’ı Kerîm’i ve Rasulullah’ın hadislerini görmüştür. Kur’an ve hadislerden sonra ise büyük şeyhler olarak zikrettiği sûfilerin öğrettiği duaları tavsiye etmiştir.

3.11. Seyr ü Sülûk

Seyr ü sülûk, yürümek, seyahat etmek, yolda gitmek, Hakka ermek üzere manevî yolculuk yapmak gibi anlamlara gelen seyr ile yola girmek, Hakk’a giden yolu tutmak anlamlarına gelen sülûk kelimelerinin birleşmesiyle oluşmuş, tasavvufî yolculuğu anlatan bir tabirdir. Tasavvuf terimi olarak seyr ü sülûk, Hakk’a ermek için bir manevi rehberin gözetiminde ve yol göstericiliğinde çıkılan manevî

¹⁰⁶ el-A’râf 7/55.

¹⁰⁷ el-Furkân 25/77.

¹⁰⁸ Şeyh Hâmid, *Silâhü’l-Mürîdîn* (İzmirli İsmail Hakkı Koleksiyonu, 1510), 311-312.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/163.

¹¹⁰ el-Bakara 2/256. Eserde ayrıca su âyetler geçmektedir: el-Bakara 2/257; Âl-i İmrân 3/16-17-18.

¹¹¹ Şeyh Hâmid, *Zikir Risâlesi* (Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2), 6b; Ulu, *Somuncu Baba*, 267.

¹¹² Ulu, *Somuncu Baba*, 267.

ve ruhî yolculuk anlamına gelmektedir. Seyr ü sülûk yolculuğa çıkanlara mürid ya da sâlik denilmiştir. Müridin ya da sâlikin, bu yolculuğu usûlüne uygun bir şekilde tamamlaması halinde diğer insanlara rehberlik yapabilecek kemâl mertebesine yükseldiği kabul edilmiştir.¹¹³

Sûfiler, insanın bazı manevî mertebeleri aşabilmesi için izlemesi gerek bir yolun ve yaması gereken bir yolculuğun olduğunu kabul etmişlerdir. İşte sâlik, seyr ü sülûk boyunca dünya ve dünyevî şeylerden nefsinin arındırarak kötü huylardan uzaklaşır ve ahlakını güzelleştirir. Böylece seyr ü sülûkun asıl gayesi olan Hakk'a vuslat gayesini gerçekleştirmiş olurlar.¹¹⁴

Somuncu Baba'nın seyr ü sülûk anlayışına dair *Zikir Risâlesi* adlı eserinde bazı bilgiler bulunmaktadır. O, mezkûr eserinde sülûk anlayışının tarikat, tarikat anlayışının ise şer'î hükümlere sıkı sıkıya riâyet ve zikir olduğunu belirtmiş, bu hususu şu şekilde açıklamıştır: “Bizim sülûkumuz tarikat, tarikatımız da farzları, sünnet ve nâfileleri ve şeriatın diğer haklarını eda ettikten sonra tüm vakitlerde “Lâ ilâhe illallah” cümlesini gizli-açık zikretmek üzere kurulmuştur.”¹¹⁵

Somuncu Baba seyr ü sülûk ile ilgili kavramlara *Şerhi Hadîs-i Erbaîn* adlı eserinde bir hadisin açıklanması sırasında da değinmiştir. Burada sülûkun kötülüklerden arınma ve güzellikler ile donanma olduğunu izah etmiştir. O, “... *Sadaka apaçık delildir. Sabır ziyadır. Kur'an, lehine ya da aleyhine delildir. Tüm insanlar güne başlar ve erkenden dışarı çıkarlar. Kimi nefsinin pazara çıkarır, kimisi nefsinin azad eder, kimisi de kurtaramaz.*”¹¹⁶ hadisini “Hisse” başlığı altında şu şekilde açıklamıştır:

“*Aleyhisselatü vesselam iman yoluna sülûk edenin iman iddiasının ancak kötülüklerden arınma ve güzellikler ile donanma ile gerçekleşeceğini açıklamaktadır. Aleyhissaletü vesselamın “Temizlik imanının yarısıdır.” sözü kötülüklerden arınma makamına işaret ederken, hadisin geri kalan kısmı güzelliklerle bezenme makamına işaret etmektedir. Kim kalp evini ve bedenini doğal kirlerden ve kötü davranışlardan temiz tutar ve orada hamdetmek, tesbih etmek gibi ruhani gıdalardan oluşan sofralar hazırlarsa, Allah'ın sapasağlam ipine sarılarak namaz ve sabır kandillerini aydınlatırsa Allah onun hasenat kefesini doldurur ve shevani arzuların köleliğinden azad eder. Kim beyyinesini ortaya koymaz ise davası doğru olmaz. O kaybedenlerden olur. Helak olur.*”¹¹⁷

Görüldüğü üzere onun sülûkla ilgili düşüncesi herhangi bir hak tarikattan farklı değildir. Tarikatların ekseri sülûk usulünün Somuncu Baba'nın burada ortaya koyduğu şekilde farzları, sünnetleri yerine getirdikten sonra vakti zikirle geçirmek üzere olduğu bilinen bir husustur. Somuncu Baba, Hakk'a ulaşmanın yolu olarak sülûku görmüş, sülûkun tarikat olduğunu, tarikat anlayışını ise şer'î

¹¹³ Uludağ, “Seyr ü Sülûk”, 316-325; Ulu, *Somuncu Baba*, 267, 268.

¹¹⁴ Büşra Coşanay, “Tasavvuf Düşüncesinde Seyr ü Sülûk Üzerine Bir İnceleme”, *Anasay*, 2017, 2/202; Ulu, *Somuncu Baba*, 268.

¹¹⁵ Şeyh Hâmid, *Zikir Risâlesi* (Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2), 2b.

¹¹⁶ Ahmed b. Hanbel, “Müsned”, 5/342.

¹¹⁷ Şeyh Hâmid, *Şerhi Hadîs-i Erbaîn* (Bağdatlı Vehbi Efendi, 2047-7), 237a.

hükümlere riâyet ve arta kalan vakitlerde de zikri dilden düşürmeme olarak formüle etmiştir.

3.12. Şeyh/Mürşid, Mürid

Sözlükte yaşlı, ihtiyar, pir, önder gibi anlamlara gelen şeyh kelimesi tasavvufi olarak nefsinden fâni olmuş, Hak dostu, müridlere rehberlik ederek onları irşad etme ehliyet ve salâhiyetine sahip olan kâmil kişi demektir.¹¹⁸ Mürşid ise yine benzer anlamalara gelip, kelime olarak rehber, delil, kılavuz gibi anlamlara gelirken tasavvufi olarak yol gösteren, hak yola ileten, er, eren, pîr gibi manaları ihtiva etmektedir. Mürid, talep eden, isteyen, arzu eden kelime manaları yanında tasavvufi olarak tarikata giren, bir şeyhe bağlanıp ona iradesini teslim eden ve bu şekilde şeyhini takip eden kimse olarak tanımlanmıştır.¹¹⁹

Şeyh, mürşid ve mürid, Somuncu Baba'nın üzerinde durduğu kavramlardır. Bu kavramlar onun eserlerinde doğrudan ve dolaylı olarak yer almaktadır. *Zikir Risâlesi*'nde müridin özelliklerine değinirken, İmam Ebu Ali Dekkâk'tan alıntı yapmış, müridin tasavvuf yolunda hangi yolu tutması gerektiğini kaydetmiştir. "*Müridler, zikir usûlünden daha doğru ve daha açık hiçbir usûl tutmamıştır.*" diyerek müridin tutması gereken en doğru yolun zikir yolu olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte müridin bu yolu nasıl tutacağına dair sorular sorarak onu bir şeyhin gözetiminde yapabileceğini vurgulamıştır. O yine bahsi geçen eserinde "... *Müridin, sevgilisine - ki o sevgili açık ve gizli Allah'tır- ulaşması nasıl olacaktır? Meşâyihin bu zikri seçmesinin, bunu tavsiye etmesinin sebebi, bu tavsiyenin şekli ve edebi nedir?*" şeklinde bir soruyla meşâyihin, müridlere yol gösterdiğini ve böylece onların seyr ü sülûk yolculuğunu en kısa zamanda nasıl yapması gerektiğini gösteren kişi olduğuna işaret etmiştir.¹²⁰

Somuncu Baba'ya göre başlangıç seviyesinde olan müridler, orta derecede olan müridler ve ileri seviyede olan müridler olmak üzere üç türlü mürid tasnifi vardır. Bir anlamda sülûk yolculuğunun merhalelerini tavsif eden bu tasnife göre üç sınıf müridin zikirleri de birbirinden farklıdır. Somuncu Baba *Zikir Risâlesi* adlı eserinde müridlerin derecelerini ve her bir derecedeki müridin hangi zikri tekrar etmesi gerektiğini şöyle açıklamıştır:

*"Hakikat ehli bazı kimseler zikrin altı kısım olduğunu belirtmişlerdir. Bu kısımlar zâhirin zikri, bânının zikri, kalbin zikri, sırrın zikri, ruhun zikri, hâfinin zikri. Bunlardan zâhir ve bânının zikri, mübtedi müridin zikri; kalbin ve sırrın zikri, mutavassıt müridin zikri; ruhun ve hafinin zikri ise müntehi müridin zikridir..."*¹²¹

Somuncu Baba, müridin zikre başlarken öncelikle Peygamber Efendimize salavat getirmesi gerektiğini belirtir. "*Mürid, zikir yapmak istediği zaman Muham-*

¹¹⁸ Uludağ, "Şeyh", 334.

¹¹⁹ Uludağ, "Mürid". 263; Ulu, *Somuncu Baba*, 271.

¹²⁰ Şeyh Hâmid, *Zikir Risâlesi* (Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2), 2b-3a; Ulu, *Somuncu Baba*, 272.

¹²¹ Şeyh Hâmid, *Zikir Risâlesi* (Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2), 4a.

med'e (s.a.v) gizli olarak üç defa salâvat getirir."¹²² Daha sonra müridin ne yapması gerektiğini maddeler halinde sıralayarak şeyhinin yüzünü kendi yüzü hizasında düşünmesini, kalbiyle şeyhinin himmetinden yardım istemesini, zikre başlarken şeyhinin şeyhini anmasını ve yaptığı zikir ile şeyhlerini Allah'tan gayrısını istemediğine şahit tutmasını, ihtiyaç halinde şeyhini adıyla çağırmasında, şeyhinden yaptığı yardım talebinin Hazreti Peygamberden (s.a.v) yardım talep etmek olduğunu düşünmesinde bir sakınca olmadığını bilmesini, ihlâs ve doğruluk üzere olmasını, zikir sırasında gönlüne düşen şeyleri, gerçek hayat ya da rüyasında gördüklerini şeyhinden gizlememesi gerektiğini tavsiye ederek şeyhiyle olan rabitasını etraflıca izah eder.¹²³

Mürid yukarıda tarif edildiği gibi sülûkunu tamamlamaya çalışırken mürşid ya da şeyhin vazifesi de müridi sürekli gözetim altında tutarak onun seyr ü sülûk yolculuğunu layıkıyla gerçekleştirmesini sağlamaktır. Zira yukarıda sayılan hususların icracısı ve takipçisi şüphesiz şeyhtir. Nitekim Somuncu Baba şeyhleri tasavvuf yolunun hekimleri olarak görür. Bu yolu en iyi bilen onlar ise madem öyleyse müridin durumuna göre onun manevi ihtiyaçlarını bilip buna göre bir usul takip etmeleri gerektiğini belirtir. *Zikir Risâlesi*'nde konuyu oldukça açık bir şekilde izah etmiştir: "*Meşâyih-i kiram hakikatın edasında bu yolun hekimleri olunca müridlerin durumlarına göre "Lâ ilâhe illâllah" zikrini ilaç olarak verirler. Bu işi bildikleri bazı sebeplere göre yaparlar ki burası bu sebeplerin anlatılacağı yer değildir.*"¹²⁴

Ona göre şeyhler aynı zamanda bir ruh terbiyecisidir. Bu yönüyle şeyhler bir anlamda ham olan müridleri terbiye ederek onların olgunlaşmasını sağlayan mürebbîlerdir. *Zikir Risâlesi* adlı eserinde bu hususa şöyle değinmiştir:

"...Ruhlar âleminde insanların ruhları, Hakk Subhanehu ile beraberdir. Hazreti Allah, ergenlik dönemine kadar bu durumu bedenlere unutturdu. Ergenlik zamanı Rabbin hizmetine uygun hale gelinen zamandır. Beden rabbin hizmetine uygun hale gelince bir eğitici ve hatırlatıcı göndermiştir. Bu ya akıl, ya kalbin marifetlere uyanması, ya Rabbanî ruhla ya da meleklerle olmaktadır. Bundan sonra ruh için şeyhlerin - Allah onlara rahmet eylesin- farklı durumlarına göre ruhları eğitmesi gelir..."¹²⁵

Somuncu Baba, şeyhin veya mürşidin temel vazifelerini sıraladıktan sonra onların taşıması gereken bazı özelliklere de değinmiştir. Ona göre şeyh, kendi elinin emeğiyle geçinmelidir. Nitekim kendisi Bursa'ya varınca bir fırın edinmiş ve orada somunlar pişirmek suretiyle hem kendi geçimini temin etmiş hem de mahrum ve muhtaçlara yardım etmiştir. Bunun yanında o, Hacı Bayrâm-ı Velî'yi müridi sıfatıyla Ankara'ya irşad maksadıyla gönderirken ona kendi emeğiyle geçinmesini tavsiye etmiştir. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin şeyhiyle vedalaşırken: "*Anka-*

¹²² Şeyh Hâmid, *Zikir Risalesi* (Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2), 4b.

¹²³ bk. Şeyh Hâmid, *Zikir Risalesi* (Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2), 4b; Ulu, *Somuncu Baba*, 273-274.

¹²⁴ Şeyh Hâmid, *Zikir Risalesi* (Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2), 3b.

¹²⁵ Şeyh Hâmid, *Zikir Risalesi* (Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2), 3b.

ra'da ne iş üzere olayım?" sorusu üzerine "Burçak ek." diyerek ona tavsiyede bulunmuştur.¹²⁶

Somuncu Baba'nın eserlerine bakıldığında onun şeyh, müşşid, mürid kavramlarını ele alış şeklinin bu kavramların kelime terim manalarına uygun olduğu görölür. Hem yukarıdaki tanımlarda hem de Somuncu Baba'nın izahlarında şeyh ve müşşid yol gösteren ve denetleyen; mürid ise şeyhin iradesine teslim olmuş ve onun yol göstericiliğinde sülükunu tamamlayan kimsedir.¹²⁷

3.13. Mücâhede - Riyâzet

Mücâhede ve riyâzet seyr ü sülük yolcuları için oldukça önemli iki kavramdır. Kuşeyrî, mücâhede ile ilgili "*Tasavvufi sülûkun başlangıcında mücâhede sahibi olmayanların bu yolun kokusunu bile koklayamayacaklarını bilmek lazımdır.*" şeklinde bir ifade ile mücâhedenin önemini vurgulamıştır.¹²⁸ Hucvirî, mücâhedenin müşâhede sebeplerinden olduğunu kaydetmiştir.¹²⁹ Riyâzet ve mücâhede birbirini tamamlayan iki terbiye metodudur denebilir. Nitekim riyâzet, nefsin huylarını mücâhede yolu ile güzelleştirmek olarak tanımlanmıştır.¹³⁰ Buna göre mücâhede, savaşmak, mücadele etmek, nefsi ezmek, nefsi kontrol altına almak şeklinde tanımlanabilirken riyâzet eğitime, terbiye etme, zararlı olan şeylerden kaçıp faydalı olan şeylere alışmak anlamlarına gelmektedir.¹³¹ Bir anlamda bu iki kavram bir bütün olarak mücâhede ile ıslah olan nefse riyâzet yoluyla istenen güzel hasletlerin kazandırılması olarak değerlendirilebilir.¹³²

Somuncu Baba, nefis terbiyesi hususunda diğer sûflerden farklı düşünmez. Nefsin terbiye edilmesi gerektiğini, bunun için de az yemenin, az konuşmanın, avamın arasına az karışmanın ve şehvetten kaçınmanın önemine vurgu yapar. Nitekim *Zikir Risâlesi* adlı eserinde nasihatler faslında bu hususu dile getirmiştir: "*Az yesinler, az konuşunlar. Avamın arasına az karışınlar. Şehvetten her daim uzak dursunlar.*"¹³³ O, bu yolla, nefsi terbiye etmeyi, daha sonra da nefsi güzel vasıflarla süslemeyi tavsiye etmiştir.¹³⁴

Nefsi en büyük düşman olarak gören Somuncu Baba, nefisle mücadele etmenin en büyük düşmanla mücadele etmek olduğunu ve onunla mücadele edenin en büyük düşmanla savaştığını belirtmiştir. *Şerhi Hadîs-i Erbâîn*'de ele aldığı bir hadiste bu düşüncesini ortaya koymuştur. "*Rasulullah (s.a.v) dedi ki: Kim, ümmetimin fesada uğradığı bir zamanda benim sünnetime sarılırsa, ona yüz şehit sevabı var-*

¹²⁶ Erünsal, *Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk'i*, 203.

¹²⁷ Ulu, *Somuncu Baba*, 276.

¹²⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 193.

¹²⁹ Ali b. Osman Cüllâbî Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 264.

¹³⁰ Kâşânî, "Riyâzet", 277.

¹³¹ Uludağ, "Mücâhede - Riyâzet", 259-297.

¹³² Ulu, *Somuncu Baba*, 277.

¹³³ Şeyh Hâmid, *Zikir Risalesi* (Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2), 5b-6a.

¹³⁴ Ulu, *Somuncu Baba*, 277-278.

dır.”¹³⁵ hadisini “Hisse” başlığı altında şu şekilde açıklamıştır: “*Aleyhissalatu vesselam ümmetinin içindeki vasilere ahir zamanda fitnelerin ortaya çıkacağı dönemde tüm işlerinde sünnete sarılarak nefs-i emmare ile mücadele etmelerini tavsiye etmektedir. Nitekim kim en büyük düşman ile savaşırsa Allah katında alacağı ecir bakımından en büyük şehit odur.*”¹³⁶

Görüldüğü gibi Somuncu Baba, mücadele edilmesi gereken en büyük düşman olarak nefsi görmüştür. Nefisle nasıl mücadele edileceği hususunda bazı tavsiyelerde bulunmuştur. Az yemek, az konuşmak, avamın arasına az karışmak ve nefsânî istek ve arzuları terk etmek bunlardandır. Buradan hareketle mücâhede ve riyâzet kavramlarının ona atfedilen eserlerde ve ondan bahseden kaynaklarda doğrudan görülmesi de onun uygulamalarında görüldüğü söylenebilir.

3.14. Halvet

Halvet, uzlet kelimesiyle de ifade edilip, tasavvufî terbiye yöntemi olarak bazı farklılıklar barındırmakla birlikte hemen bütün tarikatlarda bulunmaktadır. Hatta Halvetiyye Tarikatı sırf halvet uygulamasını tasavvufî terbiye usulünün esaslarından yapması nedeniyle bu isimle anılmıştır.¹³⁷ Halvet kelime manası itibarıyla uzlet, inziva, yalnızlık, tek başına yaşamak gibi manalara gelmektedir.¹³⁸ Tasavvufî manası ise meleklerin ve insanların muttali olamadığı bir şekilde Hak ile gizlice konuşmaktır.¹³⁹ Kuşeyrî, halveti safvet ehlinin sıfatı, uzleti vuslat ehlinin emmaresi olarak tanımlamıştır.¹⁴⁰

Somuncu Baba, tasavvufî terbiye yolu olarak halvete önem vermiştir. Bu kavrama onun eserlerinde doğrudan rastlanmamakla birlikte hayatını konu alan kaynaklarda bu hususa dair bilgiler bulunmaktadır. Somuncu Baba yaşadığı yerlerde çoğunlukla yalnızlığı tercih etmiştir. Bilindiği gibi o, tanınmaktan, bilinmekten ve şöhretten daima kaçınmıştır. Bursa’da kıyıda-köşede bir ocak edinecek ekmekçilik yapması, kendini ahaliden olabildiğince uzak tutması onun uzletine işaret etmektedir. Bununla birlikte Aksaray’da kabrinin hemen yanında bulunan halvethanesi, onun halvete verdiği önemi ve tasavvuf anlayışının halvetle ilişkisine canlı örnektir.¹⁴¹

3.15. Aşk ve Muhabbet

Hucvirî, muhabbetin sözlükte hibbe kökünden bir kelime olup çekirdek, nüve, tohum, tane gibi manalara geldiğini kaydetmiştir. Taneye hubb denmesinin

¹³⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizan*. nşr. M. Abdurrahman el-Mar’aşî (Beyrut: Müessesetü'l-İlmiyye li'l-Matbûât, 1986), 2/246.

¹³⁶ Şeyh Hâmid, *Şerhi Hadis-i Erbaîn* (Bağdatlı Vehbi Efendi, 2047-7), 237a; Ulu, *Somuncu Baba*, 278.

¹³⁷ bk. Halvetiyye.

¹³⁸ Uludağ, “Halvet”, 156.

¹³⁹ Kâşânî, “Halvet”, 234.

¹⁴⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 197.

¹⁴¹ Ulu, *Somuncu Baba*, 279-280.

sebebini hayatın aslının onda olmasına bağlayarak dinî, manevî ve insanî hayatın aslı ve esasının da muhabbet olduğunu söylemiştir.¹⁴² Aşk ise, aşırı sevgi, sevginin son mertebesi, sevginin insanı bütünüyle hükmü altına alması anlamlarına gelmektedir.¹⁴³ Kuşeyrî, muhabbeti aşk ile aynı anlamda ele almış ve onun çok şerefli bir makam olduğunu belirtmiştir. Allah'ın, muhabbetin kul için bir fazilet olduğu hususunda şahadette bulunduğunu ve kulunu sevdiğini kaydetmiştir. Kul da bu sevgiye yine sevgiyle karşılık vermiştir.¹⁴⁴

Mutasavvıflar, akılla Allah'a varılamayacağını, O'na varmanın ancak aşkla olacağını savunmuşlardır. Buna örnek olarak miraç bahsini getirirler. Buna göre Miraç hadisesinde Cebrâil (a.s) akılı temsil ederken refref, aşkı temsil etmektedir. Cebrâil (a.s) bir noktaya kadar götürdüğü Peygamberimizi daha ileri götürmesi için refrefe teslim etmiştir. Buradan hareketle sûfiler, aklın bir yere kadar varabileceğini, orada sonrasına aşk ile gidilebileceğini ifade etmişlerdir. Sûfilerin bazıları bütün âlemin aşk esasına göre kurulduğunu ve çalıştığını söylemişlerdir.¹⁴⁵

Somuncu Baba'nın bir şiirinde "Biz ol uşşâk-ı serbâzüz", "Mey-i aşk ile sermestiz", "Şarâb-ı aşkın çün içtik" ve diğer bazı cümlelerinde aşktan bahsedilmektedir. Ayrıca dikkat çekici bir şekilde onun da yukarıda düşünceleri verilen mutasavvıflar gibi Allah'a akılla değil aşkla varılacağına işaret eden sözleri bulunmaktadır. "Biz ol uşşâk-ı serbâzüz / Akıl, rüşd bize yâr olmaz / Mey-i aşk ile sermestiz / Bize hergiz humâr olmaz." diyerek adeta Allah'a aşkla ulaşılabilirliğini ilan etmiştir.¹⁴⁶

Bununla birlikte onun eserlerinde aşk kavramı yerine daha çok muhabbet kavramının yer aldığı görülür. *Şerhi Hadis-i Erbaîn* adlı eserinde "Kim muhabbet elbisesini giyer fakr makamına erişir ve sabır ile titrerse dünya süsüne karşı Allah ona yeter. Batınını takva ile süsle ve Mevlânın cemâlinden elbise giy." ¹⁴⁷ demek suretiyle muhabbet kavramına yer vermiştir. Yine aynı eserinde ele aldığı bir hadisin izahında Allah'ın bazı kullarına muhabbet kadehinden tattırdığını ve onu tadanların sarhoş olduğunu ancak bu sarhoşluğun fenâ ve bekâ bulduran sarhoşluk olduğunu belirtmiştir. "Allah Teâlâ, nebisinin lisanı ile dedi ki: Kim beni sever de o hal üzere canını alırsam, canını aldığımın diyeti bana aittir. Her kimin diyetini üzerime almış isem onun her isteği yerine gelir."¹⁴⁸ Somuncu Baba bu hadisi "Allah, kime kendi muhabbetinin kadehinden tattırırsa o sarhoş olur ve O'nda fena bulur, O'nda beka bulur. O'nun dışında hiçbir maktûl yoktur ki diyeti muhabbet olsun. Ve O bakîdir."¹⁴⁹ şeklinde şerh ederken bir diğer hadisin şerhinde doğrudan muhabbet konusuna değinmiştir.

¹⁴² Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 367.

¹⁴³ Uludağ, "Aşk", 48.

¹⁴⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 404.

¹⁴⁵ Süleyman Uludağ, "Aşk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/14.

¹⁴⁶ Ulu, *Somuncu Baba*, 168-169.

¹⁴⁷ Şeyh Hâmid, *Şerhi Hadis-i Erbaîn* (Bağdatlı Vehbi Efendi, 2047-7), 241a-241b.

¹⁴⁸ Nizameddin el-Hasan b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *Garâibu'l-Kur'ân ve Regâibu'l-Furkân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416), 1/486.

¹⁴⁹ Şeyh Hâmid, *Şerhi Hadis-i Erbaîn* (Bağdatlı Vehbi Efendi, 2047-7), 243a.

“Ümmetim içinde beni sevme konusunda en önde olanlar benden sonra gelip de sadece beni görmek için malını ve ailesini feda etmeyi göze alanlardır.”¹⁵⁰ Somuncu Baba bu hadisi şu şekilde şerhetmiştir: “Aleyhissalatü vesselamdan ümmeti içindeki O’nu görmeyi herşeye tercih edip bu yolda ailesini ve malını feda edecek düzeyde kendisine muhabbet besleyenlere müjde vardır. O’na olan sevgileri onları fani varlıklarının tüm sıkıntılarından kurtarır. Bu sebeple onlar fani muhabbet ehlinin karşılığında Allah’ın zatından başka hiçbir şeye muhabbet beslemeyenler arasına girerler.”¹⁵¹

3.16. Fenâ - Bekâ

Kelime olarak, yokluk, hiçlik manasına gelen fenâ, tasavvufî bir terim olarak kulun fiilini görmemesi hali olarak tanımlanmıştır.¹⁵² Bekâ ise, kelime olarak kalıcı olmak manasına iken tasavvufî bir terim olarak kulun, Allah’ın sıfat ve nitelikleriyle süslenmesi olarak tanımlanmıştır.¹⁵³ Kuşeyrî, sûflerin fenâ sözü ile sandaki kötü sıfatların yok olmasına; bekâ sözüyle de insanın güzel sıfatlar edinip bunları devam ettirmesine işaret ettiklerini kaydetmiştir.¹⁵⁴ Buradan anlaşıldığına göre bu iki kelime birbirinin bir anlamda bütünleyicisi durumundadır. Nitekim Kuşeyrî, bir kimsenin kötü vasıflarından fenâ olması durumunda o kimse de güzel sıfatların ortaya çıkacağından bahsetmiştir.¹⁵⁵

Fenâ ve bekâ kavramları Somuncu Baba’nın eserlerinde görülen kavramlardandır. Somuncu Baba, *Şerhi Hadîs-i Erbaîn* adlı eserinde ele aldığı bir hadisi izah ederken fenâ ve bekâ kavramlarına yer verir. Yukarıda da yer verilen hadiste şöyle buyrulmuştur: “Allah Teâlâ Nebisinin lisanı ile dedi ki: Kim beni sever de o hal üzere canını alırsam, canını aldığımın diyeti bana aittir. Her kimin diyetini üzerime almış isem onun her isteği yerine gelir.”¹⁵⁶ Bu hadisi “Hisse” başlığı altında şu şekilde izah etmiştir: “Allah, kime kendi muhabbetinin kadehinden tattırırsa o sarhoş olur ve O’nda fenâ bulur, O’nda bekâ bulur. O’nun dışında hiçbir maktûl yoktur ki diyeti muhabbet olsun. Ve O bakidir.”¹⁵⁷

Somuncu Baba, kulun tüm fiilleri, sözleri, halleri, zatı ve sıfatları ile Allah’ın zikrinde fenâ bulması halinde Allah’ın asli istidadı değerince zatı, sıfatları ve fiillerinin tecelliyatı ile onu seveceğini beyan eder. *Şerhi Hadîs-i Erbaîn* adlı eserinde bu hususu şu şekilde izah eder: “Hayy ve kayyumun zatı ile kaim olan hakikate işaret vardır ki zaten, sıfaten ve fiilen fena fillah ile yollar elde edilir. Kim tüm fiilleri, sözleri, halleri, zatı ve sıfatları ile Allah’ın zikrinde fena bulur ise Allah asli istidadı değerince zatı, sıfatları ve fiillerinin tecelliyatı ile onu sever.”¹⁵⁸

¹⁵⁰ Ahmed b Hanbel, “Müsned”, 2/417.

¹⁵¹ Şeyh Hâmid, *Şerhi Hadîs-i Erbaîn* (Bağdatlı Vehbi Efendi, 2047-7), 243a.

¹⁵² Uludağ, “Fenâ”, 134.

¹⁵³ Uludağ, “Bekâ”, 70.

¹⁵⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 160.

¹⁵⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 160-161.

¹⁵⁶ Nizameddin el-Hasan b. Muhammed en-Nisâbüri, *Garâibu'l-Kur’ân ve Regâibu'l-Furkân*, 1/486.

¹⁵⁷ Şeyh Hâmid, *Şerhi Hadîs-i Erbaîn* (Bağdatlı Vehbi Efendi, 2047-7), 243a; Ulu, *Somuncu Baba*, 283.

¹⁵⁸ Şeyh Hâmid, *Şerhi Hadîs-i Erbaîn* (Bağdatlı Vehbi Efendi, 2047-7), 239b-240a; Ulu, *Somuncu Baba*, 283.

Buna göre, Somuncu Baba fenâ ve bekâyı Allah'a olan muhabbete bağlamıştır. Allah kime kendi muhabbetinin kadehinden tattırırsa o kimse için korku yoktur. O, Allah'ın ikramıyla dolmuş, O'nun ikramıyla sonsuzluğu tatmıştır. O, kulun gücü nispetinde Allah'ın zikrinde fenâ bulmasını, Allah'ın sevgisini kazanmasına bir vesile olarak görmüştür. Somuncu Baba'nın bu düşüncesinin tasavvufi mana olarak diğer sûflerin tanım ve uygulamalarına benzediği hatta aynı olduğu söylenebilir. O, bu yönüyle tasavvufun önemle üzerinde durduğu iki kavram olan fenâ ve bekâ kavramını yaşadığı çağa aslına uygun bir şekilde taşımıştır.

3.17. Tevhid

Kelime olarak birlemek, tek ve bir olmak, bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek anlamına gelen tevhid,¹⁵⁹ terim olarak Allah'ın bir olduğuna hükmetmektir.¹⁶⁰ Tevhid, sûflerin önemle üzerinde durduğu kavramlardan biridir. *Er-Risâle* adlı eserinde Kuşeyrî, tevhidin üç türünden söz etmiştir. Bunlardan ilki Hakk'ın Hak için tevhididir. Bu tevhidde Allah kendisinin bir olduğunu bilir ve ben vahidim diye haber verir. İkinci tevhid, Hakk'ın halk için tevhididir ki Allah, kul muvahhidir, diye hükmeder ve kulun tevhidini yaratır. Tevhidin üçüncü şekli ise halkın Hakk için tevhididir. Burada kulun Allah birdir demesi, Allah'ın bir olduğuna hükmetmesi ve O'nun vahid olduğunu haber vermesidir.¹⁶¹ Bununla birlikte genel olarak tasavvufi gelişmeler hususunda üç türlü tevhidten bahsedilmiştir. Bunlar: Kusûdî tevhid, şuhûdî tevhid ve vucûdî tevhiddir.¹⁶²

Somuncu Baba, *Zikir Risâlesi* adlı eserinde “Kelime-i Tevhid” zikri üzerinde önemle durmuştur. Ona göre Allah'ı birlemek anlamına gelen “Kelime-i Tevhid” zikri, zikirlerin en faziletlisidir.¹⁶³

Zikir Risâlesi adlı eserinde “Kelime-i Tevhid” zikri üzerinde dururken *Şerhi Hadîs-i Erbaîn* adlı eserinde tevhide kısmen değinmiştir. “Size amellerinizin en hayırlısını, ... haber vereyim mi? Evet, ya Rasulullah. Allahu Tealâ'yı zikretmek.”¹⁶⁴ hadisini “Hisse” başlığı altında “Allah'a en iyi yakınlaştıracak yol ve kendisi ile kurbiyet sağlanan mali ve bedeni yakınlaştırmacı yollardan en uygun yol Allah'ı zikretmektir. Kim dili, bedeni ve ruhani güçleri ile zikir yolunu tercih ederse en yüce tevhid mertebelerine ve amaçlarına ulaşır.”¹⁶⁵ şeklinde tevhid odaklı şerh etmiştir.

Tevhidi yüce bir mertebe olarak gören Somuncu Baba, bu mertebeye ulaşmanın yegâne yolu olarak zikri görmektedir. Kul, bedenî veya ruhî kuvvetlerini

¹⁵⁹ Kâşânî, “Tevhid”, 166; Mevlüt Özler, “Tevhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/18.

¹⁶⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 386.

¹⁶¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 386, 387.

¹⁶² Detaylı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, “Tevhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/22.

¹⁶³ Şeyh Hâmid, *Zikir Risâlesi* (Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2), 3a; Ulu, *Somuncu Baba*, 286.

¹⁶⁴ İbn Mâce, *Sünen*, (Mısır: y.y., 1952), “Edeb”, 53.

¹⁶⁵ Şeyh Hâmid, *Şerhi Hadîs-i Erbaîn* (Bağdatlı Vehbi Efendi, 2047-7), 239b.

kullanarak zikre yönelirse hem tevhid mertebelerine hem de maksatlarına ulaşır. Bu yönüyle onun tevhid hususunda sûflerin görüşlerinden farklı bir tutum içinde olmadığı görülür. Bunun yanında onun sûflerin tanımlarından “halkın Hakk için tevhidi” yani kulun Allah birdir demesi ve O’nun bir olduğuna hükmetmesi ve vahid olduğunu haber vermesi” şeklindeki tanımına uygun bir tevhid anlayışını benimsediğini uygulamalarından anlamak mümkündür.

3.18. Kalp

Kalp kelime olarak çevirme, döndürme, değiştirme gibi anlamlara gelmektedir. Tasavvufî olarak ise ilahi hitabın mahalli ve muhatabı, marifet ve irfanın kaynağı, keşif ve ilhamın yeri, tecelli aynası ve Allah’ın evi şeklinde tanımlanmıştır.¹⁶⁶ Bu tanımlamaya göre kalp ilahi emri alıp, onu işleyen ve irfan ile kendisine o emri veren yüce varlığı bulan şeydir.

Bilindiği gibi tasavvufun gayelerinden biri kalp temizliğidir. Zâhidler ve sûfler kalbin önemi, kalp temizliği ve buna dayalı ibadet ve güzel ahlak üzerinde durmuşlar, Allah’ın huzuruna kalbi selimle durmanın uhrevî kurtuluşun şartı olduğunu belirtmişlerdir. Bu bakımdan kalp temizliği oldukça önemli görülmüştür. Bundan olsa gerek insan davranışlarını beden ve kalp fiilleri olarak ikiye ayıran mutasavvıflar beden fiillerini zâhir, kalp fiillerini de bîatın ameller olarak nitelemiş ve bîatın amellerin zâhir amellerden daha üstün olduğunu belirtmişlerdir.¹⁶⁷

Somuncu Baba, kalp üzerinde duran sûflerdendir. O özellikle *Zikir Risâlesi* adlı eserinde kalp ve kalp temizliğine vurgu yapmış, kalbin hususiyetlerini örneklerle izah etmiştir. Somuncu Baba’nın kalp tanımı yukarıdaki tanımlamaya uygundur. Ona göre kalp cila ile parlatılmış bir aynaya ve sultanlar için düzenlenmiş, eksiksiz ve süslü bir eve benzer. Bununla birlikte bu evin bazı sebeplerle kirlenmiş olması mümkündür. Kulun evi temizlemesi ve sultanın oturabileceği hale getirmesi gerekir. “Lâ ilâhe illallah” zikri o evi süpürme vasıtası gibidir. Bu ev iyice temizlenmeli ki ilahi nefhalar, melekler ve diğer başka değerler oraya yerleşsin.¹⁶⁸ Görüldüğü gibi Somuncu Baba’nın kalp kavramına verdiği önem ve yüklediği anlam, ilk dönem sûflerinden farklı değildir. Nasıl ki ilk zâhid ve sûfler kalp temizliği üzerinde durmuş ve Allah’ın huzuruna selim bir kalp ile gitmenin önemini vurgulamışlarsa Somuncu Baba da kalp temizliği üzerinde durmuş, kalbi sultanların sultanı olan Allah’ın gelebileceği şekilde temiz tutulması gerektiğini söylemiştir. O bu yönüyle bu kavramı yaşadığı çağa taşıyıcı bir görev üstlenmiştir.

¹⁶⁶ Uludağ, “Kalp”, 205.

¹⁶⁷ Süleyman Uludağ, “Kalb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/229-231; Ulu, *Somuncu Baba*, 287.

¹⁶⁸ Şeyh Hâmid, *Zikir Risalesi* (Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2), 3b; Ulu, *Somuncu Baba*, 288.

3.19. Mârîfet

Bilgi, tanımak, aşinalık gibi kelime anlamları olan mârîfet, tasavvufî olarak sûfilerin ruhânî halleri yaşayarak, manevî ve ilahî hakikatleri tadarak elde ettikleri bilgi, irfan;¹⁶⁹ kulun kendi hakikatini ihata etmesi, leh ve aleyhindeki şeyleri bilmesi anlamlarına gelmektedir.¹⁷⁰ Kuşeyrî, marifeti kulun Allah'ı sıfat ve isimleri ile tanıyıp onunla olan münasebetinde sıdk ve ihlas üzere olmasını, kötü huylardan ve bu huylara ait afetlerden temizlenerek arı hale gelmesi, bu halde Hakkın kapısında uzun uzadıya beklemesi ve bu beklemenin neticesinde Hakkın ona güzel bir teveccühle karşılık vermesi olarak açıklamıştır.¹⁷¹ Buna göre kul, kendisini Hakkın kapısında durmaya layık olacak şekilde hazırlar ve ısrarla kendisine bir ikramın verilmesini bekler. Hakk da bu samimiyet ve bekleyişe güzel bir tecelli ile karşılık vermektedir. Burada Hakkın kula karşılık vermesinin bazı şartları vardır. Öncelikle kul Hakk ile muamelesinde samimi olmalı, nefsinin kötü düşünce ve huylardan temizlemelidir.¹⁷²

Somuncu Baba, doğrudan marifet kavramı üzerinde durmaz. Ancak marifetin hangi şartlarda elde edileceğine dair yukarıdaki izaha uygun bir yaklaşım sergiler. Ona göre kişi kalbinde bulunan havatırı yani Allah'tan başkasına ait olan düşünceleri atarsa marifetin tadını alır. *Zikir Risâlesi* adlı eserinde bu hususu şu şekilde izah eder:

“Hazreti Allah, insanın kalbini iki parmağı arasında döndürdüğü bir konumda tutmaktadır. Kalbin döndürülmesi tencerenin kaynatılması gibi hatta ondan daha şiddetlidir. Tencerenin kaynaması şiddetlenince üstünde kati olarak köpük ve başka şeyler toplanır. Tencerede kaynayan şeyin lezzetini yemek suretiyle tatmak isteyen tencerede ne olduğunu bilmesi ve kaynayan şeyin üstünde toplanan lüzumsuz şeyleri atması gerekir. İşte ahireti talep eden mürid kalbini gözetlemese ve kalbinde bulunan havatırı, yani Allah'tan gayri düşünceleri temizlemese Allah'ın kalbe ilka ettiği ilimlerin tadını alamaz. Nefis de marifetlerin tadını alamaz.”¹⁷³

Görüldüğü gibi Somuncu Baba marifeti, Allah'ın kalbe koyduğu ilim olarak tanımlamış, bu ilmin tadını almanın ve tecellilerinden istifade etmenin kalpten Allah'ın dışındaki düşünceleri atmakla mümkün olacağını söylemiştir. Bunun aksi durumda yani kalbin gözetlenmeden kalpteki havatırı atmadan kalbe gelen keşiflerin anlaşılamayacağını ve nefsin marifetten tat alamayacağını belirtmiştir.

3.20. Melâmet

Sözlük anlamı kınama, ayıplama, kötüleme, karalama¹⁷⁴ olan melâmetin tasavvufî manası kınayanların kınamasından çekinmeden hak yolda yürümektir.¹⁷⁵

¹⁶⁹ Uludağ, “Mârîfet”, 205.

¹⁷⁰ Kâşânî, “Mârîfet”, 526.

¹⁷¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 398.

¹⁷² Ulu, *Somuncu Baba*, 289.

¹⁷³ Şeyh Hâmid, *Zikir Risalesi* (Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2), 3a-3b, Ulu, *Somuncu Baba*, 289-290.

¹⁷⁴ Uludağ, “Melâmet”, 241.

Melâmetiyye nefislerini kınayanlar;¹⁷⁶ melâmetî veya malâmî ise melâmet ehli, melâmet neşesine sahip, melâmet tarikini tutanlar, hayrı izhar, şerri izmâr etmeyen yani, ibadetini gizleyen ancak günahını gizlemeyenler için kullanılmıştır. Melâmet anlayışının genel olarak tarikatların hemen tamamında bulunduğu, samimiyete önem vererek kibir ve ucubdan şiddetle kaçınmayı gerektirdiği belirtilmiştir.¹⁷⁷

Kuşeyrî, melâmet hususunda “*Muhabbetin hâlis olmasında melâmetin büyük tesiri ve tam bir meşrebi vardır.*” diyerek Hak ehli olan bazı zümrelerin ahalinin levmine maruz kaldığından bahsetmiştir. Bu durumu, peygamberimizin, peygamberlik öncesi herkes tarafından sevilip övülürken peygamberlik sonrası ahalinin ona dil uzatıp onu kınamaya başlamasıyla misallendirmiştir.¹⁷⁸

Somuncu Baba'nın eserlerinde doğrudan yer almasa da hayatına bakıldığında onun melâmet düşüncesine sahip olduğu hatta bu düşüncüyü hayatına aksettirdiği görülür. Nitekim o, melâmet anlayışına uygun bir şekilde Bursa'da kendini gizlemiş, bir fırın edinerek orada ekmekçilikle uğraşmıştır. Somuncu Baba'nın bu gizlenme hususunda başarılı olduğu görülmektedir. Sarı Abdullah Efendi, onun nasıl bir şahsiyet ne gibi bir insan olduğunu kimsenin bilmediğini kaydetmiştir.¹⁷⁹ Somuncu Baba zaman zaman “*Delî Ekmekçi*” ithamına maruz kalmakla ahalinin kınamasıyla karşılaşmıştır.¹⁸⁰ Ancak Kuşeyrî'nin tanımına uygun bir şekilde onların levmine aldırmanmıştır. Onun bu gizlenme halini sırrını saklamasına bağlayan Askerî, yukarıda temas edildiği üzere Bursa'da iken onun budela-sıfat yürüdüğünü kaydetmiştir. Ayrıca Askerî'nin, Ahmed Paşa isimli bir şairden naklettiği bir şiirde Somuncu Baba'nın gizlenme sebebi şöyle yorumlanmıştır: “*Bül-bül gibi ışık ehli figân eylemek olmaz/ Esrâr-ı sûzın halka beyân eylemek olmaz/ Gencîne-i uşşâka ziyân eylemek olmaz/ Ser virmek olur sırrı iyân eylemek olmaz.*”¹⁸¹

Somuncu Baba'nın melâmî meşrep bir yaşantıyı tercih ettiğine dair İsmâil Hakkı Bursevî'nin kaydı da önem arz etmektedir. Bursevî, Somuncu Baba'nın kendi halini ahaliden gizlemek için Uludağ yamaçlarında bir kulübeye yerleştiğini şu şekilde kaydetmiştir: “*... Kendi hakikatini saklamak için Bursa'ya gelip Uludağ yamaçlarında şehir dışında bir kulübeye yerleşti. Orada ekmek yapıp satarak kendini kamufle etmeye çalıştı.*”¹⁸²

Kaynaklarda onun gizlenme halini uzunca bir süre devam ettirdiği ancak Ulu Cami'nin açılışı sırasında Emir Sultan'ın tavsiyesi ve padişahın isteğiyle okuduğu

¹⁷⁵ Uludağ, “Melâmetî”, 242.

¹⁷⁶ Kâşânî, “Melâmetiyye”, 539.

¹⁷⁷ Uludağ, “Melâmetî”, 242.

¹⁷⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 312.

¹⁷⁹ Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd*, 252.

¹⁸⁰ Erünsal, *Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-İşk'i*, 204; İsmail Erol Erünsal, *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 381.

¹⁸¹ Erünsal, *Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-İşk'i*, 204; Ulu, *Somuncu Baba*, 89.

¹⁸² İsmail Hakkı Bursevî, *Silsilenâme-i Celvetiyye*, çev. Rahmi Serin (İstanbul: Pamuk Yayınları, ts.), 131.

hutbe ile tanındığı, bu tanınmışlıktan duyduğu rahatsızlık nedeniyle Bursa'dan ayrıldığı kaydedilmiştir.¹⁸³ Görüldüğü üzere Somuncu Baba, bir tarikata da adını veren melâmet düşüncesini hayatına yansıtmiş, melâmî meşrep bir yaşantıyı tercih etmiştir. Dolayısıyla onun eserlerinde olmasa bile ondan bahseden kaynaklarda melâmet kavramına rastlamak mümkündür.

Sonuç

Somuncu Baba'nın tasavvufî düşüncesinin temelini Kur'an ve sünnet yani şer'i hükümler ile Rasulullahın hayat anlayışı oluşturmaktadır. Bunun yanında o, kendinden önce yaşamış sûflerin sözlerine önem vermiştir. Mesela eserlerinde İmam Ebu Ali Dekkâk, Cüneyd-i Bağdadî ve Sühreverdî gibi sûflerden iktibaslar yaptığı görülür.

Ona atfedilen eserlerde ve onun hayatını ele alan kaynaklarda genel hatlarıyla ortaya koyduğu düşünülen yirmi beş kavram (tevbe, verâ, zühd, sıdk, tevekkül, sabır, kanaat, fakr, zikir, dua, seyr ü sülûk, şeyh-mürşid-mürîd, mücâhede-riyâzet, halvet, aşk ve muhabbet, fenâ-bekâ, tevhid, kalp, marifet, melâmet) tespit edilmiştir. Somuncu Baba'nın tasavvuf anlayışında bu kavramların her birinin önemli bir yeri vardır. Onun tasavvufî kavramlara yüklediği manaların sözlük ve tasavvuf geleneğinde kullanılan manalarına uygun olduğu söylenebilir.

Somuncu Baba, sûflerin önemle üzerinde durduğu kavramları yaşadığı çağa, temel manalarına uygun bir şekilde taşıyan sûflerdendir. Bunun yanında onun gerek doğrudan eserlerinde ele aldığı gerekse eserlerinden ve ondan bahseden kaynaklardan ulaşılan tasavvufî kavramları pratik hayatına yansıttığı görülür. Mesela o, dünya ve içindekilerden yüz çevirmiş, zühd hayatını tercih etmiştir. Kendisine isabet eden bir dünyalıktan dolayı nefsini kınamış ve kalbi hüznlenmiştir. Şöhret, bilinmek ve tanınmak gibi nefsî hasletlerden sıyrılmış, melâmet gibi gizlenme yolunu tercih etmiştir.

O, ilmin önemini vurgulamış, tasavvufî düşüncesinin temelini yine ilmi koymuş ancak ilmin lezzet ve faydasını Allah'tan başka şeyleri kalpten çıkarma şartına bağlamıştır. Onun bir başka hususiyeti hoşgörü anlayışıdır. İçinde yaşadığı toplumun içine az karışmayı öncelemekle birlikte toplum ölçeğinde yaşamayı, onlarla zıt düşecek hallerden kaçınılması gerektiği ve düşüncelerinde kimseyi zorlayıcı bir tavır takınmaması gerektiği düşüncesini paylaşmıştır. Hatta bu düşünceyi paylaşmakla kalmamış, dostlarına ve takipçilerine tavsiye etmiştir.

¹⁸³ Harîrîzâde, *Tibyânü vesâ'ilil-hakâik fi beyâni selâsili't-tarâ'ik*, 172a; Erünsal, *Abdurrahman el-Askerî'nin Mür'atü'l-İşki*, 202.

İntihal Taraması

Plagiarism Detection

Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

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.*

Finansman Grant Support

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. | *The authors declared that this study has received no financial support.*

Acık Erişim Lisansı Open Access License

Bu makale, Creative Commons Atıf-GavriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. | *This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License*

Telif Hakkı Copyright

Yazar(lar) | Author(s): Mahmut Ulu

Kaynakça

- Abdurrezzak Kâşânî. *Letâifu'l-i'lâm fi işarâtı ehlî'l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*. çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayınları, 2004.
- Abdülkerim Kuşeyrî. *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*. haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Baskı, 2014.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut - Adil Murşid. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1995.
- Akgündüz, Ahmed. *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlisi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2009.
- Ali b. Osman Cüllâbî Hucvirî. *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Baskı, 2020.
- Alşan, Mehmet Hakan. *Anadolu Erenleri Melâmet Hırkası*. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012.
- Aynî, Mehmed Ali. *Hacı Bayrâm-ı Velî*. haz. H. Rahmi Yananlı. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2015.
- Avnî, Mehmet Ali. *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Buvüven Av Yayınları. 2019.
- Bağdatlı İsmâil Pasa. *Hedivvetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951.
- Bayramoğlu, Fuat. *Hacı Bayrâm-ı Velî Yaşamı Soyu Vakfı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- BOA, Osmanlı Arşivi. [AE.SAMD.III], No. 45, Gömlek No. 4491.
- BOA, Osmanlı Arşivi. [C.EV], No. 163, Gömlek No. 8109.
- BOA, Osmanlı Arşivi. [İE.EV], No. 66, Gömlek No. 7122.
- BOA, Osmanlı Arşivi. [SB], No. 1, Gömlek No. 6.
- Cebecioğlu, Ethem. *Hacı Bayrâm-ı Velî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 6. Baskı, 2008.
- Coşanay, Büşra. "Tasavvuf Düşüncesinde Seyr ü Sülûk Üzerine Bir İnceleme". *Anasay* (2017), 2/199-216.
- Çoruh, Şinasi. *Emir Sultan*. İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, ts.
- Dikici, Recep. *Hâmid-i Velî (Somuncu Baba) Hacı Bayrâm-ı Velî Taceddîn-i Velî ve Evradları*. İstanbul: Akif Yayınları, 2017.
- Ebû Dâvut. *Sünen*. nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamid. 4 Cilt. Mısır, ts.
- Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî. *el-Lüma' (İslâm Tasavvufu)*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.

- Ebu'n-Necib Sühreverdî. *Âdâbü'l-Mürîdîn*, çev. Süleyman Gökbulut. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014.
- Ergun, Sadettin Nüzhet. *Halk Edebiyatı Antolojisi*. Devlet Basımevi: İstanbul, 1938.
- Erünsal, İsmail Erol. *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Erünsal, İsmail Erol. *XV-XVI. Asır Bayrâmî Melâmîliğinin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mür'âtü'l-İşkâ*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003.
- Evliyâ Çelebi. *Seyahatname*. haz. Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı. İstanbul: YKY Yayınları, 2006.
- Gürer, Dilâver. *Abdülkâdir Geylânî Hayatı Eserleri Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Baskı, 2006.
- Hoca Sadettin Efendi. *Tâcü't-tevârih*. haz. İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- Hocazâde Ahmed Hilmi. *Evliyâ'nın Yolunda (İstanbul Evliyâları)*. İstanbul: Gerger Yayınları, 2016.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr-ı Sâdır, 1994.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzan*. nşr. M. Abdurrahman el-Mar'aşlî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-İlmiyye li'l-Matbûât, 1986.
- İbn Mâce. *Sünen*. 2 Cilt. Mısır: y.y., 1952.
- İbrahim Hâs Halvetî. *Tezkiretü'l-Hâs (Erenler Kitabı)*. haz. Mustafa Tatçı vd. İstanbul: H Yayınları, 2017.
- İsmail Hakkı Bursevî. *Silsilenâme-i Celvetiyye*. çev. Rahmi Serin, İstanbul: Pamuk Yayınları, ts.
- Karabulut, Ali Rıza. *Meşhur Mutasavvıflar*. Kayseri: Seyyid Burhaneddin Vakfı Yayınları, 2. Baskı. 1994.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-Zunûn*. çev. Rüştü Balcı. 5 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.
- Kemâl Ümmî. *Dîvân*. İstanbul: Bayezid Devlet Kütüphanesi. 3357.
- Kemal Ümmî. *Dîvân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Ali Emiri, 41.
- Kur'an-ı Kerim Meâli. haz. Havrettin Karaman vd. Ankara: TDV Yayınları. 2018.
- La'lizâde Abdülbâki. *Sergüzeşt*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2456.
- M. Kemâleddin Harîrîzâde. *Tibvânü vesâ'ili'l-hakâik fi beyânî selâsili't-tarâ'ik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. İbrahim Efendi, 430.
- Mecdî Mehmed Efendi. *Hadâiku's-Şakâik*. haz. Abdulkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları. 1989.
- Molla Câmî. *Nefahâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*. çev. Mahmud Lâmiî Çelebi. sad. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul: Huzur Yayınevi, 2016.
- Nev'îzâde Atâî. *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şakâik*. haz. Abdulkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Nizameddin el-Hasan b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *Garâibu'l-Kur'ân ve Regâibu'l-Furkân*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416.
- Osmânzâde Hüseyin Vassâf. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Öngören, Reşat. "Zikir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/409-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Özköse, Kadir. "Somuncu Baba'nın Hacı Bayrâm-ı Velî Üzerine Tesirleri". *Somuncu Baba ve Kültür Çevresi Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı*. ed. Ali Çavuşoğlu. 206-223. Aksaray: Aksaray Belediyesi Yayınları, 2012.
- Özler, Mevlüt. "Tevhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Sarı Abdullah Efendi. *Semerâtü'l-fuâd*. çev. Yakub Kenan Nef Zade. İstanbul: Neşriyat Yurdu. 1967.
- Serinsu, Ahmed Nedim. "Somuncu Baba'nın Kelime-i Tevhid Zikri Risâlesi Hakkında", 1. *Uluslararası Aksaray Sempozyumu*. ed. M. Sami Yıldız vd. 1-31. Aksaray: Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, 2017.
- Şahin, Haşim. "Somuncu Baba". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/377-378. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Şemseddin Sâmi. *Kâmûs-ı Türkî*. haz. Raşit Gündoğdu vd. İstanbul: İdeal Kültür ve Yayıncılık, 2. Baskı. 2012.
- Şeyh Hâmid-i Velî. *Silâhü'l-Mürîdîn (Evrâd Hamidüddîn Hâmid Aksarayî)*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 177b-182b.
- Şeyh Hâmid-i Velî. *Silâhü'l-Mürîdîn*. Ankara: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arapça, 7305, 10-14.
- Şeyh Hâmid-i Velî. *Silâhü'l-Mürîdîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Koleksiyonu, 1510, 306-315.
- Şeyh Hâmid-i Velî. *Şerhi Hadîs-i Erbaîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, 2047-7.
- Şeyh Hâmid-i Velî. *Zikir Risalesi*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2.
- Şimşek, Selami. *Somuncu Baba Hazretlerinin Evrâdı ve Evrâd-ı Safeviyye*. İstanbul: Buhara Yayınları, 2020.
- Taşköprülüzâde İsmâuddin Ebu'l Hayr Ahmed. *eş-Şakâiku'n-nu'maniyye fi ulemâ'î'd-Devleti'l-Osmâniyye (Osmanlı Bilginleri)*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayınları, 2007.
- Ulu, Mahmut. "Menkıbeler Ekseninde Bir Zâhir-Bâtın Yolcusu: Somuncu Baba". *Folklor Akademi Dergisi* (2021), 4/3, 452-463.
- Ulu, Mahmut. "Şeyh Hâmid-i Velî (Somuncu Baba) ve Ona Atfedilen "Zikir Risâlesi" Adlı Eser". *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 11/Hacı Bektaş Veli Özel Sayısı (2021), 58-74.
- Ulu, Mahmut. "Şeyh Hâmid-i Velî ve Silâhü'l-Mürîdîn Adlı Eseri". *Millî Kültür Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 135-146.
- Ulu, Mahmut. *Tarih Tabakat, Arşiv ve Yazmalar Ekseninde Şeyh Hâmid-i Velî Hayatı Eserleri ve Görüşleri*. Ankara: Berikan Yayınları, 2021.
- Uludağ, Süleyman. "Aşk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/11-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "Kalb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/229-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Tevhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/21-22. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Basım, 2005.
- Yusuf Hakîkî Baba. *Şerhi Hadîs-i Erbaîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, 1441, 13a-37a.

Religion in the Age of Digitalization: From New Media to Spiritual Machines

Hesna Serra Aksel

Dr. Öğretim Üyesi, Hitit Üniversitesi (ROR ID: 01x8m3269)

İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı

Assistant Prof., Hitit University Faculty of Theology, Department of History of Religions
Çorum/Turkey

hesnaserraaksel@hitit.edu.tr | ORCID: 0000-0003-4584-4154

Religion in the Age of Digitalization: From New Media to Spiritual Machines. editörler Giula Isetti, Elisa Innerhofer, Harald Pechlaner, ve Michael de Rachewiltz (Ekitap: Routledge, 2020). 209 sayfa, eISBN: 9780367809225.
A Review of *Religion in the Age of Digitalization: From New Media to Spiritual Machines*, by Giula Isetti, Elisa Innerhofer, Harald Pechlaner, ve Michael de Rachewiltz (Ebook: Routledge, 2020), 209 pages, eISBN: 9780367809225.

Abstract

The work reviewed aims to examine the ways in which technology has entered into religious and spiritual life from multiple perspectives. Through an interdisciplinary approach, an internationally diverse scholar group wants to render how religion, spirituality, technology and media effect and re-form each other. In a time, new media technologies so rapidly come into our lives, this work, which contributes to the understanding of how technology effects human life, especially spiritual and religious life, is an important contribution to academia.

Keywords

Media, Spirituality, Technology, Religion, Digitalization

Öz

İncelediğimiz eser dijitalleşmenin ve teknolojinin dinî ve manevi hayata girişini çok yönlü ve kapsamlı olarak incelemeyi amaçlamıştır. Disiplinlerarası bir yaklaşımla uluslararası çeşitliliği yüksek bir akademisyen grubu, din, maneviyat, teknoloji ve medya gibi konuların birbirini nasıl şekillendirdiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Yeni medya teknolojilerinin bu kadar hayatımızın içinde olduğu bir dönemde, teknolojinin insan hayatı, özellikle konu itibarı ile manevi ve dinî hayat üzerindeki etkilerinin çok yönlü incelenmesine olanak sağlayan bu eser akademik alana önemli bir katkı sunmuştur.

Anahtar Kelimeler

Medya, Maneviyat, Teknoloji, Din, Dijitalleşme

Yayın | Published: 20 Mart/March 2022

Kabul | Accepted: 11 Mart/March 2022

Geliş | Received: 05 Ocak/January 2022

Değerlendirme | Peer Review: Dış Bağımsız | Externally Peer-reviewed.

Hakem Raporları | Peer Review Reports: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397>

Atıf/Cite as: Hesna Serra Aksel, "Religion in the Age of Digitalization: From New Media to Spiritual Machines", *Eskiyeni* 46 (Mart/March 2022), 427-431. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1032353>

© Hesna Serra Aksel | CC BY-NC 4.0 Attribution-NonCommercial 4.0 International

İçinde bulunduğumuz post-seküler çağda, bir tarafta geleneksel dinler takipçi kaybederken, diğer tarafta globalleşen ve dijitalleşen dünyada yeni din ve dindarlık formlarının hızlı gelişimi dikkat çektiğinden, güncel değişimlerin anlaşılabilmesi teknolojinin etkilerinin anlaşılabilmesi ile yakından ilgilidir. Bu anlamda incelediğimiz kitabın araştırma konusu akademik alanda oldukça ihtiyaç duyulan ve ilgi uyandıran bir konudur. Bu editöryal çalışma, giriş bölümünde belirtildiğine göre, İtalya'da (Balzona) 2018'de düzenlenen Digital Religion (Dijital Din) ve 2019'da yapılan Digitalization, Spirituality and Democracy (Dijitalleşme, Maneviyat ve Demokrasi) isimli iki konferansın ürünü olan çalışmalardan oluşmaktadır. Eserin editörlüğünü Giulia Isetti, Elisa Innerhofer, Harald Pechlaner ve Michael de Rachewiltz yapmıştır. Kitap din çalışmaları üzerine birçok önemli eseri yayımlamasıyla tanınan Routledge yayınevi tarafından e-kitap olarak yayımlanmıştır. Kitaba katkıda bulunan araştırmacılar teknolojik etik, dijital din ve bio-etikten din felsefesi ve maneviyat turizmine kadar geniş bir yelpazede uzmanlaşmış olduğundan, geleneksel dinlerin ve din algılarının geçirdiği değişimleri disiplinlerarası bir yaklaşımla değerlendirmişlerdir ki bu da eserin akademik katkı niteliğini yükseltmektedir. Dijital platformların hayatımızda daha önce hiç olmadığı kadar büyük bir yer edindiği Covid-19 pandemisi döneminde, din ve dijitalleşme üzerine yayımlanmış güncel bir araştırma olarak karşımıza çıkmaktadır. İçinde bulunduğumuz süreçte, bir taraftan gruplarla icra edilen birçok geleneksel ritüel ve ibadetin salgının artmasına neden olduğu için iptal edildiği bir ortamda, tek iletişim yolu olan dijital araçlar dinî deneyimleri yeniden şekillendirirken, diğer taraftan pandemi şartlarında teknolojik imkanları kullanmaya direnen gruplar geleneksel uygulamaların teknolojiyle ilişkisine yeni bir gözle bakılmasını gerektirmiştir. Her ne kadar dijitalleşme pandemi süreci ile hız kazanmış olsa da, incelediğimiz eser dijitalleşmenin pandemi sürecindeki etkileri ile sınırlı kalmamış, teknolojinin dinî ve manevi hayata girişini çok yönlü ve kapsamlı olarak incelemeyi amaçlamıştır.

Farklı disiplinlerde uzmanlaşmış ve uluslararası çeşitliliği yüksek bir akademisyen grubu, maneviyat, teknoloji ve medya gibi konuların birbirini nasıl şekillendirdiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Gelişen dijital teknolojilerin toplumların kimlik, ritüel, din ve dinî otorite gibi konulardaki algılarını nasıl değiştirdiği, dolayısıyla dindarlığın ve maneviyatın yeni şekillerinin ortaya çıkmasında oynadığı rol incelenmektedir. Ülkemizde bu tür değişim tartışmaları daha çok genç kuşakların dinden kopuşu, sekülerleşmesi ve Deizm'in artışı gibi bağlamlarda yapılmaktadır. Güncel din ve maneviyat algılarının oluşumunda gençlerin hayatında önemli bir yer işgal eden dolayısıyla kimlikleri kadar inançlarının şekillenmesinde de büyük bir rol oynayan teknoloji ve medya unsuru Türkiye'de henüz yeteri kadar çalışılmış ve hak ettiği ilgiyi görmüş bir konu değildir. İnce-

lediğimiz eser dünya üzerindeki gelişmelerin takip edilmesi kadar yaşadığımız toplumun geçirdiği değişimlerin anlaşılması ve bu alanda çalışacak araştırmacılara fikir vermesi açısından de faydalı görünmektedir.

Kitabı oluşturan iki ana bölümden ilki, otorite, otantiklik, toplum, kimlik, ritüel ve din şeklinde belirlenen altı tema altında özellikle hızla gelişen internet teknoloji şirketlerinin başlıca beş dünya dinî olarak nitelendirebileceğimiz Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Hinduizm ve Budizm’de ortaya çıkan yeni dindarlık, dinî kimlik ve deneyim şekillerine etkisini ele almaktadır. Bu dinî geleneklerin her birinin medya ve teknolojideki yeni gelişmelere nasıl tepkiler verdiği bazen spesifik alan araştırmaları bazen de grubun tamamında ortaya çıkan reaksiyonlar üzerinden değerlendirilmiştir. Bunlardan en ilgi çekici olanı “Understanding God in the Web 2.0” (Tanrıyı Web 2.0’da Anlama) ve “To Use or not Use the Internet to Support Religious and Spiritual Life” (Dinî ve Manevi Hayatı Desteklemek İçin İnterneti Kullanmak ya da Kullanmamak) başlıkları altında, Hıristiyan gruplar bağlamında yapay zekanın ve medya platformlarının dindarların manevi deneyimleri üzerindeki etkisinin tartışılmasıdır. İlk bölümün üçüncü alt başlığı olan “Buddhism in the Age of Digital Reproduction” (Dijital Yeniden Üretim Çağında Budizm), telefon ve bilgisayarlarda kullanılabilen uygulamalar ve online platformlar ile Budist pratiklerin gerçekleştirilmesi ve deneyimlenmesine teknolojik imkanların getirdiği yeni boyutları ele almıştır. Meditasyon yapan bir Budist dünyanın acı kaynağı ve fani olduğu inancını teknolojinin sunduğu görsel canlandırmalar eşliğinde deneyimleyebilmektedir. Bölümün ilk başlığı olan “Islam and New Media: Islam has Entered the Chat” (İslam ve Medya: İslam Sohbeti Dâhil Oldu) ise Müslüman toplulukların aile hayatı, giyinme tarzı ve moda gibi konularda geçirdikleri değişimleri ele alarak dijital alanın ve Apple gibi şirketlerin yeni Müslüman kimliklerinin oluşmasına katkısını incelemektedir.

İkinci bölüm birinci bölümün genel olarak bilgilendirici tonundan daha analitik bir yaklaşım sergileyerek post-sekülerizmin, yapay zekânın ve transhümanizmin ortaya çıkardığı maneviyat şekillerinin din bilimlerine sunacağı yeni fenomenleri değerlendirmeyi amaçlamıştır. Gelecekte insan yaşamını kolaylaştıracak, hastalık, acı, ölüm gibi sınırların insan üzerindeki etkisini çok daha azaltabilecek veya tamamen ortadan kaldıracak transhümanizmin neden olduğu değişimler etik açıdan da ele alınmıştır. Teknoloji ve insan bedeninin entegre edilmesiyle oluşturulan insan organlarının ya da bedenlerinin insanın yeni siber versiyonlarını ortaya çıkarmakta olduğu bir ortamda yeni maneviyat şekillerine duyulacak ihtiyaç kaçınılmaz olacaktır. Makine ve insanın kaynaşması özünde dinî bir motivasyona sahip olmamasına rağmen, bu teknolojiyi üretenler insanlığın genelinin manevi ihtiyaçlarına hitap edebilmeyi önemsemekte ve buna yönelik alternatifler üretmektedir. Bu anlamda kitabın amaç edindiği, teknolojinin

dinî ve manevi alana giriş şekilleri ve onlar üzerinde oluşturduğu etkilerin incelenmesi, muhtemeldir ki önümüzdeki yıllarda din bilimlerinin en ilgi çekici konularından olacaktır.

İkinci bölümün alt başlıklarından olan “Are Spiritual Machines Possible?” (Maneviyatı Olan Makinalar Mümkün mü?), yapay bilincin üretilip üretilmeyeceğini, eğer üretilirse nasıl insan gibi aynı anda fiziksel, zihinsel ve ruhsal niteliklere sahip olabileceğini ve maneviyatı olan makinaların yapılıp yapılamayacağını tartışmaktadır. “Experience and Information: Thoughts on Spirituality in a Time of Information Flooding” (Deneyim ve Bilgi: Bilgi Seli Çağında Maneviyat Üzerine Düşünceler) başlığı altında, bir tarafta dijital teknolojileri, dinî öğretileri yayma ve katılımı artırma aracı olarak görenler ele alınırken, diğer tarafta bu araçların dinî deneyimi sığlaştırdığını tartışanlara değinilmiş ve dijitalleşmenin negatif ve pozitif etkilerinin birlikte değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Yine ilk ana bölüm altında yer alan “The Correlation between Ethics and Technology” (Etik ve Teknoloji Arasındaki Korelasyon) isimli alt başlıkta etik kaygıların teknolojinin gelişimini nasıl etkilediği ve buna karşın teknolojik gelişmelerin etik değerleri nasıl değiştirdiği tartışılmıştır. Yazarlar bu tartışmalarda evrensel insan hakları kriterlerini referans almış ve teknolojik gelişmelerin bu kriterlere göre değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.

Bahsi geçen iki ana bölüme ek üçüncü bir bölüm niteliğinde yazılan “Outlook: Digital Religion and (Dis-)embodiment” (Görüş: Dijital Din ve Bedensizleşme) iki bölümü birlikte değerlendirme ve birbiri ile ilişkilendirme amacıyla yazılmış görünmektedir. Bu bölümün yazarı dinî ve manevi öğelerin globalleşen dünyada giderek daha hızlı yayıldığını ve etkileşime girdiğini işaret ederek dijitalleşme gerçeğinin günlük hayatlarımızdan ve manevi deneyimlerden ayrı düşünülmemeyeceğini vurgulamıştır. Her ne kadar bu üçüncü bölüm ile kitabın tamamında bir bütünlük sağlanmak istense de ilk iki bölümün ilişkisi zayıf kalmıştır.

Editörler ilk bölümde farklı dinî geleneklerin dijitalleşmeye verdiği tepkileri incelerken bazı ortak temaları esas aldıklarını belirtmiştir. Ancak farklı dinî grupları inceleyen bölümlerin din bilimleri adına ortaya koydukları ortak sonuçlara değinilmemiş, dolayısıyla ilk bölümün kendi içindeki bütünlüğü zayıf kalmıştır. İkinci bölüm dijitalleşme ile ilgili bazı ortak kaygılar temelinde şekillenen bölümlerden oluştuğundan birinci bölüme göre daha sistematik bir bölüm tasarımına sahiptir.

Yazılan editöryal bölüm kitabın içinde barındırdığı birçok bölümün derinliğini yakalayamamıştır. Editöryal giriş, dinin tanımlanmasının zorluğuna yüzeysel olarak değinip bölümlerin konularını özetledikten sonra konunun önemini ve kitabın alana yapacağı katkıları yeterince anlatmadan bırakmıştır. Her ne kadar editöryal birleştiricilik yönünden bazı eksiklikler olsa da kitabın güncel olarak önem arz eden bir konuya yaptığı katkı göz ardı edilmemelidir. Nitekim dijital-

leşme ve din ilişkisi oldukça yeni, hızlı gelişen ve karmaşık bir alandır ve elimizdeki eser bu alanda çalışmak isteyen araştırmacılara çeşitliliği yüksek bir malzeme sunmaktadır. Farklı disiplinlerden akademisyenler tarafından farklı odaklarla kaleme alınmış olması bahsettiğimiz bazı zayıflıkları ortaya çıkarmakla beraber bir yönden de eseri zenginleştirmektedir. Her bir disiplin kendi derinliğini dijitalleşme ve din alanında kullanarak yeni bakış açılarının doğmasına katkı sağlayacaktır. Yeni medya teknolojilerinin bu kadar hayatımızın içinde olduğu bir dönemde, duyarlı teknoloji kullanımının nasıl olması gerektiği konusundaki tartışmalara ışık tutabilecek bir çalışmadır. Teknolojinin insan hayatı, özellikle konu itibarı ile manevi ve dinî hayat üzerindeki etkilerinin çok yönlü incelenmesine olanak sağlayan bu eser akademik alana önemli bir katkı sunmuştur.

İntihal Taraması

**Plagiarism
Detection**

Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

**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.*

**Finansman
Grant Support**

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. | *The authors declared that this study has received no financial support.*

**Açık Erişim Li-
sansı**

**Open Access
License**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. | *This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License*

**Telif Hakkı
Copyright**

Yazar(lar) | Author(s): Hesna Serra Aksel

The Publication Principles and Article Evaluation Process of *Eskiye*

- *Eskiye* is published by Anadolu İlahiyat Akademisi/The Anatolian Theological Academy, Ankara, TURKEY.
- *Eskiye* publishes academic studies about Religion, Philosophy, History as priority in the field of Social Sciences and Humanities.
- *Eskiye* accepts academic studies such as research article, translation, book review, symposium review, and doctoral thesis summary.
- The publication language of *Eskiye* is Turkish. But there can be English articles in order to not exceed %40 of the total articles.

Article Submission Terms

- Ph.D. students, as a single author; graduate students with the supervisor –first author student; second author supervisor- can send their work to *Eskiye*.
- In the case of the book review, only the studies which written by someone who has a doctorate degree are examined.
- *Eskiye* 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.
- On the first page of the study, there must be the 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.
- 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 350-400 words.

Eskiye Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci

- *Eskiye*, Anadolu İlahiyat Akademisi tarafından yayımlanır.
- *Eskiye*; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.
- *Eskiye*, araştırma makalesi, çeviri, kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve doktora tez özeti türündeki akademik çalışmaları kabul eder.
- *Eskiye*'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayının %40'ını geçmemek üzere İngilizce çalışmalar da 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.
- *Eskiye*, 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.
- *Eskiye*'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.
- 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 350-400 kelime olacak şekilde genişletilmesi istenir.

- 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
A printed version of *Eskiye*nican reached via subscription and purchase. The online version of *Eskiye*ni is available online for free.
OAI: [*https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiye/*](https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiye/)
- 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 the *TURNITIN* program. Placenta similarity rate to be less than %15 conditions required. This review is completed in maximum of 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 of 15 days.

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 a 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

• Çalışmalar, Microsoft Word programında en az 2,5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı *İSNAD* 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.isnadsitemi.org

*Eskiye*ni'nin matbu şekline abonelik ve satın alma yolu ile erişilebilir. Online verisiyonu ise ticari kullanım hariç olmak üzere açık erişimdir.

OAI: [*https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiye/*](https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiye/)

• Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir.

• Yazısı yayımlanan 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 *TURNITIN* 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. Hakem Süreci (Akademik Değerlendirme):

Alan editörünün incelemesinden geçen çalışma, konu ile ilgilidoktora 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

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. 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 the 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.

3.3. Referee Control: The referee who requests correction checks whether the author has made any corrections requested from him in the text.

3.4. Preparing Extended Summary: It is requested that the 150-word Turkish and English summary of the articles that are decided to be "publishable" be expanded to a minimum of 350-400 words. The inspection process is completed within a maximum of 7 days.

4. Turkish Language Control: The works which are passed through the referees are examined by Language Editor and if necessary, the author is asked for a correction. The inspection process is completed within a maximum of 15 days.

itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar. 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. Hakem Kontrolü: Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder.

3.4. Ayrıntılı Özet ve Summary Hazırlanması: "Yayımlanabilir" kararı verilen çalışmaların 150 kelimelik Türkçe ve İngilizce özetinin en az 350-400 kelime olacak şekilde genişletilmesi talep edilir. Bu işlem için yazara, en fazla 15 gün süre tanınır.

4. Türkçe Dil Kontrolü: Hakem sürecinden geçen çalışmalar, Türkçe Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

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 the 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.

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.