

Cilt: 11 • Sayı: 1 • Yıl: 2024

e-ISSN: 2687-427X

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Artuklu Akademi



Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences



Artuklu Akademi Dergisi

Artuklu Akademi Journal

e-ISSN: 2687-427X

<http://dergipark.gov.tr/artukluakademi>

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 1 (30 Haziran/December 2024)

Yayıncı

Mardin Artuklu Üniversitesi / MAÜ Press
<https://www.artuklu.edu.tr/mauyayinevi>
puplisher.maupress@artuklu.edu.tr
@mauyayinlari

Kapsam

Dinî Araştırmalar İslam Araştırmaları

Periyot

Yılda 2 Sayı (31 Haziran& 31 Aralık)

Yayın Dili

Türkçe, İngilizce, Arapça

Dergi Politikası

Artuklu Akademi Dergisi en az iki hakemin görev aldığı
çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanır.

Açık Erişim - CC-BY-NC lisansı

Hakem kimlikleri gizli tutulur ve yayımlanmaz.

Yazarlar, çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.

Dergi [ISNAD Atf Sistemini](#) benimser.

Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Artuklu Akademi Dergisinin tüm giderleri Mardin
Artuklu Üniversitesi tarafından karşılanır.

Hiçbir ad altında yazarlardan ücret talep edilmez.
Dergide makalesi yayınlanan yazarlara da herhangi bir
ücret ödenmez.

İletişim

Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Kampüs Yerleşkesi, Artuklu
MARDİN / TÜRKİYE
artukluakademi@gmail.com
+90 432 214 11 20
@artukluakademi

Publisher

Mardin Artuklu University /MAU Press
<https://www.artuklu.edu.tr/mauyayinevi>
puplisher.maupress@artuklu.edu.tr
@mauyayinlari

Scope

Religious Studies Islamic Studies

Period

Biannually (31 June & 31 December)

Publish Language

Turkish, English, Arabic

Journal Policy

Artuklu Akademi Journal uses the model of double-
anonymized peer review, which has the duty of at least
two reviewers.

Open Access - CC-BY-NC

The identities of reviewers are hidden and not
published.

Authors retain the copyright of their work.

The Journal adopts the [ISNAD Citation Style](#).

The legal responsibility of the articles belongs to the
authors.

Mardin Artuklu University covers all expenses of
Artuklu Akademi Journal.

No fee is charged from the authors under any name.
No fee is paid to the journal authors whose articles are
published.

Contact

Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Kampüs Yerleşkesi, Artuklu
MARDİN / TÜRKİYE
artukluakademi@gmail.com
+90 432 214 11 20
@artukluakademi



Artuklu Akademi Dergisi

Artuklu Akademi Journal

e-ISSN: 2687-427X

<http://dergipark.gov.tr/artukluakademi>

İmtiyaz Sahibi/ Owner

Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR

Mardin Artuklu Üniversitesi Rektörü / Rector of Mardin Artuklu University

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. /Assoc. Prof. Dr. Hacer ŞAHİNALP

ID [0000-0002-9542-2606](#)

hacersahinalp@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu Üniversitesi , İslami İlimler Fakültesi, Mardin, TÜRKİYE

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences

Mardin, TÜRKİYE

EDİTÖR KURULU /EDITORIAL BOARD

Kelam/ Islamic Theology

Prof. Dr. Hassan Alkhattaf

ID [0000-0003-3800-8078](#)

halkhattaf@qu.edu.qa

University of Qatar, College of Sharia and Islamic

Studies, Doha, QATAR

Katar Üniversitesi, Şeriat ve İslami İlimler Fakültesi

Doha, KATAR

Dinler Tarihi/History of Religions

Prof. Dr. Richard Foltz

ID [0000-0001-8754-776X](#)

richard.foltz@concordia.ca

Concordia University, Faculty of Arts and Science, Montreal,

QC, CANADA

Concordia Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Montreal, QC, KANADA

Arap Dili ve Belagatı/Arabic Language and Rhetoric

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Halil Akçay

ID [0000-0002-1671-5073](#)

halilakcay@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu Üniversitesi , İslami İlimler Fakültesi, Mardin, TÜRKİYE

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

Tefsir /Qur'anic Exegesis

Doç. Dr./Assoc. Prof. Dr. Muhammed Selman Çalışkan

ID [0000-0001-6287-7738](#)

mscaliskan@istanbul.edu.tr

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, TÜRKİYE

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE

Hadis/ Hadith

Doç. Dr./Assoc. Prof. Dr. Fikret Özçelik

ID [0000-0001-5015-6167](#)

fikretozcelik@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Mardin, TÜRKİYE

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Mardin,

TÜRKİYE

Tefsir/ Qur'anic Exegesis

Doç. Dr./Assoc. Prof. Dr. Maşallah Turan

ID [0000-0002-5555-6298](#)

masallahturan@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu Üniversitesi , İslami İlimler Fakültesi, Mardin, TÜRKİYE

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Mardin,

TÜRKİYE

İslam Hukuku/ Islamic Law

Doç. Dr./ Assoc. Prof. Dr. Mehmet Aziz Yaşar

ID [0000-0002-4677-1017](#)

mehmetazizyasar@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu Üniversitesi , İslami İlimler Fakültesi, Mardin, TÜRKİYE

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Mardin, TÜRKİYE

Din Sosyolojisi/ Sociology of Religion

Doç. Dr. /Assoc. Prof. Dr. Ali FİDAN

ID [0000-0001-5842-0444](#)

alifidan@trabzon.edu.tr

Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Trabzon, TÜRKİYE

Trabzon University, Faculty of Theology, TÜRKİYE

Din Psikolojisi/ Psychology of Religion

Doç. Dr./Assoc. Prof. Dr. Ümit Horozcu

ID [0000-0002-0916-0313](#)

umit.horozcu@istanbul.edu.tr

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, TÜRKİYE

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE

Dinler Tarihi/History of Religions

Doç. Dr./Assoc. Prof. Dr. Bilal Toprak

ID [0000-0001-8039-2128](#)

balaltoprak@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Düzce, TÜRKİYE

Düzce University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

Din Eğitimi/Religious Education

Dr. Öğr./Asst.Prof. Üyesi Safınaz Asrı

ID [0000-0001-9546-8578](#)

safinaz.asri@ikcu.edu.tr

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İzmir, TÜRKİYE

İzmir Katip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences, İzmir, TÜRKİYE

Kuran-ı Kerim Okuma ve Kıraat/Qur'anic Recitation and Variant Readings

Dr. Öğr. /Asst.Prof. Üyesi Kemal Taşkın

ID [0000-0003-0719-8956](#)

kemal.taskin@ahievran.edu.tr

Ahi Evran Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kırşehir, TÜRKİYE

Ahi Evran University, Faculty of Islamic Sciences, Kırşehir, TÜRKİYE

Din Felsefesi/Philosophy of Religion

Dr. Arş. Gör. /Res.Assst. Dr. Ferda Yıldırım

ID [0000-0003-3832-8848](#)

ferdayildirim@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Mardin, TÜRKİYE

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Mardin, TÜRKİYE

SEKRETERYA/SECRETARY**Arş.Gör./ Res.Asst. Doğan Bekir DÖKÜCÜ** [0000-0002-0857-2818](https://orcid.org/0000-0002-0857-2818)dogandokucu@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Mardin,
TÜRKİYE
Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Mardin,
TÜRKİYE

Arş.Gör./Res.Asst. Atike ÇİÇEK ATSIZ [0000-0002-1349-333X](https://orcid.org/0000-0002-1349-333X)

atikecicek@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Mardin,
TÜRKİYE
Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

SOSYAL MEDYA EDITÖRÜ / SOCIAL MEDIA EDITOR**Arş.Gör./Res.Asst. Muhammed Veysel EMEN** [0000-0003-0361-991X](https://orcid.org/0000-0003-0361-991X)

veyselmen@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Mardin,
TÜRKİYE
Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

YAZIM VE DİL EDITÖRLERİ / PROOFREADERS**Arş.Gör./Res.Asst. Elif ATLI** [0000-0003-1372-1547](https://orcid.org/0000-0003-1372-1547)

elifatli@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Mardin,
TÜRKİYE
Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

Araş. Gör. /Res.Asst. Esra EVSEN AYDIN [0000-0003-1195-2931](https://orcid.org/0000-0003-1195-2931)

esraaydin@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Mardin,
TÜRKİYE
Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

Araş. Gör./Res.Asst. Halid EKMEN [0000-0002-2234-1311](https://orcid.org/0000-0002-2234-1311)

halidekmen@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Mardin,
TÜRKİYE
Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

Araş.Gör./Res.Asst. Ömer Faruk DOĞANGÜL [0000-0002-8439-4398](https://orcid.org/0000-0002-8439-4398)

ofdogangul@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Mardin,
TÜRKİYE
Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

YABANCI DİL EDITÖRÜ / FOREIGN LANGUAGE EDITOR**Dr. Arş.Gör./Res.Asst. Dr. Merve PALANCI** [0000-0002-0257-1830](https://orcid.org/0000-0002-0257-1830)mervepalanci@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Mardin,
TÜRKİYE
Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

İSTATİSTİK EDITÖRÜ / STATISTICS EDITOR**Arş.Gör./Res.Asst. Doğan Bekir DÖKÜCÜ** [0000-0002-0857-2818](https://orcid.org/0000-0002-0857-2818)

dogandokucu@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Mardin,
TÜRKİYE
Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

ETİK EDITÖRÜ / ETHICS EDITOR**Arş.Gör./ Res.Asst. Doğan Bekir DÖKÜCÜ** [0000-0002-0857-2818](https://orcid.org/0000-0002-0857-2818)

dogandokucu@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Mardin,
TÜRKİYE
Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

MİZANPAJ / LAYOUT**Arş.Gör./ Res.Asst. Doğan Bekir DÖKÜCÜ** [0000-0002-0857-2818](https://orcid.org/0000-0002-0857-2818)

dogandokucu@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Mardin,
TÜRKİYE
Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Muvaffak Abdullah Abdülkadir

Mekke Ümmü'l-Kura Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mekke, SUUDİ ARABİSTAN
Mekke Ummu'l-Kura University, Faculty of Theology, Mecca, SAUDI ARABIA

Prof. Dr. Salim al-Hassani

Manchester Üniversitesi, Beşeri Bilimler Fakültesi, Manchester, İNGİLTERE
University of Manchester, Faculty of Humanities, Manchester, ENGLAND

Prof. Dr. Ali Muhyiddin el-Karadağ

Katar Üniversitesi, Doha, KATAR
Qatar University, Doha, QATAR

Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç

Üsküdar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, TÜRKİYE
Üsküdar University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Rahim Acar

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, TÜRKİYE
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş

Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Konya, TÜRKİYE
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ömer Mahir Alper

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, TÜRKİYE
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Kemal Ataman

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, TÜRKİYE
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Necdet Tosun

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, TÜRKİYE
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Bilal Aybakan

İbn Haldun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İstanbul, TÜRKİYE
İbn Haldun University, Faculty of Islamic Sciences, İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. İrfan Aycan

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, TÜRKİYE
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, TÜRKİYE

Prof. Dr. Vejdi Bilgin

Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bursa, TÜRKİYE
Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa, TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, TÜRKİYE
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. İbrahim Çapak

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, TÜRKİYE
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Şehmus Demir

Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Gaziantep, TÜRKİYE
Gaziantep University, Faculty of Theology, Gaziantep, TÜRKİYE

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, TÜRKİYE
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ali Osman Kurt

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, TÜRKİYE
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Divinity, Ankara, TÜRKİYE

Prof. Dr. Metin Ödemir

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, TÜRKİYE
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Divinity, Ankara, TÜRKİYE

Prof. Dr. Mahfuz Söylemez

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, TÜRKİYE
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Eyüp Tanrıverdi

Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Diyarbakır, TÜRKİYE
Dicle University, Faculty of Theology, Diyarbakır, TÜRKİYE

Dizinlenme Bilgileri / Indexing



[DOAJ Directory of Open Access Journals](#)

Indexing Start: 2024 Volume/Issue: 11/1



[EBSCO Humanities International Index](#)

Indexing Start: 2019 Volume/Issue: 6/1



[ULAKBİM TR DİZİN](#)

Indexing Start: 2018 Volume/Issue: 5/1



[ATLA RELIGION DATABASE](#)

Indexing Start: 2021 Volume/Issue: 8/2



[PROQUEST/ULRICH'S PERIODICALS DIRECTORY](#)

Indexing Start: 2024 Volume/Issue: 11/1

İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- 1) An Ethical Debate in the Philosophy of Information: Is It Possible to Combine or Reconcile Multiple Ethical Theories in a Common Perspective in Artificial Intelligence?**
Bilişim Felsefesinde Bir Etik Tartışma: Yapay Zekâda Birden Fazla Etik Teoriyi Ortak Bir Perspektifte Birleştirmek ya da Uzlaştırmak Mümkün Mü?
Nesibe KANTAR.....1-14
- 2) Denklerin İhtilafı, Dinî İnanç ve Şüphecilik**
Peer Disagreement, Religious Belief and Scepticism
Abdulkadir TANIŞ.....15-31
- 3) Tasavvufun Metafizik Evreni Nur-i Siyah: Amâ**
Black Light, The Metaphysical Universe of Sufism: 'AMÂ
Büşra ARSLAN MEÇİN.....33-48
- 4) Evaluation of Willpower Training in Early Childhood in the Context of Value Acquisition**
Erken Çocuklukta İrade Eğitiminin Değer Kazanımı Bağlamında Değerlendirilmesi
Handan YALVAÇ ARICI.....49-65
- 5) Aristoteles'ten İslam Mantığına Önergelerin Yapısı Üzerine Bir Karşılaştırma**
A Comparison of the Structure of Propositions from Aristotle to Islamic Logic
Enver ŞAHİN.....67-81
- 6) Haçlı Seferlerinde Depremler Üzerine Bir Değerlendirme**
An Assessment on Earthquakes in the Crusades
Nadir KARAKUŞ.....83-98
- 7) Belâgat Tarihinde Bir Donukluk veya Çöküş (İnhitât) Döneminden Söz Edilebilir mi? -Hicri 5. ve 7. yy. Arasında Belâgate Yapılan Katkıları Bağlamında Bir Okuma-**
Can We Talk About A of Dullness or Collapse (al-Inhîţât) in the History of Rhetoric? -A Reading in the Context of Contributions to Rhetoric Between the 5th and 7th Centuries Hijri-
İsa GÜCEYÜZ99-118
- 8) Antik Yunanlarda Kthonik Tanrılar Kültünün Kökenleri**
Origins of the Cult of the Chthonic Gods in Ancient Greece
İbrahim KÖRPE119-134
- 9) Klâsik Türk Şiirinde Hz. Ali ve Necef Bağlamında Bir Değerlendirme**
An Evaluation of Ali the Caliph in Classical Turkish Poetry with Special Focus on Najaf City
Süleyman Anıl Tombak135-152
- 10) Kur'ân'da Yeryüzü Merkezli Doğal Afetlerle İlgili Olarak Zikredilen Bazı Kavramların Bağlamsal Açısından Değerlendirilmesi**
Contextual Evaluation Of Some Concepts Mentioned In The Qur'an In Relation To Earth-Centered Natural Disasters
Halil İbrahim AYDIN.....153-171
- 11) Kabile Rekabeti Bağlamında Bir Savaş Sahnesinin İncelenmesi: Bedir'de Mübâreze**
Analysing a Battle Scene in the Context of Tribal Rivalry: Mubarezah at Badr
Ahmet KURAY173-188
- 12) سلام الدين طوبراق وشعره العربي**
Selamettin Toprak ve Arapça Şiirleri
Faruk KAZAN189-210



Artuklu Akademi

An Ethical Debate in the Philosophy of Information: Is It Possible to Combine or Reconcile Multiple Ethical Theories in a Common Perspective in Artificial Intelligence?

Nesibe Kantar | [0000-0003-3179-2314](https://orcid.org/0000-0003-3179-2314) | nesibekantar@hotmail.com

Asst. Prof. | Kırşehir Ahi Evran University | Faculty of Arts and Sciences | Departments of History of Philosophy | Kırşehir | Türkiye

<https://ror.org/05rrfpt58>

Citation: Kantar, Nesibe. "An Ethical Debate in the Philosophy of Information: Is It Possible to Combine or Reconcile Multiple Ethical Theories in a Common Perspective in Artificial Intelligence?", *Artuklu Akademi* 11/1 (Jun 2024), 1-14. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1467142>

Abstract: We live in a cyber-universe created by millions of data sets. This universe, where there are almost no time-space constraints, allows people to perform activities in the intercardinal direction in a comfort they could not imagine before. At the same time, this multicultural and global world (infosphere) is a source of ethical challenges. While living in our unique culture, is it possible to share common ethical values in our world, which is becoming more global with each passing day? Or is it getting more and more impossible in this complex cyber universe? This article draws attention to Bynum's Emerging Ethics theory, which carries the umbrella concept that has the potential to unite people around some common values in ethical practices developed for intelligent systems such as artificial intelligence, even if we have different ethical approaches. The main purpose of this article is how, although different approaches they are, theories based on the common nature of human beings can be combined for the same purpose and Thanks to the 'ethical family unity' structure they have created under the ethical umbrella, it is questioned how they will determine the ethical components that can be applied to intelligence systems like AI for the solution of the common problems of the information age.

Keywords: The Philosophy of Information , Flourishing Ethics, Information Ethics, Artificial Intelligence Ethics, Information Age, Umbrella Concept.

Article Information

Reviewers	Two external reviewers / Double-blind
Date of Submission	09.04.2024
Date of Acceptance	13.06.2024
Date of Publication	30.06.2024
Ethical Statement	Ethical principles were followed during the preparation of this study.
Plagiarism Checks	Done- iThenticate
Complaints	artukluakademi@gmail.com
Conflict of Interest	No conflict of interest declared
License	The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.
Indexing Information	The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO and ATLA.

Bilişim Felsefesinde Bir Etik Tartışma: Yapay Zekâda Birden Fazla Etik Teoriyi Ortak Bir Perspektifte Birleştirmek ya da Uzlaştırmak Mümkün Mü?

Nesibe Kantar | [0000-0003-3179-2314](tel:0000-0003-3179-2314) | nesibekantar@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi | Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi | Fen-Edebiyat Fakültesi | Felsefe Tarihi Anabilim Dalı
| Kırşehir | Türkiye

<https://ror.org/05rrfpt58>

Atf: Kantar, Nesibe. "Bilişim Felsefesinde Bir Etik Tartışma: Yapay Zekâda Birden Fazla Etik Teoriyi Ortak Bir Perspektifte Birleştirmek ya da Uzlaştırmak Mümkün mü?", *Artuklu Akademi* 11/1 (Haziran 2024), 1-14.
<https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1467142>

Öz: Milyonlarca veri setinin oluşturduğu bir siber evrende yaşıyoruz. Zaman-mekân kısıtlamalarının neredeyse hiç olmadığı bu evren, insanların daha önce hayal bile edemeyecekleri bir rahatlıkla inter kardinal faaliyetler gerçekleştirmesine olanak tanımaktadır. Aynı zamanda bu çok kültürlü ve küresel dünya (infosfer) etik zorlukların da kaynağıdır. Her geçen gün küreselleşen dünyamızda, kendine özgü kültürümüzü yaşarken ortak etik değerleri paylaşmak mümkün müdür? Yoksa karmaşık siber evrende bu giderek imkansızlaşmakta mıdır? Bu makale, farklı etik yaklaşımlara sahip olsak bile insanları yapay zekâ gibi akıllı sistemler için geliştirilen etik uygulamalarda bazı ortak değerler etrafında birleştirme potansiyeli taşıyan şemsiye kavramını taşıyan Bynum'un Gelişen Etik teorisine dikkat çekmektedir. Bu makalenin temel amacı, farklı yaklaşımlar olsa da insanın ortak doğasını temel alan teorilerin aynı amaç doğrultusunda nasıl birleştirilebileceğini ve etik şemsiye altında oluşturdukları 'etik aile birliği' yapısı sayesinde, nasıl bir perspektif oluşturduklarını tartışmaktır. Bilişim çağının ortak sorunlarının çözümü için yapay zekâ gibi akıllı sistemlere uygulanabilecek etik bileşenlerin imkânı sorgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bilişim Felsefesi, Gelişim Etiği, Bilişim Etiği, Yapay Zekâ Etiği, Bilişim Çağı, Şemsiye Kavramı.

Makale Bilgileri

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Geliş Tarihi	09.04.2024
Kabul Tarihi	13.06.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı- iThenticate
Etik Bildirim	artukluakademi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır
Dizinleme Bilgileri	Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO ve ATLA'da taranmaktadır.

Introduction

After the Second World War, Norbert Wiener's science of cybernetics, Claude Shannon's theory of information, Turing and Neumann's computer studies and after the 1990s, the public use of the Internet affected the information age in a compelling way on social, economic and ethical issues. One of these effects has been the challenge of 'new' ones instead of our traditional habits. One of them is that global ethical problems have become even more profound under the influence of information technologies. To solve this problem, many thinkers have flourishing theories to eliminate the ethical challenges of living in a multicultural and interactive world. One of them is "the Flourishing Ethics theory" put forward by American Philosopher Prof. Dr. Terrell Ward Bynum in 2006.

This article focuses on achieving some goals in turn. The first of these is to introduce the Flourishing Ethics theory proposed for the ethical challenges of our digi-global world. Secondly, attention is drawn to the umbrella concept representing family unity, which enables a unifying ethical perspective in minimum ethical principles that can be adapted to the solution of ethical problems involving non-human elements such as artificial intelligence and robot ethics, as well as human-centered global ethical problems of this theory.

Before we move on to this topic, why do we need a unifying ethical approach? I would like to shed some light on this issue.

This need is important for both human and non-human aspects. With the Internet and information technologies, our world has become a place where there are global relations, global education, global trade beyond locality. This complex diversity necessitates meeting at least minimum ethical principles as the world humanity as well as preserving our own cultural richness in overcoming the ethical challenges of the digital world.

As for nonhuman issues, information technology and genetic engineering studies have produced new types of nonhuman agents (softbots, cyborgs, AI). The idea that no single traditional ethical approach can provide a satisfactory answer to the ethical challenges posed by agents encourages us to embrace common ethical concepts in the face of new technology so that we can meet these challenges.

Computing technologies such as artificial intelligence and smart systems deeply affect our moral and ethical understanding by reshaping it. These systems raise questions about accountability and responsibility when they make mistakes. They also influence our understanding of what it means to be human and the nature of ethical subjectivity. Additionally, they cause ethical dilemmas to arise concerning the extent to which we should intervene in natural process.

For example, in artificial intelligence-human interaction, issues related to the division of labor can threaten people's self-interest in the realm of values, rather than protecting them.¹ This situation is not just a business problem but also has the potential to create a negative domino effect in a person's moral and social life.

Of course FE theory is not a panacea for all our problems. The important point here is to be in agreement on ethical principles, which have the potential to focus on the ethical flourishing itself, which includes both non-human agents by bringing together the whole of humanity, while the countries or communities both protect their own local wealth. In the study, before explaining the theoretical and practical application of FE theory, which has a nature that can be adapted to artificial intelligence and ethical discussions;

First, the definition of FE theory and unifying ethical principles will be given.

Secondly, by drawing attention to the human nature feature in Western (Virtue, Deontological, Utilitarian, Social Justice Theories) and Asian philosophy (Buddhist, Confucianist and Taoist approach); As a result of this nature, the logical and philosophical justification of how the common ethical approach and ethical family resemblance will come together will be included.

¹ Kılıç, E., *Metafiziksel İyi'den Değer'e Ahlakın Yolculuğu*, Ankara: İlem Yayınları, 2022, 387.

Finally, attention is drawn to the importance of adapting these principles to artificial intelligence and other similar technologies by expanding them with theories with ethical family resemblance.

1. What is Flourishing Ethics Theory?

The American Philosopher Terrell Ward Bynum published the article "Flourishing Ethics" in 2006 in the Journal Ethics and Information Technology Vol.8, Issue 4. He said that Flourishing Theory is;

'the new theory 'Flourishing Ethics' because of its Aristotelian roots, though it also includes ideas suggestive of Taoism and Buddhism. In spite of its roots in ancient ethical theories, Flourishing Ethics is informed and grounded by recent scientific insights into the nature of living things, human nature and the fundamental nature of the universe – ideas from today's information theory, astrophysics and genetics. Flourishing Ethics can be divided conveniently into two parts. The first part, which I call 'Human-Centered FE,' is focused exclusively upon human beings – their actions, values and characters. The second part, which I call 'General FE,' applies to every physical entity in the universe, including humans.'²

This ethical theory focuses on the recognition of human flourishing as the highest value. This idea defends this ideal not only in ethical issues related to humans, but also from the design of non-human elements (AI, IT, IS) to production and use stages.

In the background of FE theory; Aristotle, who focuses on the ethical flourishing of human beings who can make autonomous decisions due to their nature and have the potential to flourish their character and life in the best way, included in the 'four great principles of justice'; Norbert Wiener, who prioritizes human flourishing with principles such as equal treatment and equal access to the needs of society, cooperation in the elements that make human flourishing possible, and respect for these needs and flourishing of people, and thinkers have ideas of having a human-centered ethical perspective, such as James H. Moor, who emphasizes the autonomy of human beings based on their common nature and the ethical flourishing of humans within the limits of justice in meeting the needs of this autonomy such as freedom, happiness (absence of pain), security, opportunity and access to resources, and in the applications of information processing technologies.³

At the end of a series of researches we have carried out since 2019, we realized that the Emerging Ethics theory is not a single ethical theory, but rather a "family" of similar theories with various "family resemblance" relationships. It offers a perspective in the application of the ancient wisdom of humanity in the solution of ethical problems, which are becoming more and more complex with the technological developments in the Internet and information world, and in solving the problem of relativity that has been going on for centuries. The key concept of this family was the umbrella concept of FE theory, 'ethical flourishing thought' and a set of ethical principles that made this possible.

Global ethics for the digital age – flourishing ethics,⁴ as stated in the article;

In the past, a number of influential ethical theories in Western philosophy have focused upon choice and autonomy, or pleasure and pain or fairness and justice. These are important ethical concepts, but we consider "flourishing" to be a broader "umbrella concept" under which all of the above ideas can be included, plus additional ethical ideas from cultures in other regions of the world (for example, Buddhist, Muslim, Confucianist cultures and others).⁵

² Bynum, T. W., Flourishing ethics, Ethics and information technology, 8 (2006), 157.

³ Bynum, Flourishing ethics, 157.

⁴ Kantar, N. and Bynum, T. W., Global Ethics for the Digital Age-Flourishing Ethics. Journal of Information, Communication and Ethics in Society, 19(3) (2021), 329.

⁵ These arguments have also been defended in academic settings such as doctoral dissertations, books, and journals. See:

-Kantar, N. and Bynum, T. W., Flourishing Ethics and Identifying Ethical Values to Instill into Artificially Intelligent Agents, Metaphilosophy. Vol. 53, No. 5, (2022), 599-604.

-Kantar, N., An Information Ethics Theory in the Context of Information Philosophy: Flourishing Ethics, (Faculty of Human and Social Sciences/Philosophy, Turkey: Ankara Yıldırım Beyazıt University, Doctoral Dissertation, 2021).

-Kantar, N., Bilişim Felsefesinde Etik Arayışlar ve Gelişim Etiği, (Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2022).

1.1.The Possibility and Ground of the Unifying Feature of Flourishing Ethics Theory: Family Resemblance

The characteristic of this ethical family is; while supporting the preservation of individual/local characteristics of each of the family members; At the same time, it is the ability to act together under the family roof that they unite around a common ethical purpose and to seek effective solutions to problems.

The metaphor of family member refers to any ethical approach that focuses on ethical flourishing based on human nature. The family, on the other hand, is the flourishing umbrella concept that represents the unity of a common ethical purpose that cares about the ethical flourishing of human beings.

Norbert Wiener had concerns about new technologies. He said; "The choice of good and evil knocks at our door!". This knocked door is not only the door of a single community, but the common future of all humanity. For this reason, as people of the whole world, we can say that in order to overcome this problem, reconciling a minimum of ethical concepts is no longer a choice but almost a necessity.

So, does it seem possible to unite around an ethical perspective?

If there is a common problem, there is also a common solution!

As an answer, it can be said that; If we, as people of the age, have common information technology-based problems, why shouldn't it be possible to flourish an appropriate common answer?

As a matter of fact, the theoretical and philosophical nature of FE is suitable for many ethical theories to come together and flourishing a common perspective. Actually, FE theory does not consist of a single ethical theory. Since a single ethical theory cannot provide a solution to the complex problems caused by today's technology, Bynum draws attention to the fact that a perspective that combines ancient ethical theories can be more guiding.⁶ Flourishing an ethical perspective is not to abolish tradition, but to unite the power of cultural values, rules, traditions and moral teachings that they have had for humanity for thousands of years. Cultures are as important and valuable as traditional ethical theories. The diversity of cultures are the elements that add color, richness and value to our lives. For this reason, it is important that the knowledge they have brought to the present day is under the ethical umbrella.

So, which approaches can unite under the umbrella of Flourishing in the search for common solutions to our global ethical problems?

Flourishing Ethics has a structure that can provide a broad 'ethical umbrella' in which certain values, practices and principles of traditional approaches and cultures that center the ethical flourishing of human beings can be added and come together to produce a common solution.

For this reason, the main feature of the thought should be that it gives importance to human-centeredness. What we have in common as humanity; a common nature and our need to meet its needs in the best way possible.

Of course, the issue of human ethical flourishing is a holistic concept due to the multifaceted nature of its existence. For this reason, the ethical approach that focuses on flourishing both contributes to the common flourishing elements of humanity; It also covers a broad perspective that will not harm the subjective emotional state, which we can call the element of flourishing at the micro-level, the welfare and happiness of the person, personal flourishing, and meaningful relationships that include a sense of purpose such as belief and worship.

Therefore, secondly; society, people or organizations that want to make ethical judgments will have the 'respect' they need to have for the ethical approach under the umbrella. Actually, these principles will be easy to agree on, as they reflect the wise experiences of human history. Ethical issues that will arise should not harm any belief or personality rights, and should respect differences "on the condition that they do not harm human flourishing ". This issue should be considered not only in ethical relations between people, but also in issues related to every physical entity (artificial intelligence, robot, intelligent systems etc.) in the universe, including humans.

We have said before that the theory of Flourishing Ethics is divided into two parts; as Human-Centered and General Flourishing Ethics. In Bynum's ethical system, all elements (living and non-living) that contribute to the ultimate goodness/ flourishing of the universe have a meaningful place in ethical flourishing thought. For example, intelligence technologies closely related to human activities, decision

⁶ Bynum, Flourishing ethics,171.

support systems, intelligent systems, environmental ethical issues are within the subject of flourishing ethics. Therefore, regardless of the invention in question, it will need to consider the principles of ethical flourishing from the design of the algorithm to the end-user stage where the product will be designed and used.

Making the applications of science and technology studies carried out for the possibility of a better life such as artificial intelligence and smart autonomous systems that will improve the human being who is the 'guardian of the universe' (Bynum, 2006), his nature and the purpose of his life, by considering the problems of the information age from the ethical perspective of flourishing will enable them to produce appropriate (which we do not want to avoid) solutions with common principles.

Therefore, the mission represented by the umbrella concept of FE is to make human flourishing a central ethical value, both in technical applications such as artificial intelligence and ecosystem, and in other global ethical problems based on communication and interaction.

In order for a person to have a 'good life' by realizing his ethical flourishing, he needs some ethical values, principles and virtues that will contribute to a virtuous life. In our daily life, there are many studies of philosophy, psychology and other branches of science that a person will maintain a meaningful and satisfying existence as long as he or she harmonizes his actions and decisions with ethical standards and maintains his life in a moral framework. Of course, human life cannot be shaped on a single value, but attitudes suitable for this value can be flourishing. For this reason, we say that the idea of flourishing ethics has an appropriate umbrella concept to come together in the flourishing of this attitude.

In our recent studies, we have concluded that there are some components that are 'inherently unwilling to avoid/suitable for human flourishing'. These items pointed to a concept and a fact that 'the ethical flourishing of human beings and that these principles are actually put forward for the solution of problems in many ethical approaches. The important components that make possible the "flourishing" listed below will be able to agree on the solution of the ethical problems that occupy the agenda of the people of the world, albeit on a minimum or common ground, by including additional ethical ideas from cultures in other parts of the world. These components are;

1. "Autonomy—the ability to make significant choices and carry them out—is a necessary condition for human flourishing. For example, if someone is in prison, or enslaved, or severely pressured and controlled by others, such a person is not flourishing.
2. To flourish, people need to be part of a supportive community. Knowledge and science, wisdom and ethics, justice and the law are all social achievements. And in addition, psychologically, humans need each other to avoid loneliness and feelings of isolation.
3. The community should provide—as effectively as it can—security, knowledge, opportunities, and resources. Without these, a person might be able to make choices, but nearly all those choices might be bad ones, and a person could not flourish under those conditions.
4. To maximize flourishing within a community, justice must prevail. Consider the traditional distinction between "distributive justice" and "retributive justice": if goods and benefits are unjustly distributed, some people will be unfairly deprived, and flourishing will not be maximized in that community. Similarly, if punishment is unjustly meted out, flourishing again will not be maximized.
5. Respect—including mutual respect between persons—plays a significant role in creating and maintaining human flourishing. Lack of respect from one's fellow human beings can generate hate, jealousy, and other very negative emotions, causing harmful conflicts between individuals—even wars within and between countries. Self-respect also is important for human flourishing in order to preserve human dignity and minimize the harmful effects of shame, self disappointment, and feelings of worthlessness."

As it is seen, these principles are values that can be found in many ethical approaches and teachings that accept the universal nature of human beings. Therefore, they will be able to accept human flourishing as a central ethical value. It is clear that in the absence of these components, human ethical flourishing will suffer.

The consensus that will be revealed by different approaches on the ethical flourishing of human beings is not the adoption of a single ethical approach, but the search for a solution to today's problems by focusing on the human. This unity of purpose will not harm the natural texture of different cultures, but will also enable all humanity to benefit from each other's wise experiences.

Now, in order to justify this thought, let's shed light on the similarities and common ethical characteristics in western and Asian thought, taking into account the physical constraints of the study.

⁷ Kantar, N. and Bynum, T. W., "Flourishing Ethics and identifying ethical values to instill into artificially intelligent agents", *Metaphilosophy*, 2022. 603.

2. Ethical Flourishing Understanding in Western and Asian Philosophies

2.1. Western Philosophy

In most Western and Asian philosophy, we find a universally shared definition of human nature and an understanding that takes human flourishing as a central ethical value. As a matter of fact, there are two concepts that come to the fore in theory. One is the 'universal nature of human' and 'Flourishing'. These two terms, which are the basis of ethical family unity in the solution of human and non-human ethical problems, are of vital importance for life flourishing outside of humans. From this point on; Let's look at a few western philosophical approaches that take into account human ethical Flourishing.

2.1.1. In the Ethics of Virtues Approaches Human Nature and Flourishing Ethics

For Aristotle, natural beings, of course humans, are beings who carry within themselves the principle of their own production or flourishing, just as acorns contain a plan for their realization as oak trees , (Physics 192b; Metaphysics 1014b). The person who has this nature; thinking and calculating (calculative nature)⁸ thanks to its intellectual virtues; scientific knowledge (episteme) (Aristotle, NE: 1139b11), technical or art (techne) knowledge (Aristotle, NE: 1139b31), practical wisdom (Aristotle, NE: 1140a20), knowledge of the intuitive mind (nous) that leads to the advancement of science (Aristotle, NE: 1149b30) and as a social/political entity with its physiological and biological nature⁹ having intellectual activities characterized as philosophical wisdom (sophia), it realizes itself and flourishes.

According to Aristotle, the ontological state of man also makes the issues related to his purpose, action and virtue related to each other. For Aristotle, the purpose of human life; The highest thing that a human being is equipped to do is to "to flourish, become perfect". In order to achieve this purpose perfectly, virtues 7 are needed.

The virtues of Aristotle, who successfully relates the human state of nature with morality, are principles that many ethical approaches and cultures would never want to avoid. We see that this feature of the ethics of virtues is directly related to the 1st and 2nd items of the ethical components proposed by FE.

2.1.2. In Deontological Ethics Approaches Human Nature and Flourishing Ethics

Another approach that focuses on human nature and flourishing is deontological ethics. Kant, one of the leaders of this approach, defines the question 'what is human?' as teleological in terms of its aims, capable of design,¹⁰ can be a constituent element with its rational structure, forced to live within the limits of natural laws due to its empirical and animal nature, has categorical imperatives,¹¹ with its physiological and biological characteristics as an entity that can be.¹²

In addition, according to Kant, human being is an entity that can compromise for the same purpose, can freely choose between his goals by possessing the a priori quality of moral consciousness, the 'reality of reason'.^{13,14} Respect for the species and laws for the ethical flourishing of human beings has been accepted as a duty.¹⁵

As it is seen, the starting point (origin) of Kant's thoughts is human nature, as in the ethics of Virtues. Based on human nature; Kant, who advocated that our moral decisions should be made according to the principles valid for all humanity, is accordant with the 1st component autonomy by being able to freely choose his preferences with his rational mind; accordant with Component 2, with his emphasis on the need of a virtuous society with categorical imperatives; in accordance with the 3rd and 4th Components regarding the characteristics that this society should have; the concept of respect, designed as a duty for people and society to lead a good life; and is in full harmony and reconciliation with the 5th Component.

These concepts and issues are the issues that the general humanity does not want to avoid and without which they will be deprived of a good life.

⁸ Joachim, H. H., Aristotle: The Nicomachean Ethics (Reissued edition), (Oxford World's Classic, New York: Oxford University Press, 1998), 137.

⁹ Joachim, Aristotle: The Nicomachean Ethics, 1253a.

¹⁰ Kant, I., Critique of the Power of Judgment, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 246-247.

¹¹ Wood, A. W. and Schneewind, J. B., Kant, Groundwork for the Metaphysics of Morals, (London: Yale University Press, 2002), 4.

¹² Loudon, R. B., Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature, (New York, US: Oup Usa, 2011), 70.

¹³ Rohlf, M., Immanuel Kant, (E. N. Zalta (Ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018).

¹⁴ Kant, I. and Walker, N., Critique of Judgement. (Oxford: OUP Oxford, 2007), 283.

¹⁵ Falikowski, A. F., Moral Philosophy: Theories, Skills, and Applications. (New Jersey: Prentice Hall, 1990), 33.

2.1.3. In Utilitarian Ethics Approach Human Nature and Flourishing Ethics

We see that Bentham utilitarianism, which laid its foundations as a political philosophy with *The Principles of Morals and Legislation*, seeks a solution that is compatible with human nature with a secular humanist, optimistic perspective towards the flourishing of human and society.¹⁶

According to the principles of utilitarianism, which Bentham principled; What determines the right or wrong of an action is directly proportional to the benefit it provides. According to him, there are two things that dominate nature; pleasure (benefit) and pain (Harm).¹⁷ Benefit is a concept that includes things that produce pleasure and happiness in conscious beings. What determines the actions of man is the orientation to the pleasure (benefit) and avoidance of pain (harm), which constitutes the benefit inherent in him. According to him, there are two things that dominate nature; pleasure (benefit) and pain (Harm).¹⁸ Otherwise, it will create an obstacle to human flourishing¹⁹ and this nature is accepted as common to all human beings. The highest goodness is that which is not for the benefit of one person, but for the benefit of whole society.

As we have seen in other approaches, the utilitarian approach also attaches importance to rationally grounding moral decisions based on human nature and basing them on a rational basis. The tendency to benefit and avoidance of harm in human nature are considered as two factors that contribute to its flourishing. These elements are two convenient tools for the regulation of the social order in accordance with moral values. In the utilitarian approach, social rules and regulations are considered through the general happiness and well-being in order to maximize the general happiness of the society. This FE theory sets out for a unifying ethical umbrella; Being a part of a society seems to agree with the components of opportunities and resources, distributing information by considering the well-being and justice of the society in general, not just one person.

8

2.1.4. In Social Justice Approaches Human Nature and Flourishing Ethics

In social justice approaches, morality is based on human nature and the needs required by this nature. People have equal rights from birth and this equality must be protected in order to ensure justice in society.

John Rawls (1921-2002), one of the contemporary Social Contract theorists, talks about the state of nature, which is a completely hypothetical situation, in his work *The Theory of Justice*.²⁰ This "original position" ²¹ represents every person's closeness to virtues such as justice and equality.

Bernard Gert, another Justice theorist; focuses on justice with the concept of "the Blindfold of Justice". With this, he emphasizes the nature of both human nature and the human being expected to flourish in society, which requires impartiality in the construction of justice.²²

Ethical concepts are positioned in accordance with the needs of human nature in Social Society contracts. On this basis, it is possible to say that social contract theories, which can be included under the umbrella of FE theory, are compatible with the 3rd and 4th components. In other words, we see that it shares the main issues with many different ethical approaches.

2.2. Asian Philosophy

2.2.1. In Asian Philosophy: Human Nature and Flourishing Ethics

In Buddhist and Confucian teachings, which are Asian philosophies that have been teaching ways to have a happy life for thousands of years, morality is related to the human state of nature, emotional state and ethical flourishing. This nature of the teachings makes us think that they are suitable for flourishing an ethical perspective by combining them under the umbrella of FE theory.

In general, Buddhist teaching draws attention to the process based on the relationship between human body structure and thoughts, emphasizing that human actions, feelings and thoughts, wisdom and ignorance, are progressed through these stages.²³

Buddhist philosophy cares about human happiness and peace. It thinks that only the person who reaches such an opportunity will flourish. For the Buddhist approach, people's relationships within society must also flourish as much as their internal flourishing. Similar perspective In Bynum FE theory, emphasis is

¹⁶ Pojman, L., and Fieser, J., Cengage advantage books: Ethics: Discovering right and wrong, (Toronto: Nelson Education, 2011), 107.

¹⁷ Schofield, P., Bentham: a guide for the perplexed, (London: Bloomsbury Publishing, 2009), 44.

¹⁸ Schofield, Bentham: a guide for the perplexed, 44.

¹⁹ Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (ed. Burns JH Hart HLA) Calrendon: Oxford University Press, 1996, 15-20.

²⁰ Rawls, J., *A Theory of Justice*, (Harvard: Harvard University Press, 1999), 11.

²¹ Rawls, *A Theory of Justice*, 12.

²² Gert B., *Morality: Its Nature and Justification*, (Revised ed. New York: Oxford University Press, 2005), 137.

²³ Koller, J. M., *Asian Philosophies* (6th edition, London: Pearson Higher Education, 2011), 45.

placed on society as second-order cybernetic entities and the ethical flourishing of humans within this structure.²⁴

According to Buddhism, the understanding of morality is not considered independent of human nature; It is explained within the circle of existence formed by karma (causality), samsara (cyclicality) and twelve chains connected to each other in the cycle of causality. Just as FE theory attaches importance to human emotions, Buddhism also associates the source of human actions with morality. People get emotional when faced with events and emotions turn into desires. Desires cause people's actions.²⁵

Buddhism points out the existence of negative tendencies in human nature, and also states that a moral and peaceful life is possible by flourishing and evolving in the face of all the negativities of life.²⁶

In Confucianism, people's decision-making with their own free will, that is, their autonomy, is accepted as an obligation that is directly under the responsibility of the person. It is thought that human beings can realize their existence, thus making progress and flourishing possible. This belief forms the foundations of Confucianism.²⁷ For Bynum FE theory, although autonomy is considered to be the key to human flourishing, this is thought to mean that humans need social life to understand and realize the limits of their own autonomy.²⁸

While Confucius states that people have the same nature, he sees them as equal in terms of existence. He considers respecting a person as an obligation and obligation because it actually means respecting oneself.²⁹ For Bynum FE theory, respect is the highest indicator of helpfulness. If it is possible to respect people's efforts to flourish, helping others flourish is considered an ethical behavior.³⁰

Mengzi, who lived between 371 BC and 289 BC, draws attention to the flourishing of human nature and the need for a moral environment by comparing it to water.³¹ Likewise, in Bynum FE theory, we see that human ethical flourishing is not considered outside the information society, which is a second-order cybernetic entity class.

In Taoism, the center of the world is human. This center points to the environment in which people can realize themselves by flourishing respect and ethics.³²

As can be seen, the common issue of ancient approaches such as Buddhist, Taoist and Confucian philosophy is the ethical flourishing of human. Bynum FE theory's ethical flourishing idea is suitable for bringing together different ethical teachings and understandings. The concept of the Flourishing umbrella is not becoming same, but rather that each culture develops an ethical perspective on the common and complex problems of humanity by continuing its own ethical behavior. This idea makes it possible to determine an ethical perspective for solving the ethical problems of the information age. Because, the common goal in both Asian and Western philosophy is that the ethical life and flourishing of people is inherent in their nature and that this is a need for them to continue his life meaningfully.

If we summarize the connection between human nature and flourishing ethics in Asian philosophy;

According to Buddhism, moral understanding is not considered independent of human nature.³³ Buddhism points to the negative tendencies in human nature and argues that a moral and peaceful life is possible by flourishing and evolving in the face of all the negativities of life.³⁴ That is, adequate flourishing of human nature can lead to wisdom, and the opposite is also the source of ignorance.³⁵

In Confucianism, too, man is, by nature, able to make decisions with his free will and is responsible for his right or wrong actions. In this way, people can realize their existence and flourish.³⁶ It is stated that people have the same nature and that respecting their own kind is identical with respecting oneself.³⁷

In Taoism, on the other hand, the center of the world is human.³⁸ In this approach, accepting and respecting the flow of nature is associated with the flourishing and progress of being magnanimous and generous, as well as making the person neutral.

²⁴ Bynum, *Flourishing ethics*, 170.

²⁵ Koller, *Asian Philosophies*, 38.

²⁶ Shambhala, *The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion: A Complete Survey of the Teachers, Traditions, and Literature of Asian Wisdom* (1st ed., Boulder: Shambhala, 1989) 50-55.

²⁷ Goldin, P. R., *Confucianism*, (London: Routledge, 2011), 5.

²⁸ Bynum, *Flourishing ethics*, 160.

²⁹ Ni, P., *Confucius: The Man and the Way of Gongfu*, (Lanham: Rowman & Littlefield, 2016), 30-42.

³⁰ Bynum, *Flourishing ethics*, 163.

³¹ Ivanhoe, P. J. and Norden, B. W. V., *Readings in Classical Chinese Philosophy* (Second Edition, Massachusetts: Hackett Publishing Company, 2005), 151.

³² Komjathy, L., *Daoism: A guide for the perplexed*, (London: Bloomsbury Publishing, 2014), 80.

³³ Koller, *Asian Philosophies*, 38.

³⁴ Shambhala, *The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*, 50-55.

³⁵ Koller, *Asian Philosophies*, 45.

³⁶ Goldin, *Confucianism*, 5.

³⁷ Ni, *Confucius: the Man and the Way of Gongfu*, 30-42.

Although Buddhist, Confucianist and Taoist teachings have different approaches in Asian philosophy, they are related to morality, human nature, emotional state and ethical flourishing. Ethical concepts such as these three teachings, relations between people, love, respect and understanding are handled in the common denominator of human nature and focus on its flourishing. As such, FE theory combines Component 1 with autonomy, Component 2 with being a valuable part of society, Component 4 with the principle of fair distribution, and Component 5 with respect.

More importantly, I would like to draw attention to the common focus and ethical orientation between the two approaches, which, like Asian philosophy, are both geographically distant from Western culture and fed from different sources of knowledge in an epistemological context.

The technological life that we have to live more closely with each day, such as Artificial Intelligence and non-agent, the complex problems that are included in our lives with the internet and have no borders, it is the responsibility of humanity to look for common ethical and best solutions to our common problems.

Conclusion

As it can be understood from the examples of western and Asian philosophy that we discussed in our article, approaches that regard the ethical flourishing of human beings as the highest value based on human nature can come together naturally and produce common solutions to common problems. Besides, this idea is not the first time we have invented it. When looked carefully, it is possible to see this structure easily in other cultural and ethical approaches of the world, from ancient to modern and contemporary periods.

Because cultures and ethical approaches have pursued the highest good in their ethical pursuits against similar problems of humanity. Having the same problem and the same purpose unites humanity naturally as a family. Today's common issue of this family is the ethical problems caused by the technology of the 21st century.

Whatever different culture and ethical approaches you have, if you do not object to an approach that cares about ethical flourishing by taking into account human nature, you can contribute to strengthening and expanding the ethical flourishing of humanity, creating a common ethical awareness and building the ethical heritage that will be transferred to the future with the new components you will add to the 'ethical flourishing' umbrella. At the same time, these components, which will reflect the common ethical wisdom of humanity, will be reasonably considered and adapted to technologies such as artificial intelligence, robots and smart systems from the design to the production stage.

This umbrella concept that emerged with the Flourishing Ethics (FE), invites humanity to contribute to the formation of ethical awareness regarding the protection of human nature and the ethical flourishing of human beings, and to meet this challenge together, just as healthy families do when they come together and overcome difficulties by coming together in problematic times.

Bilişim Felsefesinde Bir Etik Tartışma: Yapay Zekâda Birden Fazla Etik Teoriyi Ortak Bir Perspektifte Birleştirmek ya da Uzlaştırmak Mümkün Mü?

Citation: Kantar, Nesibe. "Bilişim Felsefesinde Bir Etik Tartışma: Yapay Zekâda Birden Fazla Etik Teoriyi Ortak Bir Perspektifte Birleştirmek ya da Uzlaştırmak Mümkün Mü?", *Artuklu Akademi* 11/1 (Jun 2024), 1-14. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1467142>

Genişletilmiş Özet

Dünyamız, sibernetik bilim ve bilişim teknolojileri çalışmalarının etkisinde hızlı bir şekilde form değiştirmektedir. Alışkanlıklar, inanışlar, değerler, ticari eğilimler ve daha birçok şey bilginin tasarlandığı ortamlarda yeniden şekillenmektedir. Bilişim çağında milyonlarca veri setini yapay zekâ ve Nesnelerin İnterneti (IoT) gibi bilgi teknolojileri aracılığıyla bir araya getirilmekte, sürekli olarak yeni bilgiler üretilerek, tasarlanmaktadır. Bilgi, bilişim ve malumatın hesaplamalı teknolojilerle işlendiği bilişim çağında etik sorunları çözmek giderek daha çetrefilli bir hale gelmektedir. Bilişim dünyasında yaşanan gelişmeler ve teknolojik gelişmelerin hayatımıza entegre olması bireyleri, toplumu hatta devletleri kültürel, ekonomik ve değer alanlarında değişime ve dönüşüme zorlamaktadır.

Bilişim devrimi ile birlikte bilişim teknolojilerindeki hızlı ilerlemeler, sosyal hayata aynı hız ve türde entegre olmadılarından yeni, karmaşık etik zorlukları da beraberinde getirmektedir. Özellikle büyük veri analitiği, artırılmış gerçeklik ve biyoteknoloji alanlarında yaşanan gelişmeler sadece bireyin değil toplum ve yönetim erklerinin de karşılaştığı etik sorunları derinleştirmektedir. Genel olarak bilişim dünyasının neden olduğu sorunlar için çözüm önerileri anlık, yüzeysel, belirsizlik durumlarında ve etik-felsefi zeminden bağımsız olarak düşünülerek geliştirildiği için problemlerin esaslı bir çözümü mümkün olmamaktadır.

Bu nedenlerden dolayı bilişim dünyasının sahip olduğu internet ağ yapısı ile entegre edilebilen bütünlüklü, ortak etik değerlerde uzlaşan bir etik perspektife ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışma interdisipliner çalışmaların bir ürünü olan sibernetik, bilişim, biyoloji vd bilimsel etkinliklerle ortaya çıkan bilişim dünyasının etik problemlerine yine interdisipliner çözüm arayışı içinde olan bir etik teorinin global dünyanın etik problemine ortak bir zemin ya da perspektif belirleme potansiyeline sahip olup olmadığına ışık tutmaktadır. Zira çalışma, bilişim devrimi ile gelişen değişim ve dönüşümün içinde geleneksel etik teorilerin kadim bilgeliğini yadsımadan, teknoloji ile aynı ya da yakın argüman ve mantıksal tasarıma sahip teknoloji temelli problemlere etik çözümler üretecek teknoloji ve felsefe argümanlarına sahip yeni etik perspektiflere ihtiyaç olduğunu savunur.

Bu saiklerle çalışma, Amerikalı Terrell Ward Bynum'un 2006 yılında *Ethics and Information Technology*, dergisinin Sayı. 8 No. 4'te yayınlanan "Flourishing Ethics" adlı makalesini konu edinir ve bilişim dünyasının tüm insanlık için ortak sorun olan bilişim temelli etik problemler için ortak bir etik perspektif, diğer bir ifadeyle etik bir şemsiye sağlayıp sağlamayacağı konusuna odaklanmaktadır.

Flourishing Ethics/Gelişim Etiği teorisi bilişim felsefesi ve etiği bağlamında değerlendirebileceğimiz ilk Aristotelesçi ve sibernetik bilim temellerine sahip bir bilişim etiği teorisidir. Terrell Ward Bynum, kapsam ve sınırlarını yeni materyalistik yaklaşımla belirlediği teoride insanın ontolojik doğasını, matematik-fizik yasalarıyla uyumlu, fiziksel bilgi işlem varlığı olarak tarif eder. Gelişim Etiği teorisi birbirini tamamlayan iki temel bileşenden oluşmaktadır. Bunlardan ilk bileşen insanın fiziksel, biyolojik doğasına odaklanılmasını ve insanın etik gelişiminin öncelenmesini konu edinen İnsan Merkezli Gelişim Etiği; İkinci bileşen ise insan dahil evrendeki tüm fiziksel varlığın nihai hedefi olarak birlikte etik olarak gelişime odaklanmayı konu edinen Genel Gelişim Etiği'dir.

Bilişim devrimi ile birlikte teknoloji neredeyse bir insan gibi kararlar alabilen, insanın üstlendiği sorumlulukları yerine getirebilen bir rolle toplumsal yaşantımızın önemli bir parçası haline gelmiş durumdadır. Etik sadece insanı ilgilendiren bir mesele olarak değil, yeni materyalistik anlayış gereği teknolojik araçlar da dahil olmak üzere tüm bilişim nesnelerinin konusu olarak düşünülmelidir.

Gelişim etiği teorisinin, Wittgenstein'in dil felsefesinde ileri sürdüğü aile benzerliği kuramına benzer şekilde insan doğasına ve etik gelişimine odaklanan etik teorileri bir araya getiren kapsayıcı ve birleştirici bir perspektife sahip olabileceği görülmektedir. Bu konuda yapılan akademik çalışmalarda tespit edilen bulgular, çalışmada gerekçelendirilmeleriyle birlikte serimlenmektedir.

Gelişim Etiği teorisi teklif ettiği etik perspektif ile geleneksel etik teorilerin bütünüyle reddedilmesine karşı çıkmaktadır. Nitekim kadim bilgeliğin birikimi olarak günümüze kadar gelen etik çalışmaların insanlık için önemi kaybedilmeyecek kadar değerli birikimler olduğunu vurgular. Gelişim etiği farklı kültürlerin aynışması düşüncesine de karşı çıkmaktadır. Zira her kültür özeldir, değerlidir ve kendine ait etik bir yaklaşımla toplumları binlerce yıldır sahip oldukları kültürel değerleri, kuralları, gelenekleri ahlaki öğretileri sayesinde günümüze davranış ve ritüellerle taşımışlardır. Bu insanlık mirası, FE için yok sayılmaz, aksine bu mirasın giderek internet ve bilişim teknolojileri ile globalleşen dünyada yerlerini koruyarak insanlığın kültür mirasına katkılarını devam ettirmesi gerektiğini savunur.

GE'nin gelişim şemsiyesinde birleşmesinin temel gerekçesi ve amacı insanın/insanlığın gelişiminin 'kollektif bir bilince' dönüştürülmesi için bir perspektif sağlayacağı hakkındadır.

Bilişim felsefesi ve etiği bağlamında bir etik teori olan Gelişim Etiği, yapay zekâ, robotlar, sofbotlar gibi bilgi işlem teknolojilerinin gelişimi içinde merkeze insanın etik gelişimini konumlandırır. İnsan Merkezli Gelişim Etiği'nde, insan doğasına uygun olmayan bir zeminde etik olarak gelişmenin düşünülemeyeceği, insana kalıcı ve gerçek mutluluğu kazandırılmayacağı savunulur. İnsan Merkezli GE teorisinde, insan doğasının olması gereken işleviyle gelişebilmesi için bir takım kavram ve konulara ihtiyaç duyulduğu vurgulanır. Bu kavramlar insanın etik gelişimi için gerek-şarttır. Bunlar; özerklik, saygı, insanın duygularının ve sosyal doğasının tatmini, güvenlik, bilgi, fırsat ve kaynaklara ulaşabilme, dağıtıcı ve cezalandırıcı adalet, eşitlik, birinci dereceden sibernetik bir varlık olan insanın ve ikinci dereceden sibernetik bir varlık olan toplumların 'yeterli malumat/bilişim/information'a sahip olması konusu ve kavramlarıdır.

Makalede, yapay zekâ gibi çağımızın bilişim teknolojileri araçlarından kaynaklanan problemler karşısında insanın etik gelişimine odaklanan ortak bir etik perspektif belirlemenin imkânı temellendirilmektedir. Bütün teorileri tek bir etik teoride birleştirmek değil, geleneksel etik yaklaşımlar olduğu gibi yeni etik yaklaşımların da insan doğasına, insan değerlerine saygılı olması gerektiği hususu üzerinde durulmaktadır.

Makalede insanın ortak doğası ve ortak ihtiyaçları üzerinden ve bilişim dünyasının global etik sorunlarına birleştirici bir etik perspektifin imkânı üzerinde temellendirmelerde bulunmaktadır. Bu perspektifi ortaya koymak adına öncelikle Gelişim Etiği teorisinin tanımına ve sahip olduğu birleştirici perspektife imkân sağlayan 'etik aile benzerliği' özelliğine yer verilmektedir. Neden ortak bir çözüme, birleştirici bir perspektife ihtiyacımız olduğu çalışmada gerekçeleri ile birlikte ortaya konulmaktadır. İkinci olarak mantıksal çerçevede ne tür etik teorilerin ve yaklaşımların 'gelişim etiği' şemsiyesi altında birleşerek geniş bir perspektif sağlamada katkı sunacağı açıklanmaktadır. Savı destekleyen ve aynı zamanda Gelişim Etiği teorisinin temellerinde de bulunan insan doğasına odaklanarak etik gelişime vurgu yapan Batı ve Asya felsefesinden örnekler teori ile ilişkili yönleri ile ortaya konularak açıklanmaktadır. İnsanlık olarak bilişim çağında teknolojinin etkilerine birlikte maruz kaldığımız bu etik zorluğu ancak 'birlikte omuzlayarak' üstesinden gelebileceğimiz düşüncesine yer verilmektedir.

References

- Ainsworth, T., Form vs. Matter, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2016.
<https://plato.stanford.edu/entries/form-matter/>
- Aristotle, H. and Rackham, The Athenian Constitution: The Eudemian Ethics, On Virtues and Vices. Cambridge: Harvard University Press W. Heinemann, 1961.
- Bentham, J., An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (ed. Burns JH Hart HLA) Calrendon: Oxford University Press, 1996.
- Bynum, T. W., Flourishing ethics, Ethics and information technology, 8, 2006, 157-173.
- Bynum T.W., Aristotle's Theory of Human Action, The Graduate Faculty in Philosophy. Doctoral Dissertation. New York: The City University of New York, 1986.
- Falcon, A., Aristotle on causality, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2008.
<https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-causality/>
- Falikowski, A. F., Moral Philosophy: Theories, Skills, and Applications, New Jersey: Prentice Hall, 1990.
- Gert B., Morality: Its Nature and Justification, Revised ed. New York: Oxford University Press, 2005.
- Goldin, P. R., Confucianism, London: Routledge, 2011.
- Ivanhoe, P. J. and Norden, B. W. V., Readings in Classical Chinese Philosophy, (Second Edition, 2 edition), Massachusetts: Hackett Publishing Company, 2005.
- Joachim H. H., Aristotle: The Nicomachean Ethics, (Reissued edition) Oxford World's Classic, New York: Oxford University Press, 1998.
- Kılıç E., Metafiziksel İyi'den Değer'e Ahlakın Yolculuğu, Ankara: İlem Yayınları, 2022, 387.
- Kant, I., Critique of the Power of Judgment, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Kant, I. and Walker, N., Critique of Judgement, Oxford: OUP Oxford, 2007.
- Kantar, N., An Information Ethics Theory In The Context Of Information Philosophy: Flourishing Ethics, Faculty of Human and Social Sciences/Philosophy, Doctoral Dissertation, Turkey: Ankara Yıldırım Beyazıt University, 2021.
- Kantar, N., An Information Ethics Theory in the Context of Information Philosophy: Flourishing Ethics, Entelekyia Logico-Metaphysical Review, 6(1), 2022, 37-45.
- Kantar, N., Bilişim Felsefesinde Etik Arayışlar ve Gelişim Etiği, Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2022.
- Kantar, N. and Bynum, T. W., Global Ethics for the Digital Age-Flourishing Ethics, Journal of Information, Communication and Ethics in Society, 19(3), 2021, 329-344.
- Kantar, N. and Bynum, T. W., "Flourishing Ethics and Identifying Ethical Values to Instill into Artificially Intelligent Agents", Metaphilosophy, 2022.
- Komjathy, L., Daoism: A guide for the perplexed, London: Bloomsbury Publishing, 2014.
- Koller, J. M., Asian Philosophies (6 edition), London: Pearson Higher Education, 2011.
- Landau R.S., The Ethical Life, Oxford: Oxford University Press USA, 2010.
- Louden, Robert B., Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature, New York, US: Oup Usa, 2011.
- Ni, P., Confucius: the Man and the Way of Gongfu, Lanham: Rowman & Littlefield, 2016.
- Pojman, L., and Fieser, J., Cengage advantage books: Ethics: Discovering right and wrong, Toronto: Nelson Education, 2011.
- Rawls, J., A Theory of Justice, Harvard: Harvard University Press, 1999.

- Rohlf, M., Immanuel Kant. E. N. Zalta (Ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/kant/>)
- Schofield, P., Bentham: a guide for the perplexed, London: Bloomsbury Publishing, 2009.
- Shambhala, The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion: A Complete Survey of the Teachers, Traditions, and Literature of Asian Wisdom (1st ed edition). Boulder: Shambhala, 1989.
- Sommers, C. H., Right and wrong: Basic readings in ethics, Boston: Houghton Mifflin Harcourt Press, 1986.
- Wood, A. W. and Schneewind, J. B., Kant, Groundwork for the Metaphysics of Morals. London: Yale University Press, 2002.

Denklerin İhtilafı, Dinî İnanç ve Şüphecilik

Abdulkadir Tanış | 0000-0002-5564-7384 | tanisabdulkadir@gmail.com

Dr. | Türkiye

Atıf: Tanış, Abdulkadir. "Denklerin İhtilafı, Dinî İnanç ve Şüphecilik", *Artuklu Akademi* 11/1 (Haziran 2024), 15-31.
<https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1447155>

Öz: Dinî inançlarına yönelik bir denk ihtilafının ortaya çıkması durumunda, kişinin buna nasıl bir karşılık vermesi gerektiğiyle ilgili olarak çeşitli yollar önerilmiştir. Bu önerilerden biri, Feldman ve Christensen gibi düşünürler tarafından ileri sürülen uzlaştırmacı görüşten gelir. Buna göre, bir inançla ilgili denk ihtilafının ortaya çıkması, söz konusu inanca karşı duyulan güvenin azaltılmasını ya da bu inanca yönelik hükmün askıya alınmasını gerektirir. Diğer bir ifadeyle, bu düşünürler, denk ihtilafını sahip olunan dinî inancın epistemik temellerine yönelik bir darbe olarak kabul eder. Bu çalışmada, ilk olarak, uzlaştırmacı görüşün ana iddiaları ele alınarak onun dinî inançlara yönelik imaları tespit edilmeye çalışılacaktır. İkinci olarak, bu görüşün barındırdığı şüphecilik öz başta olmak üzere birçok noktadan eleştiriye açık olduğu ve bu eleştiriler göz önüne alındığında, onun ikna edici bir argüman olmaktan uzak kaldığı iddia edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, İhtilaf, Epistemik Denk, Şüphecilik, Uzlaştırmacı Görüş, Kararlılık Görüşü.

Makale Bilgileri

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Geliş Tarihi	04.04.2024
Kabul Tarihi	19.05.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı- iThenticate
Etik Bildirim	artukluakademi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır
Dizinleme Bilgileri	Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO ve ATLA'da taranmaktadır.

Peer Disagreement, Religious Belief and Skepticism

Abdulkadir Tanış | [0000-0002-5564-7384](https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1447155) | tanisabdulkadir@gmail.com

Dr. | Türkiye

Citation: Tanış, Abdulkadir. "Peer Disagreement, Religious Belief and Skepticism.", *Artuklu Akademi* 11/1 (Jun 2024), 15-31. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1447155>

Abstract: Various approaches have been proposed as to how we should deal with disagreement among epistemic peers about religious beliefs. One of these proposals comes from the conciliatory view put forward by thinkers such as Feldman and Christensen. According to this view, the fact that we are confronted with a peer disagreement about a belief entails a reduction of confidence in that belief or a suspension of the judgment. In other words, these thinkers consider the peer disagreement as a threat to the epistemic basis of religious belief. In this paper, first, I will discuss the main claims of the conciliationist view and try to identify its implications for religious beliefs. Second, I will argue that it is far from being a convincing argument, given the criticisms against it, especially the skepticism objection.

Keywords: Philosophy of Religion, Disagreement, Epistemic Peer, Skepticism, Conciliatory View, Steadfast View.

Article Information

16

Reviewers	Two external reviewers / Double-blind
Date of Submission	04.04.2024
Date of Acceptance	19.05.2024
Date of Publication	30.06.2024
Ethical Statement	Ethical principles were followed during the preparation of this study.
Plagiarism Checks	Done- iThenticate
Complaints	artukluakademi@gmail.com
Conflict of Interest	No conflict of interest declared
License	The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license
Indexing Information	The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO and ATLA.

Giriş

Sahip oldukları inançların çoğunluğu konusunda insanların ihtilaf içerisinde olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bilim, ahlak, siyaset, ekonomi, tarih, din gibi birçok farklı alanda insanlar birbirine karşıt veya birbiriyle bağdaşmayan inançları savunabilmektedir. Daha da önemlisi, bu alanlarla ilgili birbirine karşıt inançların savunulması, yalnızca sıradan, yani konuya tam anlamıyla hâkim olmayan insanlara özgü bir durum değil, aynı zamanda konunun uzmanı kişiler arasında da çok olağan bir durum arz eder. Bir örnek olarak, felsefede önemli tartışmalara kaynaklık etmiş ve insanın ne şekilde özgür bir varlık olduğunun soruşturulduğu özgür irade meselesini düşünelim. Bu meseleyle ilgili filozoflar temel olarak bağdaşırıcı ve liberteryan olmak üzere iki gruba ayrılmışlardır. Tartışmanın karşıt tarafında yer alan filozoflara bakıldığında bunlar epistemik açıdan birbirine denk görünmektedir. Çünkü ortaya koydukları düşünceler, arka plan bilgileri, akıl yürütme becerileri açısından onların birbirine yakın olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak onlar, özgür irade meselesinde belirli bir kanıt toplamına sahip olsalar da, bu kanıtlardan karşıt inançlar çıkarmaktadır. Buna benzer şekilde, yukarıda zikredilen alanlarla ilgili birçok ihtilaf örneğine işaret etmek mümkündür.¹

Kuşkusuz, ifade edilen bu tür ihtilafların yoğun bir şekilde görüldüğü alanlardan biri de dindir. Dinî inanç ve iddialar konusunda öncelikle bir Tanrı'nın var olup olmadığı olmak üzere, O'nun nasıl bir varlık olduğu, âlemle ilişkisi, öte bir yaşamın varlığı gibi birçok konuda hem dindarlarla dindar olmayanlar hem de belirli bir dinden olanlarla diğer dinlerin mensupları arasında ister bireysel isterse grup düzeyinde olsun birçok ihtilafli konu mevcuttur. Örneğin, inananlar Tanrı'nın var olduğunu temellendirmek için ontolojik, kozmolojik, teleolojik gibi birçok farklı argümanı ortaya koyarken, bunun aksine inanmayanlar O'nun yokluğu için kötülük problemi, Tanrı'nın gizliliği şeklindeki argümanlara başvurmaktadır. Ya da bir din kişisel özelliklere sahip bir Tanrı anlayışını ön plana çıkarırken, başka bir din O'nun hakkında kişisel olmayan bir anlayışı benimsemektedir. Diğer taraftan, bu tür ihtilafların taraflarına bakıldığında, bunların epistemik açıdan birbirine denk (*epistemic peer*), yani dinî iddiaların içeriğine hâkim olma anlamında yetkin kişiler oldukları görülmektedir. O zaman burada sorulması gereken temel soru, bu tür bir denk ihtilafıyla yüz yüze kaldığımızda sahip olduğumuz dinî inançlar konusunda nasıl bir tutuma sahip olacağımızdır. Bu ve buna benzer sorular, çağdaş Batılı epistemoloji çalışmaları içerisinde "ihtilaf" (*disagreement*) ve daha özelde "dinî ihtilaf" (*religious disagreement*) başlığı altında yoğun bir şekilde tartışılmaktadır.² Buradaki tartışmanın esası, kısaca, epistemik açıdan birbirine denk olarak kabul edilebilecek kişilerin belirli bir dinî inanç veya iddia hakkında ihtilafa düşmeleri durumunda, kişinin söz konusu inanç veya iddiayla ilgili nasıl bir tavır alması gerektiğinin etraflıca soruşturulmasıdır. Başka bir deyişle, sahip olduğum belirli bir dinî inanca, söz konusu inançla ilgili bütün kanıtları paylaştığım ve bana epistemik açıdan denk olan bir kişi tarafından meydan okunduğu ya da onun aksi bir inanç öne sürüldüğü durumda, acaba kendi inancım ile ilgili nasıl bir tutum takınmam gerekir?

Dinî inançlar hakkında denklerin ihtilafı durumunda ne yapılması gerektiğiyle ilgili çağdaş epistemoloji çalışmalarında çeşitli yollar önerilmiştir.³ Bunlardan birisi, kişinin, denk ihtilafıyla karşılaşması

¹ Bazı örnekler için bk. Gökhan Akbay, "Bilimde Denk Anlaşmazlıkları: William Castle ve Richard Goldschmidt, Ortodoks Mendelcilere Karşı", *Dört Öge* 16 (2019); Richard Feldman, "Epistemological Puzzles about Disagreement", *Epistemology Futures*, ed. Stephen Hetherington (Oxford: Clarendon Press, 2006), 217-219.

² İhtilafı ilgili bazı çalışmalar için bk. David Christensen ve Jennifer Lackey (ed.), *The Epistemology of Disagreement: New Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Diego Machuca (ed.), *Disagreement and Skepticism* (New York: Routledge, 2013); James Kraft, *The Epistemology of Religious Disagreement: A Better Understanding* (New York: Palgrave Macmillan, 2012); Jonathan Matheson, *The Epistemic Significance of Disagreement* (London: Palgrave Macmillan, 2015); Richard Feldman ve Ted Warfield (ed.), *Disagreement* (New York: Oxford University Press, 2010). Türkçe bazı çalışmalar için bk. Akbay, "Bilimde Denk Anlaşmazlıkları"; Elif Kütükcü, *İhtilafın Epistemolojisi ve Dinî Çeşitlilik* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022); Nesim Aslantatar, "Pragmatik İnertia ve Denk İhtilafın İmkânı", *İslam Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi (12 Şubat 2022): Bildiriler Kitabı*, ed. Erdem Can Öztürk ve Mahmut Esad Erkaya (Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, 2022). Christensen, ihtilaf meselesinin son döneme kadar epistemoloji çalışmalarında çok dikkat çekmeyen bir konu olarak kaldığını ifade etmektedir: David Christensen, "Disagreement as Evidence: The Epistemology of Controversy", *Philosophy Compass* 4/5 (2009), 756. Bununla birlikte, ihtilaf meselesinin İslam düşüncesinde de "tekâfü'l-edille" başlığı altında işlendiğini belirtmek gerekir. Ancak çalışmamızın sınırları göz önüne alındığında, konuyla ilgili daha ayrıntılı bir çalışmaya ihtiyaç olduğu açıktır. Konuyla ilgili bazı çalışmalar için bk. Osman Güman, "Fıkıh Usûlü Geleneğinde Farklı Bir Tavrı: Tevakkuf", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012); Yusuf Şevki Yavuz, "Tekâfü'", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18.05.2024). Bu noktaya dikkatimi çektiği için makalenin hakemine teşekkür ediyorum.

³ Bu farklı görüşler için bk. Adam Elga, "Reflection and Disagreement", *Noûs* 41/3 (2007); Bryan Frances, *Disagreement* (Cambridge: Polity Press, 2014); Bryan Frances ve Jonathan Matheson, "Disagreement", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 06.02.2024); Christensen, "Disagreement as Evidence"; Kraft, *The Epistemology of Religious Disagreement*.

durumunda, sahip olduğu dinî inançlarda herhangi bir değişikliğe gitmeden makul ve kararlı bir şekilde onlara bağlanmakta ısrar edebileceğidir. “Kararlılık görüşü” (*steadfast view*) denilen bu yaklaşım, epistemik açıdan yetkin insanların birçok konuda ihtilaf içerisinde olmasından destek alarak, denk ihtilafı durumunun kişinin inançlarını terk etmesini gerektirmeyeceğini ve kişinin denk ihtilafıyla karşılaştıktan sonra da kararlı bir biçimde inançlarını sürdürmesinde rasyonel olduğunu ileri sürer. Denk ihtilafında ne yapılması gerektiğiyle ilgili diğer bir görüş ise, kişinin, denk ihtilafı karşısında dinî inançlara yönelik hükmünü askıya alması veya söz konusu inançlara yönelik başlangıçta duyduğu güveni böyle bir durumla karşılaştıktan sonra terk etmesidir. “Uzlaştırıcı” (*conciliatory view*) adı verilen ve günümüzde Richard Feldman ve David Christensen gibi düşünürler tarafından savunulan bu teze göre, bir *a* kişisi, sahip olduğu belirli bir dinî inançla ilgili bir denk ihtilafı durumuyla karşılaştığında, bahsi geçen inanca yönelik bu bağlılığından vazgeçmek ve her iki tarafın doğruluğuna eşit bir ihtimâl vermek zorundadır. Çünkü kendisine epistemik açıdan muhalif olan kişi, hem *a*’nın sahip olduğu epistemik nitelikleri taşımakta hem de *a* ile söz konusu dinî inançla ilgili bütün kanıtları paylaşmakta, buna karşın bu kanıtlardan farklı bir sonuç çıkarmaktadır. Dolayısıyla, buradaki argümana göre, denk ihtilafı, dinî inançlara yönelik kişinin sahip olduğu güveni zayıflatarak onlara yönelik bir şüphe gerektirir.⁴

Bu çalışmada, Feldman ve Christensen’in, denk ihtilafının sahip olunan inançta kişiyi şüpheye götürmesi gerektiğine yönelik argümanları ele alınacak ve dinî iddialara yönelik imaları/sonuçları eleştirel bir tarzda tartışılacaktır. Bu amaçla, ilk olarak, argümanı aydınlığa kavuşturmak için ana iddialar ortaya konularak ona bir çerçeve çizilmeye çalışılacaktır. İkinci olarak, argümanın eleştirel bir değerlendirmesi yapılarak başta onun bizi sürükleyeceği şüphecî pozisyon olmak üzere birçok yönden problemli olduğu ve bu yüzden ikna edici bir argüman olmaktan uzak olduğu iddia edilecektir.

1. Temel Kavramlar: İhtilaf ve Epistemik Denk

Feldman ve Christensen’in konumuzla ilgili düşüncelerini daha iyi anlayabilmek için öncelikle ihtilaf ve epistemik denk kavramları hakkında birkaç önemli noktaya işaret etmemiz gerekir. İhtilaf, kabaca tanımlamak gerekirse, insanların bir meseleyle ilgili karşıt tutumlara sahip olmasını ifade eder ve bu anlamda düşünüldüğünde eylem veya inanç gibi farklı öğeler bağlamında düşünülebilir. Eylem konusunda ihtilaf, bir mesele hakkında “ne yapılması” gerektiğiyle ilgili kişilerin farklı tutumlara sahip olması durumunda meydana gelir. Örneğin, savaşta büyük bir orduyu -en az sizin kadar deneyimli- bir meslektaşınızla yöneten bir general olduğunuzu ve savaşın kritik bir noktasında bir taarruz için uygun zaman olduğunu düşündüğünüzü varsayalım. Ancak meslektaşınız, bu tür bir adımın, ordunun büyük kayıplar vermesine neden olacak yanlış bir karar olacağını ileri sürmektedir. Bu durum, eylemle ilgili bir ihtilaf örneğidir ve bu tür ihtilaf durumlarında karşımızda yönelebileceğimiz iki seçenek bulunmaktadır: (i) Yapmak veya (ii) yapmamak. Çünkü bu örnekte, kişinin vereceği karar konusunda söz konusu eylemin ya hayata geçirilmesi ya da geçirilmemesi dışında üçüncü bir alternatif yoktur.⁵

İnançla ilgili ihtilaf durumları ise, kişinin bir önerme veya iddiayla ilgili benimseyebileceği farklı tutumları ifade eder. Örneğin, “Âlem sonludur” önermesiyle ilgili düşündüğümüzde, bir kişi bu önermenin doğruluğuna, diğer bir kişi ise onun yanlış olduğuna inanarak ihtilaf içerisinde olabilir. Ancak eylem durumlarından farklı olarak, inanç konusunda kişinin benimseyebileceği üç farklı tutum vardır: (i) İnanmak, (ii) inanmamak ve (iii) hükmü askıya almak.⁶ İnanmak, sözü geçen önermenin içeriğini onaylamayı; inanmamak, bu içeriği reddetmeyi; hükmü askıya almak ise, önerme hakkında bir hüküm vermekten kaçınmayı ifade eder. Bu noktada, çalışmamız boyunca ele alacağımız ihtilafın temel olarak inanç durumlarıyla sınırlı olduğunun altını çizmek gerekir. İnançlar bağlamında ihtilafı, bir kişinin bir önermeye

⁴ Uzlaştırıcı görüş Bogardus, Elga, Matheson gibi düşünürler tarafından da savunulmaktadır: Elga, “Reflection and Disagreement”; Jonathan Matheson, “Disagreement and the Ethics of Belief”, *The Future of Social Epistemology: A Collective Vision*, ed. James Collier (Lanham: Rowman and Littlefield, 2015); Tomas Bogardus, “A Vindication of the Equal Weight View”, *Episteme: A Journal of Social Epistemology* 6/3 (2009). Ayrıca Feldman’ın, argümanı doğrudan dinî inançlar bağlamında gündeme getirirken, Christensen’in dinî inançlarla birlikte daha geniş bir alan için onu değerlendirdiğini söylemek gerekir.

⁵ Krş. Frances, *Disagreement*, 66.

⁶ Krş. Richard Feldman, “Clifford’s Principle and James’s Options”, *Social Epistemology* 20/1 (2006), 24-25.

inanırken, başka bir kişinin söz konusu önermeye inanmaması şeklinde tanımlamak mümkündür.⁷ Başka bir ifadeyle, bir önerme konusunda kişilerin karşıt tutumlara sahip olması bu önermeye ilgili bir ihtilafın olduğuna işaret eder.

Kendisiyle ihtilaf hâlinde olduğumuz kişiyi düşündüğümüzde ise, bu kişi “epistemik açıdan” bizden daha üstün, daha aşağı ya da bizimle denk olabilir. Kişinin bu açıdan durumunu değerlendirmek maksadıyla farklı öğeleri göz önüne almak mümkündür. Bu bağlamda, ihtilaf konusuyla ilgili eldeki veri ve kanıtlar, arka plan bilgisi, ihtilaf içerisinde olan kişilerin sahip olduğu zekâ ve akıl yürütme becerisi, konuyla ilgili gerçekleştirilen araştırma veya araştırmaya ne kadar zaman ayrıldığı gibi öğeler kriter olarak kabul edilebilir.⁸ Örneğin, yarın hava durumunun nasıl olacağı konusunda sıradan bir insan olan *x* ile meteoroloji uzmanı olan *y*’nin ihtilafa düştüğünü varsayalım. Arka plan bilgisi, sahip oldukları veri ve kanıtlar, yapılan araştırma gibi öğeler hesaba katıldığında, *y*’nin epistemik açıdan *x*’ten üstün kabul edileceği açıktır. Dolayısıyla, bu öğeler üzerinden değerlendirdiğimizde, epistemik denk kavramı, bahsi geçen öğelere sahip olma noktasında aşağı yukarı birbirine denk olan kimseleri dile getirecektir. Thomas Kelly temel olarak şu iki şartı karşılayan kişilerin epistemik denk olarak kabul edilebileceğini belirtir: (i) Kişiler belirli bir konu hakkındaki kanıt ile argümanları bilmede ve (ii) zeki, dikkatli, önyargıdan uzak gibi epistemik erdemlere sahip olmada eşit olduklarında.⁹ Feldman ise, “...insanlar; zekâ, akıl yürütme güçleri, arka plan bilgisi vb. açısından yaklaşık olarak eşit olduğunda *epistemik denktirler*”¹⁰ şeklinde bunu ifade etmektedir. O zaman, bir inançla ilgili anlaşmazlık içerisinde olan kişilerin veri, kanıt, zekâ, akıl yürütme becerisi, arka plan bilgisi gibi öğeler açısından denk olduğu bir durumda, epistemik açıdan denkler arasında bir ihtilafın meydana geldiğini söyleyebiliriz.

2. Denk İhtilafı Karşısında Dini İnanç

Epistemik açıdan birbirine denk görünen kişilerin ihtilaf içerisinde olduğu mevzulardan biri de dinî inançlardır. Buna göre, epistemik olarak oldukça yetkin kabul edilebilecek kişiler, dinî inançların değerlendirilmesi konusunda oldukça karşıt sonuçlara ulaşmaktadır. Bunun birçok örneğini, Tanrı’nın varlığı, doğası, âlemin başlangıcı ve sonu gibi konularda müşahade etmek mümkündür. Peki, dinî inançlar konusunda denk ihtilafıyla yüz yüze kaldığımız durumlarda nasıl bir tutum takınmak gerekir? Literatürde Feldman ve Christensen gibi düşünürler tarafından bu soruya verilen dikkat çekici bir cevap, dinî inançlarda denk ihtilafıyla karşılaşılması durumunda, kişinin bu inançlara yönelik başta sahip olduğu güveni artık duyamayacağı ve dolayısıyla bunlarla ilgili hükmü askıya alması gerektiğidir. Onların “uzlaştırmacı” bu temel tezine göre, dinî inançlarda bir denk ihtilafıyla karşılaştığımızda, ihtilaf içerisinde olduğumuz kişiyi epistemik açıdan denk kabul ettiğimiz için, kendi iddiamıza yönelik duyduğumuz güvende azalma, karşı tarafın iddiasına duyduğumuz güvende ise artış olacaktır. O yüzden, bu tür durumlarda atılması gereken uygun adım her iki tarafın iddiasına da eşit doğruluk değeri atfederek hükmü askıya almaktır.¹¹

Bu iddiayı anlaşılır kılmak amacıyla Christensen örnek bir duruma başvurmaktadır. Örneğe göre, beş arkadaş bir restorana akşam yemeğine gittiğimizi ve hesabı ödeme zamanının geldiğini varsayalım. Hepimiz ödenecek tutarı hesap fişinin üzerinde açık bir şekilde görmüşüzdür. Yine, kimin ne yiyip içtiğine bakılmaksızın hesabı eşit bölüşeceğimiz ve hesabın yüzde yirmisi kadar bahşiş ödeyeceğimiz konusunda

⁷ Bazı ihtilaf tanımları için bk. Frances, *Disagreement*, 18; Graham Oppy, “Disagreement”, *International Journal for Philosophy of Religion* 68 (2010), 187; Richard Feldman, “Reasonable Religious Disagreements”, *Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*, ed. Louise M. Antony (Oxford: Oxford University Press, 2007), 201.

⁸ Frances, *Disagreement*, 24-30. Ayrıca bk. Elga, “Reflection and Disagreement”, 478-502.

⁹ Thomas Kelly, “Epistemic Significance of Disagreement”, *Oxford Studies in Epistemology*, ed. Tamar S. Gendler ve John Hawthorne (Oxford: Clarendon Press, 2005), 1/174-175.

¹⁰ Feldman, “Reasonable Religious Disagreements”, 201. Ayrıca bk. David Christensen, “Epistemology of Disagreement: The Good News”, *The Philosophical Review* 116/2 (2007), 188-189; Kraft, *The Epistemology of Religious Disagreement*, 5-6; Kütükcü, *İhtilafın Epistemolojisi ve Dini Çeşitlilik*, 15-17; Oppy, “Disagreement”, 187.

¹¹ Bu noktada, denk ihtilafı durumunda ne yapılacağı konusunda Feldman ve Christensen’in dile getirdikleri açısından bir farklılığın ortaya çıktığını söylemek gerekir. Şöyle ki, denk ihtilafında, Feldman doğrudan konuyla ilgili hükmün askıya alınması gerektiğini vurgularken, Christensen Bayesci görüşlerine uygun olarak kişinin sahip olduğu inançla yönelik duyduğu güven derecesini azaltması ve bir olasılık hesaplaması yapması gerektiğini ön plana çıkartmaktadır. Bu konuda ayrıca bk. Akbay, “Bilimde Denk Anlaşmazlıkları”, 21-22. Bunun yanında, Christensen, çalışmalarında zaman zaman karşıt taraflara eşit değer vererek hükmü askıya almayı da dile getirmektedir. Ancak ifade farklılıkları bir tarafa bırakılırsa, sahip olunan inançla ilgili bir denk ihtilafının ortaya çıkması, bu inancın dayandığı gerekçelendirmenin zayıflaması/çökmesi ve ona yönelik bir şüphe durumunun ortaya çıkması anlamında her iki düşünür için ortak bir tezi belirtmektedir.

anlaştığımızı düşünelim. Ben kafamdan bir hesaplama yapıyorum ve kendimden emin bir şekilde kişi başı 43 dolar ödememiz gerektiğini buluyorum. Ancak aynı zamanda hesaplamayı gruptan başka bir arkadaşım da yapıyor ve kişi başı ödenecek ücretin 45 dolar olduğunu söylüyor. Bu arkadaşımı çok uzun süredir tanıyorumdur ve kendisi hesap yapma, kanıtları değerlendirme konusunda en az benim kadar iyidir. Yaptığı hesaplamayla ilgili şüpheyi düşmemize neden olacak sarhoşluk gibi herhangi olumsuz bir durumdan da uzaktır. Özetle, kendisiyle epistemik açıdan denk olduğumuzu kolaylıkla ifade edebiliriz.¹² Peki, bu durumda arkadaşımın konuyla ilgili inancını öğrendiğim zaman nasıl hareket etmem gerekir? Yapılacak şeyin açık olduğunu ileri süren Christensen bunu şöyle açıklar:

Durumu bu şekilde ortaya koyarsak, benim payımın 43 dolar olduğu inancına yönelik güvenimi düşürmem ve 45 dolar olduğu inancına yönelik güvenimi de yükseltmem gerektiği oldukça açık görünmektedir. Aslında, (bu belki daha az açık olmasına rağmen) şimdi bu iki hipotezi kabaca eşit doğruluk derecesinde (*credence*) kabul etmem gerektiğini düşünüyorum.¹³

Buradaki temel iddiaya göre, bir konu hakkında aynı kanıt paylaştığımız bir kişinin benden farklı bir inanca varması, benim kendi inancına yönelik duyduğum güvenin azalmasına neden olacaktır. Çünkü ikimizin epistemik açıdan denk olduğunu dikkate aldığımızda, önümüzde her ikimizin ulaştığı sonuca eşit bir doğruluk ihtimâli verme dışında bir seçenek kalmamaktadır. Christensen, bu tür durumlarda iki düşüncenin iş başında olduğunu söyler. Buna göre, denk ihtilafı; ilk olarak, kişinin konuyla ilgili kanıt yanlış yorumladığına dair kendisine bir gerekçe verir ve ikinci olarak, söz konusu kanıt dayanarak sahip olduğumuz inanca yönelik güven duygumuzda bir azalmaya neden olarak konu hakkında hükmü askıya almamızı gerektirir.¹⁴ Başka bir deyişle, denk ihtilafıyla karşılaştığımız zaman, ilk olarak bizde “Acaba ben bu kanıt yanlış mı değerlendirdim?” düşüncesi ortaya çıkar. Bu düşüncenin ortaya çıkması ise, bahsi geçen kanıt dayalı olarak biçimlendirdiğim inanca yönelik bende bir şüphe durumu doğurur. Böyle bir durumda, Christensen’e göre, iki tarafın inancına eşit doğruluk ihtimâli vererek hükmü askıya almak en makul seçenek görünmektedir.

Benzer düşünceler ileri süren Feldman, rasyonellik ve din hakkında verdiği bir lisans dersindeki öğrencilerinin durumu üzerinden problemin çerçevesini çizer. Buna göre, sınıfta dinî inançlarla ilgili birbirine muhalif oldukça farklı görüşler mevcut olmasına rağmen, öğrenciler birbirlerinin iddialarına karşı oldukça saygılıdır. İhtilaf içerisinde oldukları diğer öğrencileri hoşgörülü bir tutumla karşıladıkları için, “Onlar “ihtilaf konusunda anlaşmışlardır” ve müzakere edilen meseleler hakkında “makul insanlar ihtilaf edebilir” sonucunu çıkarmışlardır”¹⁵. Öğrencilerin bu düşüncesi, epistemik açıdan denk olan insanların makul bir şekilde ihtilaf içerisinde olabileceğini olağan bir durum olarak karşılar. Bu düşünceden hareket eden Feldman, epistemik açıdan denk olanların makul bir şekilde ihtilaf içerisinde olup olamayacağını sorgular. O bu noktada, denklerin makul bir şekilde ihtilaf içerisinde olabileceği düşüncesine saldırarak böyle durumlarda kişinin inancıyla ilgili hükmü askıya alması gerektiğini iddia eder. Makul olmayı “yeterli kanıtla sahip olmaya” indirgeyen Feldman, bir konu hakkında aynı anda iki karşıt/uyuşmaz inancın doğru olamayacağını savunur. Ateistlerle teistleri düşündüğümüzde, eğer teistin dediği gibi bir Tanrı varsa, o zaman ateistin haklı olması mümkün değildir. Bu yüzden, bir denk ihtilafı durumunda, doğrunun hangisi olduğunu yeterli bir kanıtla bilemediğimiz ve her iki tarafın da doğru olma ihtimâli olduğu için, konuyla ilgili hükmü askıya almamız gerekir.¹⁶ O “ılımlı şüphecî bir alternatif” (*modest skeptical alternative*) olarak nitelendirdiği ana tezini şu şekilde ortaya koyar:

Bu kanıtı değerlendirdikten sonra, kendimi onun *P*’yi desteklediğini düşünmeye yönelik bir eğilim, belki güçlü bir eğilim içerisinde buluyorum. Belki kendimi *P*’ye inanmaktan alıkoyamıyor bile olabilirim. Fakat tamamıyla

¹² Christensen, “Epistemology of Disagreement”, 192-193. Ayrıca bk. Christensen, “Disagreement as Evidence”, 757.

¹³ Christensen, “Epistemology of Disagreement”, 193. Literatürde geçen daha farklı örneklerle ilgili olarak bk. Oppy, “Disagreement”, 183-186.

¹⁴ Christensen, “Disagreement as Evidence”, 757.

¹⁵ Feldman, “Reasonable Religious Disagreements”, 194.

¹⁶ Feldman, “Reasonable Religious Disagreements”, 199-203. Bununla birlikte, Feldman’ın kendisini “kayıtsız bir ateist” (*complacent atheist*) şeklinde tanımladığına işaret etmek gerekir (s. 194).

benim gibi akli başında ve ciddi olan bir kişinin [bu kanıtla yönelik] karşıt bir tepki verdiğini görüyorum. Belki bu kişi paylaşılmaayan başka bir kanıtla sahip olabilir ya da benim yaptığımdan farklı bir şekilde kanıtı değerlendiriyordur. Onun zihinsel yaşamı hakkında her şeyi bilmek ve bundan dolayı, niçin o şekilde inandığını tam olarak açıklamak zordur. İkimizden biri bir tür hata yapmış ya da bazı doğruları görmede başarısızlığa uğramış olmalı. Ancak hata yapan kişinin benden ziyade o olduğunu düşünmek için elimde herhangi bir gerekçe yok. Aynısı onun için de geçerlidir. Bu durumda, ikimiz için yapılması gereken doğru şey *P* ile ilgili hükmü askıya almaktır.¹⁷

Feldman'a göre, bir konuyla ilgili iki karşıt tarafın bütün kanıtlarının ortaya konduğu bu tür denk ihtilaflarında kişinin benimseyebileceği en doğru yol bu görünmektedir. Çünkü öğrencilerinin durumunda olduğu üzere, her iki taraf birbirinin iddiasını gerçekten eşit şekilde makul görüyorsa, bu örneklerde doğrunun ne olduğu tam olarak bilinmediği için hükmün askıya alınması rasyonel açıdan kabul edilebilir tek seçenek olacaktır.¹⁸

Feldman ve Christensen ana tezlerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, ayrıca ona itiraz olarak yöneltebilecek bazı olası ihtilaf durumlarını da değerlendirmektedir. Bu durumlar, konuyla ilgili literatürde, insanların makul bir şekilde ihtilaf içerisinde olabileceği ve bu ihtilaflarda hükmü askıya almanın gerekmediği örnekleri dile getirmektedir. Bunlardan biri, "aynı kanıttan farklı sonuçların çıkartılabileceğini" iddia edenlerin itirazıdır. İtiraza göre, iki kişi aynı kanıtla sahip olmasına rağmen, söz konusu kanıttan farklı sonuçlar çıkararak makul bir şekilde ihtilaf içerisinde olabilir. Bu kişiler, söz konusu kanıttan farklı sonuçlar çıkararak ihtilafa düşmesine rağmen, eldeki kanıtlara epistemik açıdan doğru bir şekilde tepki vermelerinden dolayı oldukça makuldür.¹⁹ O yüzden, bu tür durumlarda insanların bir inançla ilgili denk ihtilafı içerisinde olması hükmü askıya almayı gerektirmez.

Ancak Feldman bir örnek üzerinden bu itirazın yerinde olmadığını göstermeye çalışır. Örneğe göre, bir dedektif, belirli bir suçla ilgili hem *x*'in suçlu olduğuna dair güçlü bir kanıtla hem de *y*'nin suçlu olduğuna dair başka bir güçlü kanıtla sahiptir. Ancak dedektif işlenen suçla ilgili yalnızca bir kişinin suçlu olabileceğini bilmektedir. Burada bir davanın görülebilmesi için, dedektif aralarında bir seçim yaparak ya *x*'in suçlu *y*'nin suçsuz ya da *y*'nin suçlu *x*'in suçsuz olduğuna makul bir şekilde inanacaktır. Ancak Feldman bu örneğin uygun olmadığını söyleyerek denk ihtilafında insanların makul bir şekilde karşıt inançlarda olabileceklerini kabul etmez. Buna göre, örnekte tek bir dedektif değil fakat iki dedektif olduğunu varsaydığımızda, o zaman denk ihtilafı içerisinde olan insanların durumu daha net anlaşılır. İki dedektif, eldeki kanıtlar aynı olmasına karşın kanıtlardan farklı sonuçlara vararak makul bir şekilde ihtilaf içerisinde olduklarını ifade etmektedir. Buna karşı, örnek tek dedektif bağlamında dile getirildiğinde, dedektifin bir tarafın suçluluğuna inanması ne kadar yanlışsa, iki dedektif bağlamında ortaya konulduğunda da benzer şekilde onların konuyla ilgili bir hüküm vermesi sorunludur. Feldman, bu örnekte açık bir şekilde kişinin hükmü askıya almasının en makul seçenek olduğunu iddia eder. Çünkü bu örnekte *x*'in suçsuz olduğunu söyleyen kanıt aynı zamanda *y*'nin suçlu olduğunu ifade ettiği için, burada bir tarafın suçlu olduğuna inanmak rasyonel olmayacaktır. Diğer yandan, bu örnekte karşıt inançlara sahip iki tarafın makul bir şekilde ihtilaf içerisinde olduklarını söylemeleri de anlamsızdır. Feldman'a göre, kişi *p* önermesinin makul olduğuna inanırken, aynı zamanda *p*'nin karşıtı olan bir önermeye inanan insanın da makul olduğuna nasıl inanabilir?²⁰ Christensen de bu noktayı "Farklı bir inancın kanıttan eşit bir şekilde destek aldığını onaylarken kendi inancını sürdürmede dengesiz (*unstable*) bir şeyler vardır"²¹ şeklinde belirtmektedir. Dolayısıyla, iki düşünür, bir insanın ihtilaf durumlarında hem kendi inancını hem de ona karşıt olan bir inancı bir taraftan makul değerlendirirken diğer taraftan kendi inancını devam ettirmesini anlaşılmaktan uzak bulmaktadır.

Feldman ve Christensen bu iddialarını "Teklik Tezi" (*The Uniqueness Thesis*) adını verdikleri bir düşünceye dayandırmaktadır. Bu düşünceye göre, bir kanıt kümesi karşıt önerme setlerinden en fazla birini

¹⁷ Feldman, "Reasonable Religious Disagreements", 212.

¹⁸ Feldman, "Epistemological Puzzles about Disagreement", 235 ve "Reasonable Religious Disagreements", 212-213.

¹⁹ Christensen, "Epistemology of Disagreement", 190.

²⁰ Feldman, "Reasonable Religious Disagreements", 204-205.

²¹ Christensen, "Epistemology of Disagreement", 191.

ve buna bağılı olarak ona yönelik ortaya çıkabilecek en fazla bir tutumu gerekçelendirir.²² Feldman'a göre, bir önermeye yönelik inanma, inanmama ve hükmü askıya alma şeklinde üç tutum olabilir. Bir konuyla ilgili bize bir kanıt seti sunulduğunda, teklik tezi, bahsi geçen konu hakkında bu üç tutumdan yalnızca birinin rasyonel bir şekilde gerekçelendirilebileceğini söyler. O zaman eğer teklik tezi doğruysa, iki kişinin aynı kanıtı sahip olduğu bir durumda makul bir şekilde ihtilaf içerisinde olmaları mümkün değildir.²³ Çünkü ihtilaf durumu, *aynı kanıt setinin iki karşıt inancı aynı zamanda gerekçelendirdiğini* varsayar. Dolayısıyla, teklik tezi, bir önermeye yönelik tek bir inançsal tutumun gerekçelendirilmesine izin verdiği için, insanların gerçekten ihtilaf içerisinde oldukları bir durumda hükmü askıya almak epistemik açıdan rasyonel tutum olacaktır.

Feldman ve Christensen'in argümanına itiraz olarak yöneltilebilecek ikinci bir durum "farklı başlangıç noktalarının kişileri farklı sonuçlara götürebileceği" iddiasıdır. Buna göre, kanıtı değerlendirmesinde ve farklı sonuçlara ulaşmasında kişiyi etkileyebilecek çeşitli temel ilkeler veya başlangıç noktaları söz konusu olabilir. Bunlar ister dünya hakkındaki temel ilkeler ister dünya görüşü farklılıkları isterse bir kanıtı nasıl yaklaşacağımızı belirleyen epistemik ilkeler olsun, kanıttan çıkaracağımız sonuçları etkileyerek diğerleriyle ihtilaf içerisinde olmamıza yol açabilir. Örneğin, yukarıda iki dedektifin durumunu hatırlarsak, onlar belki kanıtın değerlendirilmesinde farklı epistemik öğelere ağırlık verdikleri için farklı sonuçlara ulaşmış olabilir.²⁴ Ancak Feldman'a göre, burada ileri sürülen itiraz insanların makul bir şekilde ihtilaf içerisinde olabileceği iddiasını temellendirmekten uzaktır. Çünkü bir konuyla ilgili kanıtı değerlendirirken bizi diğerleriyle ihtilafa düşüren bu başlangıç noktaları veya temel ilkelerin kendisi konu bağlamında müzakereye açılabilir ve ihtilaf içerisinde olduğumuz kişiyle paylaşılabilir. Bunlar müzakereye açıldığında ise, artık rakibimiz tarafından bilinmiş olacağı için, bu temel ilke ve başlangıç noktalarının kendileri değerlendirme sürecinin içine dâhil edilmiş olacaktır.²⁵ O yüzden, sürecin içerisinde toplam kanıtı nasıl tartışmaya açıyorsak, benzer şekilde, ihtilaf içerisinde olduğumuz kişiyle bu farklı ilke veya başlangıç noktalarını da müzakere edebiliriz.

Feldman ve Christensen'in bu argümanının dinî inançlar konusundaki sonuçlarına geldiğimizde ise, onun bu tür inançlarla ilgili sonucu açıktır: Denk ihtilafı durumunda, dinî inançlara yönelik duyduğumuz *güveni terk ederek* bu konuda *hükmü askıya almak* rasyonel tutum olacaktır. Diğer bir ifadeyle, sahip olduğumuz dinî inançlar konusunda bizimle ihtilaf içinde olan epistemik bir denkle karşılaştığımızda, bu durumun bizi kendi inançlarımıza yönelik bir şüphe durumuna sevk etmesi gerekir. Öğrencilerinin dinî inançlarla ilgili ihtilafından yola çıkan Feldman, "Bu tür durumlarda doğrunun ne olduğunu gerçekten bilemeyeceğimizi kabul etmemizin gerekli olduğunu"²⁶ ileri sürer. Çünkü eldeki toplam kanıt ve bu kanıttan çıkarılan karşıt görüşler göz önüne alındığında, bunların birlikte doğru olması mümkün olmadığı için, burada doğruyu bilmediğimiz ortadadır. Diğer taraftan, teklik tezi, bu karşıt görüşlerin epistemik açıdan birlikte gerekçelendirilmesine izin vermez. O yüzden, Feldman'a göre, birbirine bilişsel açıdan denk insanların, dinî inançlar konusunda aynı kanıtı sahip olup da farklı sonuçlara ulaşması ve dolayısıyla ihtilaf içinde olması düşüncesi makul değildir. Çünkü böyle bir ihtilaf durumuyla yüz yüze kalındığında kişinin inancını terk ederek hükmü askıya alması gerekir. Aslında dikkatle düşünüldüğünde, insanın derinden bağlılık gösterdiği birçok inancında epistemik açıdan gerekçelendirilmemiş olduğu görülecektir.²⁷

Benzer şekilde, Christensen de kişinin, belirli bir inançla ilgili kendisine epistemik açıdan denk olan biriyle ihtilaf etmesi durumunda, kendisinin daha üstün bir pozisyonda olmadığını kabul etmesi gerektiğini söyler. Ona göre, ihtilaf durumu taraflardan birinin epistemik bir üstünlüğe sahip olduğuna işaret etmez. Aksine, kişinin kendi inançlarını gözden geçirmesi için bir fırsat sunar. Dinî inançlar da dâhil birçok inanç türünde bu şekilde denk ihtilafıyla karşılaşıldığında, kişi, sahip olduğu inançlara yönelik güven derecesini

²² Christensen, "Epistemology of Disagreement", 190-192; Feldman, "Reasonable Religious Disagreements", 205.

²³ Feldman, "Reasonable Religious Disagreements", 205.

²⁴ Feldman, "Reasonable Religious Disagreements", 205-206.

²⁵ Feldman, "Reasonable Religious Disagreements", 206.

²⁶ Feldman, "Reasonable Religious Disagreements", 213.

²⁷ Feldman, "Reasonable Religious Disagreements", 212-214.

azaltarak onları gözden geçirmelidir. Aksi durum kişinin irrasyonel davrandığı anlamına gelecektir.²⁸ Christensen, ahlak ve din gibi alanların ihtilafı meselelerle dolu olduğunu, bu durumun ise kanıtı uygun bir şekilde yaklaşılmamasından kaynaklandığını ileri sürer. Daha açık bir ifadeyle “epistemik şartlar kötü olduğunda ihtilaf çoğalır”²⁹. Kendi argümanının sonucu olarak ise, dinî inançlar dâhil birçok denk ihtilafı örneğine yönelik uygun karşılığın hükmü askıya almak olduğunu ileri sürer.³⁰

Dinî inançlar konusunda denk ihtilafıyla ilgili bu argümanın ana hatlarını ortaya koymayı bitirmeden önce iki noktanın altını çizmek gerekir. İlk olarak, Feldman ve Christensen’in argümanının merkezini oluşturan noktanın teklik tezi olduğunu rahatlıkla belirtebiliriz. Bu tez, belirli bir konu hakkında aynı kanıt kümesine dayanarak yalnızca tek bir inanç veya tutumun epistemik açıdan gerekçelendirilmesini mümkün gördüğü için, dinî inançlarla ilgili denk ihtilafının imkânını ortadan kaldırır. Çünkü denk ihtilafında iki karşıt görüş aynı anda kendi inançlarının gerekçelendirilmiş olduğunu ileri sürdükleri için teklik tezini ihlal etmektedir. Örneğin, Tanrı’nın varlığı konusunda inananlarla inanmayanları düşündüğümüzde, her iki taraf konuyla ilgili bütün kanıtı değerlendirmekte ancak farklı inançlara yönelerek konu hakkında ihtilaf etmektedir. Teklik tezine göre, Tanrı’nın varlığıyla ilgili toplam kanıtın yalnızca tek bir inancı gerekçelendirebileceğini düşündüğümüzde, kanıt eğer bir tarafın lehine karar vermemizi sağlayamıyorsa ve taraflar epistemik olarak denkse, o zaman karşıt tarafların konuyla ilgili hükmü askıya alması gerekir. Her iki taraf hükmü askıya almış olacağı için teklik tezine uygun bir şekilde Tanrı’nın varlığı konusunda epistemik açıdan tek bir tutum ortaya çıkmış olacaktır.

İkinci olarak, bu argümanın dinî inançlar dâhil birçok alana yönelik başlıca sonuçlarından biri, bu alanlara yönelik büyük ölçüde şüphecilik bir tavrı gerektirmesidir. Şöyle ki, argümanın varsaydığı denk ihtilafıyla karşılaşıldığında kişiden beklenen tutum, sahip olduğu inanca yönelik duyduğu güveni bırakarak bu inanca yönelik bir şüphe durumu içine girmesidir. Nitekim Feldman ve Christensen’in kendileri, argümanın bu şüphecilik özünün farkında olarak, onu denk ihtilafına yönelik mütevazı bir akıl yürütme şeklinde nitelemekte ve bu açıdan gelebilecek eleştirilerin önüne geçmeyi hedeflemektedir. Feldman’a göre, bu argüman, kişinin ihtilafa düştüğü biriyle bir uzlaştırmayı, yani hükmü askıya almayı önermesi açısından alçakgönüllü bir girişimdir. Ancak bununla birlikte, bu akıl yürütme kişinin doğru olarak inandığı düşünceleri savunmaktan vazgeçmesini gerektirmez. Kişi bu düşünceleri savunmaya devam edebilir, fakat onların herhangi bir epistemik gerekçelendirmeye sahip olmadığını aklından çıkarmaması gerekir.³¹ Christensen de bu argümanın birçok inancımıza yönelik bir şüphe durumu ortaya çıkaracağını kabul etmesine karşın, bunun kötü bir sonuç olmadığını göstermeye çalışır. Çünkü ona göre, bu tür bir yol bize inançlarımız üzerinde düşünerek onları gözden geçirme ve sonuçta epistemik açıdan onları geliştirme olanağı sunar.³² Dolayısıyla, o, bilişsel açıdan kendimizi geliştirmek için denk ihtilafını bir fırsat olarak değerlendirir.

3. Dinî İnanca Yönelik Şüphecilik

Feldman ve Christensen’in denk ihtilafına yönelik argümanları başta barındırdığı şüphecilik öz olmak üzere birçok yönden eleştiriye açık görünmektedir. Her şeyden önce, bu argümanın ana ilkesinin doğru kabul edilmesi, argümanın kendisini hedef alarak onun dayandığı temelin altını oyacaktır. Diğer bir deyişle, argümanın, kendisine referansla tutarsız olduğu dile getirilebilir. Şöyle ki, argümana uyarak bir denk ihtilafında karşıt inançlara eşit ihtimâl verdiğimizizi ve konuyla ilgili hükmün askıya alınması gerektiğini kabul ettiğimizi düşünelim. Peki, bu ilkenin kendisine yönelik bir denk ihtilafıyla karşı karşıya kaldığımızda nasıl bir tutum takınmamız gerekir? Nitekim epistemoloji literatürünü göz önüne aldığımızda, Feldman ve Christensen’in bu “uzlaştırmacı” argümanını kabul etmeyen ve onun karşıtı olarak “kararlılık görüşünü” savunan önemli bir düşünür grubu mevcuttur. Hem uzlaştırmacı hem de ona karşıt olan kararlılık görüşünü savunanların yetkin epistemologlar olduğunu kabul ettiğimizde, konuyla ilgili bir denk ihtilafıyla karşı

²⁸ Christensen, “Epistemology of Disagreement”, 205.

²⁹ Christensen, “Epistemology of Disagreement”, 214.

³⁰ Christensen, “Epistemology of Disagreement”, 214-215.

³¹ Feldman, “Reasonable Religious Disagreements”, 213-214.

³² Christensen, “Epistemology of Disagreement”, 215-216.

karşıya olduğumuz aşikârdır. Bu durumda, eğer uzlaştırmacı görüşü savunan Feldman ve Christensen'in argümanı haklıysa, o zaman uzlaştırmacı görüş ile kararlılık görüşü arasında ortaya çıkan bu denk ihtilafına yönelik tutumumuz hükmü askıya almak olmalıdır.³³ Bu yüzden, eğer uzlaştırmacı görüşün doğruluğu onaylanırsa, konuyla ilgili denk ihtilafı hesaba katıldığında, o zaman onun doğruluğuyla ilgili hükmü askıya almamız gerekecek, başka bir deyişle o kendi iddiasının altını oymuş olacaktır.

Argümanı bu tür bir itirazdan korumak için, Adam Elga, argümanın ana ilkesine yönelik bazı sınırlamaların düşünülebileceğini belirtir. Örneğin, bu ilkenin, genel olarak bütün ihtilaf meselelerine uygulanabilir olduğu ancak onun ihtilaf meselesinin *kendisi* hakkında söz konusu edilemeyeceği ileri sürülebilir. Buna karşı, Elga, ilkeyle ilgili bu tür sınırlamaların amaca özel (*ad hoc*) keyfi görüldüğü için makul bir adım olmayacağını savunur.³⁴ Cevaba göre, söz konusu ilke, denk ihtilafının ortaya çıktığı birçok örneğe uygulanabilirken ihtilafın kendisinin müzakere edildiği bağlamlar için gündeme getirilmeyecektir. Diğer bir ifadeyle, denk ihtilafında nasıl bir tutum takınmamız gerektiğini ifade eden argümanın temel ilkesi, tartışmasız şekilde başlangıç noktası olarak kabul edilecektir. Ancak ne tür bir gerekçeye dayalı olarak böyle bir sınırlama yapılabileceği açık olmadığı için, Elga'nın ifade ettiği üzere, böyle bir adım tamamen keyfi olarak görünecektir.

İtiraza cevap veren Christensen, öncelikle ikili bir ayrım üzerinden bu itirazın karşılanabileceğini ileri sürer. Ona göre, kendi iddiasının altını oyan ilkeleri, bunu *otomatik* ve *potansiyel* olarak yapan ilkeler şeklinde ikiye ayırdığımızda, uzlaştırmacı görüşün ikincisinin bir örneği olduğu söylenebilir. Otomatik olarak kendi iddiasının altını oyan ilkeler, doğrudan kendi iddiasını çürütüyor görünürken; potansiyel olarak bunu yapan ilkeler, yalnızca belirli şartlar altında buna neden olurlar. Uzlaştırmacı görüş, doğrudan kendi iddiasının altını oymadığı için onun ikinci gruba ait olduğunu belirtebiliriz. Bu anlamda o, sadece eşit kanıtlara sahip olan muhalif bir görüşle karşılaştığında kendi iddiasının altını oyuyor olacaktır. Diğer yandan, Christensen, literatürde uzlaştırmacı görüşe muhalif tezlerin olduğunu düşündüğümüzde, o zaman bu cevabın da yetersiz olarak düşünülebileceğini ifade eder. Çünkü önemli bir kanıtsal desteğe sahip bu karşıt görüşlerle bir denk ihtilafının kabulü durumunda, uzlaştırmacı görüş potansiyel açıdan da kendi iddiasının altını oyuyor görünecektir. Fakat Christensen, bu kendi iddiasının altını oyma eleştirisinin sadece uzlaştırmacı görüşle sınırlı olmadığını belirtir. Ona göre, denk ihtilafında, karşıt inancı hesaba katmayı reddeden kararlılık görüşü dışındaki bütün tezler bir ölçüde kendi iddiasının altını oyma itirazına muhatap kalacaktır.³⁵

Christensen'in itiraza yönelik bu cevabının tatmin edici olmadığı ifade edilebilir. İlk olarak, o, itiraza cevap vermek için bir ayrıma başvurmakta ancak nihayetinde her iki ayrım açısından da uzlaştırmacı görüşe itiraz edilebileceğini söylemektedir. Her ne kadar ayrım bize uzlaştırmacı görüşün doğrudan kendi iddiasının altını oyan bir ilke olmadığını gösterme noktasında faydalı olsa da, rakip görüşlerle bir denk ihtilafı içerisinde olduğu göz önüne alındığında, onun potansiyel olarak kendi iddiasının altını oyan bir ilke olduğu ortadadır. O yüzden, itiraza cevap vermek amacıyla yapılan ayrımın sonuçta bir anlamı/işlevi kalmamaktadır. İkinci olarak, Christensen'in, denk ihtilafında ne yapılması gerektiğine dair kararlılık görüşü dışındaki bütün yaklaşımların bu itirazdan etkileneceğini söylemesi, aslında itirazın uzlaştırmacı görüşe yönelik büyük ölçüde başarılı olduğunu gösterir. Buna göre, o, uzlaştırmacı görüşün ana rakibi olan kararlılık görüşünü diğerlerinden ayırarak bu görüşün dışındaki alternatiflerin çoğunun, uzlaştırmacı görüş gibi, ihtilaf içerisinde olunan karşıt inançları dikkate alarak kişinin sahip olduğu inancı gözden geçirmesini şart koştuğunu ifade eder. Bu durum ise, uzlaştırmacı görüşe kendi iddiasının altını oyan bir ilke içerdiği itirazının yöneltilmesinin ana nedenidir. Çünkü denk ihtilafıyla karşılaşıldığında kişinin inancını revize etmesi ya da değiştirmesi gerektiğini ileri süren her ilke aşağı yukarı bu itirazdan etkilenecektir. Bundan farklı olarak, kararlılık görüşü, denk ihtilafında inancın revize edilmesini gerekli görmediği için söz konusu itiraza muhatap olmayacaktır. Bundan dolayı, kararlılık görüşü, Christensen tarafından itiraza cevap

³³ Adam Elga, "How to Disagree about How to Disagree", *Disagreement*, ed. Richard Feldman ve Ted Warfield (New York: Oxford University Press, 2010), 179-180.

³⁴ Elga, "How to Disagree about How to Disagree", 180.

³⁵ Christensen, "Disagreement as Evidence", 762-763.

verilirken diğer görüşlerden farklı bir konuma yerleştirilmektedir. Bu noktada, kararlılık görüşünün birçok önemli düşünür tarafından savunulduğunu ve uzlaştırmacı görüşle ihtilaf içerisinde olduğunu dikkate aldığımızda, uzlaştırmacı görüşe yöneltilen kendi iddiasının altını oyma makul/haklı bir itiraz olacaktır.

Feldman ve Christensen'in argümanına yöneltebilecek eleştirilerin en başında ise onun şüphecisi bir öze sahip olması gelir. Bu argüman, bir inancımız hakkında ihtilaf durumuyla karşılaşmamızı bu inançtan şüphe duymak için bir gerekçe olarak kabul eder. Şüphe durumu ise, inançlarımızla ilgili bir gözden geçirmeyi ve onlarla ilgili güven derecemizi aşağıya çekmeyi ya da konuyla ilgili hükmü askıya almayı gerektirerek söz konusu inançlarımız konusunda oldukça olumsuz sonuçlara sahiptir. Bu şüphecisi tehlikeye dikkat çekenlerden biri olan Peter Van Inwagen, felsefi tartışmalara işaret ederek birçok konu üzerinde filozoflar arasında büyük ihtilafın olduğunu ve onlar arasında belirli bir mesele hakkında uzlaşmanın çok zor görüldüğünü ifade eder. Peki, filozoflar arasında birçok felsefi konu hakkında bu tür ihtilafın olduğunu gördüğümüzde, o zaman bu konularla ilgili sahip olduğumuz inançlara yönelik nasıl bir tutum takınmamız gerekir?³⁶ Van Inwagen şüphecilik tehlikesinin altını çizerek bu soruya şöyle yanıt vermektedir:

Felsefi açıdan şüphecisi olmak istemeyen her filozofun -felsefi açıdan şüphecisi olan herhangi bir filozof tanı mıyorum- bu sorunun iyi bir cevabının olduğu konusunda benimle hemfikir olması gerektiğini düşünüyorum: Gerekçe ne olursa olsun, nesnel ve haricî kriterler açısından, felsefi bir tezi dile getirip reddeden en azından eşit derecede nitelikli olan filozoflar varken, birinin bu tezi kabul etmede gerekçelendirilmiş olması mümkün olmalıdır.³⁷

Feldman ve Christensen'in argümanı açısından yukarıdaki soruya cevabın, "inançlarıma yönelik duyduğum güven derecesini düşürmek ya da konuyla ilgili hükmü askıya almak" olduğunu düşündüğümüzde, bu tür bir tutumun, özellikle din, ahlak, felsefe, siyaset gibi alanlar başta olmak üzere, sahip olduğumuz birçok inanç üzerinde yıkıcı sonuçlarının olacağını öngörmek zor olmasa gerek. Bu açıdan Van Inwagen'in burada son derece haklı bir noktaya işaret ettiği söylenebilir. Çünkü zikredilen bu alanlarla ilgili sahip olduğumuz inançlar konusunda insanlar arasında büyük oranda ihtilafın olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, burada incelediğimiz argümanın sonucu, bu inançlar konusunda hükmün askıya alınması olacaktır. O yüzden, Van Inwagen, bu tür bir yıkıcı sonucun ortaya çıkmaması için, insanların ihtilaf içinde olduğunu bilmesine rağmen, bir inancı sürdürmede gerekçelendirilmiş olmalarının mümkün görülmesi gerektiğini ileri sürmektedir.

Tabii, yukarıda ifade ettiğimiz üzere Feldman ve Christensen bu şüphecilik eleştirisine karşı koyabilmek için bazı düşüncelerin altını çizmektedir. Örneğin, Feldman konuyla ilgili "Bu şüphecisi tutum, insanların, onlara doğru (*right*) görünen görüşleri savunmalarını bırakmayı gerektirmez... Fakat kişi, görüşünün doğru olduğuna inanmada epistemik açıdan gerekçelendirilmeksizin bunu yapabilir"³⁸ demektedir. Benzer şekilde, Christensen de, sürekli olarak ihtilafın epistemik durumumuzu geliştirmek için bir fırsat olduğunu söyleyerek kendi argümanının olumsuz sonuçlarından kaçınmaya çalışır. Ona göre, ortaya çıkan ihtilaflar epistemik açıdan ne kadar belirsiz bir ortamda çalıştığımıza işaret eder. Böyle bir ortamda inançlarımızı ihtilaf içerisinde olduğumuz epistemik dengimize göre düzeltme, konuyla ilgili eksikliklerimizin üstesinden gelmek için değerli bir fırsat sunar.³⁹

Vurgulanan bu noktalara rağmen, Feldman ve Christensen'in argümanının hâlâ birçok açıdan eleştiriye açık olduğunu söyleyebiliriz. Öncelikli olarak, Feldman, gerekçelendirilmemiş olduğunu kabul etmek şartıyla, kişinin, denk ihtilafında kendisine doğru görünen düşüncelere inanmaya devam

³⁶ Peter Van Inwagen, "It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence", *Philosophy of Religion: The Big Questions*, ed. Eleonore Stump ve Michael J. Murray (Malden: Blackwell Publishing, 1999), 274. Bu şüphecisi tutum sahip olduğumuz birçok inançla ilgili bizi bir tür agnostisizmi onaylamaya zorlar. Bununla ilgili bir çalışma için bk. J. Adam Carter, "On Behalf of Controversial View Agnosticism", *European Journal of Philosophy* 26 (2018), 1358-1359.

³⁷ Van Inwagen, "It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence", 275. Ayrıca bk. Frances, *Disagreement*, 176-179.

³⁸ Feldman, "Reasonable Religious Disagreements", 214.

³⁹ Christensen, "Epistemology of Disagreement", 216. Bu noktada, Dormandy, dini inançla ilgili ihtilafın sunduğu fırsatlardan da bahsedilebileceğini ileri sürer. Ona göre, her ne kadar ihtilaf meselesi dini inançlara yönelik genellikle bir tehdit olarak algılsa da, kanıtsal temelleri güçlendirmesi, inanç sisteminin dışsal bir eleştirisinin yapılmasına olanak tanınması, epistemik alternatifler sunması gibi ihtilafın bazı faydaları gündeme getirilebilir. Katherine Dormandy, "The Epistemic Benefits of Religious Disagreement", *Religious Studies* 56 (2020).

edebileceğini ileri sürmektedir. Ancak kişinin doğruluğu lehinde bir gerekçelendirmeye sahip olmadığını düşündüğü bir inanca bağlanması nasıl mümkün olabilir? Diğer bir ifadeyle, kişinin hem bir inancın doğruluğu lehinde yeterli bir gerekçeye sahip olmadığını düşünmesi hem de aynı zamanda onun doğruluğuna bağlanması son derece zor olacaktır. Öte yandan, Christensen, denk ihtilafını epistemik açıdan kendimizi geliştirmek için bir fırsat olarak değerlendirir. Hâlbuki kişi, onların argümanının sonucunu, yani ihtilafı olan inanca yönelik güven derecesini düşürme ya da onunla ilgili hükmü askıya almayı kabul etmeden de bu fırsata sahip olabilir. Şöyle ki, denk ihtilafıyla karşılaşıldığında, kişi karşı tarafın argümanına göre kendi durumunu gözden geçirebilmesine veya durumunda değişiklikler yapabilmesine karşın, bu durum, kişinin sahip olduğu inanca yönelik güven derecesini düşürmesini veya onunla ilgili hükmü askıya almasını gerektirmez. Dolayısıyla, bir inanç konusunda ihtilaf içinde olduğumuz karşı tarafın iddialarını kendi inancımızı terk etmeden de değerlendirmeye alabiliriz.

Bunun yanında, Feldman ve Christensen'in argümanında bir inancın temellendirilmesinin şartı olarak arka planda katı bir epistemik rasyonellik/gerekçelendirme anlayışının varsayıldığı söylenebilir. Öncelikle, onların, bir inançla ilgili hüküm verme konusunda teklik tezi adını verdikleri bir ilke savunduklarını hatırlamak gerekir. Bu tez, epistemik açıdan rasyonel olmayı sahip olunan kanıtın gücüne orantılayarak ya da yeterli kanıtı sahip olmaya indirgeyerek delilci bir bakış açısını şart koşar.⁴⁰ Buna göre, bir önermenin doğruluğuyla ilgili kanıt sahibi olduğumuz durumda inanmak, kanıtın yetersiz olduğu durumda inanmamak ve kanıtın dengede olduğu durumda da hükmü askıya almak rasyonel davranıştır. Dinî iddialara geldiğimizde ise, Feldman ve Christensen kanıtın karşıt taraflar arasında dengede olduğunu düşünerek bunlarla ilgili hükmün askıya alınması gerektiğini ileri sürmektedir. Çünkü, yukarıda

26 Feldman'ın ifade ettiği üzere, bu inançlar konusunda kanıt ışığında doğrunun ne olduğunu bilmek mümkün değildir. O yüzden, burada ihtilaf durumları için ileri sürülen teklik tezi, kişiyi bağlandığı birçok inanca yönelik şüpheli bir pozisyona sürükler. İhtilafı ilgili müzakere bağlamına bakıldığında, kanıtın bir taraf lehine yetersiz görüldüğü alanlar arasında din, ahlak, felsefe, siyaset gibi alanların ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Arka planda katı bir delilci anlayış varsayıldığı için, bahsi geçen alanların epistemik rasyonelliğin gereklerini yerine getirmediği ve bu yüzden bu alanlarda ileri sürülen birçok iddiayla ilgili hükmün askıya alınması gerektiği iddia edilmektedir. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere, bu bizi birçok inancımız konusunda yıkıcı bir şüphelilik tehlikesiyle karşı karşıya bırakacağı için, bu tür alanlarla ilgili ihtilaf durumlarında böyle katı bir epistemik rasyonelliği savunmanın ne kadar makul olduğu tartışmalıdır. Bu noktada, ihtilafı inançlarla ilgili bu şekilde bir şüphelilik durumuyla karşı karşıya kalmamak için epistemik rasyonelliğin daha ılımlı formlarını meşru görmenin gerekli olduğu aşikârdır.

Feldman ve Christensen'in argümanına yöneltebilecek diğer bir eleştiri argümanda varsayılan "epistemik denk" düşüncesinin ne kadar uygulanabilir olduğuyla ilgilidir. Şöyle ki, her ne kadar bazı örneklerden hareketle dinî inançlarla ilgili epistemik denk düşüncesi ortaya konulmaya çalışılsa da, bu inançlarla ilgili ihtilafta epistemik denk ifadesini işe koşmada dikkatli olmak gerekir. David M. Holley'nin vurguladığı gibi, diğer alanlarla karşılaştırıldığında, hesaba katılması gereken son derece ayrıntılı öğeler olduğu için dinî inançlar konusunda başvuru epistemik denk kavramının çok daha karmaşık olduğu ortadadır. Bu açıdan, mesela Feldman'ın örnek verdiği öğrencileri, epistemik denk olduklarını kabul etmeyerek dinî inançları konusunda hükmü askıya almayı reddedebilirler. Buna göre, söz konusu öğrenciler, kendileriyle ihtilaf içerisinde olan diğer öğrencilerin, örneğin, aldıkları eğitim nedeniyle belirli doğrulara ulaşmaktan mahrum kaldığını ileri sürebilir. Kendileri epistemik açıdan diğer öğrencilere üstün olmasa bile, bu şekilde aldıkları eğitim gibi bazı arıza şartlar onlara bir avantaj sağlamış olabilir.⁴¹ Hesaba katılması gereken arka plan bilgisi, yaşanan tecrübeler, yetiştirme koşulları, sahip olunan değerler vb. son derece karmaşık öğelerin varlığı göz önüne alındığında, dinî inançlar konusunda ihtilaf içerisinde olan kişilere ne ölçüde epistemik denk denilebileceği oldukça tartışmalı hâle gelecektir. Çünkü bu kadar karmaşık öğeyi belirli bir konu üzerinden masaya yatırmak ve hepsini müzakere ederek onları aydınlığa

⁴⁰ David M. Holley, "Religious Disagreements and Epistemic Rationality", *International Journal for Philosophy of Religion* 74/1 (2013), 34 ve 39; Oppy, "Disagreement", 189.

⁴¹ Holley, "Religious Disagreements and Epistemic Rationality", 35-36.

kavuşturmak, nihayetinde ise ihtilaf içerisinde olan tarafların epistemik denk olduğu hükmüne varabilmek son derece güç bir iştir. O yüzden, dinî inançlar gibi karmaşık bir öğeler bütünüün iş başında olduğu alanlardaki ihtilaf örnekleri bağlamında epistemik denk kavramını ihtiyatlı kullanmada yarar vardır.

Bunlara ilave olarak, Feldman ve Christensen'in kendi pozisyonlarını desteklemek için başvurdukları örneklerin de konu bağlamında ne kadar uygun olduğuna dikkat çekmek gerekir. Graham Oppy'nin de haklı olarak ifade ettiği üzere, literatürde ihtilaf meselesine yönelik uygun bir tutumu temellendirmek amacıyla başvuru örneklerin tek bir ilkeyle çözülemeyecek ölçüde birbirinden farklı olduğu görülmektedir.⁴² Bu yönüyle düşünüldüğünde hem Feldman'ın dedektif hem de Christensen'in restoran örneğinin ihtilaf konusu bağlamında dinî inanç örneklerine benzerliği oldukça tartışmalı hâle gelecektir. Buna göre, dinî inançlar konusunda ihtilafı mümkün gören bir kişi, dedektif ve restoran örneğiyle ilgili olarak hükmün askıya alınmasının en makul seçenek olduğu konusunda Feldman ve Christensen'e hak verebilir. Dinî inançlarla karşılaştırıldığında daha basit bir çerçeveye sahip olan bu tür örnekler, temel olarak aydınlığa kavuşturulmayı bekleyen bir mesele ve bu meseleyle ilgili belirli kanıtlardan oluşmaktadır. Örneğin, restoran meselesiyle ilgili düşündüğümüzde, bir kişi bu tür basit bir hesaplamayla ilgili ihtilaf durumunda kendi inancımıza yönelik güvenimizi azaltmamız gerektiğini kolayca kabul edebilir. Ancak böyle bir durumun dinî inanç örneklerine ne ölçüde benzediğini sorgulayabilir. Çünkü dinî inanç örnekleri, bu sıradan örneklerle karşılaştırıldığında, içerisinde bilgi, duygu, mensubiyet, tecrübe, adanmışlık vb. çok daha farklı ve derin/karmaşık öğeleri barındıran bir yapı arz etmesi sebebiyle oldukça farklıdır. O yüzden, bu tür daha basit örneklerden hareketle dinî inançlarla ilgili ihtilaf durumunda nasıl bir tutum takınmamız gerektiğini söyleyen uzlaştırmacı görüşün bu iddiasının zayıf olduğu belirtilebilir.

Sonuç

Kişinin, sahip olduğu bir dinî inancıyla ilgili denk ihtilafı durumuyla karşı karşıya kalmasında izleyeceği ne tür bir yolun rasyonel olacağı son dönem epistemoloji literatüründe önemli tartışmalara kaynaklık etmiştir. Buna uzlaştırmacı görüş bağlamında cevap veren Feldman ve Christensen, denk ihtilafının sahip olunan dinî inanca yönelik bir şüphe durumu ortaya çıkardığını, bundan dolayı kişinin söz konusu inanca karşı duyduğu güveni azaltması veya onunla ilgili hükmü askıya alması gerektiğini iddia etmektedir. Bu iddialarını desteklemek için onlar temel olarak iki gerekçeye dayanmaktadır. İlk olarak, argümanın merkezî noktasını oluşturan teklik tezine göre, bir konuyla ilgili olarak sahip olunan toplam kanıt epistemik olarak yalnızca tek bir tutumu gerekçelendirmeye izin verir. Bu tez, kanıtın yeterli olduğu bir durumda inanmayı, yetersiz olduğu durumda inanmamayı ve dengede olduğu durumda da hükmü askıya almayı gerektirir. Teklik tezi, denk ihtilafı örneklerini kanıtın karşı taraflar için dengede olduğu bir durum olarak kabul ettiği için, böyle durumlarda hükmün askıya alınmasının rasyonel seçenek olduğunu ifade eder. İkinci olarak, her iki düşünür, kendi pozisyonlarını destekleyen ve literatürde sıkça kullanılan örneklerle (restoran örneği gibi) başvurmaktadır. Bu örneklerin temel amacı, denk ihtilafı durumunda dinî inançlarımızla ilgili hükmü askıya almanın aslında sezgilerimizle uyumlu doğal seçenek olduğunu göstermektir. Çünkü bu örneklerle karşılaşan kişinin vereceği ilk tepki, kendi inancına yönelik bir şüphe durumuna düşüp hem karşı tarafın inancına hem de kendi inancına eşit bir ihtimal vermek olacaktır.

Ancak çalışmamızda çeşitli itirazlar üzerinden gösterdiğimiz üzere, uzlaştırmacı görüş temelinde savunulan bu argümanın ikna edici olduğunu söylemek oldukça güçtür. Her şeyden önce, onun, başta dinî inançlar olmak üzere felsefe, tarih, siyaset ve hatta bilim gibi birçok alandaki inançlarımıza yönelik yıkıcı sonuçlarının olacağı açıktır. Çünkü bu alanlarla ilgili inançlarımızın büyük kısmı konusunda diğer insanlarla ihtilaf içerisinde olduğumuzu göz önüne aldığımızda, argüman, bu inançlarımıza yönelik duyduğumuz güveni terk etmeyi ve konuyla ilgili hükmü askıya almayı gerektirecektir. Dolayısıyla, onun özünde yıkıcı bir şüpheciliğin bulunduğunu belirtebiliriz. Barındırdığı bu şüpheciliğin temelinde ise, teklik tezinden hareketle varsaydığı katı epistemik rasyonellik anlayışı yer almaktadır. Buna göre, bir inanca sahip olmak için herkesi ikna edecek yeterli bir kanıt düşüncesi arka planda varsayıldığından dolayı oldukça katı bir yaklaşım sergilenmektedir. Böyle katı şüphecilik bir yaklaşımdan kaçınmanın yolu ise, daha ılımlı bir pozisyon benimseyerek epistemik açıdan denk görünen insanların ihtilaf içerisinde olabilmelerini rasyonel görmektir. Bu tür ılımlı bir yaklaşım, kişinin, kendisiyle epistemik açıdan denk görünen biriyle ihtilaf hâlindeyken

⁴² Oppy, "Disagreement", 189-190. Belki bu noktada, her ihtilaf durumuna karşı belirli bir tutuma sahip olmamız gerektiğini vazeden tek bir ilkeden ziyade, farklı örnekler/durumlar bağlamında farklı tutumların sergilenmesinin daha makul olduğu gündeme getirilebilir. Bunu öneren bazı çalışmalar için bk. Kirk Loughheed, *The Epistemic Benefits of Disagreement* (Cham: Springer, 2020); Kütükcü, *İhtilafın Epistemolojisi ve Dinî Çeşitlilik*.

inançlarını savunmasını mümkün kılar. Tabii bunu söylemek, ihtilaf içerisinde olan karşıt görüşlerden yalnızca birinin doğru olduğunu inkâr etmek anlamına gelmez. Daha ziyade, ihtilafın imkânına onay vermeyi ifade eder.

Peer Disagreement, Religious Belief and Skepticism

Citation: Tanış, Abdulkadir. "Peer Disagreement, Religious Belief and Skepticism.", Artuklu Akademi 11/1 (Jun 2024), 15-31. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1447155>.

Extended Abstract

One of the popular topics in the contemporary epistemological literature is disagreement and, more specifically, religious disagreement. The main issue discussed in this context is what kind of an attitude would be rational when we are confronted with a peer disagreement about religious beliefs. A remarkable answer given to this question in the literature by thinkers such as Feldman and Christensen is that when faced with a peer disagreement about religious beliefs, one can no longer have the confidence one initially had in these beliefs and should therefore suspend judgment. According to their "conciliatory" view, when we encounter a peer disagreement in religious beliefs, our confidence in our own beliefs will be reduced because we regard the person who disagrees with us as epistemically peer. To support this claim, they rely mainly on two reasons. First, the central point of the argument is the uniqueness thesis, according to which the total body of evidence on a topic allows one to epistemically justify only one attitude. This thesis entails believing when the evidence is sufficient, disbelieving when it is insufficient, and suspending judgment when it is in the balance. Since the uniqueness thesis takes instances of disagreement as a case where the evidence is in balance for the opposing sides, it implies that suspension of judgment is the rational option in such cases. Second, both thinkers appeal to some examples that support their positions such as the restaurant case. The main purpose of these examples is to show that suspending judgment on our religious beliefs in the case of a peer disagreement is in fact the rational option in line with our intuitions.

However, it is very hard to say that this argument is successful for several reasons. First, the argument is self-referentially incoherent. Once we accept the main claim of the argument, we must suspend our judgment on the argument, since there are views that disagree with the conciliationist view. Judging by the responses to this objection, the objection seems to have been highly successful. Second, if we accept the argument as true, then it is inevitable that we will face a great deal of skepticism about many of our beliefs. For, given that there is a great deal of disagreement among people about the beliefs we hold in many areas such as philosophy, religion, politics, etc., the result of the argument here would be a suspension of judgment on these beliefs. Therefore, the argument would have a practically devastating consequence for us.

Third, it is not clear to what extent the idea of "epistemic peer" assumed in Feldman and Christensen's argument is identifiable. Even though the idea of epistemic peer with respect to religious beliefs is attempted to be introduced based on some examples, one must be careful in employing the term epistemic peer in the dispute over these beliefs. Compared to other fields, it is obvious that the concept of epistemic peer applied to religious beliefs is much more complex, as there are extremely detailed elements that need to be considered. Since there are extremely complex elements such as background knowledge, experiences, upbringing, values, etc. that need to be considered, the extent to which people who disagree on religious beliefs can be called epistemically peer will become highly controversial. This is because it is highly difficult to bring so many complex elements to the discussion on a specific topic, to clarify them all, and finally to conclude that the parties in disagreement are epistemically peer.

In addition, it is worth noting how appropriate the examples that Feldman and Christensen use to support their position are in the context of the disagreement. The examples used in the literature to justify an adequate position on the disagreement are too diverse to be resolved by a single principle. Accordingly, a person who sees disagreement as possible in the case of religious beliefs might agree with Christensen that suspension of judgment is the most reasonable option in the restaurant case. Such examples, which have a simpler framework compared to religious beliefs, basically consist of an issue that needs to be clarified and certain evidence related to that issue. In the restaurant case, one could easily accept that in the disagreement over such a simple calculation, I should reduce my confidence in belief. But one might wonder to what extent such a case resembles examples of religious belief. This is because, compared to these simple examples, religious beliefs are quite different in that they involve much more diverse and deeper/complex elements such as knowledge, emotion, commitment, experience, devotion, and so on.

Kaynakça

- Akbay, Gökhan. "Bilimde Denk Anlaşmazlıkları: William Castle ve Richard Goldschmidt, Ortodoks Mendelcilere Karşı". *Dört Öge* 16 (2019), 17-46.
- Aslantatar, Nesim. "Pragmatik Inertia ve Denk İhtilafının İmkânı". *İslara Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi (12 Şubat 2022): Bildiriler Kitabı*. ed. Erdem Can Öztürk ve Mahmut Esad Erkaya. 637-644. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Bogardus, Tomas. "A Vindication of the Equal Weight View". *Episteme: A Journal of Social Epistemology* 6/3 (2009), 324-335.
- Carter, J. Adam. "On Behalf of Controversial View Agnosticism". *European Journal of Philosophy* 26 (2018), 1358-1370.
- Christensen, David. "Epistemology of Disagreement: The Good News". *The Philosophical Review* 116/2 (2007), 187-217.
- Christensen, David. "Disagreement as Evidence: The Epistemology of Controversy". *Philosophy Compass* 4/5 (2009), 756-767.
- Christensen, David ve Lackey, Jennifer (ed.). *The Epistemology of Disagreement: New Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Dormandy, Katherine. "The Epistemic Benefits of Religious Disagreement". *Religious Studies* 56 (2020), 390-408.
- Elga, Adam. "Reflection and Disagreement". *Noûs* 41/3 (2007), 478-502.
- Elga, Adam. "How to Disagree about How to Disagree". *Disagreement*. ed. Richard Feldman ve Ted Warfield. 176-187. New York: Oxford University Press, 2010.
- Feldman, Richard. "Clifford's Principle and James's Options". *Social Epistemology* 20/1 (2006), 19-33.
- Feldman, Richard. "Epistemological Puzzles about Disagreement". *Epistemology Futures*. ed. Stephen Hetherington. 216-236. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Feldman, Richard. "Reasonable Religious Disagreements". *Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*. ed. Louise M. Antony. 194-214. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Feldman, Richard ve Warfield, Ted (ed.). *Disagreement*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Frances, Bryan. *Disagreement*. Cambridge: Polity Press, 2014.
- Frances, Bryan ve Matheson, Jonathan. "Disagreement". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 06 Şubat 2024. <https://plato.stanford.edu/entries/disagreement/#SteaView>.
- Güman, Osman. "Fıkıh Usûlü Geleneğinde Farklı Bir Tavr: Tevakkuf". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 139-173.
- Holley, David M. "Religious Disagreements and Epistemic Rationality". *International Journal for Philosophy of Religion* 74/1 (2013), 33-48.
- Kelly, Thomas. "Epistemic Significance of Disagreement". *Oxford Studies in Epistemology*. ed. Tamar S. Gendler ve John Hawthorne. Vol.1. 167-196. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Kraft, James. *The Epistemology of Religious Disagreement: A Better Understanding*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Kütükcü, Elif. *İhtilafın Epistemolojisi ve Dini Çeşitlilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Lougheed, Kirk. *The Epistemic Benefits of Disagreement*. Cham: Springer, 2020.
- Machuca, Diego (ed.). *Disagreement and Skepticism*. New York: Routledge, 2013.
- Matheson, Jonathan. "Disagreement and the Ethics of Belief". *The Future of Social Epistemology: A Collective Vision*. ed. James Collier. 139-148. Lanham: Rowman and Littlefield, 2015.

- Matheson, Jonathan. *The Epistemic Significance of Disagreement*. London: Palgrave Macmillan, 2015.
- Oppy, Graham. "Disagreement". *International Journal for Philosophy of Religion* 68 (2010), 183-199.
- Van Inwagen, Peter. "It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence". *Philosophy of Religion: The Big Questions*. ed. Eleonore Stump ve Michael J. Murray. 273-285. Malden: Blackwell Publishing, 1999.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Tekâfü". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tekafu--cedel>.

MAÜ
PRESS

Artuklu Akademi

Tasavvufun Metafizik Evreni Nur-i Siyah: Amâ

Büşra Arslan Meçin | 0000-0001-6117-6024 | busraslanm@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi | Iğdır Üniversitesi | İlahiyat Fakültesi | Tasavvuf Anabilim Dalı | Iğdır | Türkiye

<https://ror.org/05jstgx72>

Atıf: Arslan Meçin, Büşra. "Tasavvufun Metafizik Evreni Nur-i Siyah: Amâ", *Artuklu Akademi* 11/1 (Haziran 2024), 33-48. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1466643>

Öz: Çalışmanın konusu tasavvufun metafizik konularından ve varlık mertebelerinden biri sayılan "amâ" kavramıdır. Çalışma, İbnü'l-Arabî ve ilk dönem şarihlerinin "amâ"ya yönelik düşünceleri çerçevesinde ele alınmıştır. "Amâ" düşüncesi, Allah'ın varlığının ilk belirginleştiği nokta olma özelliğiyle önem arz etmektedir. İslam literatüründe bu düşüncenin temellendirilmesi yolunda yapılan açıklamaların kökeni, İslam Peygamberinin yaratılış öncesinde "Hakk'ın nerede olduğu" şeklinde sorulan bir soruya "amâ"da diye verdiği cevaba dayanır. Buna göre amâ, âlemin yaratılışından önce Allah'ın bulunduğu konuma işaret eder. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî, amâ kavramı üzerinden yaratılışın kökeni ile ilgili tasavvurunu yaratıcı hayal gücüyle birleştirerek kendini başka suretlerde tahayyül eden Hakk'ın nefes vermesinin amâya kaynaklık eden bir bulut oluşturduğunu ifade etmiştir. Ona göre, bu ilk bulut sonradan meydana gelecek olan varlığın tüm tümel formlarını kabul eden bir kaptır. Bu nedenle amâ hem nefes hem de Hakk'ın mutlak hayali ile ilişkilidir. Bu çalışmada Hakk'ın kendi nefesiyle ilkin "amâ"yı yarattığı ve "amâ" içerisinde tüm varlık âlemini yaratmasıyla da İlâhi varlığın tüm mekan ve zamanlara hükmettiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Amâ, Nefes-i Rahman, Mutlak Hayal, Münbasit Vücut, İlk Taayyün.

Makale Bilgileri

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Geliş Tarihi	07.04.2024
Kabul Tarihi	13.05.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı- iThenticate
Etik Bildirim	artukluakademi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır
Dizinleme Bilgileri	Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO ve ATLA'da taranmaktadır.

Black Light, The Metaphysical Universe of Sufism: Amâ

Büşra Arslan Meçin | [0000-0001-6117-6024](https://orcid.org/0000-0001-6117-6024) | busraslanm@gmail.com

Asst. Prof. | Iğdır University | Faculty of Divinity | Departments of Sufism | Iğdır | Türkiye

<https://ror.org/05jstgx72>

Citation: Arslan Meçin, Büşra. "Black Light, The Metaphysical Universe of Sufism: Amâ", *Artuklu Akademi* 11/1 (Jun 2024), 33-48. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1466643>

Abstract: The subject of this study is the concept of 'amâ which is considered one of the metaphysical subjects and levels of existence of Islamic Sufism. The study was discussed within the framework of the thoughts of Ibn al-Arabi and his early commentators regarding 'amâ The idea of 'amâ is important as it is the first point where the existence of Allah becomes evident. The origin of the explanations made in the Islamic literature to establish the idea of 'amâ is based on the answer of the Prophet of Islam to the question "Where is God before creation?" by saying "in 'amâ ". Accordingly, 'amâ refers to the position of Allah before the creation of the world. In this regard, Ibn Arabi combines his vision of the origin of creation with creative imagination through the concept of 'amâ and stated that the exhalation of God, who imagines himself in other forms, creates a cloud that is the source of 'amâ According to him, this first cloud is a container that accepts all universal forms of existence that will emerge later. Therefore, 'amâ is associated with both breath and the absolute dream of God. In this study, it has been concluded that God first created 'amâ with his own breath, and by creating the entire world of existence within 'amâ the Divine Being rules all places and times.

Keywords: Sufism, 'Amâ, Breath of God, Absolute Imagination, Expanding Being, First Manifestation.

Article Information

Reviewers	Two external reviewers / Double-blind
Date of Submission	07.04.2024
Date of Acceptance	13.05.2024
Date of Publication	30.06.2024
Ethical Statement	Ethical principles were followed during the preparation of this study.
Plagiarism Checks	Done- iThenticate
Complaints	artukluakademi@gmail.com
Conflict of Interest	No conflict of interest declared
License	The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.
Indexing Information	The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO and ATLA.

Giriş

Varlığın kökeni felsefe ve tasavvufun en önemli konularından biri olarak her dönem gündeme gelmiştir. Düşünce insanları tarafından bu konu merak ve ilgiyle araştırılmış ve varlığın aslı ile ilgili çok sayıda yorumlar yapılmıştır. Dinî metinlerden ve keşfi bilgiden beslenen tasavvuf, varlığın kökeni ile ilgili farklı yorumlar geliştirmiştir. Beş duyu organından aldığı verileri aklın ilkeleriyle yorumlayıp geliştiren meşşâî felsefeden de kısmen beslenen ama büyük oranda yaratıcı hayal gücüyle beyanî ve keşfi bilgiye dayanan tasavvuf, varlığın kökenine inme çabasını tek ve yegâne yaratıcı olan Allah'ın nefesi, isim ve sıfatları, korunaklı kayıt defteri (levh-i mahfuz), ilahî hayal, siyah nur, dipsiz kuyu veya amâ gibi kavramlarla ifade etmiştir. Tasavvufun bu çabası özü veya zatı asla tam olarak bilinemeyen ancak isim ve sıfatlarıyla ya da görünür âlemdeki varlıkların nitelikleriyle bilinebilen Zât-ı Akdes'i tanıma ile ilgili insanî merakın ve acziyetin de tercümanı olmuştur. Bu acziyetine rağmen insan, içindeki merak ateşi ve metafizik aşkın peşinde gitmeye devam ederek varlığın kökeninde gördüğü ya da hissettiği Allah ve onun sıfatlarıyla ilgili tahminler ve öngörüler geliştirmiştir. İnsan bu öngörülerini ve tahminlerini geliştirirken aklın mahdut dairesinde kalmakla yetinmemiş, dinî metinlerin mitik, ikonik, sembolik veya müteşabih boyutundan ilham alarak yaratıcı hayal gücünü de seferber etmiştir. Yaratıcı hayal gücünün kalbi bilgiyle birleşmesi sonucunda varlığın kökeniyle ilgili hatırı sayılır bir dini edebiyat gelişmiştir. İnsan için bütün zamanlarda gayb, sır, örtük ve bilinmez kalmış olan bu meçhul kaynakla en çok ilgilenenler büyük oranda sufiler olmuştur. Nitekim sufilerin bu metafizik aşkı ve merakından kaynaklı feryatları yeryüzündeki en dokunaklı şiir ve nesirlerin yaratımını beraberinde getirmiştir.

Allah'ın zatının bilinmeyeceğini, bu konu üzerinde çok kafa yormamak gerektiğini söyleyen ve bu yüzden Allah'ı genellikle tenzihle yani "ne olmadığıyla" betimleyen kalamcılarının aksine sufiler Allah'ın zatının bilinemezliğinin yanı sıra sıfatları itibarıyla görünür âlemdeki tecellileri olarak saydıkları varlıklardan özellikle de insandan hareket ederek teşbihe başvurmuş ve O'nun "neye benzediği" veya "neye benzeyebileceği" üzerinde kafa yormuşlardır. Bunun sonucu olarak sufiler insandaki nefisten hareket ederek "Her kim nefsinı tanırsa Rabbini de tanır" rivayetini marifet teorilerine bir dayanak olarak görmüşlerdir. Sufiler yine insan üzerinden hareket ederek ilahî hayal ve ilahî nefesi yaradılışın kaynağı olarak tasavvur etmişlerdir. Buna göre tüm yaradılış veya tüm bir varlık Allah'ın yaratıcı hayalinin bir eseridir. Allah yaratmak isteyince bunu hayal etti ve yaradılış baştanbaşa bu yaratıcı ilahî hayalden türemeye başladı. Yine insan üzerinde tecelli ettiğine inandıkları ilahî isim ve sıfatlardan ilham alan sufiler, tıpkı konuşan/düşünen insanın natik sıfatına kaynaklık eden nefesinin eseri sonucu ortaya çıkan harfler, kelimeler ve cümleler gibi tüm varlıklar da tanrısal soluk veya Nefes-i Rahman'nin bir sonucu olarak vücut bulduğunu ileri sürmüşlerdir. Nitekim sufilere göre Allah yaradılışın yoğun arzusuyla nefes verdiğinde yaradılış yukarıdan aşağıya doğru ortaya çıkmaya başlamış ve nefes alınca da yeniden varlıklar çıktıkları kaynağa geri dönmüşlerdir. Böylece rahmanî nefesin sonucunda oluşan varlık dairesiyle "bütün varlıklar O'ndan gelmiş ve yine O'na dönmüştür."¹

İslam peygamberinin bir sözünde geçen ve Zât-ı Akdes olan Allah'ın dünya ve insanın yaradılışından önce nerede olduğu sorusunun cevabı olarak geçen "amâ" kelimesi de varlığın kökeni ve aslı ile ilgili insanda bulunan bu metafizik aşkın veya merakın bir dışa vurumu olarak görülebilir. Bu kavramın ima ettiği anlam, yaradılışın ilk kaynağına dair yapılmış bir öngörü veya sezgisel bir bilgidir. Buna göre Allah yaradılıştan önce amâ denilen bir mertebede bulunuyordu ve kavramın kendisinden de anlaşıldığı gibi bu yer İsrak teosofu Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) de eserlerinde söz ettiği lâmekân bir yerdir. Parmakla işaret edilemeyen, yön ve istikameti bulunmayan, cihetsiz, sınırsız, mekânlar üstü ve zamanlar üstü bir yer, yine Sühreverdî'nin ifadesiyle "nakocaâbad/Hiçbir yerde olmayan mekân" olarak tasavvur edilmiştir.²

Siyah nur³ dipsiz kuyu, som karanlık, genişleyen ve yayılan bulut, nefesten çıkan buhar, şekil ve mekâna sığmayan bir mertebe olarak tasavvur edilmiş olan "amâ" varlığın ve yaradılışın kaynağı olarak

¹ Kuranmeali (Erişim 1 Nisan 2024), el-Bakara, 2/156

² Sühreverdî, "Âvâz-i Per-i Cibril", *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İsrâk* (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3/211; Sühreverdî, "fî Hakikati'l Aşk", *Mecmua-yi Musannefât* (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3/273; Taki Purnamdariyân, *Akl-ı Surh: Şerh ve Te'vil-i Dastânâ-yi Remzî-yi Sühreverdî* (Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390), 34-40.

³ Belirtmek gerekir ki tasavvuf düşüncesinde "siyah nur" kavramının tamamen farklı iki kullanımı vardır ve bu iki kullanımın birbirine karıştırılmaması gerekir. Birinci kullanım, Zâtın ahadiyet makamı olan amâ'ya işaret eden Zâtın nuru, ikincisi ise Aynü'l-kudât Hemedânî tarafından kendi yazışmalarında ve eserlerinde kullanılan iblisin nurudur. Nokta-i süveyda olarak da ifade edilen "siyah nur" tasavvuf düşüncesinde ya da dinî literatürde genellikle olumlu olarak değerlendirilmektedir. Bu kavramlar, siyahın genellikle karanlıkla ilişkilendirilmesine rağmen bu bağlamda Hak dışında siyahın bir tür ışıla ilişkilendirilmesini de ifade etmektedir. Nitekim Lahicî gibi sufiler nur-i siyahı Hakk'ın duyumları ile kavranamaz ışığı

görülmüştür. Varoluşun ilk kaynağı olarak görülen bu merteye felsefede geçen maddi varlığın şekil almadan önceki ilk hali olan “heyula”yı çağrıştırırsa da aslında sufilerin ifadelerinde geçen bu kavram daha üstün bir varlık mertebesine işaret etmektedir. Sufilerin tasavvur ettikleri “amâ” henüz ilahî isim ve sıfatlar belirginlik kazanmadan önce diğer bir ifadeyle ilahî taayünat gerçekleşmeden önceki merteye olarak görülmüştür. Rahmanın nefesiyle doğrudan ilişkili ve bu ilahî nefese de aynı zamanda kaynaklık eden amâ Allah’ın yaratma arzusunun ilk durağı, ilahî zat ile ilahî isim ve sıfatlar arasındaki ilk berzah, yaradılışın tezahür etmesinin üzerindeki perde, henüz şekil almamış “münbasit varoluş”un ilk kaynağı olarak tasavvur edilmiştir.

Ülkemizde varlığın bir mertebesi olarak amâ ile ilgili şu ana kadar yazılmış müstakil herhangi bir çalışmaya rastlanamamıştır. Sadece Müzekkir Kızılkaya, “Abdurrahman Câmî’nin ‘Amâ Hadisine Yazdığı Farsça Bir Şerh ve Tercümesi: Risâle-i Şerh-i hadîs-i Ebî Rezîn el-Ukaylî” isimli makalede amâ hadisine bir başlık açarak değinmiştir.⁴ Bu konu ile ilgili bilgiler genellikle İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) ve şarihlerinin eserlerinde büyük oranda dağınık ve parçalı bir şekilde yer almıştır. Bu çalışmayı özgün kılabilecek nokta, tasavvufun önemli konularından biri olan varlığın mertebeleri (meratibu’l-vücut) kapsamında amâ konusuyla sınırlandırılmış ilk müstakil çalışma olmasıdır.

1. Amâ'nın Kelime ve Lügat Anlamı

Sözlükte örtmek, perdelemek, bulut, toz anlamına gelen amâ kelimesi a-m-y kökünden türemiştir. Bu kelime Kur’anî bir kavram olmamakla birlikte kâinatın yaradılışını izah eden bir hadiste geçtiği için Hakk’ın bulunduğu ilk mekân anlamında tasavvufî bir kavram olarak kullanılmıştır.⁵ Tirmizî’nin naklettiği bir rivayete göre İslam Peygamberi’ne Ebi Rezin isimli bir sahabenin “Rabbimiz, âlemi yaratmadan önce neredeydi?” şeklinde sorduğu soru üzerine Peygamber “Üstünde ve altında hava bulunmayan amâdaydı”⁶ cevabını vermiştir. Bu hadisi değerlendiren Abdülkerim Cîli (ö. 832/1428) *Üstünde ve altında hava bulunmayan amâ’ı*, “üstünde sıfat ve nispetin olmadığı gibi altında da sıfat ve nispetin olmadığı” şeklinde yorumlamıştır.⁷ Bu hadisi rivayet eden Yezîd b. Hârun da, “onunla birlikte hiçbir şey yoktu” manasının kastedildiğini ifade eder.⁸ *Füsûsü’l-hikem* şarihlerinden Ahmed Avni Konuk, İmam Şa’rânî’den naklen hadiste geçen “ma” (ما) edatının, cümleyi nefyettiğinden dolayı “altı ve üstü olmayan” manasına geldiğini ve dolayısıyla Allah’ın yarattığı varlıklardan ayrıldığı ilk merteye olduğunu ifade eder.⁹ Buna göre amâ kavramı marifet ehlinin terminolojisinde, tüm belirlemelerin (taayyünât) toplamını ifade eder. İlahi yaradılışın ve varlık hiyerarşisinin ilk kaynağı olduğu anlaşılan bu merteye, yukarıda veya aşağıda bulunan bir hava katmanı değildir; çünkü Allah, varlıkları yaratmadan önce bu mertebede bulunmuştur.

Muhyiddin İbnü’l-Arabî Tirmizî’den nakledilen başka bir hadiste geçen “Allah halkı zulmette yaratmıştır” sözünde geçen “zulmet” kelimesinin “amâ” ile aynı anlama geldiğini ifade ederek insanoğlunun anne karnındaki ardışık “üç karanlık aşama”ya dikkat çekmiştir. Nitekim Allah’ın zatî sıfatı “nur” ile isimlendirilirken aslî sıfatı ise “karanlık” ve “körlük” ile isimlendirilmektedir. Allah nuruyla karanlığı aydınlattıktan sonra varlık meydana gelmektedir.¹⁰

temsil ettiğini, ancak bu mutlak nurun karşısında, çeşitli nurların, insanın Allah yolunda ilerleyen yolculuğunda farklı aşamalarda ve mevkilerde ortaya çıktığı, bu ışıkların gözle görülebilir olduğunu ifade etmektedir. Bu da en yüksek merteye ve rengin siyah olduğu ve bu mertebenin de Allah’ta fenâ olmanın ve Allah’ta baki kalmanın durumu olduğuna bir işaret olarak görülür. Buna göre, irfan yolunda, yolcunun iradi yok oluşu, “siyah nur” olarak ifade edilir; çünkü İlahî Varlığın nuru, güneşin parlak ışığına bakmanın mümkün olmadığı gibi, aşırı ışıklandırılmadan dolayı karanlık ve görünmez hale gelir. Nûr-i siyahın her iki kullanımı için bk. Muhammed Esiri Lâhici, *Mefâtihu’l-l’câz fî Şerh-i Gülşen-i Râz*, ed. Mirza Muhammed Meliku’l Kitab (Bombay, 1312), 39-40,57; İmam Ali, *Divan-ı İmam Ali (Tercüme ve Şerh-i Meybûdi)*, çev. Hasan Rahmani, Seyyid İbrahim Eşkşirin (Tahrân: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 1376), 146; Zeynelabidin Şirvani, *Bustânü’s-seyyahe* (Tahrân: Çaphane-i Ahmedi, 1315), 289; Allame Seyyid Muhammed Tahrânî, *Allâhşinâsi* (Meşhed: İntişârât-ı Allame Tabatabai, 1426), 1/207; Aynulkudât Hemedânî, *Temhidât*, ed. Afif Useyran (Tahrân: Danişgah-i Tahrân, 1341), 119, 188.

⁴ Müzekkir Kızılkaya, “Abdurrahman Câmî’nin ‘Amâ Hadisine Yazdığı Farsça Bir Şerh ve Tercümesi: Risâle-i Şerh-i hadîs-i Ebî Rezîn el-Ukaylî”, *Tokat İlmiyat Dergisi* 9/2 (2021), 695-716.

⁵ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Füsûsü’l-hikem* (Kahire: Dâru’l İhyai’l Kutubi’l Arabî, 1946), 1/111; Abdurrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yay., 2004), 403.

⁶ Tirmizî, “Tefsir”, 12; *Müsned*, IV, 11

⁷ Abdülkerim Cîli, *Varlık Mertebeleri*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun (İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2006), 36.

⁸ Süleyman Uludağ, “Amâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/533.

⁹ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *el-Futuhâtü’l-Mekkiye*, ed. Osman Yahya (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1994), 12/221; Ahmet Avni Konuk, *Füsûsü’l-hikem Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 2005), 2/299.

¹⁰ Uludağ, “Amâ”, 2/553.

2.Amânın Varlık Dairesi İçerisindeki Yeri

İbnü'l-Arabî'ye göre amâ, Hakk'ın Zatının bulunduğu ilk yer ve tecellidir ve bu Allah'ın ilk olarak İsm-i Câmî olan Allah ismi (İsm-i A'zam, İsm-i Allah) çerçevesinde ortaya çıkan ilk belirlemeyi ifade eder. Bu da Allah'ı amâda kendisi dışında varlık âleminde meydana gelecek bütün şeylerin suretlerini kabul ettiği anlamına gelir. Bu kabul, Hz. Peygamber'in (s.a.v), Allah'ın dünyayı yaratmadan önce altında ve üstünde hava olmayan bir amâ halinde olduğuna işaret eden cevabına dayanmaktadır.¹¹ Böylece Hz. Muhammed (s.a.v)'in, evrendeki farklı varoluş seviyeleri ortaya çıkmadan önce Allah'ın bulunuş yerini tespit ettiği düşünülmüştür. Amâ, Allah'tan başka her varlığın O'na göre yaratılmış olduğu hakikatidir ve yaratıkların mümkün varlıklar haline geldiği yer olarak görülmüştür.¹²

İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-hikem*'in Hud Fass'ında amâyâ işaret ederek Allah'ın gerek tenzihi gerekse teşbihi olarak betimleyen ayet ve rivayetlerde bir tür belirme sınırlandırılmaya bürünmüş olarak tasvir edildiğini söyler. Zira her vasıflandırma aynı zamanda bir tür sınır koymak demektir. Çünkü mana kelimeye sıkıştırılamaz. Bu nedenle Allah'a dair yapılan her betim beraberinde bir sınırlandırmayı da getirmektedir. Allah'a dair ilk sınırlandırma da amâdır. Burada ilk sınırlandırmanın ama veya bir bulut gibi tasavvur edilmesinin sebebi bulutun (amâ) sözlük anlamının sis (duhab) olması ve sufilere göre yaradılıştan önce ise Hakk'ın kapsayıcı ismi yönüyle mevcut olduğu ilk belirlenimi olmasından dolayıdır. Hem sis ve hem belirenim bir tür sınır çizmedir.¹³ İbnü'l-Arabî'ye göre bu ilk belirlenim ya da öz, Hz. Muhammed'in suretinde ortaya çıkıp daha sonra bilgiye dönüşen, dış dünyada zuhur ettiği için de Hakikat-i Muhammediye ya da insan-ı kâmil mertebesidir.

Abdurrezzak Kâşânî (ö. 736/1335) amâyâ ahadiyet mertebesi olarak isimlendirir.¹⁴ Zira amâ, celal perdesinin arkasında gizlidir ve onu hiç kimse bilemez. Ancak bazılarının amâyâ isim ve sıfatların kaynağı olan vâhidiyet mertebesinde gördüğünü, çünkü amânın anlamının yer ve gök arasında bir bulut olduğunu ve bu bulutun da ahadiyet seması ile kesret halindeki varlıklar arasındaki vâhidiyet bölgesi olduğunu ifade eder.¹⁵ Ancak Kâşânî'ye göre amânın vâhidiyet olabileceği düşüncesi zikredilen hadis ile uyumsuz. Çünkü vâhidiyet mertebesi, Hak mertebelerindeki ilk taayyün ve kesretin zuhur mahalli, Allah'ın isim ve sıfatlarının kaynağıdır ve taayyün eden her şey mahlûktur (yaratılmıştır). Bu da Peygamberimizin "*Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır*" sözünde geçtiği gibi ilk akıldır. Ancak hadiste yaradılıştan önceki bir zaman sorulduğundan dolayı Kâşânî'ye göre amâ, ahadiyet mertebesinde olmalıdır. Bunun yanı sıra vâhidiyet mertebesi Hazreti imkân olarak isimlendirilir. Bu da mahlûk kısmına girmektedir ki bu mertebe vücûb ile imkân hükümlerinin bir araya geldiği yani Allah'ın Zâtı ile isim ve sıfatlarının birleştiği Hazreti Cem mertebesidir. Başka bir ifade ile vâhidiyet mertebesi insanın hakikati olan Hakikat-i Muhammediye mertebesidir. Kâşânî'ye göre tüm bu mertebeler yaradılıştan sonraki aşamadır. Çünkü Hakikat-i Muhammediye insanoğlunun yaradılışının başlangıcıdır. Amâ mertebesi ise Hakikat-i Muhammediye mertebesinden önceki mertebedir.¹⁶

Kâşânî'ye göre vücûb ve imkânı birleştiren Hakikat-i Muhammediye mertebesi de mahlûk olarak bilinir. Çünkü bu mertebede Hak, mümkün varlıkların nitelikleriyle zuhur eder. Kâşânî bundan hareketle vâhidiyet mertebesinin hadiste geçen "mahlûkat yaratılmadan önce" ifadesiyle soruya konu olmuş olan mertebe olmadığı ancak yaradılış öncesinde Allah'ın yarattığı dünya ile ilgili bir soru olduğu sonucuna varmaktadır. Buna göre eğer soran kişi sadece "yaratılmadan önce" ifadesiyle fiziki dünyanın yaradılışını kastediyorsa bu durumda mahlûkatın yaratılmasından önceki zamanı ifade ettiği anlamına gelir ki bu da vâhidiyette işaret eder ve bu durumda amâ Rab olarak isimlendirilir. Ama eğer fiziki âlem değil de cismânî âlemden önceki yaradılış soruluyorsa o zaman amâ ahadiyet mertebesidir ve kapsayıcı berzah olarak isimlendirilir.¹⁷ Burada amânın vâhidiyet olduğunu güçlendiren şey ise hadiste Rabbin mekânının sorulmasıdır. Zira rubûbiyet mertebesi ulûhiyet mertebesinden sonra gelmektedir. Kâşânî, *Füsûsül-hikem*

¹¹ İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-hikem*, 1/111; İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 3/322-323; Sadreddin Konevî, *Miftâhü'l-Gayb (Misbâhü'l-Uns)* (Beyrut: Dâru'l - Kutubî'l-İlmiyye, 2010), 40; Sadreddin Konevî, *İ'câzü'l-Beyân fî Tefsîr-i Ümmî'l-Kur'an*, ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani (Kum: İntişârât-i Defter-i Tebliğât-i İslami, 1381), 162.

¹² Henry Corbin, *Bir'le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*, çev. Zeynep Oktay vd., 2013, 202-203.

¹³ Abdurrezzak Kâşânî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem* (Kum: İntişârât-i Bidar, 1370), 159; Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani (Tahran: Şirket- İntişârât-i İlmi ve Ferhengî, 1375), 731=732; Dâvûd Kayserî, *Füsûsü'l-Hikem Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe yay., 2023), 1:513; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Seferler: el-İşfâr an Netâici'l-Esfâr*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes yay., 2006), 12.

¹⁴ Abdurrezzak Kâşânî, *İstılâhâtü's-süfiyye*, ed. Asım İbrahim el-Keyali (Beyrut: Dâru'l -Kutubî'l-İlmiyye, 1462), 58.

¹⁵ Kâşânî, *İstılâhâtü's-süfiyye*, 58; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 403.

¹⁶ Kâşânî, *İstılâhâtü's-süfiyye*, 58; Mehdi Zemani, "Ruykerdha-yi Kelami Felsefi ve İrfani be Hadis-i Amâ", *Tarih-i Felsefe* 4/1 (1392), 45.

¹⁷ Kâşânî, *İstılâhâtü's-süfiyye*, 59.

Şerhi'nde de isimler hazretinde zuhur etmeden önce ahadiyetin Zat'ının amâ olduğunu ifade ederek amâyı ilahî Zat'ın hakikatine işaret eden ahadiyet mertebesi olarak görmektedir.

Sadreddin Konevî (673/1274) de mümkün varlıkları içeren varlık alanını amâ olarak isimlendirir. Ona göre bu alan vâhidiyet mertebesidir. Ancak vâhidiyet mertebesi Hakk'ın varlığından bağımsız değildir. Sadece zuhur, sayı, belirleme gibi bazı itibari şeylerden dolayı ondan ayrılır. O, Miftâhü'l-gayb isimli eserinde amâ mertebesinde henüz yaratılışın söz konusu olmadığına ve hiçbir varlığın zuhur etmesinin mümkün olmadığına işaret ederken hadiste belirtilen zarf ve mazrufun sırrını Musevî tecelliye benzetir ve Allah'ın bu tecellide şöyle buyurduğuna dikkat çeker: "Ateşin bulunduğu yer ve çevresindekiler mübarek kılınmıştır. Âlemlerin Rabbi olan Allah eksikliklerden münezzehtir."¹⁸ Ayetin açıklamasında Allah'ın ateşte ve ateşin çevresinde tecelli ettiğini, hâlbuki Hakk'ın mekân ve cihetten münezzehtir olduğunu, tecelli ve mazharlar hakkında belirtilen hükmün birleştirici hakikatten (ahadiyet-i cem) geldiğini söyler. Bu birleştirici hakikat Vücut, gayb ve zuhurun bir arada olduğu bir durumu ifade eder. Bu birleştirici hakikat, herhangi bir isim ve sıfatla mevsuf değildir ve herhangi bir hükmün veya nispetin zıddını da kabul eder. Bununla birlikte hal, hakikat, nispet ve zaman da birdir.¹⁹ İ'câzü'l-Beyân isimli eserinde de Konevî, mutlak gayb mertebesi ile gaybi izafi (birinci berzah) arasına bir ayırım koyarak ahadiyet-i cem, sahibu'l-ahadiye olarak isimlendirilen ikinci mertebeyi amâ ile bir görmektedir. Ahadiyet-i cem, sahibu'l-ahadiyetten maksadı vâhidiyet mertebesidir. Bu mertebeye her ne kadar ilahî zatın hüviyetine göre gayb-ı izafi olarak bilinse de mutlak gayba göre ilk şahadet âlemidir. Konevî başka bir yerde ise taayyün mertebelerini sayarken ve varlığın sırrına işaret ederken Hazreti ahadiyeti ilk ilahî taayyün olarak ifade eder.²⁰ Burada her ne kadar Konevî'nin amâ mertebesine getirdiği bakış açısı zahiren birbiriyle çelişiyor gibi görülse de amâyı Nefes-i Rahmani içinde konumlandığından²¹ dolayı onun bu görüşü külli bakış açısını gölgelememektedir.

38

Ancak Dâvûd-i Kayserî (751/1350) amâ mertebesini ahadiyet ve vâhidiyet olarak iki şekilde sınıflandırır. Allah'ın isim ve sıfatlarının olduğu vâhidiyet mertebesi, ahadiyet göğü ile imkân çokluğu arasında yer alan büyük berzahtır. Fakta Kayserî'ye göre vâhidiyet mertebesi amâ hadisiyle daha çok uyumludur. Çünkü hadiste Rabbin mekânı sorulmaktadır ve bu da Hakk'ın rubûbiyet kapsam alanına girmektedir: "Varlığın hakikati bütün isim ve sıfatların, içinde gark olduğu ahadiyet mertebesine tenezzül ettiğinde amâ olarak adlandırılır."²²

İbnü'l-Arabî ve şarihlerinin ifadelerinden amânın hem ahadiyet hem de vâhidiyet makamında bir berzah olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim tasavvufta varlık sistemi, vahdet ve kesret ya da Hak ve halk şeklinde yorumlanmıştır. Hakk'ın Vahdet mertebelerinin ilk hazreti Gayb-ı Hüviyet olarak da ifade edilen amâ mertebesidir. İkincisi ulûhiyet olarak da ifade edilen taayyün-i sâni, üçüncüsü ise Gayb-ı Hüviyet ve ulûhiyet arasında bulunan ahadiyet yani taayyün-i evveldir.²³ Ancak bu berzahın yaradılış (halk) mertebesinde değil, zikredilen hadise göre Hak mertebesinde olduğu görülmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî bir taraftan Allah'ın bilinmez hüviyetini amâ olarak isimlendirdiği gibi bir taraftan da Hak ve halk arasındaki berzah olan Vâhidiyyet mertebesini de amâ olarak zikretmektedir.²⁴ Buna göre amânın, rubûbiyet makamında ve Hakk'ın tezahürleri olan taayyün-i evvel ve taayyün-i sâni arasında bir berzah olarak bulunduğu da söylenebilir. Ancak kozmik ve ilahî hakikatlerin tamamı arasındaki berzah olması açısından taayyün-i evvel'de de olabilir. Bu berzaha ilk berzah denmesinin sebebi hakiki vahdette gizli olan ahadiyet ve vâhidiyet arasında bir berzah olması sebebiyledir. En kapsamlı berzah sayılmasının sebebi alt hiyerarşideki tüm berzahların kökeni ve aslı olması hasebiyledir. Amâyı ikinci berzah olarak taayyün-i sani denilmesinin sebebi ise Hak ve halk arasındaki berzah olması sebebiyledir.

3.Nefes-i Ramanî'nin Aldığı İlk Sûret Olarak Amâ

İbnü'l-Arabî, Vücut ile varlıklar arasındaki ilişkiyi Rahman'ın nefesine dayandırır ve Hakk'ın bilgisinde yokluk durumunda olan mümkün varlıkların yaratma sürecini "Ben gizli bir hazine idim, bilinmek

¹⁸ en-Neml, 27/8

¹⁹ Konevî, *Miftâhü'l-Gayb*, 40-41; Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği: Miftâh-ı Gaybi'l-Cem ve'l-Vücûd*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yay., 2009), 58.

²⁰ Seyyid Cafer Seccadî, *Tercüme-yi Hikmetü'l-İşrak* (Tahran: İntişârât-ı Danîşgâh-i Tahran, 1390), 104-111; Zemani, "Ruykerdha-yi Kelami Felsefi ve İrfani be Hadis-i Amâ", 47-48.

²¹ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 52, 56.

²² Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 22.

²³ Konevî, *İ'câzü'l-Beyân*, 91.

²⁴ Uludağ, "Amâ", 2/553.

istedim ve âlemi yarattım” hadisi ile açıklayarak yaradılışın kaynağının Allah sevgisi olduğunu vurgular.²⁵ Bu sevgi Allah’ın teneffüs etmesine sebep olmaktadır. Hakk’ın Zâtının teveccühâtı ile zâti isimler arasında gerçekleşen birleşmenin neticesi olan bu teneffüs, Konevî tarafından “gaybî nikâh” olarak adlandırır.²⁶ Bu gaybî nikâh ya da aşk hareketi sayesinde ilahî isimlerin kilidinin açılması ile Hak, amâ olarak isimlendirilen bir “varoluş kütlesi”ni²⁷ icat eder. Amânın Nefes-i Rahmanî olarak isimlendirilmesi de İlahi Varlık’ın, isimlerine olan rahmet ve hüznün bir sonucu olan bilinme isteğiyle dışarıya verdiği nefesin kabul ettiği ilk sûret olması hasebiyledir. Bu nedenle amâ rahmanî buharın bir şeklidir ve aslında rahmetin kaynağıdır.²⁸ Konevî ilahî isimlerin bilinme ve hükümlerini izhar etme isteğini âlemlerin varlık sebebi olarak görür ve bu ilahî isimlerin veya bu isimlerin arketipleri olan a’yân-ı sâbitenin kendi hükümlerini izhar etmekle birlikte zamanda birbirlerinin hükümlerini de içerdiklerine dikkat çeker. Duyusal âlemdeki varlıkların unsurlar arasındaki bir karışımından meydana geldiği gibi benzer şekilde ilahî âlemdeki hakikatler ve ilahî isimler arasında da bir karışım ve terkip ile ortaya çıkarlar. Ancak hakikatte unsurlar arasındaki bu terkip, asıldaki terkinin yansımasından başka bir şey değildir.²⁹ Buna göre amâ Allah’ın varlığını ilk kabul eden ve aynı zamanda varlıklara suret veren (fail ve münfail) zarf durumundadır.³⁰

İbnü’l-Arabî Nefes-i Rahman’ı anlatırken Allah’ın kelimayla yaratma eylemine dikkat çekerek O’nun sonsuz kelimelerine imada bulunur.³¹ Buna göre âlemdeki varlıklar Allah’ın kelimeleridir ve bu kelimeler ilahî nefesten çıkan harflerden meydana gelmektedir.³² Bu nefes, mümkün varlıkların belirli bir şeklinin oluşmasını sağlar.³³ Zira İbnü’l-Arabî’ye göre Allah’ın her sözü ya da kelimesi bireysel varlıklar ve hakikatlerdir.³⁴ Amâ, insan nefesi gibi harfleri ve kelimeleri ortaya çıkaran Nefes-i Rahmanî’nin bizzat kendisidir ve Nefes-i Rahmanî olması bakımından amâ âlemdeki bütün kelime ve harfleri (nesneleri ve varlıkları) yaratabilir. Çünkü kelimeleri ortaya çıkaran nefestir ve nasıl ki nefes olmadan harfler ve kelimeler ortaya çıkmazsa amâ olmadan da varlıklar ortaya çıkamaz. Burada Nefes-i Rahmanî’nin amâ olarak adlandırılması nefesteki buharın bulut ile uyumlu olmasından kaynaklanır. Çünkü bulut elementlerin/ısı ve ışığın etkisiyle (nefes alıp vermesiyle) çıkardıkları buhardan meydana gelir. Tıpkı buhardaki yoğunlaşmanın etkisiyle yeryüzüne inen yağmur damlacıklarının başlangıç noktası olan bir bulut gibi amâ da tüm imkânlarla varlık kazandıran mümkün varlıkların çıkış kaynağı ve başlangıç noktası olarak görülebilir.

Amânın varlık dünyasındaki rolü âlemdeki harflerin suretlerini ve kelimelerini kabul etmektir. İbnü’l-Arabî, amânın âlemin yaratılışındaki rolünü Âdemin insan türünün yaratılışındaki rolüyle karşılaştırır. O, “Allah Âdeme bütün isimleri öğretti”³⁵ ayetini referans alarak Âdem’in insan türü ve varlık türünün meydana gelmesindeki rolünü tanrısal amânın rolüne benzetir. Bu perspektife göre amâ Hakk’ın sözlerinin mükemmelliği ve tamamen ermişliğinin bir ifadesidir. Aynı şekilde amâ, araz olarak adlandırabileceğimiz varlık âleminin suretlerini kabul etme özelliğine sahip olduğundan dolayı âlemin sabit cevheridir. Âlem ve içindeki bütün formlar ve suretler ise âlemde yok olan arazlardır. Mümkün varlıklar ile amâ arasındaki ilişki ayna ve aynaya yansıyan görüntüler arasındaki ilişki gibidir. Çünkü imkân âleminde vücut bulmuş tüm arazlar yok hükmündedir.³⁶

4. Amânın Mutlak Hayal İle Olan İlişkisi

İbnü’l-Arabî’de amâ, hayalin onda zahir olduğu âlemin cevheridir. Hakk’ın kendi özünde gizli olarak bulunan potansiyellerinin (a’yân-ı sâbite) ayrılarak kendini kendine izhar ettiği ilk mütecelli faaliyeti *mutlak*

²⁵ Muhammed Mahmud el-Ğurâb, *Şerh-i Fusûsü’l-Hikem min Kelâmi’s-Şeyhu’l-Ekber* (Dımeşk, 1416), 154-155; Kayserî, *Fusûsu’l-Hikem Şerhi*, 1:519; William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan yay., 2008), 202.

²⁶ Konevî, *Miftâhü’l-Gayb*, 22; Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 50, 52.

²⁷ Corbin, *Bir’le Bir Olmak*, 202.

²⁸ el-A’raf, 7/156

²⁹ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: Kapı yay., 2015), 266.

³⁰ Suad el-Hakim, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı yay., 2005), 67; Corbin, *Bir’le Bir Olmak*, 202; Abdulkaki Miftah, *Fusûsu’l-Hikem Anahtarları*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kitsan yay., ts.), 21, 44, 110.

³¹ İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l-Hikem*, 1: 144; Sainuddin Ali Bin Türke, “Şerh-i Hadis-i Âmâ”, *Çahardeh Risâle-i Farsî*, ed. Seyyid Ali Musevî Behbehânî - Seyyid İbrahim Dıbacı (Tahran: Neşr-i Takî Şerif Rızayî, 1351), 285-286.

³² Konevî, *İ’câzü’l-Beyân*, 68; Türke, “Şerh-i Hadis-i Âmâ”, 287.

³³ İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l-Hikem*, 1: 144; 2: 187; İbnü’l-Arabî, *el-Futuhâtü’l-Mekkiye*, 3: 93; Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Sufî Hermenötik (İbn Arabî’nin Yorum Felsefesi)*, çev. Semih Ceylan (İstanbul: Mana yay., 2008), 110; William C. Chittick, *Hayal Âlemleri*, çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Kaknüs yay., 2003), 37.

³⁴ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 203.

³⁵ el-Bakara, 2/31

³⁶ Konevî, *Miftâhü’l-Gayb*, 41.

hayal olarak isimlendirilir.³⁷ İrfan ehline göre bu ilk mütecelli faaliyet ile Hakk'ın zatından ayrışan her şey, yukarıdan aşağıya kadar bütün varlık biçimleri Hakk'ın tahayyülü ile bir bulut (amâ) içerisinde zuhur eder. Ancak bu varlıklar henüz zuhur etmemiş, saf potansiyel bir haldedirler ve amâ, forma bürünmemiş cisimsiz suretlerin içinde külli olarak şekil aldığı bir kaynak olarak düşünüldüğünde mutlak hayal olarak adlandırılabilir. Çünkü suret, henüz cisme bürünmemiş bir zihni varlık olduğu sürece hayali bir durumdur. Bu durumda amâ İlahi Varlık ile yokluk arasında bulunan ve her ikisinin sıfatlarıyla muttasıf olan bir berzah olur.³⁸ Nitekim İbnü'l-Arabî amâyı tanımlarken şu çarpıcı ifadeleri kullanır:

“Allah, amâda kendisinin dışındaki âlemin suretlerini açmıştır. Şu var ki hayal, gerçek hayal mertebesi demektir. Bakınız, amâ bütün var olanların suretlerini kabul eder ve var olmayan şeyi suretlendirir. Öyleyse hayal, amânın ta kendisidir, başka bir şey değildir... Mutlak hayal, Hakk'ın kendinde bulunduğu hayaldir ki o amâdadır.”³⁹

Amâ, Hakk'ın içinde hapsolunan potansiyellerinin (isim ve sıfatlarının) bilinmeyişinin ıstırabından rahatlamak ve görünür olmak isteğiyle Rahman'ın nefesinden zuhur etmiş bir varlıktır. İlahî Varlık, “başka bir surette kendini görmek” istediğinde o sureti hayal ederek genel rahmetiyle teneffüs etti ve nefes, onun hayal ettiği surette ortaya çıktı. Bu nedenle amâ munfasıl hayal olarak da adlandırılır.⁴⁰ Diğer taraftan İbnü'l-Arabî amâ hadisini teşbih için bir örnek olarak vermekte ve bu benzetmede âlemin özünü nazik bir bulut olarak tasavvur edilen amâyâ benzetmektedir. Sonradan meydana gelen her şey önce hayalde şekillenip sonra ortaya çıktığı için benzetmenin kendisi de bir tür hayaldir, kurgudur. Çünkü bir şey bir şeye benzetildiğinde arada bir tür zihinsel ilişki kurulur. Hak Teâlâ da yaratıcı hayal vasıtası (tahayyül-i hallâk) ile varlık âlemini meydana getirir. Buna göre amânın tanrısal bir hayal olduğunu söyleyebiliriz. Böylece O'nun kendisine bakan tarafı gerçek varlık iken âleme bakan tarafı ise hayali varlıktır. O halde âlemin hayal ile ortaya çıktığı ve zaten özü itibarıyla âlemin bir hayal olduğu sonucu çıkarılabilir. Çünkü meydana gelen her şey ancak hayalle ortaya çıkar.

5.Yaratılışın Kendisinden Yapıldığı Hak (el-Hakk'ul-mahlûk bihi)

İbnü'l-Arabî Hak kelimesini Allah ile eşdeğer görerek ikisini birbirinin yerine kullanmaktadır. Ancak hem Allah'ın zatını hem de ulûhiyetini kapsayacak bir ifade olarak Hak kelimesini kullanır. Hak kelimesini birinci anlamda kendi zatında tüm izafelerden münezzeh olan Zat olarak, ikinci anlamda ise Hakk'ın zahiri olan *el-Hakk'ul-mahlûk bihi* ya da *vücut-i münbasit* (yayılan varlık) şeklinde kullanır. El-Hakk'ul-mahlûk bihi Yaratan ve yaratılan anlamına gelir. Çünkü Hakk'ın dışarıya verdiği nefes olan amâ O'nda saklı olduğundan yaratandır ve bâtındır. Aynı şekilde tezahür ettiği ve zâhir olduğundan dolayı yaratılandır.⁴¹ Bu sebeple “O, Evvel'dir ve Âhir'dir; Zahir'dir ve Bâtın'dır.”⁴²

İbnü'l-Arabî “el-Hakk'ul-mahlûk bihi” kavramını Abdusselam İbn Barrecân'ın kavrama işaret olarak gördüğü “Biz gökleri ve yeri, ikisinin arasında bulunanları oyun olsun diye yaratmadık. Biz onları ancak hak ile yarattık”⁴³ ve “Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri ancak hak ile yarattık”⁴⁴ gibi ayetlerle açıklar. O, Kur'an'da tevhid işaret eden ayetleri de özel bir şekilde yorumlayarak kâinatın Hak ile ortaya çıktığını ifade etmektedir. Dolayısıyla amâ “el-Hakk'ul-mahlûk bihi”dir (yaratılışın kendisinden yaratıldığı Hak).⁴⁵

İbnü'l-Arabî amâ hadisine atıfta bulunurken burada amâdan gelen havanın nefyinin Allah'ın zatında herhangi bir değişim ve dönüşümün gerçekleşmediğine dikkat çeker.⁴⁶ Çünkü her âlemin ilk cevheri olarak kabul edilen amâ, Mutlak Varlık içerisinde bir sınırlama ile belirlendiğinden bir mekân ve yöne sahip oldular. Ancak hadiste geçen ifade, İlahi Varlık'ın amâ mertebesine taayyün etmeden önceki durumu yani rubûbiyetle vasıflanmamış haline işaret etmektedir.⁴⁷

³⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 1/190.

³⁸ Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm* (İstanbul: İnsan yay., 2011), 164; Fatime Abbasi, “Caygah-i Amâ der Mebahis-i Vücut Şinahi”, *Fasılname-yi İrfan-ı İslami* 11/44 (1394), 249.

³⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera yay., 2016), 8/138.

⁴⁰ William C. Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu* (İstanbul: Okyanus yay., 2006), 164-165.

⁴¹ Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, 203.

⁴² el-Hadîd, 57/3

⁴³ ed-Duhân, 44/38

⁴⁴ el-Ahkâf, 46/3

⁴⁵ Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu*, 170-171; Zemani, “Ruykerdha-yi Kelami Felsefi ve İrfani be Hadis-i Amâ”, 52.

⁴⁶ Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 1:514-515.

⁴⁷ Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/300.

Ancak Abdülkerîm Cîlî, İbnü'l-Arabî'den farklı bir düşünce serdederek amâ mertebesinin sırf Zat'tan ibaret olduğunu ifade eder ve "Hakikatü'l-hakâik" olarak gördüğü bu gayb mertebesinde Hak ve halk ayırımına gitmez. Ona göre amâ mertebesinde de ahadiyet mertebesindeki gibi isim ve sıfatlar henüz ortaya çıkmamışlardır. Ancak o, burada her ne kadar farklı bir çizgide ilerlemiş olsa da her ikisinin de "saf varlık" görüşlerinin aynı olduğunu ifade etmekten de kaçınmaz. Nitekim varlık mertebelerini izah ederken Zâtın Zâta olan aşkın tecellisini ahadiyet, mutlak bâtın oluşunu ise amâ olarak nitelendirir. Bu nedenle Cîlî'nin bakış açısına göre amâ ahadiyetin mukabilidir. Ahadiyet, sırf Zat'ın tecelli hükmü olurken amâ ise örtük, perdeli ve sırf Zat'tan ibarettir. Birincisi Zat'ın aşkın tecellisiyken ikincisi ise Zat'ın mutlak gayb oluşudur. Tüm bunlar Mutlak Zat'ın hükmüne göre olmaktadır ve mananın anlaşılabilmesini kolaylaştırmak içindir. O'nun zatında ise hiçbir değişim ve başkalaşım yoktur.⁴⁸

6. Amâ-i Rab ve Amâ-i Merbub ya da Amâ-i Âlem

Hak Teâlâ'nın ilahî isimleri O'nun özel bir taayyünüdür. Bu isimler ilk taayyünde, tümel bir tecelli ve külli bir görünüme sahip olduklarından ahadiyet olarak isimlendirilir. Ama ikinci taayyünde Allah'ın bütün sıfatları, mükemmel nitelikleri ve onun tecellilerinin bütün formları açığa çıkar. Bu yüzden Allah'ın bütün isimleri ilmî bir şekilde görünür, birbirinden ayrışır ve mutlak bir durumdan, renksiz ya da müphem olmaktan çıkarak görünür hale gelirler. Ancak Allah'ın Zâtı her şeyden münezzehtir ve bu yüzden bilinemez ve erişilemezdir.⁴⁹ Varlık sisteminin bütün hakikatleri ilahî isimlerin aracılığıyla idare edilirler. Bu yüzden Allah'ın isimleri ikinci taayyünde bir sistem ve hiyerarşiye sahiptir. Rubûbiyet makamından isimlerin sirayet etmesinden sonra bizzat bu isimlerin hiyerarşisi ve sistemi, âlemdeki bütün varoluşun ortaya çıkış kaynağıdır. Taayyün-i sâninin en üst kısmında ve taayyün-i evvele yakın bir mertebede ilk ve en kapsamlı isim olan "*Allah*" ism-i câmi'dir.⁵⁰ Onun diğer ilahî isimlere göre mutlak kapsamlılığı bir açıdan tüm isimleri kendi içinde taşıması (vahdette kesretin cem olması), diğer açıdan Allah isminin tecellisiyle tüm isimlerin meydana gelmesi ve cereyan etmesi (vahdetin kesret içinde bulunması)'dır. Kayseri bu konu hakkında şöyle der: "*Muhakkak ki Allah ismi, bütün isimleri içerir. Bizzat bu isim (Allah) diğer tüm isimlerin içinde ilahî mertebelerde tecelli eder.*"⁵¹

İbnü'l-Arabî, atıfta bulunduğu amâ hadisinde geçen Rab isminin bir merbuba ihtiyaç duyduğunu ve bu bağlamda âlemin bilfiil varlığını gerektirdiğine dikkat çeker. O, her ne kadar amâ ve ulûhiyet arasındaki birliğe işaret etse de amâ ve diğer hakikatler arasına işlevsel olarak bir ayrım koyar. Hak Teâlâ'nın yoğun ve kâmil bir zuhurunun ifadesi olan Allah ismi tüm isimlerin kendisinde toplandığı ve ulûhiyetin toplayıcılığını üstlendiğinden dolayı âlemin varlığını talep etmez. Rab ismi ise ulûhiyet mertebesinin zarf ve mekândaki ilk taayyünüdür. Bu da Hakk'ın isim ve fiillerinin zihni varlık sahasında bulunduğu mümkün varlıkların hakikatlerinin (a'yan-sabite) yaratıldığı *hala* sahasıdır ve bu açıdan tecelli eden ilk nurani varlıktır.⁵²

İbnü'l-Arabî *Fütuhât*'ta Allah'ın değişme ve sabitlik konusundaki olasılıklardan bahsederken Allah'ın her türlü değişimin ötesinde olduğunu, ancak anlayış sahibi olmayan kişilerin Allah'ta hallerin değiştiğini zannettiklerini ifade ederek şu ayete dikkat çeker: "*İşte biz, ayetleri çeşitli biçimlerde açıklıyoruz*"⁵³ Buna göre durumlar değişir ama Allah tüm değişimlerden aşkın ve kutsaldır. Hakk'ın zatı değişim kabul etmeyen sübut sıfatlarıyla ortaya çıkar ve değişen şey onun isim ve sıfatlarıdır. İşte amâ da kadim ile kadim, fani ile fani olan şeydir ve İbnü'l-Arabî'nin ifadesine göre varlık gibi hem kadim hem hadistir. Buna göre varlık Hakka nispet edildiğinde ve Hak ile ilişkili olarak açıklandığında kadimdir. Halka nispet edildiğinde ve yaratılanlarla ilişkilendirildiğinde muhdistir. O halde amâ Hakk'ın bir sıfatı olması bakımından kadimdir ve ilahî bir sıfattır. Âlemin bir vasfı olması bakımından ise oluşsal (keyani) bir sıfattır. Böylece amânın nitelikleri onu betimleyen kişilerin farklılığına göre değişir. Bu bakış açısı Allah tarafını kastedildiğinde ezeli

⁴⁸ Abdülkerim Cîlî, *el-İnsânü'l Kâmil*, ed. Ebu Abdurrahman b. Uveyda Muhammed. (Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l İlmiyye, 1418), 47-48; Abdülkerim Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun (İstanbul, 2002), 36; Abdülkerim Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes yay., 2010), 62-63.

⁴⁹ Chittick, *Hayal Âlemleri*, 39-40; Ali Eminî Nejad, *Âşinâyî bâ İrfân-i İslâmî: Külliyyât, Tarih, İrfan-i Nazarî, İrfân-i Amelî* (Kum: Muessese-i Amuzîşi ve Pejuheşi-yi İmam Humeyni, 2008), 218.

⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 1/39.

⁵¹ Seyyid Celaleddin Aştıyanî, *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fusûsü'l-hikem* (Tahran: İntişârât-i Emir Kebir, 1370), 117.

⁵² Ebu Zeyd, *Sufî Hermenötik*, 82-83.

⁵³ El-En'âm, 6/105

ve ebedidir ancak Allah dışındaki âlem kastedildiğinde hadistir.⁵⁴ Başka bir yerde ise Hakk'ın beş bulunuşundan söz eden İbnü'l-Arabî, varlığının farklı boyutlarda ve mekânlarda tecelli ettiğine işaret ederek her zamanda ve mekânda her şeyi kuşatan bir şekilde mevcut oluşuna işaret eder. Birincisi Hakk'ın kendisinde bulunduğu ilk yer olan amâdır. İkincisi ise Arş'ta bulunmasıdır. "*Rahman arş üzerine istiva etti*"⁵⁵ ayeti buna işaret eder. Üçüncüsü ise "*Rabbimiz her gün yakın semaya iner*" sözünde belirtildiği üzere semada bulunması. Dördüncüsü ise "*O göklerde ve yerde tek Allah'tır*"⁵⁶ ayetinde geçtiği üzere yeryüzünde olmasıdır. Sonuncusu ise "*Nerede olursanız O sizinle beraberdir*"⁵⁷ ayetinde geçtiği üzere genel bulunuşudur. Bu da her mertebeye her şeyi kuşatan haliyle tüm yaratılmışlarla birlikte olmasıdır.⁵⁸ Buna göre Allah amâdan arşa geçince farklı isim ve sıfatlarla tecelli eder. Hak amâda iken Rab ismini alır.⁵⁹ Arşa istiva edince Rahman ismini alır.⁶⁰ Peki, Hakk'ın amâ mertebesinde bulunduğu sıfatlarıyla arşa istiva ettiği sıfatları arasındaki farkı nedir? Ya da ikisi arasında ortaya çıkan ilişki nedir? Bu soruya İbnü'l-Arabî, amâ ve arştan her birinin onları ayakta tutan gücün sınırı ve boyutlarının yani isim ve sıfatlarının değişmesinden dolayı birbirinden ayrıldığı şeklinde bir cevap verir. Tıpkı "örfi amâ" ve "gaybi amâ"nın birbirinden ayrılması gibi. Zira genel geçer olarak bilinen amâ, üstünde ve altında havanın bulunduğu ve havanın taşıdığı ince bir buluttur. Gaybi amâ ise altında ve üstünde hava bulunmayan ve hiçbir şey taşımayan bir amâdır. Burada Rab için yaratılan amâ herhangi bir şey taşımayan gaybi amâdır. Nitekim Allah Teâla şöyle söyler: "*Onlar bulut gölgeleri içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini ve işin bitirilmesini mi gözlüyorlar?*"⁶¹ Ayette geçen bulut/ğemam amâyâ bir göndermedir.⁶² Mueyyidüddin Cendî (ö. 691/1292?) de amâyâ "amâ-i rab" ve "amâ-i merhub" olmak üzere ikiye ayırır ve ikincisini "ğemam toz" olarak adlandırarak onu "amâ-i rab"e dâhil eder.⁶³

Arş Hakk'ın istiva etmesi için, dünya seması O'nun nüzulü için ve arz ise onunla birlikte var olmak için var olmuştur. Tüm bunların hepsi kaynağını amâdan alır. "*Her nerede olursanız olun O sizinle beraberdir*"⁶⁴ ayeti bu manaya delalet etmektedir. O halde biz nerede bulunursak oradaki neredeliğimiz aynı zamanda kökenini amâdan alır. Yerde, gökte ve metafizik tüm âlemde mekân algısı, neredelik amâ ile oluşmaktadır. Amâ varlığın oluşum sahasıdır. Çünkü varlık mekânla var olmaktadır. Bir şey eğer var ise bir mekânla vardır ve o yer ve mekân, varlığı oluşturan şartlardan biri de amâ ile sağlanmaktadır. Dolayısıyla amâ, aslında bu manada varoluşa mekan ve eyniyyet kattığı için onsuz varlık da olmaz.

Amâ, vahdet ve kesret arasında ve ikisini birleştiren bir berzah olduğundan dolayı onu insanın hakikati ile karşılaştırmak mümkündür. Çünkü insan varlığın tüm hakikatlerini kendinde toplayan kuşatıcı/camî bir varlık olduğundan Allah insanın hakikatini Hak ile âlem arasında bir berzah olarak tasavvur etmiştir.⁶⁵ Hakk'ın Rab ismiyle amâdan dünya semasına Rahman ismiyle tecelli etmek isteme nedeni bilinmek istemesidir. Bu bilinme de müminin kalbidir. Çünkü Rahman ne yere ne de göğe ancak müminin kalbine sığar. Buradaki kapsama ile kastedilen insanın üzerinde yarattığı formdur. Çünkü Allah tüm sıfatlarıyla ne yerde ne de gökte zuhur eder. O, bu kuşatıcı anlamda ancak insanda zuhur eder. Aynanın tıpkı bakanın formunu içine alması gibi. Zira yer ve gök yansıtma özelliğine sahip değildir. Gök şeffaf olduğundan dolayı bu özellik onda yoktur. Çünkü şeffaf olan bir şey görüntüyü yansıtmaz. Yerin de yansıtıcı özelliği yoktur. Böylece Allah tüm isim ve sıfatlarıyla ancak insanın yaradılışında ortaya çıkar.⁶⁶ İbnü'l-Arabî, Kuran'da geçen "*Allah Âdem'e tüm isimleri öğretti*"⁶⁷ ayeti ile Hadis-i Şerif'te geçen "*Allah Âdemi kendi sureti üzerine yarattı*"⁶⁸ sözünün bu manaya işaret ettiğine dikkat çeker.

Konevî insanın külli açıdan amâ mertebesi dairesinde var olduğunu ancak her varlığın kendi özel yönü açısından ise kendi mahsus dairesi içerisinde var olduğuna dikkat çekerek amânın bütün kevnî ve ilahî mertebeleri içerisine aldığını söyler. Allah'ın insanı yaratması O'nun Zahir, Nur, Hâlık gibi evrensel

⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 12/222-223.

⁵⁵ Tâhâ, 20/5

⁵⁶ El-En'âm, 6/3

⁵⁷ el-Hadid, 57/4

⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 3/321-326; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera yay., 2016), 8/137.

⁵⁹ Konevî, *l'câzû'l-Beyân*, 162.

⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *Seferler*, 14.

⁶¹ el-Bakara, 2/210

⁶² İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 3/321-322.

⁶³ Mueyyidüddin Cendî, *Şerh-i Fusûsü'l-Hikem*, ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani (Kum: Neşr-i Bustân-i Kitab, 1423), 166.

⁶⁴ el-Hadid, 57/3

⁶⁵ Konevî, *Miftâhü'l-Gayb*, 83; Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 138-139; Aştıyani, *Şerh-i Mukaddime-i Kayseri ber Fusûsü'l-hikem*, 237.

⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 3/324-327.

⁶⁷ el-Bakara, 2/31

⁶⁸ Buhari, *İtk* 20, Müslim, *Birr*, 112,

niteliklerden biriyle gerçekleşir ancak bu yaratma eyleminin gerçekleşmesi, küllî nitelikleri zâtî/özel olarak tanımlanan ilahî varlığın iradesine bağlıdır. Buna göre yaratma eylemi hem küllî isimlerin hükmüyle hem de yaratma eyleminin temelinde olan ilahî varlığın iradesiyle gerçekleşir.⁶⁹

Cendî ilahî bir varlık olan insân-ı kâmilî, kâinatın bir yansıması olarak görür ve insân-ı kâmilin suretini kozmik varlıklardan ruhanî varlıklara kadar her şeyi içeren camî bir sûret olarak görür. Bu perspektif, âlemin içindeki her şeyin bir tür aynı olduğunu ve insanın ilahî varlığı temsil ettiğini öne sürer.⁷⁰ İnsan marifet elde etmek istediğinde ya da İbnü'l-Arabî'nin söylemiyle "fiil isimlerinin dışındaki fikirleriyle marifete sefer etmek istediğinde" âlemden farklı bir çıkış olmaksızın Hakk'ın istiva ettiği arş küresinden dışarı çıkarak mukaddes tarafla bağ kurmak ister. Burada İbnü'l-Arabî, marifet sahibinin, korunmuş bölge olarak ifade ettiği amâ perdesine denk geldiğini ifade eder ve keşf ehlinin bir amâda, fikir ehlinin bir amâda, küllün ise bir amâda olduğunu izah eder. Bu amâda sâlik ilahî şimşekler ile büyük marifet elde eder.⁷¹ Konevî de insân-ı kâmilin farklı türlerde gerçekleşen ruhanî seyirlerine değinirken bu seyrin ilkinin Zât gaybı mertebesinde başlayarak amâ mertebesinde gerçekleştiğini oradan kalem-i a'l'a, sonra levh ve daha sonra ruhların mazharlarının taayyün ettiği misâl âlemiyle bütünleştiğini ve dört küllî mertebenin (mana, ruh, misâl ve his âlemi) tümünün insanda birleştiğini ifade eder.⁷²

7.Amâ ve Münbasit Vücûd (Yayılan/Genişleyen Varlık)

İbnü'l-Arabî varlığı açıklarken onun iki itibarı yönüne dikkat çeker. Birincisi varlığın gaybi hakikati, hiçbir âleme ihtiyaç duymayan ve tüm tavsiflerden arınık olan Mutlak Varlık'tır. Diğeri ise vasıflarla sınırlandırılmış, mümkün gerçeklerin içerisinde cereyan eden, feyz eden, Allah'ın fiili meş'iyeti olan mukayyed varlıktır.⁷³ Hak Teâlâ'nın hem butûn (feyz-i akdes) hem de zuhur (feyz-i mukaddes) olarak varlıklara bahşettiği bu feyiz amâ içerisinde ve amâ vasıtasıyla tüm varlık âlemine yayılan nefestir.⁷⁴ Molla Fenârî de Nefes-i Rahmanî ve amâ arasındaki ilişkiyi açıklarken Nefes-i Rahmanî'yi umumiyetinden dolayı genel varlık olarak adlandırır ve amâyı ilmî taayyün ile belirginleşen hakikatler olduğundan dolayı Rahman'ın nefesinin sureti olarak açıklar.⁷⁵ Mümkün varlıklara feyz eden Hak, bizzat Hakk'ın vücudunun kendisidir ve münbasit varlık olarak adlandırılır. Münbasit varlığın mümkün varlıklarla olan ilişkisi, Mutlak Varlık'ın mukayyed varlık ile olan ilişkisi gibidir. Tanımlama, adlandırma, sınırlandırma bu makamda bizzat Allah'ın varlığının dış dünyada sereyan etmesi olduğundan dolayı mümkün varlıklar bu varlığın tecellileri olarak ortaya çıkarlar.⁷⁶ Münbasit Vücûd, Konevî'nin varlık düşüncesinde "vücûdu'l-âmm ve'l-müşterek" olarak da ifade edilmiştir. Konevî'nin Vücûd-i âmm kavramına yüklediği anlam, Mutlak Varlık'tan sudur eden, tüm mümkünlere yayılan, onların hakikatlerine varlık veren Hakk'ın ilk tecellisidir ve bu tecelli Nefes-i Rahmanî'nin ta kendisidir.⁷⁷ İbnü'l-Arabî'nin genel varlıkla eş anlamda kullandığı el-Hakk'ul-mahlûk bihi kavramı da Allah'ın yarattığı ilk mevcut (nur) anlamına gelmektedir ki bu da "mevcut suretlerin kendisinde taayyün ettiği genel varlık nuru"na tekabül eder.⁷⁸

Zuhur etmiş olan münbasit varlık, Hakk'ın temel gölgelerinden bir gölgedir. Ve bu hakikatin gölgeleri hem soyut/zihni hem de somut/dışsal bir gölgedir. Hak Teâlâ ayakta tutan gücüyle varlığın bizzat kendisidir. Zira nesneler Varlık dışında başka bir şey değildir. Varlık da Allah'tan başka bir şey değildir. "O evveldir, ahirdir, zahir ve batındır"⁷⁹ ayeti buna işaret eder.⁸⁰ Onun eşya ile aynı olması, somut ve soyut iki dünyada (ilm ve ayn), sıfatlar, isimler formu içerisindeki elbisesi vasıtasıyladır. Onun eşyadan farklı olması da kendi zatında gizli, örtük ve perdeli olmasıdır. Allah tarafından varlıkların yaratılması o eşyanın içinde gizli olmasıdır. Zira yaratılan her varlığın içerisinde kendisi örtük bir şekilde vardır ve eşyaların içerisinde

⁶⁹ Konevî, *Miftâhü'l-Gayb*, 84; Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 146.

⁷⁰ Mu'eyyidüddin Cendî, *Şerh-i Fusûsü'l-Hikem*, ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani (Kum: Neşr-i Bustân-i Kitab, 1423), 357.

⁷¹ İbnü'l-Arabî, *Seferler*, 14.

⁷² Konevî, *Miftâhü'l-Gayb*, 87-88; Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 150.

⁷³ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 277.

⁷⁴ Kayserî, *Şerhu Fusûsü'l-Hikem*, 735; Mukaddime, 62; Kayserî, *Fusûsü'l-Hikem Şerhi*, 1/518-519; Dâvûd Kayserî, *Resâil-i Kayserî*, ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani (Tahran: Muessese-i Amuzîşi ve Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1381), 102; Abdurrahman Camî, *Nakdû'n-nusûs fî şerh-i Nakşi'l-Füsûs*, ed. Celaleddin Aştıyani (Tahran: Sazmân-i Çap ve İntişârât-i Vezâret-i İrşâd-i İslâmî, 1370), 1/48.

⁷⁵ Fenârî Şemseddin Muhammed b. Hamza, *Mesâbilu'l-i'üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd fî şerhi Miftâhi'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 247.

⁷⁶ Kayserî, *Resâil-i Kayserî*, 45, 87; Sainuddin Ali Bin Türke, *Temhîdû'l-Kavâid*, ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani (Tahran: İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve Âmuş-i Âli, 1360), Mukaddime, 77; Şemseddin Muhammed b. Hamza, *Mesâbilu'l-i'üns*, 169.

⁷⁷ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 270; Abbasi, "Caygah-i Amâ der Mebahis-i Vücud Şinahi", 241.

⁷⁸ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 271.

⁷⁹ el-Hadîd, 57/3

⁸⁰ Kayserî, *Şerhu Fusûsü'l-Hikem*, Mukaddime, 16-17; Türke, *Temhîdû'l-Kavâid*, Mukaddime, 126.

bu örtük, gizli haliyle onları aşikâr kılmıştır.⁸¹ Ayna örneğinde olduğu gibi. Örneğin cam bizi göstermez ancak saydam bir camın arka yüzeyindeki siyah metal kaplama aynanın ışığını yansıtarak görüntü oluşmasını sağlar. Aynanın görüntüyü göstermesinin sebebi arka tarafının sırlı (kapalı) olmasındandır. O halde aynanın bize bakan kısmı tecellidir, arka planındaki sırlı, görünmeyen kısım ise Hak olarak teşbih edilebilir. Çünkü Hak, mutlak surette bilinmeyen ve beşer idrakinin ötesinde var olan bir sırdır. “*Gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi, isteseydi onu sakın kılardı*”⁸² ayeti bu manaya işaret eder. O halde Rahman’ın nefesi olan bu genişletilmiş varlık (münbasit vücud), amâ sayesinde en küçükten en büyüğe kadar her varlıkta tecelli eder. O halde bütün âlem içerisinde bu genişletilmiş varlığın bir yansıması olan varlık dışında bir şey yoktur.⁸³

Varlığın hakikati münbasit vücûd ile belirginlik kazanmıştır. Münbasit vücud, her bir varlığın mahiyetinin ortaya çıkma kaynağıdır ve her bir varlık ve ayân-ı sâbiteyi kendi rütbesi içerisinde aşikâr kılmaktadır. Zira münbasit vücud, özel sınırlılıkları kabul etmek suretiyle ilmi ve aynı varlık, cevher ve araz gibi belirgin formlara dönüşmektedir. Hak Teâlâ’nın ilk taayyünü olan ahadiyet makamında gizli olan zâtî isimlerinin her biri bir taayyün talep etmektedir ki onun vasıtasıyla isimlerin etkinlikleri (ahkâm) ortaya çıkmaktadır. Esmarın bu ilk taayyün etmiş hali ayn’lardır. Felsefi terminolojide mahiyetlere tekabül eden bu aynlar, ikinci taayyün olan vâhidiyet makamında ilmî bir forma büründüğünde o isimler arasında ilmî bir ayırım meydana gelerek ilmî nispetlerin zuhur etmesine vesile olur. Her biri özel bir hükme sahip olan bu ilmî nisbetler Zâtın özel tecellisi ile mütecelli olmuş halidir.⁸⁴ Böylece Hak Teâlâ’nın Zâtında içkin olarak bulunan bu aynlar, farklı ve sonsuz isimlerinin içerisinde hem külli hem de cüzi bir şekilde Rahman’ın nefesi ya da tecelli yoluyla tezahür eder.⁸⁵

44 Münbasit vücudun melekût ve mülk âlemine yansıyan iki boyutu vardır. Birincisi taayyünlerin henüz gerçekleşmediği Zât makamıdır. İkincisi ise varlığın soyut ve somut âlemdeki varlıklara feyzettiği kesret boyutudur. Bu boyutta münbasit vücudun bütün taayyünlere olan konumu eşittir ve Hak genel bir taayyüne sahiptir. O halde münbasit varlık Zât makamından başlayıp madde âlemine kadar devam eden hem vahdet boyutuyla hem de kesret boyutuyla ilişkili olan bir tecellidir. Bu tecelli Rahman’ın nefesidir.⁸⁶ Tüm bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Rahman’ın nefesi ile yayılan münbasit vücud, tüm âlemlerde ve âlemlerin içerisinde bulunan varlıklarda yayılan Hakk’ın külli hakikatinden başka bir şey değildir. Bu küllî hakikat O’nun suretinde açığa çıkma ve görünür olma hali, Varlık tarafından akıtılan ve her şeye nüfuz eden ilahî bir tezahürdür. Böylece bu genel varlık, rahmet nefesi sayesinde küllî irade içerisinde temelde bir belirsizlik ayrılık olmaksızın her yaratığın özüne uygun bir şekilde zuhur ederek birbirinden farklı niteliklere bürünür.

Sonuç

İbnü’l-Arabî ve onun şarihlerinin görüşleri ışığında ele alınan amâ düşüncesi, çokluğun ve varlığın ortaya çıkış kaynağına işaret eden, kesretin vahdetten çıktığı, tüm kevnî oluşumları kendinde barındıran bir hakikat olarak görülmektedir. Sufilerin mekânsal olarak Allah’a dair ilk belirlenim olarak ifade ettikleri bu mertebenin altında ve üstünde hava olmayan bir bulut şeklinde tahayyül edilmesi oraya Allah dışında hiçbir şeyin hükmetmediğine bir işaret olarak okunabilir. Hakk’ın amâ ile belirginlik kazanması amâ’nın Tanrı ile hiçlik arasında bir berzah olarak anlamlandırılabilir. Tüm âlemin bu bulut içerisinde şekillenip tasvir edilmesi Hakk’ın yaratıcı hayali ile oluşmaktadır. Nasıl ki insan bir şeyi oluşturmada önce onu kendi ilminde hayal ile var edip sonra vücuda getiriyorsa Hak Teâlâ da yaratıcı hayal gücü ile amâ içerisinde âleme bir varoluş bahşetmektedir. Öyleyse âlem, bulut içerisinde şekillenen hayali suretlerin toplamından ibarettir ve bu hayalin, lâhuttan nâsuta kadar varlıkta bulunan tüm formları içeren ve tüm âlemi kapsayan ilahî bir tecelli olarak gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle yaradılışın doğduğu hakikat olarak amâ Hakk’ın etkin bir hayali faaliyetidir. Hakk’ın faaliyeti, bilinmezlik mertebesi olan mutlak gayb ya da Mutlak Vücûd’un dışındaki tüm varoluşu kapsayarak ve yayılarak meydana gelmektedir. Her şeyden münezze ve tek olan Hakk’ın yayılması ise O’nun, kendi isim ve sıfatlarının formları içerisinde gerçekleşmektedir. Bu

⁸¹ Aştıyanî, *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fusûsü’l-hikem*, 104.

⁸² el-Furkân, 25/45

⁸³ Abbasi, “Caygah-i Amâ der Mebahis-i Vücud Şinahi”, 243.

⁸⁴ Kayserî, *Şerhu Fusûsü’l-hikem*, 61; Dâvûd Kayserî, *Mukaddemât (Fusûsü’l-hikem’e Giriş)*, çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya (İstanbul: İnsan yay., 2011), 54; Aştıyanî, *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fusûsü’l-hikem*, 333; Cendî, *Şerh-i Fusûsü’l-hikem*, 32.

⁸⁵ Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), 221.

⁸⁶ Aştıyanî, *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fusûsü’l-hikem*, 130-104.

gerçeklik Hakk'ın verdiği ilahî soluk (nefes) ile ortaya çıkan yayılmanın, âlemde zuhur edecek tüm varlıkların suretlerini kabul eden amâyı oluşturmasıdır. Bu açıdan amâ yaradılışın Hak dışındaki varlığın başlangıç noktasıdır. Ancak bu başlangıç noktasını oluşturan temel sebep aşk hareketidir. Hakk'ın kendine olan muhabbeti ve derinliğinde gizli bir hazine olarak saklı bulunan isimlerinin zuhura çıkma talebi tecelliye doğurmaktadır. İsimlerin tecellisi ise bu aşk hareketini yatıştıran bir icad hareketine dönüştürme faaliyeti olarak görülmektedir. Bu nedenle amâ aşkın şiddetinden kurtulma hareketi olarak görülebilir. Hakk'ın verdiği nefes ile oluşan bulut/amâ, Zât'ın bilgisindeki tümel sıfatları hem kabul eder, hem de onları tikel bir hale getirerek varlıklara sûret verir. İlahî isim ve sıfatların Hakk'ın ezeli bilgisinde ayrışması Kendini yine Kendine gösterdiği ilk mütecelli faaliyet olarak görülmektedir. Bu açıdan amâ hem fail, hem münfail durumundadır. Amâ aşk hareketinin oluşturduğu ilahî bir nefes ise ve nefesi veren de Hak ise o halde amânın Hakk'ın bizzat kendisi olduğu sonucu da çıkarılabilir. Ancak çokluğu oluşturan bir hakikat olarak bakıldığında ise Hak dışındaki tüm varoluş olduğu sonucuna varılabilir.

Black Light, The Metaphysical Universe of Sufism: Amâ

Citation: Arslan Meçin, Büşra. "Black Light, The Metaphysical Universe of Sufism: Amâ.", *Artuklu Akademi* 11/1 (Jun 2024), 33-48. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1466643>

Extended Abstract

The word 'amâ is derived from the root ع م ا and literally means to cover or curtain. This word, which literally means a thin cloud covering the sun, also means dust according to some. In the language of the Sufis, 'amâ is described as a cloud that causes goodness and blessings or overflowing divine blessings to reach the earth from the skies or the supreme world, just like the geographical cloud that causes rain to fall on the earth. 'amâ which is considered as black light, bottomless pit, solid darkness, expanding and spreading cloud, vapor coming out of breath, a level that does not fit into shape and space, has been seen as the source of existence and creation. Although this level, which is seen as the first source of existence, reminds us of the hyla, which is the first state of material existence before it takes shape, in philosophy, this concept in the expressions of Sufis actually points to a superior level of existence. The 'amâ that the Sufis envisioned was seen as the stage before the divine names and attributes became clear, in other words, before the divine determination took place. It is directly related to the breath of Rahman and at the same time the source of this divine breath, but it is conceived as the first stop of God's desire to create, the first ravine (barzakh) between the divine essence and the divine names and attributes, the curtain over the manifestation of creation, the first source of fertile existence that has not yet taken shape. As a matter of fact, Ibn al-Arabi accepts the origin of Rahman's breath as 'amâ . The reason for this is that God begins to manifest by breathing due to the desire to be known. Stating that the vapor condensed with God's exhalation becomes a cloud with 'amâ, he says that it is the first envelope (the first form of existence) that accepts existence and that all beings are manifested in this form. The breath of Rahman is equated with expansive existence, wide and comprehensive existence. For this reason, Ibn al-Arabi explains the relationship between the divine essence and beings based on the breath of the Rahman. According to him, the inner side of the unique existence of God, who has two essences as the inner one and the outer one, is God Almighty, while the outer side is the breath of Rahman. The breath of Rahman is the manifestation of God Almighty, which is the cause of all manifestations, and which flourishes as a result of His mercy and compassion. The verse "Allah is Rahman and His mercy encompasses everything" in the Holy Quran explains that the only reality that covers all beings in the universe with its mercy and compassion is the existence of God. Because the things in the eternal knowledge of Allah, they come into existence from the state of non-existence, which is a state that has no blessings, with the forgiveness and generosity of Allah. Just as the words that have not yet been differentiated are separated by the human breath and emerge differently, the breath of God, which is considered within the Breath of Rahman, gives existence to possibilities. When the cloud that God breathes out gives shape to all beings, the eternal truths in God's existence begin to separate from each other. This first manifest activity, in which God reveals to himself the truths of the constants hidden within himself, is conceived as creative imagination. Thus, everything that separates from the essence of the Divine Being - all forms of existence, from the highest being to the lowest cosmic formations - begins to manifest itself in the cloud ('amâ)with the creative imagination of God. Then, cloud or ama is a substance in which all beings that will arise in the universe are shaped. Ibn al-Arabi calls this creative imagination power Absolute Imagination (al-Barzah al-Mutlak). Since ama is a barzakh between unity and multiplicity and uniting the two, it is possible to compare it with the reality of man. Because man is an encompassing being that gathers all the truths of existence within himself, God has conceived the truth of man as an ravine (barzakh) between God and the universe. As a matter of fact, the reason why God wants to manifest himself from ama to the world sky with the name Rahman in the name of Rabb is that he wants to be known. This knowing only occurs through the believer's heart. Because God, with all His attributes, is not manifested either on earth or in the sky, on the contrary, He is only manifested in humans. Drawing attention to the absolute and limited aspect of existence, Ibn al-Arabi points out that the overflow that penetrates from the absolute being is the breath that spreads to the entire world of existence in and through 'amâ and that it is God's existence itself that overflows into possible beings and is called the emanating being (al-wucud al-munbasit).

Kaynakça

- Abbasi, Fatime. "Caygah-i Amâ der Mebahis-i Vücut Şinahtî". *Fasılname-yi İrfan-i İslami* 11/44 (1394), 233-254.
- Aştıyanî, Seyyid Celaledin. *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fusûsü'l-hikem*. Tahran: İntişârât-i Emir Kebir, 3. Basım, 1370.
- Camî, Abdurrahman. *Nakdû'n-nusûs fî şerh-i Nakşi'l-Füsûs*. ed. Celaledin Aştıyanî. Tahran: Sazmân-i Çap ve İntişârât-i Vezâret-i İrşâd-i İslamî, 2. Basım, 1370.
- Cendî, Mueyyidüddin. *Şerh-i Fusûsü'l-Hikem*. ed. Seyyid Celaledin Aştıyanî. Kum: Neşr-i Bustân-i Kitab, 2. Basım, 1423.
- Cendî, Mueyyidüddin. *Şerh-i Fusûsü'l-hikem*. ed. Seyyid Celaledin Aştıyanî. Kum: Neşr-i Bustân-i Kitab, 2. Basım, 1423.
- Chittick, William C. *Hayal Âlemleri*. çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs yay., 2. Basım, 2003.
- Chittick, William C. *Sufî'nin Bilgi Yolu*. İstanbul: Okyanus yay., 1. Basım, 2006.
- Chittick, William C. *Varolmanın Boyutları*. çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan yay., 3. Basım, 2008.
- Cîlî, Abdülkerim. *el-İnsanü'l Kâmil*. ed. Ebu Abdurrahman b. Uveyda Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l İlmiyye, 1. Basım, 1418.
- Cîlî, Abdülkerim. *Hakikat-i Muhammediyye*. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes yay., 1. basım., 2010.
- Cîlî, Abdülkerim. *İnsân-ı Kâmil*. çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul, 2. Basım, 2002.
- Cîlî, Abdülkerim. *Varlık Mertebeleri*. çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2006.
- Corbin, Henry. *Bir'le Bir Olmak: İbn Arabi Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*. çev. Zeynep Oktay vd., 2013.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: Kapı yay., 1. Basım, 2015.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. *Sufi Hermenötik (İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi)*. çev. Semih Ceylan. İstanbul: Mana yay., 1. Basım, 2008.
- Ğurâb, Muhammed Mahmud el-. *Şerh-i Fusûsü'l-hikem min Kelâmi'ş-Şeyhu'l-Ekber*. Dimeşk, 2. Basım, 1416.
- Hakîm, Suad el-. *İbnü'l Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı yay., 1. Basım, 2005.
- Hemedânî, Aynulkudât. *Temhidât*. ed. Afif Useyran. Tahran: Danişgah-i Tahran, 1. Basım, 1341.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*. ed. Osman Yahya. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2. Basım, 1994.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü'l-hikem*. Kahire: Dâru'l İhyai'l Kutubi'l Arabî, 1. Basım, 1946.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera yay., 4. Basım, 2016.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera yay., 4. Basım, 2016.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Seferler: el-İsfâr an Netâici'l-Esfâr*. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes yay., 4. Basım, 2006.
- İmam Ali. *Divan-ı İmam Ali (Tercüme ve Şerh-i Meybûdi)*. çev. Hasan Rahmani, Seyyid İbrahim Eşkşirin. Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 1376.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. basım., 1998.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *İstîlâhâtü's-sûfiyye*. ed. Asım İbrahim el-Keyali. Beyrut: Dâru'l -Kutubi'l- İlmiyye, 1. Basım, 1462.

- Kâşânî, Abdurrezzak. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. Kum: İntişârât-i Bîdar, 4. Basım, 1370.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yay., 1. Basım, 2004.
- Kayserî, Dâvûd. *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe yay., 2023.
- Kayserî, Dâvûd. *Mukaddemât (Fusûsu'l-hikem'e Giriş)*. çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya. İstanbul: İnsan yay., 1. Basım, 2011.
- Kayserî, Dâvûd. *Resâil-i Kayserî*. ed. Seyyid Celaledin Aştıyani. Tahran: Muessese-i Amuzîşi ve Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-yi İran, 2. Basım, 1381.
- Kayserî, Dâvûd. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. ed. Seyyid Celaledin Aştıyani. Tahran: Şirket- İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1. Basım, 1375.
- Kızılkaya, Müzekkir. "Abdurrahman Câmî'nin 'Amâ Hadisine Yazdığı Farsça Bir Şerh ve Tercümesi: Risâle-i Şerh-i hadîs-i Ebî Rezîn el-'Ukaylî". *Tokat İlmîyat Dergisi* 9/2 (2021), 695-716.
- Konevî, Sadreddin. *İ'câzü'l-Beyân fî Tefsîr-i Ümmi'l-Kur'an*. ed. Seyyid Celaledin Aştıyani. Kum: İntişârât-i Defter-i Tebliğât-i İslami, 1. Basım, 1381.
- Konevî, Sadreddin. *Miftâhü'l-Gayb (Misbâhü'l-Uns)*. Beyrut: Dâru'l -Kutubi'l- İlmîyye, 1. Basım, 2010.
- Konevî, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği: Miftah-ı Gaybi'l-Cem ve'l-Vücûd*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yay., 3. Basım, 2009.
- Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 4. Basım, 2005.
- Lâhicî, Muhammed Esiri. *Mefâtihu'l-İ'câz fî Şerh-i Gülşen-i Râz*. ed. Mirza Muhammed Meliku'l Kitab. Bombai, 1312.
- Miftah, Abdulbaki. *Fusûsu'l-hikem Anahtarları*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan yay., ts.
- Nejad, Ali Eminî. *Âşinâyî bâ İrfân-i İslâmî: Külliyyât, Tarih, İrfân-i Nazarî, İrfân-i Amelî*. Kum: Muessese-i Amuzîşi ve Pejuheş-i İmam Humeyni, 2008.
- Purnamdariyân, Taki. *Akl-ı Surh: Şerh ve Te'vil-i Dastânhâ-yi Remzî-yi Sühreverdî*. Tahran: İntişârât-i Sohan, 1. Basım, 1390.
- Seccadî, Seyyid Cafer. *Tercüme-yi Hikmetu'l-İşrak*. Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Tahran, 1390.
- Sühreverdî. "Âvâz-i Per-i Cibrîl". *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İşrâk*. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1375.
- Sühreverdî. "fî Hakîkat-i Aşk". *Mecmua-yi Musannefât*. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1375.
- Şemseddîn Muhammed b. Hamza, Fenârî. *Mesâbihü'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd fî şerhi Miftâhi'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l -Kutubi'l- İlmîyye, 2010.
- Şirvani, Zeynelabidin. *Bustânu's-seyyahe*. Tahran: Çaphane-i Ahmedi, 1315.
- Tahrânî, Allame Seyyid Muhammed. *Allahşinasi*. Meşhed: İntişârât-i Allame Tabatabai, 1426.
- Türke, Sainuddîn Ali Bin. "Şerh-i Hadis-i Âmâ". *Çahardeh Risâle-i Farsî*. ed. Seyyid Ali Musevî Behbehânî - Seyyid İbrahim Dîbacî. Tahran: Neşr-i Taki Şerif Rızayî, 1. Basım, 1351.
- Türke, Sainuddîn Ali Bin. *Temhîdü'l-Kavâid*. ed. Seyyid Celaledin Aştıyani. Tahran: İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve Âmuzeş-i Âlî, 1. Basım, 1360.
- Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan yay., 3. Basım, 2011.
- Uludağ, Süleyman. "Amâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/533. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Zemani, Mehdi. "Ruykerdha-yi Kelami Felsefi ve İrfani be Hadis-i Amâ". *Tarih-i Felsefe* 4/1 (1392), 37-60.

Evaluation of Willpower Training in Early Childhood in the Context of Value Acquisition

Handan Yalvaç Arıcı | [0000-0003-4179-3919](https://orcid.org/0000-0003-4179-3919) | handanyalvac1453@gmail.com

Assoc. Prof. | Independent Researcher | Religious Education | İstanbul | Türkiye

Citation: Yalvaç Arıcı, Handan. "Evaluation of Willpower Training in Early Childhood in the Context of Value Acquisition", *Artuklu Akademi* 11/1 (Jun 2024), 49-65. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1466721>

Abstract: Will education, encompasses skills such as making decisions in line with one's desires and goals, taking responsibility, and managing motivation. This education significantly contributes to the development of various skills in children, including self-confidence, sense of responsibility, problem-solving, and communication. One of the negative consequences of digitization today is that children struggle to control themselves, which also complicates the acquisition of values. The study aims to reveal the effects of willpower education in early childhood on value acquisition. The study was conducted within the framework of a qualitative research design, and the document review technique was used in the data collection process. For this purpose, academic sources such as articles, books, and theses were examined, and data obtained from the existing literature were analyzed. After explaining the concepts of will and willpower education, the importance of willpower education in early childhood and its impact on children's value acquisition were evaluated. As a result of the study, the importance of willpower education in value acquisition is emphasized, and activities such as games and drama are recommended for value acquisition through willpower education.

Keywords: Religious Education, Early Childhood, Will Education, Values, Value Acquisition, Self-control.

Article Information

Reviewers	Two external reviewers / Double-blind
Date of Submission	08.04.2024
Date of Acceptance	13.06.2024
Date of Publication	30.06.2024
Ethical Statement	Ethical principles were followed during the preparation of this study.
Plagiarism Checks	Done- iThenticate
Complaints	artukluakademi@gmail.com
Conflict of Interest	No conflict of interest declared
License	The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.
Indexing Information	The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO and ATLA.

Erken Çocuklukta İrade Eğitiminin Değer Kazanımı Bağlamında Değerlendirilmesi

Handan Yalvaç Arıcı | 0000-0003-4179-3919 | handanyalvac1453@gmail.com

Doç. Dr. | Bağımsız Araştırmacı | Din Eğitimi | İstanbul | Türkiye

Atıf: Yalvaç Arıcı, Handan. "Erken Çocuklukta İrade Eğitiminin Değer Kazanımı Bağlamında Değerlendirilmesi", *Artuklu Akademi* 11/1 (Haziran 2024), 49-65. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1466721>

Öz: İrade eğitimi, çocuğun kendi istekleri ve hedefleri doğrultusunda kararlar alabilme, sorumluluk alabilme, motivasyonu yönetebilme gibi becerileri içermektedir. Bu eğitimin çocukların öz güven, sorumluluk bilinci, problem çözme, iletişim gibi birçok becerilerini geliştirmelerinde önemli katkısı bulunmaktadır. Günümüzde dijitalleşmenin olumsuz sonuçlarından biri çocukların kendilerini kontrol etmekte zorlanmalarıdır. Bu durum değerlerin kazanımını da zorlaştırmaktadır. Çalışmanın amacı erken çocukluk döneminde irade eğitimi ve bu eğitimin değer kazanımına olan etkilerini ortaya koymaktır. Çalışmada, nitel araştırma deseni çerçevesinde gerçekleştirilmiş olup, veri toplama sürecinde doküman incelemesi tekniği kullanılmıştır. Bu amaçla, makaleler, kitaplar ve tez çalışmaları gibi akademik kaynaklar incelenmiş ve mevcut literatürden elde edilen veriler analiz edilmiştir. Çalışmada irade ve irade eğitimi kavramları açıklandıktan sonra erken çocukluk döneminde irade eğitiminin önemi ve bu eğitimin çocukların değer kazanımına olan etkisi değerlendirilmiştir. Çalışmanın sonucunda değer kazanımında irade eğitiminin önemi ortaya konulmakta ve değer kazanımı için irade eğitimi oyun, drama gibi etkinlikler önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Erken Çocukluk, İrade Eğitimi, Değerler, Değer Kazanımı, Öz-denetim.

Makale Bilgileri

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Geliş Tarihi	08.04.2024
Kabul Tarihi	13.06.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı- iThenticate
Etik Bildirim	artukluakademi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır
Dizinleme Bilgileri	Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO ve ATLA'da taranmaktadır.

Introduction

The modern age offers individuals technological tools to reach their wants and desires immediately. Everything can now be done with the touch of a finger. For today's people, defined as the age of pleasure and speed, it is becoming difficult to postpone their pleasures or wait patiently. Colorful food, drinks, and clothes offered with technological tools increase pleasure. In our world where speed and pleasure are experienced intensely, instinctive wishes and desires are prioritized. So much so that individuals tend to satisfy instincts, whether voluntary or involuntary. This situation causes addictions to instinctive pleasures. By being captive to passions, material desires, and pleasures become a priority. Children are also affected by the speed and pleasure-based lifestyle offered by their age. Children become eager for everything they desire to happen immediately. Especially modern technological devices are affected negatively. So much so that they react angrily when they do not get what they want immediately.¹ It becomes difficult for children, who get used to having almost everything they want, to make the right decision and to be patient. At the same time, desires are prioritized regardless of whether necessary or unnecessary. This situation negatively affects children's personality formation and prevents the acquisition of values such as respect, empathy, and sharing.²

Willpower refers to an important human power such as overcoming procrastination in achieving a goal, being determined for a goal, and making decisions based on long-term results. Will, is an umbrella concept that includes many concepts such as self-discipline, self-control and determination, means will, and command.³ In other words, it is the mental mechanism that gives power to a thought chosen by reasoning to the extent that it turns into action.⁴ The concept of will is defined in the dictionary of philosophy as "*the power to control and determine our actions according to our desires, intentions and goals*".⁵ In the Dictionary of Psychology, it is defined as "*the ability to will based on reason, not on emotions and tendencies; the ability to set a goal and purpose by reason; the power to determine will and actions with reason*",⁶ and in the dictionary of psychology, it is defined as "*the ability to choose the long-term result against the situation of short-term gain versus long-term and more gain*"⁷ is defined as. The will is thought to resemble a muscular structure that gets stronger and stronger as it is used, and principles and set limits are the factors that strengthen this system.⁸ If the individual follows his/her impulses, desires, and wishes without questioning them, he/she lives as a satellite of those impulses. In this case, his will is weakened.⁹ Therefore, willpower is the ability of the individual to organize his/her wishes, desires, and intentions in the right way according to his/her goals and objectives.

Willpower education is defined as the power of the individual to direct himself, an ability that can be shaped and developed through education.¹⁰ Willpower education aims to act in the way that reason will show by resisting bad feelings, thoughts, and ambitions and gaining dominance over the ego. This education is thought to be effective in three areas: active mental work, acquisition of moral values, and gaining a perspective of happiness.¹¹ Early childhood is the period when cognitive skills, value acquisition, and life perspective are first formed and affect the individual in later years. In early childhood, temperament, character, and personality begin to take root and become resistant to willpower.¹² The early childhood period generally covers the period from birth to age 6 and is accepted as the period in which most of the

¹ Rüstem Mustafaoglu et al., "The Negative Effects of Digital Technology Usage on Children's Development and Health", *Addicta: The Turkish Journal On Addictions* 5/2 (2018), 240-242.

² Ramon Flecha et al., *Effects of the Use of Digital Technology on Children's Empathy and Attention Capacity* (Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2020), 7.

³ Şükrü Haluk Akalın, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), 1203.

⁴ Ethem Bakar, *İrade Terbiyesi*, çev. Ömer Faruk Can (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 28.

⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 469.

⁶ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Savaş Yayınları, 1984), 100.

⁷ Gary R. VandenBos, *APA Dictionary of Psychology*. (Washington/USA: American Psychological Association, 2015), 953.

⁸ Kemal Sayar - Berna Yalaz, *Sanal Ağ Dünyada Gerçek Kalmak* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2019), 470.

⁹ Jules Payot, *İrade Terbiyesi*, çev. Hakan Alp (İstanbul: Ediz Yayınevi, 2019), 30.

¹⁰ Frank Channing Haddock, *İradenin Gücü*, çev. Berman Erdoğan (Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2004), 23.

¹¹ Bakar, *İrade Terbiyesi*, 67, 36.

¹² Ali Fuat Başgil, *Gençlerle Başbaşa* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2006), 39.

child's basic development occurs.¹³ During this period, children develop rapidly both physically and mentally and acquire behavioral patterns.

Will training is an important period that develops children's emotional and social skills and helps them acquire values, and it is a stage in which the foundations of emotional development are laid. Will education helps children recognize their feelings, express themselves and understand the feelings of others, as well as develop social skills such as respecting the rights of others, cooperating, sharing, and directing social relations more positively. It also helps children develop the skills of managing their behavior, taking responsibility, and making their own decisions. In this way, it prepares the ground for the acquisition of values such as respect, empathy, and cooperation. As a result, willpower training shows the method of obtaining long-term and correct desires instead of being satisfied or satisfying impulsive desires. With this training, children can activate their inner strength to delay gratification, resist distracting impulses, and show determination.

Purpose and Importance

Early childhood is considered a critical phase where an individual's personality and core values are shaped. This period is fundamental for personality development, and the willpower education received during this time significantly influences value acquisition in later life. The rapid advancement of technology exposes children to more stimuli through technological devices and social media platforms, leading to encounters with numerous visuals that may or may not align with their values. Platforms prioritizing speed and pleasure send messages that encourage the immediate gratification of desires and wants, making self-control more challenging for individuals. Willpower education is a form of training that can help children develop resistance to intense stimuli and focus on their own goals. It contributes significantly to the development of various skills in children, including self-confidence, sense of responsibility, problem-solving, and communication. Additionally, it aids in managing motivation and dealing with problems encountered on the path to achieving goals. Willpower education also supports the acquisition of values such as respect, patience, empathy, and tolerance. This training is not only about managing personal desires but also about developing social skills like respecting others' rights, cooperation, and empathy. Therefore, this study highlights the importance of willpower education in early childhood for value acquisition.

Method

The present study was structured as a qualitative case study, an investigative approach aimed at comprehensively exploring various factors—such as individuals, environments, events, and processes—about a specific situation. This method is characterized by its holistic perspective, seeking to grasp not only the interplay of these factors within the situation but also their reciprocal influences. In terms of methodology, the study employed document analysis as its primary data collection technique. Document analysis involves a systematic examination of both printed and electronic materials relevant to the subject matter. This process unfolds in three distinct stages: firstly, identifying pertinent data within the documents; secondly, selecting and appraising the gathered data; and finally, synthesizing the findings to derive meaningful insights. This technique combines content analysis and thematic analysis, incorporating review (surface examination), reading (comprehensive review), and interpretation. Thus, the data obtained are organized into categories related to the primary questions of the research.¹⁴ In this study, academic sources such as articles, books, and theses underwent thorough review, and data extracted from existing literature were meticulously analyzed. Following the clarification of the concepts of will and willpower education, the study underscored the significance of instilling willpower education in early childhood and delved into its effects on children's acquisition of values.

¹³ Fikret Gülaçtı, "Erken Çocukluk Eğitimi", *Türkiye'de ve Dünyada Erken Çocukluk ve Okul Öncesi Eğitimi*, ed. Fikret Gülaçtı - Songül Tümkaya (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014), 2.

¹⁴ Glenn A. Bowen, "Document Analysis as a Qualitative Research Method", *Qualitative Research Journal* 9/2 (2009), 27, 3.

1. Will in Terms of Behavioral Dynamics

Ontologically, some behaviors of the human being are voluntary, some behaviors are involuntary, that is, automatic, and some of them are shaped by will. Voluntary behaviors refer to voluntary movements. They are behaviors that occur because of signals transmitted through a communication channel, connect the inner world of the individual to the physical world, and occur by intending or demanding. Intention is the focusing of signals from the brain on changes in the environment by passing through the nervous system and merging on some muscles.¹⁵ Involuntary-automatic movements are called involuntary reflexes and rhythmic movements that are in human nature and occur as a reaction in any situation. Reflex is defined as a quick and involuntary reaction and feedback. Reflexes occur as simple or complex responses. For example, the coughing and sneezing reflex, which removes the irritant in the mucosa, shows involuntary movement.¹⁶ Rhythmic movements are stereotyped behaviors characterized by a sequence of automatically generated, repeated cycles. They are reactive behaviors that develop against the will, such as breathing and scratching.¹⁷ Therefore, some behaviors occur automatically, without volition. In these behaviors, the will has no effect.

Instinct, habit, and suggestion are behaviors shaped by will. Instincts represent basic biological needs such as hunger, thirst, and insomnia that must be fulfilled to maintain physical and psychological balance.¹⁸ Habituation refers to the state of becoming accustomed to a stimulus through repeated exposure to it.¹⁹ Unless new behavior patterns are acquired, previously learned behaviors continue automatically. However, through willpower, automatic behaviors can be changed and new behavior patterns can be created.²⁰ Therefore, habits can be changed through volitional attitudes. Suggestion, on the other hand, is defined as "the adoption of an idea by influencing it with words, either explicitly or implicitly".²¹ Suggestions are behaviors that emerge automatically from the organism like instincts and habits, but can be shaped by the will.²² Therefore, the effects of the will on behavior are classified under three headings: voluntary, involuntary, and shaped by the will. Voluntary behaviors refer to behaviors that occur intentionally, involuntary behaviors refer to behaviors that occur involuntarily, and automatic behaviors shaped by the will refer to behaviors regulated by the biologically existing will.

2. Factors Influencing Willpower

Some factors strengthen willpower and those that contribute to its weakening. When these factors are well organized, willpower can be used effectively.

2.1. Factors that Strengthen Willpower

Some actions strengthen and weaken the will. In general, actions that strengthen the will are classified under five headings: deep thought, action, being active, being stable, and acquiring the right environment. Deep thought or contemplation means to act by thinking. In other words, it means finding the source of one's behavior, trying to understand why a behavior occurs, and being able to control one's behavior.²³ Deep thinking does not only mean knowing something. Deep thinking is to become conscious of what is thought and to be able to see and understand the difference between what is known and what is realized.²⁴ Action is defined as work done for a purpose.²⁵ The action represents the transformation of the seed of thought into a product. When an individual does not use his/her potential and abilities, he/she loses his/her inner harmony and cannot maintain his/her existential integrity. Failure to reveal thought, potential, and abilities

¹⁵ Andrew B. Schwartz, "Movement: How the Brain Communicates with the World", *Cell* 164/6 (2016), 1112.

¹⁶ Tatiana G. Deliagnia, "Overview of Motor Systems. Types of Movements: Reflexes, Rhythmical and Voluntary Movements", *Dynamical Systems, Wave Based Computation and Neuro-Inspired Robots*, ed. Paola Arena (Newyork: Springer, 2010), 3.

¹⁷ Deliagnia, "Overview of Motor Systems. Types of Movements: Reflexes, Rhythmical and Voluntary Movements", 3-4.

¹⁸ VandenBos, "APA Dictionary of Psychology", 953.

¹⁹ VandenBos, "APA Dictionary of Psychology", 953.

²⁰ Charles Duhigg, *Alışkanlıkların Gücü*, çev. Handan Balkara Çevikus (İstanbul: Boyner Yayınları, 2012), 21.

²¹ Orhan Hançerlioğlu, *Ruhbilim Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988), 38.

²² Başgil, *Gençlerle Başbaşa*, 30.

²³ Payot, *İrade Terbiyesi*, 136-138.

²⁴ Rasim Özdenören, *Yumurtayı Hangi Ucundan Kırmalı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 95.

²⁵ Ragıp el-İsfahani, ed. Safvab Adnan Davudi, *Müfredatu Elfazi'l-Kur'an*, (Beyrut: Darü's-Şamiyye, 2002), 474.

returns to the individual as negative emotions such as a sense of powerlessness, inadequacy, boredom, and distancing from oneself. The existential integrity of the individual needs to reveal his/her potential, use his/her abilities, and transform them into action.²⁶ In other words, thoughts and talents without action are hidden powers that cannot be revealed. Even the smallest actions of the individual are preliminary accumulations in terms of producing great products or achieving great success.²⁷

One of the factors that strengthen willpower is considered to be being active or working. Being active means being alive, being vigorous. Active work also means working with the awareness of how the individual can organize, manage, evaluate, and get efficiency from himself/herself and his/her life. Thus, the individual plans his/her time correctly, manages himself/herself most efficiently, and performs his/her work with desire and enthusiasm.²⁸ Islamic literature classifies action and good deeds into two parts: deeds and righteous deeds. There is a difference between work and useful work. Amal is defined as the purposeful work of a living being.²⁹ Righteous deeds, on the other hand, are actions done with the sake of Allah in mind. In righteous deeds, one acts consciously.³⁰ Active work prevents negative actions that do not lead to results, such as laziness, procrastination, and procrastination. It weakens the power of emotions and thoughts that cause these negative actions on the individual.³¹ Another factor that strengthens willpower is to be stable. Stability, which comes from the root of a decision in Arabic, means to decide one place, to be determined in something.³² Being stable means showing continuity in work by focusing on the goal instead of working scattered and inefficiently. To work steadily and make an effort is not to stop working with perseverance and determination until you see the product, such as a seed turning into a flower or a tree.³³

54 In Islamic literature, tawakkul is recognized as the last link of will and determination. Will is the essential element of willpower. Ambition refers to a process consisting of four stages: thinking about the goal, designing and discussing it in the mind, decision-making and implementation. To achieve a goal, willpower, perseverance, and patience are the primary actions. Azm, which means determination in willpower, means being determined in the continuity of work. In Islamic literature, it is necessary to have tawakkul after showing willpower and determination in the realization of an action towards a goal. This is because tawakkul is trusting in Allah through active work rather than passive waiting. In Islam's understanding of tawakkul, there is no understanding of exhibiting an unwilling and indecisive attitude.³⁴ Therefore, instead of acting passively and involuntarily in achieving a goal, Islam recommends working decisively by using the will.

The last of the factors that strengthen the will is considered to be the acquisition of the environment. Social environment refers to the physical, cultural, and social conditions that shape the lives of individuals and communities. People are affected positively or negatively by the people around them.³⁵ According to social learning theory, behavior is learned through observation, imitation, and modeling. Individuals are influenced by three types of models in their environment: live models, symbolic models, and verbal expressions. The real person who performs any behavior is the live model, people who are watched on screens such as television, cinema, and social media or described in symbols in texts such as books, newspapers, and magazines are the symbolic model, and verbal expressions that express how to behave in any situation are the verbal model.³⁶ Therefore, people in the social environment serve as models for children. Adults, on the other hand, are influenced by the thoughts, feelings, and behaviors of the people around them. In the first stage, the role models for children are their parents. Therefore, children first imitate

²⁶ Erich Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, çev. Necla Arat (İstanbul: Say Yayınları, 1998), 212-213.

²⁷ Payot, *İrade Terbiyesi*, 71.

²⁸ Payot, *İrade Terbiyesi*, 153-155.

²⁹ Ragıp el-İsfahani, *Müfredatu Elfazi'l-Kur'an*, 660.

³⁰ Muammer Erbaş, "Dünya ve Ahiret Mutluluğunun Yolu: Amel-i Salih", *Diyanet Aylık Dergi*, (2018), 34.

³¹ Payot, *İrade Terbiyesi*, 52.

³² Ragıp el-İsfahani, *Müfredatu Elfazi'l-Kur'an*, 662.

³³ Payot, *İrade Terbiyesi*, 157-159.

³⁴ Hayati Aydın, "Kur'an'da İrade-Azm Ve Tevekkül", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/3 (2008), 61-63.

³⁵ Bharat Dhiman, "How Social Environment Influences People's Behavior: A Critical Review", *SSRN* 1-12 (2023), 2.

³⁶ Albert Bandura, *Social Learning Theory* (New York City: General Learning Press, 1971), 6-7; Anthony Artino, "Bandura, Ross, and Ross: Observational Learning and the Bobo Doll", *Online Submission* (2007), 4-6.

their parents and then the people around them. In addition, there are social media influencers and influencers as role models today and they play an important role in strengthening or weakening the will. Therefore, deep thought, action, being active, being stable, and acquiring the right environment are factors that strengthen willpower.

2.2. Factors Contributing to the Weakening of Willpower

Some factors strengthen willpower as well as factors that weaken it. Factors that weaken willpower are classified under the headings of impulsivity, passion, aimlessness, laziness, and indecision. Impulsivity is defined as behaviors that are inappropriate for the environment or excessively risky, not planned properly and sufficiently, and often lead to undesirable consequences. In the case of impulsivity, there are some reasons such as carelessness, impatience, getting bored quickly, seeking novelty, desire for excitement and pleasure, taking risks, and not thinking about the possibility of harm.³⁷ One of the factors that weaken willpower is passion. Passion is defined as an intense or irresistible emotion or a very strong desire for something.³⁸ Passion is classified under two headings: compatible and obsessive. The passion that arises from the internalization of what the person loves and leads the individual to participate in the activity they love is called "compatible passion". Harmonious passions are the type of passion that expresses the state of loving a little more, wanting more, and that the individual can control himself/herself. "Obsessive passions" are impulsive desires and demands that the individual cannot control himself/herself. So much so that the individual exhibits behaviors that are prisoners of their passions and behaviors that are captive to their passions.³⁹ When obsessive passions become indispensable for the individual, it causes a weakening of willpower.

Another factor that weakens the will is aimlessness. Aim is defined as the desired result, and purpose.⁴⁰ Purposelessness means not determining a goal to be achieved. Accompanying the concept of meaning, purpose includes three concepts: goal, intention, and functionality.⁴¹ Today, beauty is separated from sublimity, everything is presented on digital platforms, the human body and objects are shown in a pornographic way, and everything in the world is reduced to matter, far from the metaphysical dimension. Thus, the goal is built on obtaining material pleasures.⁴² Laziness, which is one of the factors that negatively affect willpower, is the name given to the situation where a person does not show or make an effort even though he/she can perform as expected or as he/she should.⁴³ Studies show that people are lazy in education, career, and family. Individuals generally procrastinate on issues such as not completing their education, not performing well in the educational process or their professional work, not having a better career, not spending more time with their families, and getting married too late, they state that they are uncomfortable with this situation.⁴⁴ To get away from the problem of laziness and procrastination, it is necessary to get away from the factors that cause laziness and procrastination. One should also get away from friends and entertainment which will lead to laziness. In other words, not only the disease but also the factors that lead to the disease should be avoided.⁴⁵

The last factor that causes the weakening of the will is recognized as indecision. Indecisiveness refers to the situation in which the voodoo causes the person not to reach the result in his/her intention and action. To decide is to come to a certain level after various searches, to choose something. Indecision, on the other hand, is hesitating and not being able to choose.⁴⁶ Individuals cannot set goals and make choices due to indecision such as "Should it be this or that?", "Should I do this or that?".⁴⁷ Indecision is evaluated in two

³⁷ Pınar Güzel Özdemir vd., "Dürtüsellik Tedavisi", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 4/3 (2012), 294.

³⁸ VandenBos, "APA Dictionary of Psychology", 766.

³⁹ Robert J. Vallerand, "On the Psychology of Passion: In Search of What Makes People's Lives Most Worth Living", *Canadian Psychology* 49/1 (2008), 1.

⁴⁰ Şükrü Haluk Akalın, "Sözcük Bilimi ve Sözlükçülük", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* XCVIII/698 (2010), 110.

⁴¹ Irvin Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 1999), 662.

⁴² Byung-Chul Han, *Güzel Kurtarmak*, çev. Kadir Filiz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 15-18.

⁴³ Thomas Madsen, "The Conception of Laziness and the Characterisation of Others as Lazy", *Human Arenas* 1 (2018), 288.

⁴⁴ Daniel T. Gilbert et al., "Looking Forward to Looking Backward: The Misprediction of Regret", *Psychol Science* 15/5 (2004), 382.

⁴⁵ Bakar, *İrade Terbiyesi*, 138.

⁴⁶ D. Mehmet Doğan, *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*, (Ankara: Yazar Yayınları 23/2011), 713-714.

⁴⁷ Gilbert et al., "Looking Forward to Looking Backward: The Misprediction of Regret", 382.

parts: developmental indecision and decision-making difficulties. Developmental ambivalence is considered a normal stage of vocational decision-making; this ambivalence is the result of both identity and career exploration and is a natural process. Decision-making difficulties or indecision is a general inability to make decisions in all areas of life. Indecision becomes functional as a result of the individual's continuous inability to make decisions. Research shows that indecisive individuals experience many negative situations, including high levels of anxiety, low self-esteem, and decreased decision-making capacity.⁴⁸ Indecision is a state of hesitation in deciding the case of desiring to do the best or have the best of something or in case of avoiding responsibility. Thus, the actions that strengthen the will are evaluated under five headings: deep thought, action, being active, being stable, and acquiring the right environment, while the factors that weaken the will are evaluated under the headings of impulsivity, passion, aimlessness, laziness, and indecision. It is important to support children to strengthen their willpower from early childhood. Because the strong willpower acquired in early childhood also manifests itself in adulthood. Precautions should be taken in early childhood against situations that weaken the will such as impulsivity, passion, and laziness.

3. Early Childhood and Value Acquisition in the Context of Willpower Education

Early childhood is the period during which children develop their awareness and acquire fundamental values and behaviors. It is during this process that basic values are formed in children.⁴⁹ The importance of willpower training is significant in the acquisition of these fundamental values.

3.1. Early Childhood and Value Education

56

The period from birth or the mother's pregnancy until the first years of primary education is defined as "early childhood" and is considered to be the period when development is the fastest and the environment is the most effective. Experiences, acquired behaviors, and habits in the first six years of childhood constitute the dynamics of life perspective and behavior patterns in later periods.⁵⁰ Early childhood is a period in which the child develops in many areas including cognitive, emotional, social, cultural, and moral development. In this period, it has an important role in the acquisition of the child's skills of self-understanding, perception, self-expression, and making discoveries. In this period, children should be prepared for life, supported in becoming good individuals and acquiring moral values. Studies show that 1/2 of children's mental development occurs at the age of four, 30% between the ages of four and eight, and 20% between the ages of eight and seventeen. It is accepted that 30% of their academic achievements until the age of eighteen are gained in the first six years.⁵¹

Early childhood is the period when children's cognitive, affective, and behavioral development is at its peak. In this period, affective motor schemas emerge in three successive forms, and the emerging schemas change with the formation of later schemas. The first forms consist of "rhythm structures" that can be observed in the instantaneous and global movements of the organism. It mostly refers to reflex structures. The second form is recognized as various "arrangements" that differentiate the initial rhythms according to multiple schemas. The most common of these arrangements is the groping of the first habits and the first dynamics of intelligence in early childhood. The third clarifies the onset of reversibility. In this way, the dynamics of the imaginative construction of future actions are determined.⁵² Therefore, from early childhood, children acquire certain behavior patterns and behave according to the behavior forms they acquire. Likewise, children who acquire value-based behavior forms make these behaviors a habit in later years.

The first environment where value education will be acquired is the family environment. The value emphasis of parents in the family and their actions is important for children's value acquisition. So much so

⁴⁸ Paulo Jorge Santos - Carlos Gonçalves, "A Kohutian Approach to Indecisiveness", *Análise Psicológica* 35/3 (2017), 339.

⁴⁹ Kirsten Ellis-K. Blashki, "Toddler Techies: A Study of Young Children's Interaction with Computers", *Information Technology in Childhood Education*, 1 (2004), 77.

⁵⁰ Gülaçtı, "Erken Çocukluk Eğitimi", 2.

⁵¹ Akif Akto - Semra Akto, "Erken Çocukluk ve Değerler Eğitimi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/74 (2020), 328.

⁵² Jean Piaget - Barbel Inhelder, *The Psychology of the Child* (New York: Basic Books, Inc. Publishers, 1969), 19-20.

that there is a relationship between a child's level of attachment to his/her family and the level of value acquisition and learning rules. Parental modeling in value acquisition is effective in the formation and habit formation of behavior.⁵³ Parents are the primary role models for children. In this regard, Salzmann's story about the mother being a role model is a good metaphor. In the story, when the mother crab walks with her child and asks when he will learn to walk correctly, the baby crab tells his mother that he learned to walk from her. The baby crab also states that he has never seen his mother walking the way she wants him to walk. This metaphorical expression reveals how children are influenced by their parents.⁵⁴ Parents should also emphasize the right actions to provide valuable education to their children. Just as children form the foundations of practical intelligence through the eye and ear,⁵⁵ they also acquire values through these means.

It is known that children's mental perceptions are not clear in early childhood and that the learning process is influenced by sounds rather than thoughts. Therefore, the fact that even subjects such as grammatical theories are taught in artistic activities in early childhood⁵⁶ shows that value acquisition can be taught in the same way. All acquisitions to be gained in early childhood should be given by the developmental levels of children. Activities such as telling stories about values, playing games, producing digital games, puppet shows, acting out stories about values, painting and art activities,⁵⁷ experiments and drama activities are factors that help the acquisition of values in early childhood. Therefore, early childhood is a period in which the seeds of behavioral patterns are sown. Will education is the activity of taming the seeds of ideas. An idea is a seed and becomes a huge tree where it is planted. It is easier to prevent the planting of the seed without uprooting the tree or to plant the right seed.⁵⁸ Therefore, it is understood that the values and correct behavior forms acquired in early childhood are the determinants of children's future behaviors. More importance should be given to the early childhood period for children's value acquisition.

3.2. The Function of Will Education in Value Acquisition

Will training is an important activity for children to gain many skills such as planning their lives correctly, developing self-management, and self-regulation skills, and being decisive in their decisions. This education supports doing the actions that should be done and not doing the actions that should not be done. Being able to stay away from something one is inclined to do even though it is harmful or postponing an action that should be postponed reflects willpower training. The "Marshmallow Test" or "Pleasure Delay Test Skill" experiment conducted on willpower training reveals how important willpower is. The Marshmallow Test, which was conducted in the 1960s, is a test designed to measure children's self-control skills and their ability to manage their emotions. This test was applied to more than 550 children and important results were obtained. In the experiment, it was observed how children who were able to use their willpower were able to control themselves and how they responded correctly despite all the distractors. The Marshmallow test is an experiment designed to test the willpower of children aged 4-6 years at Stanford University's Bing Kindergarten.⁵⁹

Preschool children were taken to a room called the "Surprise Room". In this room, treats such as candies, crackers, and cookies that children like were placed on the table. There was also a tablebell next to the treats on the table. After the children entered the surprise room, the observer told the children that she was leaving because she had work outside. She also added that they would have to wait for her for 20 minutes. The observer informed the children that they should press the bell when they wanted to call her or when they decided to eat the candy or cookies. She also told the children that if they did not press the bell until she arrived and did not eat the treat on the table, they would get another candy or another cookie as a reward. Thus, the children were given two options: they could eat one candy or one cookie immediately, and they could earn two candies or two cookies by waiting and not eating the candy or cookie. After explaining

⁵³ Lee A. Kirkpatrick, *Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi*, çev. Mustafa Koç, *Bilimname: Düşünce Platformu* 10 (2006), 160-161.

⁵⁴ Christian Gotthilf Salzmann, *Yengeç Kitap Çocukları Kötü Yetiştirilenin Yolları* (İstanbul: Zafer Yayınları, 2004), 15-16.

⁵⁵ Jean Piaget, *Çocuklukta Zihinsel Gelişim*, çev. Hasan Portakal (İstanbul: Cem Yayınevi, 1999), 20-23.

⁵⁶ Thomas Martin, "The Characters of Childhood", *The Child*, ed. William Kessen - George Meodler (London: John Wiley & Sons Inc, 1967), 34.

⁵⁷ Donald Ratcliff - Brenda Ratcliff, *ChildFaith: Experiencing God and Spiritual Growth with Your Children* (Oregon: Wipf & Stock Pub., 2010), 83-103.

⁵⁸ Bakar, *İrade Terbiyesi*, 128.

⁵⁹ Walter Mischel, *Marshmallow Testi*, çev. Arış Satılmış (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016), 12-31.

the rules in detail, the observer went out of the surprise room and started to watch the children through the window at the door of the room.

Some of the children immediately pressed the buzzer and chose to eat the candy or cookie in their hands. Others preferred not to eat the candy to get their reward. It was even observed that they made great efforts not to eat the candy or cookie in front of them. Some children closed their eyes to avoid seeing the candies, while others tried to fill the 20 minutes by singing songs. At the end of the experiment, the children who controlled themselves for 20 minutes and did not eat the treat won the prize. After this experiment, the children who participated in the experiment were observed for a long time. What these children did, which schools they attended, and their achievement levels were monitored. As a result of the research, it was observed that children who could delay gratification and use their willpower scored better on exams, were more academically successful, had stronger personalities, had higher self-esteem, were more decisive, could focus better, coped better with disappointments and stress, and had less risk of addictions such as alcohol and heroin than those who could not delay gratification and had difficulty in using their willpower.⁶⁰

Children need to be given willpower education from early childhood. Willpower training is important for children to develop the habit of not acting instinctively but thinking about the consequences of their words and actions. Children who do not receive this training, whose every desire is whenever they want, become prisoners of their instincts as they grow up instead of being in control of their instincts. Instinctive desires and wishes become stronger as they are constantly tried to be done. So much so that the individual becomes a slave to his/her low desires. The person becomes unable to distinguish between moral actions such as virtue, goodness, and truth, and immoral actions such as evil and lies.⁶¹ At this stage, willpower training is important in learning to choose the right behavior. Because wrong conceptions in the mind create automatic thoughts, and automatic thoughts turn into automatic behaviors. It is important to break this cycle and choose the right value-based behavior.⁶² In this context, to be able to choose between impulse and reaction, developing the ability to make behavioral choices by imagining different reactions rather than reacting reactively, that is, according to the effect, is an activity that makes the will strong. This activity makes it easier to react correctly.⁶³ Mental and behavioral activities for value-based behavior selection in behavior selection are included in willpower training.

It should be noted that there are critics of the Marshmallow Test. A study conducted in 2012 demonstrates that the performance of young children in self-control tasks may be influenced not only by their self-control capacities but also by their beliefs about the reliability of the environment. The study found that children waited twice as long in reliable conditions in the Marshmallow experiment. The findings of the study highlight the necessity of considering not only children's self-control abilities but also their beliefs about the reliability of the world to understand and evaluate their behaviors and responses.⁶⁴ Another study on behavioral reward and delay habits shows that self-discipline plays a significant role in children's success and their ability to exercise self-control.⁶⁵ Willpower education an individual's ability to regulate themselves, focus on their tasks, and achieve success in many areas of life. Most importantly, it contributes to personal development and supports success across a broad spectrum of human life.⁶⁶ In addition studies on the neurobiology of the interaction between emotional and cognitive domains suggest that success in emotion regulation and self-control plays a foundational role in the development of cognitive skills that are crucial for early success in school.⁶⁷ At the same time, it is observed that strengthening willpower from early

⁶⁰ Mischel, *Marshmallow Testi*, 12-31.

⁶¹ Bakar, *İrade Terbiyesi*, 198.

⁶² David Burns, *İyi Hissetmek*, çev. Esra Tuncer (İstanbul: Psikonet Yayınları, 2018), 51-55.

⁶³ Stephen R. Covey, *Etkili İnsanların 7 Alışkanlığı*, çev. Gönül Suveren - Osman Deniztekin (İstanbul: Varlık Yayınları, 2002), 68.

⁶⁴ Celeste Kidd et al., "Rational Snacking: Young Children's Decision-Making on the Marshmallow Task is Moderated by Beliefs about Environmental Reliability", *Cognition* 126/1 (2012), 113.

⁶⁵ Angela Duckworth-Martin E P Seligman, "Self-Discipline Outdoes IQ in Predicting Academic Performance of Adolescents", *Psychological Science* 16/12(2006), 939-340.

⁶⁶ Roy Baumeister et al., "The Strength Model of Self-Control", *Current Directions in Psychological Science* 16/6 (2007), 353-354.

⁶⁷ Nancy Eisenberg et al., "Self-Regulation and School Readiness", *Early Education and Development* 21/5(2010), 696-697.

childhood also prevents children from veering off course.⁶⁸ Therefore, while children's self-control behavior is important, it is also understood that the reliability of the environment is crucial for children.

Will education is an education aimed at helping the child to control himself/herself, to act voluntarily, and to understand that it is harmful to him/her to do whatever he/she wants against his/her will. In his book "Emile", Rousseau states that the way to teach a child to be weak-willed and unhappy is to do whatever the child wants and explains the subject as follows: "Do you know the surest way to make your child unhappy? To accustom him to obtain everything; because his desires, which are easy to satisfy, are constantly increasing, sooner or later, in the face of impossibility, you will inevitably have to refuse these desires, and this unaccustomed refusal will upset him more than the deprivation of what he desires. First, he will want the cane in your hand, soon he will want your watch, then the flying bird, the star he sees shining, and everything else he can see! You are not God, how can you please him?".⁶⁹ Therefore, allowing children to do whatever they want is to take away their freedom of will. Thus, willpower education is important in the acquisition of values such as respect, empathy, patience, and tolerance. While willpower education is given in the acquisition of values, it should be given following the level of children.

As a result, it is necessary to carry out activities to strengthen willpower in early childhood. Achieving goals, self-discipline, self-control, academic success, success in relationships, adopting healthy habits, being productive, and gaining values such as respect, empathy, and tolerance positively affect many areas in the lives of many individuals. On the other hand, weak willpower negatively affects individuals' lives. Strengthening willpower is an activity that helps individuals develop themselves, focus on their goals, and lead a more fulfilling life. Gaining this cognitive activity in early childhood is important in forming value-based behavioral habits in youth and adulthood.

Conclusion and Recommendations

Willpower training is important in determining the limits of the individual, self-control, self-discipline, and self-control. Willpower represents an internal mechanism that expresses an individual's basic abilities such as achieving goals, determination, long-term thinking, and emotional control. This training is a training for the individual to activate his/her inner powers such as delaying gratification, resisting distracting impulses, and showing determination. Early childhood is a critical stage in an individual's life where basic behavior patterns and values are formed. Providing willpower education in this period helps the child develop emotional and social skills, contribute to the acquisition of values, and strengthen the ability to focus on long-term goals. The behaviors acquired in early childhood affect and shape an individual's life perspective and behavior patterns in the following years. Early childhood is a period of rapid cognitive, emotional, social, cultural, and moral development and is an important stage in which children gain the skills to understand and express themselves and explore their environment. Will education in early childhood have long-term effects on an individual's life? This education is a skill that can shape and develop an individual's inner strengths.

Value acquisition in early childhood takes place primarily in the family environment. The role of parents in modeling and emphasizing the right behaviors to their children is of great importance. Emphasizing values within the family affects children's value acquisition and the level of learning rules. From this point of view, educators, families, and societies support individuals to develop a more robust internal guidance mechanism in their lives by giving more importance to willpower education. One of the major problems faced in today's societies is the weakening of individuals' willpower. In the so-called age of pleasure and speed, the constant flow of visuals, activities on social media and activities focused on pleasure push individuals away from self-control, negatively affecting their patience and ability to concentrate on a goal, and pushing them to impulsive behaviors. In this context, pleasures, entertainment, games, and activities aimed at watching the lives of others are effective in determining individuals' priorities. Attitudes

⁶⁸ Alexander T. Vazsonyi-Li Huang, "Where Self-Control Comes From: On the Development of Self-Control and Its Relationship to Deviance Over Time", *Developmental Psychology* 46/1(2010), 245.

⁶⁹ Jean Jacques Rousseau, *Emile*, çev. Yaşar Avunç (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 82.

towards pleasure can lead to an increase in addictions in many areas, making individuals prisoners to their instincts. Therefore, children need to have a strong will to adapt to today's challenging conditions more effectively, gain value, and improve their quality of life, and there is a need to increase family activities and preschool activities in this regard.

As a result, many studies can be conducted on willpower education for value acquisition. Long-term projects and activities can be organized in the family and school environment by using the learning-by-living model. Families and educators must take an active role in this process, helping individuals build a solid internal guidance mechanism in their lives.

Activity Suggestions to Strengthen Willpower in Early Childhood

There are many activities to be done as family and school activities on willpower education, which is effective in the acquisition of many values such as respect, patience, honesty, and empathy. Families and educators have important roles in activating willpower. Many activities such as games, experiments, and drama can be done at home and at school to develop willpower.

• **1. Activity:** Role-playing activities can be done at home or school. When asked about food on the table, "The dessert on the table looks delicious. But since my stomach is full, it would be better if I eat it in the evening, not now." or "I shouldn't eat this dessert even though I want to. Because it harms my health." How to use willpower can be taught by experiencing it. Breathing exercises can be practiced as a family and classroom activity. By practicing breathing exercises before reacting to events with breathing exercises training, the ability to act patiently and choose behavior without succumbing to anger can be developed. In addition, behavior selection exercises can be done. An activity called "I Choose the Right Behavior" can be done by using visuals describing the right behavior and wrong behavior in a subject. Visuals are pasted or pictures are drawn on a cardboard or a piece of paper so that behaviors expressing values such as honesty, helpfulness, respect, and wrong behaviors are side by side. Then a short story about the subject is told and the child is asked to choose the right behavior. The child explains why and how he/she chose the right behavior. The child is also asked to explain what the consequences of the wrong behavior would have been if he/she had chosen the wrong behavior. In this way, the importance of choosing a behavior is emphasized.

• **2. Activity:** Live activities can be done using the learning-by-doing model. For example, activities such as making cookies, raising a kitten or growing flowers can be done over a long period. Every day, children observe the formation of flowers on the soil. At certain stages of the flower-growing activity, children are given some instructions. The children are told to imagine what a beautiful flower they will get at the end of waiting patiently. At each stage of the flower, children are asked to express their feelings. The challenges and rewards of patience are discussed. When the flower is fully grown, the experiment is evaluated with the children. The joy of waiting patiently and obtaining a beautiful flower at the end of the labor is discussed. The children discuss whether the goal can be achieved if they are in a hurry or not patient while carrying out these activities. In this way, value acquisition is supported with willpower education activities in early childhood.

• **3. Activity:** Games can be played about willpower. For example, the game "I Froze" can be played. The parents or the child can be the leader in the game. Before the game is played, lively music is selected and while the music is playing, everyone plays as they wish. As soon as the leader says "I'm frozen!", everyone stops immediately. They wait for a few seconds without moving. If one of the players moves, they are out of the game. When the chosen leader of the game calls out "Move", everyone starts to move. When everyone is moving the most and focusing the most on the music, the leader says "I'm frozen" and all the players go back to a still position. When the call "I'm frozen" is made, those who cannot stand still and move leave the game. In this way, children learn to control themselves in a situation where they need to stop.⁷⁰

• **4. Activity:** The game "Heroes of Will" can be played with children. This game allows children to strengthen their willpower and support each other in a fun atmosphere. In addition, the "Hero of Will

⁷⁰ Handan Yalvaç Arıcı, *Kur'an'da Anne Baba Okulu* (İstanbul: Nesil Yayıncılık, 2022), 213.

Powers" badges earned can inspire children to use their willpower in their daily lives. Each child receives a sheet of cardboard. The children use the colored paper to design the willpower hero of their choice. The children choose the names of their heroes, write the names of their heroes on the paper, and draw their powers. The playing field is marked with colored tape. Each color represents a value. For example, blue represents helpfulness, red represents patience, and green represents determination. Two dice are used in the game. One die represents the colors on the playing field. The other die determines the willpower task to be performed. Willpower actions such as "stand on one leg", and "jump 5 times" are determined. Each child takes turns rolling the dice and determines the color and the willpower task. Children perform the task on the appropriate colored tape in the playground. Children who complete the task earn "Willpower Hero Power" in the next round. After each successful task, children add willpower to each other to make their willpower heroes stronger. For example, a child who completes the patience task earns a "Patience Power" badge, which can help with the next task. The game ends in a set number of rounds or at the children's request. The child who collects the most "Willpower Hero Power" wins the title of "Willpower Hero". In this way, children can use their willpower to feel values such as patience and helpfulness through the game.

5. Activity: Dramas can be made with children about using willpower in value acquisition. The drama "I Do What I Want!" shows children the wrongness of doing whatever they want. An activity that children can do together is prepared and everyone is given a task. One child says "I'll do whatever I want!" and does not do his/her task while the other children are doing their activities. At that moment, he/she feels like sleeping, so he/she goes to sleep, or he/she feels like reading a joke, so he/she reads a joke and starts laughing. In short, they prefer to do what they feel like doing while participating in activities. After the children finish their activities, they talk about how they feel about the child who does whatever he/she wants and does not fulfill his/her responsibilities. At the same time, they express what kind of problems there were in their work. In addition, the child who does not fulfill his/her responsibility tells how he/she feels and how it feels to prevent his/her friends from working when he/she does not do his/her duty. Thus, the importance of doing a task responsibly is emphasized.

Erken Çocuklukta İrade Eğitiminin Değer Kazanımı Bağlamında Değerlendirilmesi

Atf: Yalvaç Arıcı, Handan. "Erken Çocuklukta İrade Eğitiminin Değer Kazanımı Bağlamında Değerlendirilmesi", *Artuklu Akademi* 11/1 (Haziran 2024), 49-65. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1466721>

Genişletilmiş Özet

İrade bir hedefe ulaşmada erteleme davranışının üstesinden gelme, bir amaç için kararlı olma, uzun vadeli sonuçlara göre karar verme gibi insana dair önemli bir gücü ifade etmektedir. Bireylerin fitri olarak bazı davranışları iradeli, bazı davranışları iradesiz ve bazısı da iradeyle şekillenen davranışlardır. İradeli davranışlar; istemli hareketleri ifade etmektedir. İradesiz veya otomatik hareketler herhangi bir durumda tepki olarak meydana gelen istemsiz refleksler ve ritmik hareketleri ifade etmektedir. Buna mukabil içgüdü, alışkanlık ve telkin iradeyle şekillenen davranışlardır. İrade kullanıldıkça güçlenen ve bireyi güçlü kılan kas yapısına benzemektedir. Öyle ki bireylerin kendilerini kontrol edebilmeleri, planlayabilmeleri ve uzun vadeli istekleri kısa vadeli isteklere tercih etmeyecek kadar güçlü olabilmeleri irade vasıtasıyla mümkün olmaktadır. İradeyi derin düşünce, eylem, aktif olma, istikrarlı olma ve doğru çevre edinimi olmak üzere beş unsurun güçlendirdiği, buna mukabil dürtüsellik, tutku, amaçsızlık, tembellik ve kararsızlık olmak üzere beş unsurun da zayıflattığı kabul edilmektedir. Dolayısıyla bireyler yaratılış itibarıyla bazı davranışları otomatik olarak bazılarını ise irade ile yapmaktadırlar. İradenin bireylerin kendilerini kontrol etmelerinin yanı sıra doğru davranış kalıplarını benimseme ve değer edinimi açısından önemli fonksiyonları bulunmaktadır.

Erken çocukluk doğumdan ya da annenin hamileliğinden ilköğretimin ilk yıllarına kadar olan dönem olarak kabul edilmektedir. Bu dönem insan hayatında gelişimin en hızlı ve çevrenin en etkili olduğu bir süreçtir. Çocukluk döneminin ilk altı yılındaki yaşantılar, edinilmiş olan davranış ve alışkanlıklar daha sonraki dönemlerde hayat perspektifi ve davranış kalıplarının alt dinamiklerini oluşturmaktadır. Bir başka ifadeyle erken çocukluk itibarıyla çocuklar belirli davranış kalıpları edinmekte ve edindikleri davranış kalıplarına göre davranmaktadırlar. Böylelikle doğru ya da yanlış herhangi bir davranışı edinen çocuklar daha sonraki yıllarda bu davranışları alışkanlık hâline getirmektedirler. Erken çocukluk döneminde çocuğun bilişsel, duygusal, sosyal, kültürel ve ahlaki olmak üzere birçok alanda gelişimi bulunmaktadır. Bu dönemde çocukların hayata hazırlanması, iyi bir birey olma ve ahlaki değerleri edinmede desteklenmeleri gerekmektedir. İrade eğitimi, çocuğun kendi istekleri ve hedefleri doğrultusunda kararlar alabilme, sorumluluk alabilme, iç ve dış motivasyonu yönetebilme gibi becerileri içermektedir. Çocukların öz-denetim, öz-düzenleme gibi becerileri geliştirmeleri ve sabır, hoşgörü, saygı, empati gibi değer kazanımları açısından irade eğitimi önemlidir.

İrade eğitiminin verileceği ilk ortam aile ortamıdır. Anne babanın aile içerisinde ve eylemlerinde iradeli davranışları önem arz etmektedir. Bir çocuğun ailesine bağlanma düzeyi ile kuralları öğrenme düzeyi arasında ilişki bulunmaktadır. İrade eğitiminde ebeveyni model alma iradenin kullanımı ve güçlenmesi açısından etkilidir. Örneğin bir anne yememesi gereken bir yiyeceği "Bu yiyeceği yememeliyim" diyerek kendisini kontrol ettiğini ifade etmekle çocuğuna iradeyi kullanma konusunda örnek teşkil etmektedir. Aynı şekilde çocuğun her arzusunu yerine getirmekten ziyade o arzusunun gerekli olup olmadığı ve bazen beklenmesi gerektiği vurgulanmalıdır. Ayrıca evde iradenin güçlendirilmesine yönelik oyun, drama, deney gibi faaliyetlerle çocuğun iradesini kullanmasına imkân verilmedi. Böylelikle çocuklar ev ortamında irade eğitimine yönelik çalışmalarla öz-denetim becerilerini geliştirmiş olacaklardır.

Teknoloji ile birlikte küreselleşen dünyamızda, bireyler kolayca birbirleriyle iletişim kurabilmekte ve tüketim odaklı bir yaşam tarzını benimsemektedir. Hız ve hız çağının tüketim endeksli hayat tarzından çocuklar da etkilenmekte; ebeveynlerin çocuklarının mutluluğu için sürekli istek ve taleplerini yerine getirmeleri, teknolojik aletlerin başında uzun süre geçirmelerine izin vermeleri sonucunda çocuklarda sürekli isteme, hız eğilimi, zevk alma ve eğlenme eğilimleri artmaktadır. Teknolojinin ve tüketim odaklı yaşam tarzının baskın olduğu günümüzde, bireylerin irade gücünü korumak ve güçlendirmek, sürdürülebilir bir yaşam tarzını benimsemek açısından hayati bir önem taşımaktadır. Teknolojinin çocuklara sunduğu oyunlar, eğlenceli ve akış hâlindeki görseller günümüz çocuğunun canının sıkılmasına, yavaşlığa ve sabır göstermesine imkân vermemektedir. Bu bağlamda, irade eğitimi çocukların içsel güçlerini etkin bir şekilde kullanmaya teşvik ederek, zorlayıcı koşullara daha etkili bir şekilde adapte olmalarına ve yaşam kalitelerini artırmalarına yardımcı olabilecek bir eğitimidir. Aynı zamanda dürüstlük, sabır, empati gibi birçok değer kazanımında önem arz etmektedir. Böylelikle iradesini kullanmayı öğrenen çocuğun yalan söylemeyi dürtü davranış, sabırsız davranış olmayıp vazgeçmeme, diğerlerini anlayarak iletişim becerilerini geliştirme gibi konularda da kazanımı olmaktadır. Ayrıca çocukların bir konuya odaklanmaları, kendilerini düzenleyebilme ve planlayabilmeleri konularında önemli bir rol oynamaktadır.

Sonuç itibarıyla değer kazanımında irade eğitiminin önemli bir rolü bulunmaktadır. Bu bağlamda erken çocukluk döneminde irade eğitimi kapsamında değerlerin kazanımına yönelik birçok faaliyet yapılabilmektedir. Çocukların kişiliklerinin geliştiği, davranış kalıplarının oluştuğu erken çocuklukta öz-denetim, öz-düzenleme gibi becerilerin zemini olan iradeyi kullanabilme edinimi ve değer kazanımı konusunda çocukların desteklenmeleri gerekmektedir. Bu

çalışmada erken çocukluk döneminde irade eğitimi ve irade eğitimi bünyesinde kazanılan değerlerden bahsedilmekte, bu dönemde irade eğitimi ile ilgili gerçekleştirilebilecek oyun, drama, deney gibi faaliyetlere örnekler verilmektedir. Dolayısıyla çocukların hayatın ilk yıllarında aldıkları irade eğitimi daha sonraki yıllarda iradelerini kullanma ve değer kazanımı açısından önemli bir faaliyettir.

References

- Akalın, Şükrü Haluk. "Sözcük Bilimi ve Sözlükçülük". *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* XCVIII/698 (2010), 162-169.
- Akalın, Şükrü Haluk. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 10. Basım, 2011.
- Akarsu, Bedi. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Savaş Yayınları, 1984.
- Akto, Akif - Akto, Semra. "Erken Çocukluk ve Değerler Eğitimi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/74 (2020), 326-339.
- Artino, Anthony. "Bandura, Ross, and Ross: Observational Learning and the Bobo Doll". *Online Submission*.
- Aydın, Hayati. "Kur'an'da İrade-Azm Ve Tevekkül". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/3 (2008), 53-77.
- Bakar, Ethem. *İrade Terbiyesi*. çev. Ömer Faruk Can. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.
- Bandura, Albert. *Social Learning Theory*. New York City: General Learning Press, 1971.
- Başgil, Ali Fuat. *Gençlerle Başbaşa*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 2006.
- Baumeister, Roy, et al., "The Strength Model of Self-Control". *Current Directions in Psychological Science* 16/6 (2007), 351-355.
- Bowen, Glenn A. "Document Analysis as a Qualitative Research Method". *Qualitative Research Journal* 9/2 (2009), 27-40.
- 64 Burns, David. *İyi Hissetmek*. çev. Esra Tuncer. İstanbul: Psikonet Yayınları, 2018.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3., 1999.
- Covey, Stephen R. *Etkili İnsanların 7 Alışkanlığı*. çev. Gönül Suveren - Osman Deniztekin. İstanbul: Varlık Yayınları, 2002.
- Deliagnia, Tatiana G. "Overview of Motor Systems. Types of Movements: Reflexes, Rhythmical and Voluntary Movements". *Dynamical Systems, Wave-Based Computation and Neuro-Inspired Robots*. ed. Paola Arena. Newyork: Springer, 2010.
- Dhiman, Bharat. "How Social Environment Influences People's Behavior: A Critical Review". *SSRN* 1-12 (2023). <https://ssrn.com/abstract=4417597>
- Doğan, D. Mehmet. *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Yazar Yayınları 23, 2011.
- Duckworth, Angela-Seligman, Martin E. P. "Self-Discipline Outdoes IQ in Predicting Academic Performance of Adolescents". *Psychological Science* 16/12(2006), 939-344.
- Duhigg, Charles. *Alışkanlıkların Gücü*. çev. Handan Balkara Çevikus. İstanbul: Boyner Yayınları, 2012.
- Eisenberg, Nancy, et al., "Self-Regulation and School Readiness", *Early Education and Development* 21/5(2010), 681-698.
- Erbaş, Muammer. "Dünya ve Ahiret Mutluluğunun Yolu: Amel-i Salih". *Diyanet Aylık Dergi* (2018). <https://dergi.diyanet.gov.tr/makaledetay.php?ID=30877>
- Flecha, Ramon, et al., *Effects of the Use of Digital Technology on Children's Empathy and Attention Capacity* Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2020.
- Fromm, Erich. *Kendini Savunan İnsan*. çev. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları, 1998.
- Gilbert, Daniel T., et al. "Looking Forward to Looking Backward: The Misprediction of Regret". *Psychol Science* 15/5 (2004), 346-500. <https://doi.org/10.1111/j.0956-7976.2004.00681.x>
- Gülaçtı, Fikret. "Erken Çocukluk Eğitimi". *Türkiye'de ve Dünyada Erken Çocukluk ve Okul Öncesi Eğitimi*. ed. Fikret Gülaçtı - Songül Tümkiye. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014.
- Güzel Özdemir, Pınar vd. "Dürtüsellik Tedavisi". *Psikiyatri Güncel Yaklaşımlar* 4/3 (2012), 293-314.
- Haddock, Frank Channing. *İradenin Gücü*. çev. Berman Erdoğan. Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2004.

- Han, Byung-Chul. *Güzeli Kurtarmak*. çev. Kadir Filiz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Ruhbilim Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.
- Karataş, Zeki. "Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri". *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 62-80.
- Kidd, Celeste, et al., "Rational Snacking: Young Children's Decision-Making on the Marshmallow Task is Moderated by Beliefs about Environmental Reliability". *Cognition* 126/1 (2012), 109-114.
- Kirkpatrick, Lee A. *Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi*. çev. Mustafa Koç. *Bilimname: Düşünce Platformu* 10 (2006), 133-171.
- Madsen, Thomas. "The Conception of Laziness and the Characterisation of Others as Lazy". *Human Arenas* 1 (2018), 288-304. <https://doi.org/10.1007/s42087-018-0018-6>
- Martin, Thomas. "The Characters of Childhood". *The Child*. ed. William Kessen - George Meodler. London: John Wiley & Sons Inc, 1967.
- Mischel, Walter. *Marshmallow Testi*. çev. Arış Satılmış. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016.
- Mustafaoğlu, Rüstem, et al., "The Negative Effects of Digital Technology Usage on Children's Development and Health", *Addicta: The Turkish Journal On Addictions* 5/2 (2018), 227-247.
- Özdenören, Rasim. *Yumurtayı Hangi Ucundan Kırmalı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Payot, Jules. *İrade Terbiyesi*. çev. Hakan Alp. İstanbul: Ediz Yayınevi, 2019.
- Piaget, Jean. *Çocuklukta Zihinsel Gelişim*. çev. Hasan Portakal. İstanbul: Cem Yayınevi, 1999.
- Piaget, Jean - Inhelder, Barbel. *The Psychology of the Child*. New York: Basic Books, Inc. Publishers, 1969.
- Râğıp el-İsfahanî. *Müfredatu Müfredatu Elfazi'l-Kur'an*. thk: Safvab Adnan Davudi. Dimaşk: Darü'l-Kalem, Beyrut: Darü's-Şamiyye, 2002.
- Ratcliff, Donald - Ratcliff, Brenda. *ChildFaith: Experiencing God and Spiritual Growth with Your Children*. Oregon: Wipf & Stock Pub., 2010.
- Rousseau, Jean Jacques. *Emile*. çev. Yaşar Avunç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Salzmann, Christian Gotthilf. *Yengeç Kitap Çocukları Kötü Yetiştirmenin Yolları*. İstanbul: Zafer Yayınları, 2004.
- Santos, Paulo Jorge - Gonçalves, Carlos. "A Kohutian Approach to Indecisiveness". *Análise Psicológica* 35/3 (2017).
- Sayar, Kemal - Yalaz, Berna. *Sanal Ağ Dünyada Gerçek Kalmak*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.
- Schwartz, Andrew B. "Movement: How the Brain Communicates with the World". *Cell* 164/6 (2016), 1122-1135.
- Vallerand, Robert J. "On the Psychology of Passion: In Search of What Makes People's Lives Most Worth Living". *Canadian Psychology* 49/1 (2008), 1-13. <https://doi.org/10.1037/0708-5591.49.1.1>
- VandenBos, Gary R. *APA Dictionary of Psychology*. Washington/USA: American Psychological Association, 2015.
- Vazsonyi, Alexander T.-Huang, Li. "Where Self-Control Comes From: On the Development of Self-Control and Its Relationship to Deviance Over Time". *Developmental Psychology* 46/1(2010), 245-257.
- Yalom, Irvin. *Varoluşçu Psikoterapi*. çev. Zeliha İyidoğan Babayigit. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1999.
- Yalvaç Arıcı, Handan. *Kur'an'da Anne Baba Okulu*. İstanbul: Nesil Yayıncılık, 2022.
- Yıldırım, Ali- Şimşek, Hasan. *Nitel araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008.

MAÜ
PRESS

Artuklu Akademi

Aristoteles'ten İslam Mantığına Önergelerin Yapısı Üzerine Bir Karşılaştırma

Enver Şahin | 0000-0001-6905-8671 | enver.sahin@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | İlahiyat Fakültesi | Mantık Anabilim Dalı | Rize | Türkiye

<https://ror.org/0468j1635>

Atıf: Şahin, Enver. "Aristoteles'ten İslam Mantığına Önergelerin Yapısı Üzerine Bir Karşılaştırma", *Artuklu Akademi* 11/1 (Haziran 2024), 67-81. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1465190>

Öz: Bu makalede, dilde/lafızda var olan yüklemli ve şartlı önerme ayrımının düşünce ve varlıkta da mevcut olup olmadığının üzerinde durulacak, buna ilaveten İslam mantık tarihi içerisinde ele alınan şartlı önergelerin mahiyetine dair bir bakış açısı sunulmaya çalışılacaktır. Aristoteles (Ö. 322) tarafından sözün neliği üzerine yazılan *Peri Hermenias* adlı kitapta sadece yüklemli (kategorik) önergelerin mahiyetinden bahsedilmektedir. Buna mukabil İbn Sînâ, (ö.1037) şartlı önergelerin hükümlerine değinerek onların yüklemli önergelerden farklı olan taraflarına işaret etmektedir. Aristoteles takipçisi İbn Rüşd (ö. 1198) ise şartlı önergelerin Aristoteles'in önermenin tek türü olarak kabul ettiği kategorik önergelerden farklı olmadığını iddia etmiş, bazı şartlı önergelerin yüklemli önermelere indirgenebilir olduğunu savunmuştur. Bu makalede, 11. yüzyıldan başlayıp 14. yüzyıla kadar devam eden tartışmalarda ileri sürülen deliller ele alınacak, tercihi gerektiren delillerin kuvvet dereceleri (kuwwa al-taşir) üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Önerme, Yüklemli Önerme, Yüklem, Şartlı Önerme, Hüküm, İlişki/Bağıntı.

Makale Bilgileri

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Geliş Tarihi	04.04.2024
Kabul Tarihi	31.05.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı- iThenticate
Etik Bildirim	artukluakademi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır
Dizinleme Bilgileri	Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO ve ATLA'da taranmaktadır.

A Comparison of the Structure of Propositions From Aristotle to Islamic Logic

Enver Şahin | [0000-0001-6905-8671](https://orcid.org/0000-0001-6905-8671) | enver.sahin@erdogan.edu.tr

Asst. Prof. | Recep Tayyip Erdogan University | Faculty of Divinity | Departments of Logic | Rize | Türkiye

<https://ror.org/0468j1635>

Citation: Şahin, Enver. "A Comparison of the Structure of Propositions From Aristotle to Islamic Logic.", *Artuklu Akademi* 11/1 (Jun 2024), 67-81. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1465190>

Abstract: This article focuses on whether the distinction between categorical and hypothetical propositions that exists in language also exists in thought and being. In the book *Peri Hermenias*, written by Aristotle (BC 322) on the nature of words, only the nature of categorical propositions is mentioned. In the eleventh century, Avicenna (d. 1037) touched upon the properties of hypothetical propositions, which Aristotle had not included in his works, and pointed out/admonished their differences from categorical propositions. On the other hand, Averroes (d.1198), a devoted follower of Aristotle, claimed that hypothetical propositions were no different from categorical propositions, which Aristotle mentioned as the only type of propositions, and argued that some hypothetical propositions can be reduced to categorical propositions. In this article, the arguments put forward in the debates starting from the 11th century and continuing until the 14th century will be discussed, and the strength of the arguments requiring preference (kuwwa al-tašīr) will be emphasised.

Keywords: Proposition, Categorical Proposition, Predicate, Hypothetical Proposition, Judgment, Relation.

Article Information

Reviewers	Two external reviewers / Double-blind
Date of Submission	04.04.2024
Date of Acceptance	31.05.2024
Date of Publication	30.06.2024
Ethical Statement	Ethical principles were followed during the preparation of this study.
Plagiarism Checks	Done- iThenticate
Complaints	artukluakademi@gmail.com
Conflict of Interest	No conflict of interest declared
License	The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license
Indexing Information	The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO and ATLA.

Giriş

İzleri Fârâbî (ö.950) mantığında bulunmakla birlikte¹ tasavvur ve tasdik ayrımı, İbn Sînâ (ö.1037) mantığının en belirgin özelliklerinden biridir.² Tasavvur, bir kavramın hükmî ilişki [bağıntı] içerisine girmeden kendi başına ele alınışını ifade ederken tasdik, olumlu ya da olumsuz biçimde en az iki kavram veya iki kavramın yerini alan terkipler arasında kurulan hükmî ilişkidir. İşte zihinde meydana gelen bu hükmî ilişkinin dile aktarılmasına ise önerme adı verilmektedir. Dolayısıyla bir sözün önerme olabilmesi için bildirimde bulunması, yani haber verici (doğru ya da yanlış) nitelikte olması gerekir.³

Mantık tarihi boyunca önermenin neliği/*mahiyeti* ile ilgili farklı tarifler yapılmıştır. Önerme ile ilgili ilk tarif Aristoteles'e aittir. Aristoteles önermeyle ilgili birbirine benzer nitelikte ancak farklılıklar da barındıran birkaç tarif yapmıştır:

“Kendisinde doğruluk ve yanlışlık bulunan kesin söz”⁴,

“İsim ve fiilden oluşan basit yargı şeklinde bir şeyin bir şeye giydirilmesi veya bir şeyin bir şeyden geri sıyrılması şeklinde olan söz”⁵,

“Basit yargı şeklinde bir şeyin var olduğuna ya da var olmadığına delalet eden söz”⁶.

Aristoteles'in bu tanımlamalarına bakıldığında önermenin temelinde isim ve fiilin yer aldığı⁷, zihinde dağınık halde bulunan kavramların doğru ve yanlış muhtemel biçimde birbiriyle birleştirilmesi⁸ ya da tam tersi biçimde karmaşık halde bulunan bütünlerin çözümlenmesi⁹ şeklinde anlatıldığı görülmektedir.

İslam dünyasına gelindiğinde ise Fârâbî, önermeyi *kaziyye* ya da *kavl-i câzim* terimleriyle karşılamış, onu Aristoteles'in önerme tarifleriyle paralel olacak biçimde tarif etmiştir. Onun önerme tariflerinden biri şöyledir: “Kendisinde bir şey ile bir şey üzerine hüküm verilen, bir şey ile bir şeyden haber verilen söz.”¹⁰ Bir diğeri ise: “Zeyd yürür, insan canlıdır sözlerimizde olduğu gibi, ihbar terkibi ile mürekkep olanları ise mantıkçılar “kesin/cezimli söz”, “önerme” ve “hüküm” olarak isimlendirirler”¹¹ şeklindedir.

Fârâbî sonrasında önermeyi Aristotelesçi geleneğe sadık kalarak tarif edenlerden bir diğeri bilgin ise İbn Sînâ'dır. O önermeyi “söyleyene doğrusun ya da yanlışın denilebilecek sözdür”¹² şeklinde tarif etmektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ sonrası önermeyle ilgili tanımlar, onların ortaya koydukları perspektiften hareketle şekillenmiştir. Söz gelimi İbn Sînâ'nın öğrencilerinden Behmenyâr bin Merzûbân (ö.1066) önermeyi “kendisinde doğruluk ve yanlışlık bulunan sözdür”¹³ şeklinde tarif ederken onun, hocası İbn Sînâ'nın önerme tarifinden hareket ettiğini söylemek yanlış olmaz. Klasik sonrası müelliflerinden Necmüddin el-Kâtîbî (ö.1277) ise selefleri gibi önermeyi “dile getiren kişiye doğru veya yanlış olduğunun söylenmesi uygun olan sözdür.”¹⁴ yahut “önerme (kaziyye), söyleyenine ‘O, (bu) sözünde doğrudur ya da yanlıştır’ demenin sahih/mümkün olduğu sözdür.”¹⁵ şeklinde tarif eder.

Tüm bu önerme tariflerine bakıldığında önermeyle ilgili şunlar söylenebilir: Önerme nakıs olmayan tam söz altında değerlendirilen, muhatabını bir beklenti içerisinde bırakmayıp onda tam bir anlama (sukût) meydana getiren hükmî nispet [bağıntı] içeren söz öbeklerine denilir. Bunlara ek olarak önermenin

¹ Fârâbî, *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık*, (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1968), 87; Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 1; Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil fi'l-Mantık ve Mebâdii'l-Felsefe*, (Kahire: Matbaatu'l-Müeyyed, 1910), 2.

² Harry Austryn Wolfson, “The Terms Tasawwur and Tasdiq in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents”, *The Moslem World* 2, sy 33 (1943): 114-28.

³ Nasirüddin et-Tûsî, *Esâsu'l-iktibâs*, nşr. Hasan eş-Şâfiî-Muhammed es-Saîd Cemâlüddîn. Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ es-sekâfe, 2004, 89.

⁴ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, (Ankara: İmge Kitabevi, 2018), 17a-3.

⁵ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 17a-20-21.

⁶ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 17a-22-24.

⁷ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 16a-17, 17a-10.

⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, (İstanbul: Sentez Kitap, 2014), 430a-27. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 1051b-3.

⁹ Aristoteles, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, çev. Oğuz Özügül, (İstanbul: Say Yayınları, 2007), 181 a21-b14.

¹⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, el-Mantık 'inde'l-Fârâbî içinde, nşr. Refik el-Acem, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.), 12.

¹¹ Fârâbî, *el-Fusûlu'l-Hamse*, Mantığa Giriş Risaleleri içinde, çev. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 54-55.

¹² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ekrem Demirli, Muhittin Macit ve Ali Durusoy, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 21; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 48.

¹³ Behmenyâr bin Merzûbân, *et-Tahsil*, nşr. Murtaza Mutahharî, (Tahran: İntişârât-ı Danuşgâh-ı Tahran, 2014), 44.

¹⁴ Necmeddin Kâtîbî, *Câmiu'd-Dekâik fi Keşfi'l-Hakâik*, çev. Selman Sucu vd., (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 136.

¹⁵ Necmeddin Kâtîbî, *er-Risâletü's-Şemsiyye fi Kavâidi'l-Mantikiyye*, çev. Ferruh Özpıllavcı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 90.

kendisinde doğruluğu ve yanlışlığı barındırması şarttır.¹⁶ Dolayısıyla terkip oluşturmalarına rağmen haber verici olmamaları ve bildirim barındırmamalarından dolayı soru, emir, istek, dua, yemin vb. cümleler önerme olarak kabul edilmezler. Mesela, “Allah sana merhamet etsin.” tarzındaki bir ifade bildirim taşımadığı için önerme niteliği taşımaz. Buna karşın “Allah merhametlidir” ifadesi haber verici niteliğinden ve bildirim taşıdığından dolayı bir önerme olarak kabul edilir.

Aristoteles önermenin yapısında bileşik olmayı şart koşmaktadır. Buna göre önerme, en az iki tekil lafız veya tekil lafız konumunda kabul edilen birbirini kayıt altına alan (takyîdî) terkiplerin ya da iki önermenin bir araya getirilmesiyle meydana gelmektedir. Sonuç olarak Fârâbî’nin de vurguladığı gibi,¹⁷ önermeler şu üç şartı taşımalıdır: (i) bir terkipten/birleşimden meydana gelme¹⁸ (ii) doğrulanma ve yanlışlanmaya açık olma, (iii) anlamlı olup bir şeyi bildirme.¹⁹

Bu tanımın ardından, yüklemli ve şartlı önermelerle ilgili tartışmalara geçebiliriz ve yüklemli önermelerin yapılarına dayanarak şartlı önermelerin varlığını tartışabiliriz.

1.Yüklemli Önerme

İslam mantıkçıları önermeyi yüklemli ve şartlı olmak üzere iki kısma ayırmaktadırlar.²⁰ Bu ayrım, önermenin tarafları dikkate alınarak yapılmıştır. Önermeden hükmi nispeti sağlayan edatlar kaldırıldığında, önermenin taraflarında kavramlar kalıyorsa bu önermeyi yüklemli/kategorik olarak, geriye kavram değil de önermeler kalıyorsa bu tür önerme de şartlı/hipotetik olarak isimlendirilmiştir. Örneğin “Hava sıcaktır.” önermesinde hükmi nispeti sağlayan “dır” bağı [koşaç] kaldırıldığında geriye “hava” ve “sıcak” kavramları kalmaktadır. Dolayısıyla bu önerme yüklemli/kategorik bir önermedir. Ancak “Güneş doğarsa gündüz olur” önermesinde ise hükmi nispeti sağlayan “ise” edatı kaldırılırsa geriye “güneş doğar” ve “gündüz olur” şeklinde iki önerme kalmaktadır. Dolayısıyla bu da şartlı/hipotetik bir önermedir.

Yüklemli önermeler (i) konu (*mevzû*’), (ii) yüklem (*mahmûl*) ve (iii) hükmi nispeti sağlayan bağdan (*râbîta*) meydana gelirler.²¹ Yüklemli önermelerde yüklem mahiyeti, konunun mahiyetinden farklıdır.²² Konu, önermede kendisi üzerine hüküm verilen, yüklem ise kendisiyle hüküm verilen konumundadır. Yüklem, o olması bakımından (*min haysü hüve hüve*) konunun mahiyetinden farklı olmasına rağmen konu hakkında doğrulanabilen ve onun hakkında söylenilebilen bir şeydir.²³ Dolayısıyla yüklemli önermedeki konu ve yüklem hem anlam bakımından birbirinden farklı hem de yapı itibarıyla birbirine indirgenemeyen iki farklı unsurdur.

Genel olarak önermelerdeki hükmi nispet, olumlu ya da olumsuz olarak önermenin tarafları arasındaki bağlantıyı tesis etme ve yan yana gelmiş kavramlara ya da önermelere doğruluk değerini kazandırma görevini yerine getirmektedir.²⁴ Yüklemli önermelerde bağın imlediği hükmi nispet, taraflardan birinin diğerine ait olduğunu ya da ait olmadığını bildirir.²⁵ Mesela “Bu, şudur” ya da “Bu, şu değildir” önermelerinde olduğu gibi. Halbuki daha ayrıntılı biçimde aşağıda inceleyeceğimiz şartlı önermelerin tarafları arasındaki bu nispet, yüklemlerle ilişkisi değildir. Bilakis şartlı önermelerdeki hükmi nispet ya bir tarafın diğer tarafı gerektirdiği ya da diğer tarafı gerektirmediği şeklinde gerçekleşir.²⁶

¹⁶ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, par. 17a-a7b; Aristoteles, *Organon III Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1966.), 3.

¹⁷ Fârâbî, “Şerhu’l-İbâre”, içinde *el-Mantikiyyât li’l-Fârâbî*, (Kum: Mektebeti Ayetullah-ı Uzma el-Mer’âşi en-Necefî, 1987), 26-27.

¹⁸ Önerme için zikredilen terkip halinde olmaklık, bir dile ait özellik olmayı ifade etmez. Dolayısıyla terkip toplumların uzlaşarak ürettikleri bir durum değildir. Terkibin yapısı her ne kadar toplumdan topluma değişse de bu, zihne ait bir olgudur ve dilin yapısı ile ilgili değildir. Hangi dil olursa olsun muhataba bir şey anlatmak istendiğinde bir terkibe ihtiyaç duyulur ve bu terkip her dilde isim-fiil-edat şeklinde ifade edilen üç ögeyi barındırır. Dildeki kelimeler değişse de zihne ait olgu olan bu yapı (terkip) aynı kalır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Nasirüddin et-Tûsî, *Esâsu’l-iktibâs*, nşr. Hasan eş-Şâfîi-Muhammed es-Said Cemâlüddîn. Kahire: el-Meclisü’l-a’lâ es-sekâfe, 2004, 89.

¹⁹ Ali Rıza Şahin, “Zeynuddin el-Keşî’nin Hadâiku’l-Hakâik Adlı Eserinin Mantık Bölümünün Tasdikler Kısımının Tahkiki, Tercümesi ve Önermeler Kısımının Değerlendirmesi”, (Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023), par. 10.

²⁰ İbn Sinâ, *Uyûnu’l-Hikme*, thk. Abdurrahman Bedevî, (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1980), 4.; İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 21. Her ne kadar İbn Sinâ, önermeyi çeşitli eserlerinde üçe taksim edip ikinci ve üçüncü kısımda şartlı önermenin kısımlarına ayrı ayrı yer vermekteyse de daha sonra bu iki kısmın şartlı önerme olarak isimlendirildiğini aktarmaktadır. Bu nedenle önermeyi, iki kısma ayırmak daha doğru olacaktır.

²¹ Şemsüddin Semerkandî, *Kıstâsu’l-Efkâr*, çev. Necmettin Pehlivan, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 172.

²² Behmenyâr, *et-Tahsil*, 44.

²³ İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, 21; İbn Sinâ, *Mantıku’l-Meşrikiyyîn*, (Kahire: el-Mektebetü’l-Selefiyye, 1910), 12-13.

²⁴ Esirüddin Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik fi Tahrîri’d-dekâik*, thk. Hüseyin Sarioğlu, (İstanbul: Çantay Yayınları, 1998), 57.

²⁵ Necmüddin Serâvî, “Risâle fi’l-mantık” (İstanbul, t.y.), Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 02566-001 , vr. 5b; Behmenyâr, *et-Tahsil*, 44.

²⁶ İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, 11-12.

2.Şartlı Önerme

Şartlı önermeler, yüklemli önermelerden farklı nispetlere ve farklı taraflara sahiptir. Farklı nispet ve taraflara sahip olmalarına rağmen şartlı önermeler yüklemli önermelerle iki tarafa sahip olmaları yönüyle benzerler. Yüklemli önermelerdeki nispet, yüklemleme şeklindeyken şartlı önermelerdeki nispet onun türlerine göre değişmektedir. Yüklemli önermeler iki kavramın ya da kavram yerini alabilecek yapıların bir araya gelmesiyle kurulurken şartlı önermeler en az iki önermenin birleşiminden meydana gelirler. Söz konusu iki önermeden oluşan taraflar “önbileşen (*mukaddem*)” ve “artbileşen (*tâlî*)” olarak isimlendirilirler.²⁷ Önbileşen şartlı önermelerin sebep kısmı iken artbileşen sonuç kısmıdır. Bu açıdan yüklemli önermeler ile şartlı önermeler arasındaki en belirgin fark, yüklemli önermelerin taraflarının önerme niteliğine sahip olmayan müfretilerden oluşması, şartlı önermelerin taraflarının ise önerme olma özelliği taşıyan mürekkeplerden oluşmasıdır.²⁸

Tarafları arasında nispetin farklı olması nedeniyle şartlı önermeler, ayrıık şartlı (*kaziyye-i munfasıla*) ve bitişik şartlı (*kaziyye-i muttasıla*) olmak üzere iki kısma ayrılırlar. Bitişik şartlı önermenin tarafları arasında bir önermenin diğer bir önermeyi takip etmesi (*tüluvv*) veya onunla beraber olması (*istishâb*) veyahut da onu gerektirmesi (*istilzâm*) ilişkisi bulunurken ayrıık şartlı önermenin tarafları arasında ayrışma (*infisâl-tekâfî*) ilişkisi yer almaktadır.²⁹ Bu açıdan bitişik şartlı önermenin artbileşeni, önbileşenine uygundur ve onu takip eder. Ancak ayrıık şartlı önermenin artbileşeni önbileşenine uygun olmaz, ona zıt ve karşıttır.³⁰

Bitişik şartlı önermedeki bu gerektirme teorik olarak, (i) bir önermenin doğruluğunun başka bir önermenin doğruluğunu gerektirmesi şeklinde olabileceği gibi, (ii) bir önermenin yanlışlığının başka bir önermenin yanlışlığını, (iii) bir önermenin yanlışlığının başka bir önermenin doğruluğunu ve son olarak (iv) bir önermenin doğruluğunun başka bir önermenin yanlışlığını gerektirmesi şeklinde de olabilir. Fakat bu dört ilişki türü içerisinde sadece ilk üçü geçerli olurken dördüncü ilişki türü yani doğru bir önbileşenin yanlış bir artbileşeni gerektirmesi ilişkisi geçerli bir ilişki olamamaktadır.³¹ Dolayısıyla bitişik şartlı önerme içerisinde ifade edilen durum, iki önermenin meydana gelmesi ya da gelmemesi ya da birinin gelmesi diğerinin gelmemesi yahut da birinin gelmemesi diğerinin ise meydana gelmesi şeklinde ifade edilebilir. Haliyle bitişik şartlı önerme içerisindeki ilişki sadece bir şeyin sabitliği ya da doğrulanmasıyla başka bir şeyin sabitliği/doğrulanması arasındaki ilişkiyi ifade etmez.

Bitişik şartlı önermenin tarafları arasındaki gerektirme ilişkisi zorunlu bir nedenselliğe dayanırsa “lüzumiyye”, zorunlu olmayan bir nedenselliğe dayanırsa “rastlantısal (*ittifakiyye*)” olarak isimlendirilir. Lüzumiyye bitişik şartlı önermelerin mahiyeti, önbileşenin artbileşenin varlığını zorunlu olarak gerektirmesi şeklinde bir bağlantıyı içerirken rastlantısal bitişik şartlı önermelerde tesadüfî biçimde ön bileşenin doğruluğu ile artbileşenin doğruluğunun bir araya geldiği durumları ifade etmektedir. Mesela “Her ne zaman güneş doğarsa o halde gündüz olur” önermesindeki ilişki zorunlu iken “Her ne zaman insan konuşansa o halde eşek anırandır” önermesindeki ilişki zorunlu değildir. Bitişik şartlı önermenin tarafları arasında kurulan bu zorunlu ve rastlantısal ilişki, aynı şekilde ayrıık şartlı önermenin tarafları arasında da kurulur. Eğer ayrıık şartlı önermenin tarafları arasındaki ayrışma zorunlu ise “inâdi ayrıık şartlı önerme”, tesadüfî ise “rastlantısal ayrıık şartlı önerme” olarak isimlendirilir.

Bitişik şartlı önermenin tarafları arasında kurulacak olan gerektirme ilişkisi ile ayrıık şartlı önermenin tarafları arasında kurulacak olan ayrışma ilişkisinde ya bu tarafların konuları ile yüklemli arasında ortaklık bulunmak zorundadır ya da ortaklık bulunmak zorunda değildir.³² Mesela “her ne zaman her insan canlı ise o halde bazı canlılar insandır.” denildiğinde bu gerektirme ilişkisinde önbileşenin tarafları ile artbileşenin tarafları ortaktırlar. Buna karşın “her ne zaman güneş doğarsa o halde gündüz olur.” denildiğinde ise bitişik şartlı önermenin tarafları herhangi bir şeyde ortak değildirler. Aynı şey, ayrıık şartlı

²⁷ Ebherî, *Keşfü'l-hakâik*, 53.

²⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 50.

²⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 21-22.

³⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 52.

³¹ Efdalüddin el-Hunecî, *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*, thk. Khaled Rouayheb, (Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 1389), 198.

³² Sirâceddin el-Urmevî, *Beyânü'l-hakk ve Lisânu's-sıdk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi Koleksiyonu 0001567, v.27b-28a.

önermenin tarafları için de geçerlidir. Mesela, “ya güneş doğmuştur ya da gündüz olmamıştır.” denildiğinde ayrık şartlı önermenin tarafları herhangi bir ortaklığı paylaşmazlar.

Bu değerlendirmeler ışığında şartlı önermenin iki türü arasındaki en temel fark, birinde bitişme ilişkisinin diğerinde ise ayrışma ilişkisinin bulunmasıdır. Şartlı önermenin türleri arasındaki fark, tarafları arasındaki ilişkiden ve taraflarının sıralanışından kaynaklanabilmektedir. Bitişik şartlı önermenin taraflarının sıralanışı hem tabi’î hem de vaz’î iken ayrık şartlı önermenin taraflarının sıralanışı sadece vaz’îdir. Bitişik şartlı önermenin tarafları müstakil, ayrı bir tabiata sahipken ayrık şartlı önermenin tarafları aynı tabiata sahiptir. Bitişik şartlı önermenin önbileşen tarafı artbileşen tarafının yerine geçemezken ayrık şartlı önermenin önbileşen tarafı ile artbileşen tarafı birbirleriyle yer değiştirebilmektedir.³³ Bunun nedeni, ayrık şartlı önermenin tarafları arasındaki ayrışmanın karşılıklı (*min cânibeyn*) olmasıdır. Bu açıdan önbileşen, artbileşenden ayrılabilirken aynı şekilde artbileşen de önbileşenden ayrılmaktadır. Dolayısıyla taraflarının yerlerinin değiştirilmesinde herhangi bir beis görülmemektedir. Buna karşın bitişik şartlı önermenin tarafları arasındaki gerektirme ilişkisi çoğunlukla karşılıklı değildir. Bazen karşılıklı olabilirken genelde karşılıklı olamamaktadır. Mesela bitişik şartlı önerme formatında “her ne zaman baba mevcutsa oğul da mevcuttur” denilebildiği gibi, “her ne zaman oğul mevcutsa baba da mevcuttur.” da denilebilir. Bunun nedeni bitişik şartlı önermenin tarafları arasında karşılıklı gerektirme ilişkisinin yani tümel bir gerektirme ilişkisinin kurulabilmesidir. Baba, oğul sahibi olmayı gerektirirken oğul da baba sahibi olmayı gerektirmektedir. Buna karşın “Her ne zaman güneş doğarsa o halde gündüz olur” denilebildiği gibi “Her ne zaman gündüz olursa o halde güneş doğmuştur” denilemez. Bunun nedeni önermenin artbileşenin önbileşeninden daha genel olması ve sonucunda da önbileşenin artbileşeni gerektirirken artbileşenin önbileşeni gerektirmemesidir. Güneşin doğması, her zaman gündüzün olmasını gerektirirken gündüzün olması her zaman güneşin doğmasını gerektirmemektedir. Dolayısıyla bitişik şartlı önermelerde taraflar arasında gerektirme ilişkisi karşılıklı kurulmazken ayrık şartlı önermede taraflar arasında ayrışma ilişkisi karşılıklı kurulmaktadır.³⁴

Şartlı önermenin türleri arasındaki farkları ortaya koyduktan sonra son olarak şartlı önermeler ile yüklemli önermeler arasında birkaç farka da değinmek yerinde olacaktır. Bu farklardan en açık olanı, yüklemli önermenin tarafları arasındaki yüklemleme ilişkisi yani “bu, odur.” şeklinde bir ilişki yer alırken buna karşın şartlı önermelerde iki taraf arasında ya gerektirme ya da birbirinden ayrışma ilişkisinin yer alıyor olmasıdır. Bunun yanı sıra nicelik ve nitelik durumları da yüklemli önerme ile şartlı önerme arasındaki temel farklardan biridir. Yüklemli önermelerin olumlu ya da olumsuz olmalarında, yüklem konuya ait olup olmaması esas alınırken şartlı önermelerin olumlu ya da olumsuz olup olmalarında şartlı önermelerde yer alan ilişkinin tesis edilip edilmemesi dikkate alınmaktadır.³⁵ Bu açıdan “Güneş sarıdır.” önermesi yüklemli önermenin olumlu örneğini oluştururken “her ne zaman güneş doğarsa o halde gündüz olur.” bitişik şartlı önermenin olumlu örneğini, “daima sayı ya tektir ya da çifttir.” ise ayrık şartlı önermenin olumlu örneğini oluşturmaktadır. “Güneş sarı değildir.” önermesi yüklemli önermenin olumsuz örneğini oluştururken bitişik şartlı önermenin olumsuz örneğini “her ne zaman güneş doğarsa gündüz olmuş değildir.” temsil etmektedir. Yoksa bitişik şartlı önermenin olumsuzluğu, taraflarının olumsuzlanması anlamına gelmemektedir. Bilakis bitişik şartlı önermenin olumsuzluğu taraflar arasındaki ilişkinin olumsuzlanmasıdır. Taraflar olumsuz olursa bu, bazen olumlu bir önermeyi ifade edebilir. Mesela, “her ne zaman güneş doğmazsa gündüz olmaz.” önermesinin tarafları her ne kadar olumsuz olsa da iki durum arasındaki ilişki sabit olduğundan dolayı bu önerme olumlu olarak addedilir.

Aynı durum ayrık şartlı önerme için de geçerlidir. İnadi olan ayrık şartlı önermenin olumsuzluğu inâd ilişkisine son verilmesidir. Örneğin “daima sayı ya tek ya da çift değildir” denildiğinde taraflar arasındaki

³³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 50; Urmevî, *Beyânul-hakk*, vr. 28b.

³⁴ Bu açıdan bitişik ve ayrık şartlı önermenin içerisinde farklı nispet ilişkisi kurulduğundan dolayı her bir kısımda kaç tane şartlı önermenin oluşacağı da farklılaşmaktadır. Bitişik şartlı önermede dokuz tane ayrık şartlı önermede ise altı tane önerme oluşmaktadır. Şartlı önermenin hangi önermelerden oluşacağı konusu Harun Kuşlu’nun İbn Sînâ ve Nasîruddîn Tûsî Mantığında Şartlı Önermeler adlı makalesinde ele alındığından dolayı tekrardan kaçınılmak adına burada ona değinilmemektedir. Bkz. Harun Kuşlu, “İbn Sînâ ve Nasîruddîn et-Tûsî Mantığında Şartlı Önermeler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30, sy 17 (2014): 1-16.

³⁵ Fehreddîn Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, c. 1, (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhîr-i Ferhengî, 2005), 152; Fârâbî, “Şerhu’l-İbâre”, 45.

inâdın ortadan kaldırılmasından dolayı bu önerme olumsuzdur. Yoksa inadî ayrık şartlı önermenin olumsuzu örneği, “daima sayı ya tek değildir ya da çift değildir” şeklinde değildir.

3.Şartlı Önerme Yüklemlî Önerme Mukayesesi

İslam dünyasında, Aristoteles'in şartlı önermelerden bahseden bir eserinin olduğu ve bu eserin çeşitli nedenlerden dolayı kaybolduğu şeklinde genel bir kanaat oluşmasına³⁶ ve onun eserlerindeki bazı ifadelerin şartlı önermelerin yapılarını andırdığı iddialarına rağmen genel kabul, Aristoteles'in şartlı önermelerle ilgili müstakil bir eserinin olmadığı ve eserlerinde şartlı önermelere yer vermediği yönündedir.³⁷ Bu anlamda şartlı önermelerden ilk defa bahsedenler, Aristoteles şarihleri Eudemos (ö. 290) ve Theophrastos'tur (ö. 287). Şartlı önermelerin detaylı incelemelerinin ise Stoa mantığında yer aldığı ve Stoa mantığının çeviriler hareketiyle İslam dünyasına intikal ettiği ve Müslüman mantıkçıların da efradını cami ağıyarını mâni biçimde onları incelediği yerleşik bir kabul haline dönüşmüştür.³⁸

Bu itibarla İslam dünyasında şartlı önermeleri ayrıntılı bir biçimde inceleyen İbn Sînâ'dır.³⁹ İbn Sînâ'nın Doğu'da⁴⁰ temsil ettiği mantık anlayışına tâbi olan İslam mantıkçıları da eserlerini İbn Sînâ'nın bu inşası çerçevesinde şekillendirmişler ve şartlı önermeler ile şartlı kıyaslara eserlerinde yer vermişlerdir.

İbn Sînâ'nın mantık anlayışı çerçevesinde şartlı önermeler, tasdikât kısmı içerisinde ana bir bölüm olan önermeler (*kazâyâ*) başlığı altında yüklemlî önermelere mukabil olarak zikredilmektedir. Her ne kadar İbn Sînâ mantığına eleştiri yönelttiği için Nicholas Rescher gibi bazı modern İslam mantık tarihi araştırmacıları tarafından karşı-İbn Sînâcı ekolün temsilcisi olarak lanse edilseler de⁴¹ Fahreddin er-Râzî ve onun ekolünden yetişmiş olmasına rağmen yeri geldiğinde Fehreddin Râzî'yi eleştirebilen Efdalüddin el-Hûnecî İbn Sînâ'nın şekillendirdiği bu gelenek içerisinde kalmışlardır. Düşünceleriyle İbn Sînâ sonrası mantığı domine eden bu iki düşünür, şartlı önermeler ve şartlı kıyaslara yer vermekle bu hususta İbn Sînâ mantığı içerisinde kaldıklarını açıkça göstermektedirler. Bu gerçeğe rağmen Fahreddin er-Râzî'yi ve onun ekolünü takip eden mantıkçıları İbn Sînâcı okulun karşısında konumlandırmak oldukça büyük bir hatadır. Bunun yanında Esirüddin el-Ebherî (ö. 1265), Kâtibi ve Nasîrüddin et-Tûsî (ö.1274) gibi mantıkçılar da bu konuda İbn Sînâ'ya tâbi olmuşlardır.

Buna karşın İbn Sînâ'nın çizgisine muhalefet edip bu mantık anlayışını takip etmeyeceğini açıkça deklare eden mantıkçılar, sanılanın aksine Fahreddin Râzî ve Hûnecî değil, Ebû Berekât el-Bağdâdî (ö.1152) ve İbn Rüşd'dür (1198). Onların İbn Sînâ karşıtlığını açıkça izhar eden ve Aristoteles'e sadakatini ortaya koyan en önemli göstergelerden biri, Aristoteles'in zikretmediği şartlı önermeler konusuna ya eserlerinde hiç yer vermemeleri ya da onlara çok az biçimde değinmeleridir.

Bağdâdî, Aristoteles'in eserlerinde şartlı önermelere yer vermediğini açıkça aktarıp Aristoteles'in bunu şartlı önermelerin bilimlerde kullanılmasının faydasının az olduğu gerekçesiyle bilinçli bir şekilde yaptığını dile getirmektedir. Ayrıca o, şartlı önermelerin nihayetinde yüklemlî önermelere indirgenebileceğini, yüklemlî önermelerin iyice incelenmesi halinde onlardan hareketle şartlı önermelerin kavranabileceğini belirtmektedir.⁴² Sonuç itibarıyla o, yüklemlî önermelerden ayrı şartlı önermelerin var olamayacağını savunmaktadır.

İbn Rüşd de İbn Sînâ'nın mantık sisteminde önemli bir yer edinen şartlı önermelere düşük bir nazarla bakarak bitişik şartlı önermenin ayrı bir türü olarak kabul edilen lüzûmiyyeyi kabul etmesine rağmen rastlantısal bitişik şartlı önermeyi insan tabiatına aykırı bulduğu gerekçesiyle incelememektedir.⁴³ Görüldüğü üzere bitişik şartlı önermelerin sadece lüzûmiyye türünü itibara alan İbn Rüşd, lüzûmiyye türü

³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-sîfâ: el-Kıyâs*, thk. Said Zayed-İbrahim Medkûr, (Kahire, 1964), 397; Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, nşr. Zeynel Abidin el-Müsevi, (Haydârabâd; İdâretü cem'iyeti dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1939), 155.

³⁷ Samet Büyüka, “Aristoteles Mantığında Şartlı Yapılar”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, sy 44 (Aralık 2021): 11.

³⁸ Ali Sami en-Neşâr, *Menâhîcu'l-Bahs 'inde Müfekkiri'l-İslâm*, (Beyrut, Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, 1984), 66.

³⁹ Nicholas Rescher, “İbn Sînâ Mantığında Şartlı Önermeler”, çev. Harun Kuşlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, sy 14 (2012): 243-47.

⁴⁰ Mantık geleneğinde Doğu, Meşşâi mantık geleneğinin Buhara-Horosan merkezli yaklaşımını, Batı ise Bağdat merkezli yaklaşımını temsil etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz; Ahmet Kayacak, “İslam Dünyasında Doğulu ve Batılı Mantık Okulları”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 5, sy 20 (2004): 1-20.

⁴¹ Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, (Pittsburg: University of Pittsburg Press, 1964), 185.

⁴² Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, 55.

⁴³ İbn Rüşd, “el-Kavl fi'l-kıyasî'l-hamli ve's-şartî ve nakzî'l-kıyasî'l-ikritânî inde İbn Sînâ”, içinde *Resâilü'l-felsefiyye: Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmî't-tabî'i li Ebi'l Velid İbn Rüşd*, thk. Cemâleddin Alevî, (Fas: Dâru'l-beydâ, 1983), 207.

şartlı önermelerden oluşacak kıyasların burhanî sonuçları veren kıyaslarda değil de yalnızca hatabî sonuçların elde edileceği cedelî ya da hatabî kıyaslarda kullanılabileceğini ayrıca iddia etmektedir.⁴⁴ Bu açıdan onun şartlı önermeleri yüklemli önermelerden epistemik değer açısından daha düşük bir seviyede gördüğünü ifade edebiliriz.

İbn Rüşd'ün şartlı önermelere daha düşük bir nazarla yaklaştığını ortaya koyan değerlendirmelerden biri de neredeyse her bir şartlı önermenin yüklemli önermeye dönüştürülebileceği görüşüne sahip olmasıdır. Buna göre görünüş itibariyle şartlı önerme şeklinde olan yapılar yüklemli önermelere döndürülebilir.⁴⁵ Mesela “bu nefes alansa o halde bu canlıdır.” şeklindeki bitişik şartlı önerme “bu nefes alandır” şeklinde yüklemli bir önermeye dönüştürülebilir.⁴⁶

İbn Sînâ'nın mantık dizgesi içerisinde kalmakla beraber içeriden onun mantık anlayışını eleştirenlerden biri Fahreddin er-Râzî'dir. Fahreddin Râzî, şartlı önermeleri yüklemli önermelerden ayrı bir önerme türü olarak kabul etmekle birlikte yukarıda da geçtiği üzere İbn Sînâ'nın bitişik ve ayrık şartlı önerme tarifi hakkında bazı itirazlara sahiptir. Bu itirazlardan birincisi İbn Sînâ'nın şartlı önermelerle ilgili yaptığı tarife yöneliktir. (a) Bu tarifte İbn Sînâ, bitişik şartlı önermenin parçalarının, yani artbilen ve önbişenin hüküm anında bir önerme olma hüviyetini kaybetmeyeceğini ifade etmektedir.⁴⁷ Halbuki Râzî'ye göre bitişik şartlı önermelerin artbilen ve önbişen kısmına şart ve ceza edatlarının eklenmesi, hüküm anında şartlı önermenin taraflarının önerme olma hüviyetini kaybetmesi anlamına gelmektedir. (b) İkinci itiraz ise bazı yüklemli önermelerde gerektirme (*istilzâm*) veya ayrışma (*infisâl*) ilişkisi bulunmasına rağmen bu önermelerin bitişik şartlı ve ayrık şartlı önerme şeklinde addedilmemeleridir. Mesela, “Güneşin doğması gündüzün varlığını gerektirmektedir.” ya da “Gündüzün varlığı gecenin varlığından ayrılmaktadır.” gibi önermeler Râzî'ye göre gerektirme ve ayrışma ilişkisine sahip olmalarına rağmen neden yüklemli önerme olarak değerlendirilmektedirler?⁴⁸ (c) Üçüncü itiraz ise bazı bitişik şartlı önermelerde ayrışma ilişkisi olmasına rağmen onların ayrık şartlı önerme değil de bitişik şartlı önerme olarak kabul edilmelerine yöneliktir. Mesela “Hiçbir zaman, güneş doğarsa gece olur değildir” önermesi güneşin doğması ile gecenin var olması arasında bir ayrışma ilişkisi tesis etmesine rağmen bitişik şartlı önerme kategorisi içerisinde yer almaktadır.⁴⁹ Dolayısıyla bir şartlı önerme ayrışma içermesine rağmen nasıl oluyor da bitişik şartlı önerme olarak telakki edilebilmektedir?

Her ne kadar Râzî'nin birinci itirazına Fârâbî'nin eserlerinde “Şartlı önermeler iki basit önermeden oluştuğu zaman kendisindeki tüm basit önermeler şart edatıyla tek bir önermeye dönerler.”⁵⁰ cümlesiyle cevap verilebilirse de birinci itirazın cevabını aramak için daha çok Râzî sonrası düşünceye yönelmek daha uygun olacaktır.⁵¹

Hüncî, Râzî'nin yönelttiği birinci itirazda şartlı önermelerin taraflarının hüküm anında da birer önerme hüviyetinde olduklarını kabul etmez. Onların birer önerme olmaları ancak şartlı önermeler parçalarına ayrıldığında mümkün olabilmektedir.⁵² Aksine iki önerme bir araya getirilip şartlı önerme haline dönüştürüldüğünde artık o iki önerme, önerme olma hüviyetini yitirir ve tek bir önermeye dönüşürler. Hüncî'nin de açık biçimde şartlı önermelerin parçalarının doğru ya da yanlış olmalarının onların doğru ve yanlış olmalarına ve parçalarının olumlu ya da olumsuz olmalarının onların olumlu ya da olumsuz

⁴⁴ İbn Rüşd, “el-Kavl fî'l-Kıyâsî'l-hamlî ve's-Şartî ve nakzî'l-kıyâsî'l-iktirânî inde İbn Sînâ”, 197.

⁴⁵ İbn Rüşd, “el-Kavl fî'l-Kıyâsî'l-hamlî ve's-Şartî ve nakzî'l-kıyâsî'l-iktirânî inde İbn Sînâ”, 199.

⁴⁶ İbn Rüşd, “el-Kavl fî'l-Kıyâsî'l-hamlî ve's-Şartî ve nakzî'l-kıyâsî'l-iktirânî inde İbn Sînâ”, 191.

⁴⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 21. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'uyûnî'l-hikme*, thk. Abdullah es-Sekâ, (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1994), 121.

⁴⁸ Râzî, *Şerh 'Uyûnî'l-hikme*, 122.

⁴⁹ Râzî, *Şerh 'Uyûnî'l-hikme*, 123.

⁵⁰ Fârâbî, *Peri Hermeneias eyu'l-lbâre*, nşr. Mübahat Türker Küyel (Ankara: Akm Yayınları, 1990), 44.

⁵¹ Mantık sahasında İbn Sînâ ile Râzî'nin düşüncelerini mukayese edebilen, yeri geldiğinde İbn Sînâ ve Râzî'yi eleştirebilen mantıkçıların başında Efdalüddin el-Hüncî gelmektedir. Hüncî'nin mantıktaki konumunu rahatlıkla orta-yolcu İbn Sînâcılık olarak özetleyebiliriz. O, mantık sistemini İbn Sînâ'nın şekillendirdiği usul üzerinde kurmuş, İbn Sînâ'nın düşünceleriyle Râzî'nin fikirlerini mecz edebilme dirayetini gösterebilmiş bir mantıkçıdır. Bunun yanında salt İbn Sînâcî düşüncelerle yetinmemiş Râzî'nin üstlendiği İbn Sînâ'nın sistemi içerisinde kalarak mantıkta yenilenme arayışını da devam ettirmiştir. Bu minvalde onun mantıktaki en önemli yeniliği mantığın konusu noktasında İbn Sînâcî konumu terk ederek mantığın konusunu “tasavvurî ve tasdikî bilinirler” olarak inşa etmesidir. Her ne kadar o, bazı temel noktalarda İbn Sînâcî düşünceye eleştiriler yöneltse de burada şartlı önermeler konusunda Râzî tarafından yöneltilen eleştirilere katılmayıp İbn Sînâ'dan yana tavır almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz; Harun Kuşlu, *Nasîrüddîn Tûsî'de Önermeler Mantığı*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 46-55.

⁵² Hüncî, *Keşfu'l-esrâr*, 73.

olmalarına herhangi bir şekilde etki edemeyeceğini belirtmesi, şartlı önermelerde onların parçalarının kendilerine ait bir hükmü taşımadığını açıkça gösterir niteliktedir.⁵³

İbn Sînâ *Uyûnu'l-hikme* ve *İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserlerinde bunlara ilaveten hüküm anında şartlı önermenin taraflarının birer önerme olmadıklarına, şartlı önermelerin iki tarafının bir araya gelmesiyle tek bir önerme olacaklarına ve iki yüklemli önermenin artık kendilerine ait haber verme özelliğini yitireceğine vurgu yapmaktadır.⁵⁴ Hatta İbn Sînâ'nın şartlı önermeleri meydana getirdiklerinde yüklemli önermelerde artık doğruluk ve yanlışlık aranmayacağını vurgulaması da bu gerçeğe açıkça işaret etmektedir.⁵⁵ Dolayısıyla şartlı önermeler her ne kadar doğruluk ve yanlışlığa açık iki yüklemli önermeye sahipseler de bu iki önerme bir araya geldiğinde artık doğrulanma ve yanlışlanma ihtimali ortadan kalkar ve bu doğrulanma ve yanlışlanma ihtimali artık iki bileşenden meydana gelen şartlı önermede aranmaya başlanır.

Bu bağlamda bitişik şartlı önermenin taraflarının kendilerine ait bir hükmü barındıramayacakları gerçeğini dile getiren mantıkçılardan biri de Necmüddin el-Kâtibî'dir (ö. 1277). Kâtibî bunu şöyle açıklamaktadır:

“Şunu bil ki ön bileşen olması itibariyle ön bileşen sadece vaz'a, art bileşen de irtibata delalet eder. Yoksa onlar hiçbir oluştan ya da yokluğa delalet etmez. Çünkü şart ve ceza harfleri/edatları o ikisini önerme olmaktan çıkarmıştır. Böyle olunca onlardan bir şey bitişik şartlı önermenin parçası olması itibariyle bilinen ya da şüphe edilen bir şey olmayı gerektirmez.”⁵⁶

Her parçası ayrı ayrı ele alınmayı gerektiren bu pasajda açıkça bitişik şartlı önermenin taraflarının/parçalarının “oluştan ve yokluğa delalet etmemeleri” ve “bilinen ya da şüphe edilen” bir durum arz etmemelerinin vurgulanması, onların önermede aranan doğrulanmayı ve yanlışlanmayı ihtiva edici olmadıklarını göstermektedir.

Ayrıca Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 1274) de şartlı önermenin parçaları olan yüklemli önermelerin, şartlı önerme içerisinde yer almaları durumunda doğrulanma ile yanlışlanmayla bağlantılarının kesilmesinden dolayı haber verme özelliklerini kaybettiklerini ve oluşan yeni yapı içerisinde farklı anlam kazandıklarını aktarmaktadır.⁵⁷

Hüncî, Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği ikinci itiraza da katılmaz. Râzî'nin “Güneşin doğması, gündüzün olmasını gerektirir” şeklindeki yüklemli bir önermenin gerektirme ilişkisi barındıracağından dolayı bitişik şartlı önerme olarak kabul edilmesi gerektiği iddiasını Hüncî reddeder. Hüncî'ye göre yukarıda örneği verilen önermedeki hüküm, şartlı önermelerde mevcut olan iki önerme arasındaki gerektirme ya da ayrışma hükmü değildir. Râzî'nin şartlı önerme olarak görülmesi gerektiğini iddia ettiği yüklemli önerme, taraflarına ayrıldığında iki önermenin bir araya gelmesiyle oluşmamıştır. Bilakis bu önerme, bir kavram ve kavram hükmünde olan cümleden oluşmuştur. Önermenin ilk tarafını meydana getiren “güneşin doğması” önerme değil, bilakis Türkçe'de isim tamlaması olarak adlandırabileceğimiz mukayyet [bağlı] bir bileşimden meydana gelmiş tekil kavram konumundaki bir tamlamadır.⁵⁸ Halbuki şartlı önermeyi yüklemli önermeden ayıran en önemli vasıf, yukarıda da arz ettiğimiz gibi, onun iki önermeden oluşmasıdır. Bu özellik Râzî'nin zikrettiği bu yüklemli önermede bulunmaz. Dolayısıyla da Hüncî'ye göre Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği itiraz geçerli değildir.

Hatta Hüncî, İbn Sînâ'nın başka bir eserinden delil getirerek Râzî'ye cevap vermektedir. Buna göre Seyh, “Zeyd'in 'Amr faziletlidir' sözü, doğrudur” şeklindeki bağlı kavramlardan meydana gelmiş bir önermeyi misal göstererek “bağlı kavramlarla meydana gelmiş müfretlerden [terimlerden] kurulmuş önermeler yüklemli önerme kategorisi altında değerlendirilir”⁵⁹ cümlesiyle de bu gerçeğe işaret etmektedir.⁶⁰

Hüncî, Râzî'ye verdiği cevabın ardından şöyle bir soruyu gündeme getirir: Şartlı önermelerde olduğu gibi 'Muhakkak Zeyd'in alim olması, muhakkak ki Zeyd'in ikram eden olmasını gerektirir'

⁵³ Hüncî, *Keşfu'l-esrâr*, 199.

⁵⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 21.

⁵⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: el-İbâre*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 32.

⁵⁶ Enver Şahin, “Kâtibî'nin 'Şerhu Keşfî'l-Esrâr' Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi”, (Doktora Tezi, Rize, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), par. 2297.

⁵⁷ Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, (Kum: Neşru'l-belâğa, 1384), 115.

⁵⁸ Hüncî, *Keşfu'l-esrâr*, 73.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: el-İbâre*, 32-33.

⁶⁰ Hüncî, *Keşfu'l-esrâr*, 73.

şeklindeki bir yüklemli önermede tarafları birbirine bağlayan edatlar kaldırıldığında geriye şartlı önermede olduğu gibi iki önerme kalmaktadır. Dolayısıyla bu önermenin yüklemli önerme olmasına rağmen şartlı önerme olarak değerlendirilmesi gerekmez mi?⁶¹

Hûnecî bu soruyla şartlı önermelerin en önemli özelliğinin iki yüklemli önermeden meydana gelmeleri olduğuna dikkati çekmektedir. Ancak bazı durumlarda yüklemli önermeler de aralarında bazı edatlarla birbirine bağlanan iki önermeden oluşabilmektedir. “O halde bu tür önermeler hangi kategori altında değerlendirilecektir” sorusunu kendine yöneltmektedir.

Şartlı önermelerde bu şart ve ceza edatları kaldırıldığında taraflar arasında hüküm gerçekleşmez. Bitişik şartlı önermelerde hükmü ortaya çıkaran, önermenin her iki tarafına bitişen “her ne zaman ... olursa”, “o halde ... olur” edatlarıdır. Buna karşın yukarıdaki yüklemli önermenin taraflarına ilişen bağlaçlar şartlı önermede olduğu gibi iki yüklemli önermeyi birbirine bağlayan ve onlar arasında hükmî nispeti tesis eden bağlar değildir.⁶² Dolayısıyla hükmî nispeti gerçekleştirmedikleri için onların atılmasıyla geriye iki önerme kalacağını iddia ederek bu önermenin yüklemli önerme suretinde olup şartlı önermenin mahiyetini taşıdığını savunmak doğru olmaz. Şartlı önermenin ön bileşeninden “her ne zaman ... olursa” edatı ve art bileşeninden “o halde .. olur” edatı kaldırıldığında geriye iki önerme kalmaktadır. Bu iki edat şartlı önermede iki tarafı birbirine eklemleyen ve aralarındaki hükmî nispeti temin eden edatlardır. Halbuki yukarıdaki yüklemli önerme örneğinde ise konu tarafında yer alan “muhakkak ki” ve yüklem tarafında yer alan “muhakkak ... gerektirir” ifadesi kaldırıldığında geriye iki önerme kalmaktadır. Ancak bu iki edat hükmî nispeti tesis eden edatlar değildirler. Bu örnekte hükmî nispeti tesis eden yüklemli önerme bu vazifeyi icra eden “...dır” ekidir. Dolayısıyla bu örnekte yer alan önerme, yüklemli önerme olarak

76 görülmelidir.

Râzî'nin üçüncü itirazına gelince Hûnecî, Râzî'nin iddia ettiği gibi aralarında ayrışma ilişkisi bulunan, ancak bitişik şartlı önerme olarak görülen önermelere bakıldığında bu önermelerin açık biçimde ayrışmaya delalet edeceklerini, dolayısıyla da ayrık şartlı önerme olacaklarını kabul etmez. Nitekim “Her ne zaman güneş doğmazsa o halde gece olur” şeklindeki bitişik şartlı önermenin doğrudan “ayrışma” ilişkisine delaleti söz konusu değildir. Bilakis buradaki ilişki, bir gerektirme ilişkisidir. Dolayısıyla “güneşin doğması” ile “gecenin olması” arasındaki kurulacak “ayrışma” ilişkisi bitişik şartlı önermenin doğrudan ifade ettiği bir ilişki olmayıp dolaylı olarak yani iltizamî biçimde bitişik şartlı önermenin çağrıştırdığı bir ilişkidir. Bundan dolayı bu ifadelerin ayrık şartlı önerme olarak kabul görmesi söz konusu değildir.⁶³

Sirâcüddin el-Ürmevî (ö. 682/1283) de hükmî nispeti önermenin olmazsa olmaz şartı olarak görmektedir.⁶⁴ Hüküm ilişkisi, yüklemli önermelerde, iki kavram ya da kavram hükmündeki yapılar arasında tesis edilirken şartlı önermelerde ise iki önerme arasında kurulmaktadır.⁶⁵ Ürmevî yapısal olarak yüklemli önermeleri şartlı önermelerden farklı görmektedir. Buna göre eğer önermede bağ ortadan kaldırıldığında geriye kavramlar kalıyorsa bu önermeler yüklemli önerme olarak kabul edilir. Eğer önerme tahlil edildiğinde geriye önermeler kalıyorsa bu önermeler ise şartlı önerme olarak addedilirler.

Râzî'nin şartlı önermelerin mahiyeti üzerine başlattığı bu tartışmaya Şemseddin es-Semerkandî (ö. 722/1322) de dahil olmuştur.⁶⁶ O da şartlı önermenin taraflarının şartlı önerme yapısı içerisinde olmaları, doğrulanma ile yanlışlanmaya açık olmamaları nedeniyle önerme olarak kabul edilmeyecekleri görüşündedir.⁶⁷ Semerkandî'nin Fahreddin Râzî'nin aralarında gerektirme ya da ayrışma ilişkisi olmasına rağmen bazı yüklemli önermelerin bitişik veya ayrık şartlı önerme olarak kabul edilmemesine yönelik eleştirisine ise cevabı kısa ve nettir. Buna göre Semerkandî “Güneşin doğuşu gündüzün oluşunu gerektirir” ya da “Güneşin doğuşu gecenin varlığından ayrışır” gibi önermelerin tarafları arasındaki ilişkiyi iki

⁶¹ Hûnecî, *Keşfu'l-esrâr*, 73.

⁶² Hûnecî, *Keşfu'l-esrâr*, 73.

⁶³ Hûnecî, *Keşfu'l-esrâr*, 73-74.

⁶⁴ Hasan Akkanat, “Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-Envâr- Tahkik Çeviri İnceleme”, (Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 26-27.

⁶⁵ Akkanat, “Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-Envâr- Tahkik Çeviri İnceleme”, 26-27.

⁶⁶ Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr*, 173.

⁶⁷ Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr*, 309.

önermenin birbirini gerektirme ya da iki önermenin birbirinden ayrışma ilişkisi olarak kabul etmez.⁶⁸ Bilakis önermelerin tarafları, önerme değil müfret konumunda olan kavramlardır. Dolayısıyla bunların yapısal açıdan şartlı önerme olarak kabul edilmesi mümkün değildir.

Allâme İbn Mutahhar el-Hillî ise (ö. 726/1325) şartlı önermelerin taraflarının birbirine bir bağ ile bağlandığını ve bu bağ sonucunda şartlı önerme haline geldiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Hillî de şartlı önermenin taraflarının artık hüküm barındırmadığını, bilakis hükmün şartlı önermenin kendisinde olduğunu, dolayısıyla da taraflarının önerme olarak görülmevceceklerini savunur.⁶⁹ Taraflar şartlı önerme oluşturmalarıyla birlikte artık onlarda “doğrulanmaya ve yanlışlanmaya” muhtemel bir yön kalmamıştır. Doğrulanma ve yanlışlanma, taraflar arasındaki bağın kurulup kurulmamasını ifade eder. Eğer taraflar arasında doğru bir bağ kuruluyorsa doğrulanma meydana gelirken, yanlış bir bağ kurulduğunda ise yanlışlanma meydana gelmektedir. Bu çerçevede bağlantı kurulması gerçekleşiyorsa içerikteki tarafların yanlış olması durumunda dahi doğrulanma mümkün olabilmektedir. Örneğin “her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur” önermesinde doğru bir bağlantı kurulduğu için doğrulanma meydana gelirken “her ne zaman insan canlıysa o konuşandır” önermesinde yanlışlanma meydana gelmektedir. Yanlışlanma, insanın canlı olmasının, insanın konuşan olmasını gerektirmemesinden kaynaklanmaktadır.

Kutbüddin Râzî (ö. 766/1365) ise şartlı önermeyi hükme delalet eden edatların ortadan kaldırıldığında taraflarında iki önermenin kaldığı önermeler olarak tarif etmektedir.⁷⁰ Hünecî ve Urmevî'nin görüşü olan şartlı önermeleri oluşturan iki yüklemli önermenin terkip anında artık önerme hüviyetini kaybedecekleri görüşünü de kabul etmektedir.⁷¹ Ona göre şartlı önermenin tarafları, şartlı önermenin parçaları olmaları hasebiyle bizatihi doğrulanma ve yanlışlanma ihtimaline sahip değildirler. Doğrulanma ve yanlışlanma yalnızca şartlı önermenin kendisinde ortaya çıkmaktadır. Önermelerin lazımı olan “doğrulanma ve yanlışlanma” ihtimalinin ortadan kalkması, onların yani şartlı önermenin taraflarının, artık birer önerme olmayacağına delalet etmektedir.⁷² Şartlı önermenin taraflarının şartlı önerme içerisinde birer önerme olarak kabul edilmeyeceklerine delalet eden ikinci unsur da tarafların hüküm barındırmamalarıdır. Taraflar önerme olarak kabul edilseydi hükmü de içermeleri gerekecekti.

Sonuç

Sonuç olarak klasik mantıkta yüklemli ve şartlı önermelerin yapısını incelediğimiz bu çalışmada, önermelerin sadece dil ve lafız düzeyinde değil, aynı zamanda düşünce düzeyinde de farklılık gösterdiğini ortaya koymuş bulunmaktayız. Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya, İbn Rüşd'den Nasîruddîn et-Tûsî'ye kadar uzanan geniş bir zaman dilimi içerisinde şartlı önermelerin yüklemli önermelere kıyasla nasıl farklı bir yapısal özellik taşıdığı ve bu özelliklerin İslam mantık tarihinde nasıl ele alındığına dair derinlemesine bir analiz gerçekleştirdik. Bu çerçevede özellikle İbn Sînâ'nın önermeleri yüklemli ve şartlı olarak ayrıştırması İslam mantık tarihinde önemli bir dönüm noktası olarak değerlendirilmelidir. Bu çalışmada elde edilen bulgular klasik mantıkta önerme yapısının sadece formel bir çerçevede değil, aynı zamanda epistemolojik bağlamlarda da incelenmesi gerektiğini göstermektedir. Buna karşın İbn Rüşd genel itibarıyla şartlı önermeleri yüklemli önermelerle aynı tabiatla görmektedir. İslam dünyasındaki mantıkçıların şartlı önermelerin hükümlerini belirlerken yüklemli önermelerin yapısından istifade ettiklerini ifade edebiliriz. Bu bağlamda yüklemli önermelerin taraflarının olması, taraflar arasındaki ilişkinin bir bağ ile kurulması, nicelik açısından tümel ve tikel olmaları, nitelik açısından da olumlu ve olumsuz olmaları, şartlı önermelerin nasıl kurulması gerektiği ile ilgili genel bir kanaatin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Şartlı önermelerin tarafları arasında önermenin kendine has bağıyla kurulan nicelik durumları zamana bağlıdır, nitelik durumları ise taraflar arasındaki sabit ilişkilere göre belirlenir.

Bu benzeşimlere rağmen Müslüman mantıkçılar açısından yüklemli önermeler ile şartlı önermeler arasında mahiyet itibarıyla birtakım farklar söz konusudur. İki önermenin düşüncedeki farklılığı nispetin

⁶⁸ Semerkandî, *Kıyasu'l-efkâr*, 173.

⁶⁹ İbn Mutahhar el-Hillî, *el-Cevherün-nadîd fî şerhi mantıkı't-tecrîd*, thk. Muhsin Bidarfer, (Kum: İntişârât Bidar, 2002), 79.

⁷⁰ Kutbüddin Râzî, *Levâmi 'ul-esrâr şerhu metâli'il-envâr fî'l-mantık*, (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 2015), 198.

⁷¹ Râzî, *Levâmi 'ul-esrâr şerhu metâli'il-envâr fî'l-mantık*, 198.

⁷² Râzî, *Levâmi 'ul-esrâr şerhu metâli'il-envâr fî'l-mantık*, 198.

her iki önermede farklı bağlarla kuruluyor olmasında saklıdır. Yüklemlı önermeler ile şartlı önermeler arasındaki en bariz farklardan biri, yüklemlı önermelerin kavramlar arasındaki ilişkiyi ifade etmesi iken, şartlı önermelerin ise önermeler arasındaki ilişkiyi ifade etmesidir. Yüklemlı önermelerdeki kavramlar arasındaki ilişki bağ ile tesis edilirken, şartlı önermelerdeki önermeler arasındaki ilişki ise zamansallığı da içerisinde barındıran şart ve ceza edatlarıyla tesis edilmektedir. Şartlı ve yüklemlı önermeler arasındaki yapısal farklılık ve benzeşimlerin tarih boyunca nasıl ele alındığının kapsamlı bir değerlendirmesi mantık tarihi çalışmalarının daha ileriye taşınması için elzemdir. Şahsi kanaatime göre, bu tür yapısal analizler mantığın daha geniş bir perspektiften ele alınmasını sağlayarak mantığın dil, düşünce ve gerçeklik arasındaki bağlantıları daha iyi kurmasına imkân tanıyacaktır.

A Comparison of the Structure of Propositions From Aristotle to Islamic Logic

Citation: Şahin, Enver. "A Comparison of the Structure of Propositions From Aristotle to Islamic Logic.", Artuklu Akademi 11/1 (Jun 2024), 67-81. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1465190>

Extended Abstract

In the intellectual milieu of classical antiquity, the notion of truth was construed as an objective reality, independent of individual perception. This objective truth, accessible to the human intellect, conforms to the structural constraints of language, rendering it both verifiable and falsifiable. Such a conceptualization of truth as a proposition was extensively articulated by the ancient philosopher Aristotle. In his seminal work, "Peri Hermeneias," Aristotle expounded on the nature of propositions, defining them as utterances capable of bearing truth or falsehood, thus susceptible to verification or falsification. Aristotle's exploration into the proposition delved into its constituent elements – nouns and verbs – which he identified as the foundational components enabling the articulation of truth. His examination did not stop at the identification of these elements; he further analyzed the dynamics of confirmation (affirmation) and falsification (negation), as well as the roles of sentences and individual words within the broader framework of logical discourse. According to Aristotle, a proposition comprises a simple judgment where something (a predicate) is asserted or denied of something else (a subject), facilitated by a copula – the linguistic element that binds the subject and predicate together in a meaningful assertion. The structural necessity for a proposition to embody features of confirmation and falsification implies its inherent compositionality, involving a subject, a predicate, and a copula. Within this framework, the subject typically assumes the role of a curriculum-relevant phrase, whereas the predicate acts as a term linked meaningfully to the subject through the copula. Aristotle predominantly focused on what he termed the categorical proposition – characterized by this triadic structure – which he thoroughly addressed in "Peri Hermeneias." This form of proposition represents the only type discussed by Aristotle in this text, with conditional propositions, which received considerable attention in Islamic scholarship, notably absent from his treatises. The translations of Aristotle's works, including "Peri Hermeneias" and "First Analytics," during the 8th-century translation movement, were pivotal in disseminating his logical doctrines among Islamic philosophers. Figures such as al-Farabi adapted Aristotle's categorical framework while expanding the discourse to include conditional propositions, thus bridging Aristotelian logic with emerging Islamic intellectual traditions.

Al-Farabi, a prominent figure among Islamic philosophers adhering to the Aristotelian tradition, crafted his seminal work, "al-Ibāra," with a focus on propositions, modeling it on Aristotle's structural and thematic blueprint as presented in "Peri Hermeneias." Within this framework, al-Farabi not only addressed predicate propositions but also explored conditional propositions, defining them as comprising individual predicate propositions interconnected by a conditional preposition. This innovative approach marked a significant expansion of Aristotelian logic into the domain of conditional reasoning. Following al-Farabi, Avicenna, or Ibn Sina, undertook a meticulous analysis of conditional propositions, establishing him as a pivotal thinker in the Islamic philosophical landscape on this subject. Avicenna categorized conditional propositions into two distinct types: adjacent conditionals, which he described as propositions where one necessitates or is contingent upon another, and discrete conditionals, defined as propositions that maintain a distinct separation from each other. This bifurcation not only nuanced the understanding of how propositions could be interrelated but also highlighted the varying degrees of dependency and autonomy possible within logical constructs. Moreover, Avicenna elucidated how the traditional components of a predicate proposition – subject and predicate – transform when placed within the structure of a conditional proposition. The linkage that traditionally connects the subject and predicate in predicate propositions assumes a different character in conditional propositions, emphasizing the unique ontological and epistemological relationships that emerge between propositions rather than within them. This classification and analysis by Avicenna were broadly embraced by subsequent Islamic logicians, including luminaries such as Ghazali, Fakr al-Din al-Razi, Athir al-Din al-Abhari, Afla al-Din al-Hunajee, Nasir al-Din al-Tusi. However, this adoption was not without critique. Figures such as Ibn Rushd voiced significant reservations about Avicenna's classifications, questioning the fundamental distinctions between predicate and conditional propositions and challenging whether these categories accurately reflected logical realities or were mere terminological constructs.

Kaynakça

- Akkanat, Hasan. "Kadı Sıraceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-Envâr- Tahkik Çeviri İnceleme". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Aristoteles. Metafizik. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2017.
- Aristoteles. *Organon III Birinci Analitikler*. Çeviren Hamdi Ragıp Atademir. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1966.
- Aristoteles. *Yorum Üzerine*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 2018.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Çeviren Zeki Özcan. İstanbul: Sentez Kitap, 2014.
- Aristoteles. *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*. Çeviri Oğuz Özgül. İstanbul: Say Yayınları, 2007.
- Büyükkada, Samet. "Aristoteles Mantığında Şartlı Yapılar". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, sy 44 (Aralık 2021): 9-20.
- Ebherî, Esîrüddîn. *Keşfü'l-hakâik fî Tahrîri'd-dekâik*. thk. Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Çantay Yayınları, 1998.
- el-Bağdâdî, Ebu'l-Berekât. *el-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme*. nşr. Zeynel Abidin el-Müsevî. Haydârâbâd; İdâretü cem'iyeti dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1939.
- el-Urmevî, Sıraceddîn. *Beyânü'l-hakk ve Lisânü's-sıdk*. Süleymaniye Kütüphanesi: Atıf Efendi Koleksiyonu 0001567.
- en-Neşşâr, Ali Sami. *Menâhicü'l-Bahs 'inde Müfekkiri'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, 1984.
- 80 Fârâbî. *el-Elfâzu'l-müsta'mele fî'l-mantık*. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1968.
- Fârâbî. "Kitâbu'l-Kıyâs". İçinde *el-Mantık 'inde'i-Fârâbî*, C. 2. nşr. Refik el-Acem. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1986.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Fârâbî. *Peri Hermenias eyu'l-İbâre*. nşr. Mübahat Türker Küyel. Ankara: Akm Yayınları, 1990.
- Fârâbî. "Şerhu'l-İbâre". İçinde *el-Mantikiyyât li'l-Fârâbî*. thk. Muhammed Taki Danişpejüh. Kum: Mektebeti Ayetullah-ı Uzma el-Mer'âşî en-Necefî, 1987.
- Fârâbî. *Uyûnu'l-Mesâil fî'l-Mantık ve Mebâdii'l-Felsefe*. Kahire; Matbaatu'l-Müeyyed, 1910.
- Hillî, İbn Mutahhar. *el-Cevherün-nadîd fî şerhi mantıkı't-tecrîd*. nşr. Muhsin Bidarfer. Kum: İntişârât Bidar, 2002.
- Hunecî, Efdalüddîn. *Keşfu'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*. nşr. Khaled Rouayheb. Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 1389.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî*. Çeviren Murat Demirkol. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kayacık, Ahmet. "İslam Dünyasında Doğulu ve Batılı Mantık Okulları". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 5, sy 20 (2004): 1-20.
- Kuşlu, Harun. *Nasîrüddîn Tûsî'de Önermeler Mantığı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Kuşlu, Harun. "İbn Sînâ ve Nasîruddîn et-Tûsî Mantığında Şartlı Önermeler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30, sy 17 (2014): 1-16.
- Râzî, Fahreddîn. *Şerhu 'uyûni'l-hikme*. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1994.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*. C. 1. nşr. Ali Rıza Necefzâde. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005.
- Râzî, Kutbuddin. *Levâmi 'ul-esrâr şerhu metâlii'l-envâr fî'l-mantık*. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 2015.
- Rescher, Nicholas. "Arabic Logic". İçinde *Handbook of the History of Logic*, editör D. M. Gabbay ve J. Woods, 567-79. Amsterdam: Elsevier, 2004.

- Rescher, Nicholas. "İbn Sînâ Mantığında Şartlı Önergeler". Çeviren Harun Kuşlu. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, sy 14 (2012): 237-47.
- Rescher, Nicholas. *The Development of Arabic Logic*. Pittsburg: University of Pittsburg Press, 1964.
- Rüşd, İbn. "el-Kavl fi'l-kıyasî'l-hamlî ve's-şartî ve nakzî'l-kıyâsî'l-ikritânî inde İbn Sînâ". İçinde *Resâilü'l-felsefiyye: Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmî't-tabî'i li Ebi'l Velid İbn Rüşd*. nşr. Cemaleddin el-Alevî. Fas: Dâru'l-beydâ, 1983.
- Semerkindî, Şemsüddîn. *Kıstâsu'l-Efkâr*. Çeviren Necmettin Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Serâvî, Necmüddin. "Risâle fi'l-mantık". İstanbul, t.y. Ayasofya. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Sînâ, İbn. *İşaretler ve Tembihler*. Çeviren Ekrem Demirli, Muhittin Macit, ve Ali Durusoy. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Sînâ, İbn. *Kitâbu's-şifâ: el-İbâre*. Çeviren Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Sînâ, İbn. *Kitâbu's-şifâ: el-Kıyâs*. nşr. Said Zayed-İbrahim Medkûr. Kahire, 1964.
- Sînâ, İbn. *Mantiku'l-Meşrikiyyîn*. Kahire: el-Mektebetü'l-Selefiyye, 1910.
- Sînâ, İbn. *Uyûnu'l-Hikme*. nşr. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980.
- Şahin, Ali Rıza. "Zeynuddin el-Keşî'nin Hadâiku'l-Hakâik Adlı Eserinin Mantık Bölümünün Tasdikler Kısımının Tahkiki, Tercümesi ve Önergeler Kısımının Değerlendirmesi". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.
- Şahin, Enver. "Kâtibî'nin 'Şerhu Keşî'l-Esrâr' Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi". Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Tûsî, Nasîrüddîn. *Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât*. Kum: Neşru'l-belâğa, 1384.
- Tûsî, Nasîrüddîn. *Esâsu'l-iktibâs*. nşr. Hasan eş-Şâfî-Muhammed es-Said Cemâlüddîn. Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ es-sekâfe, 2004.
- Wolfson, Harry Austryn. "The Terms Tasawwur and Tasdiq in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents". *The Moslem World* 2, sy 33 (1943): 114-28.

MAÜ
PRESS

Artuklu Akademi

Haçlı Seferlerinde Depremler Üzerine Bir Değerlendirme

Nadir Karakuş | [0000-0002-1508-9752](https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1364404) | nadirkarakus@hitit.edu.tr

Doç. Dr. | Hitit Üniversitesi | İlahiyat Fakültesi | İslam Tarihi Anabilim Dalı | Çorum | Türkiye

<https://ror.org/01x8m3269>

Atıf: Karakuş, Nadir. "Haçlı Seferlerinde Depremler Üzerine Bir Değerlendirme", *Artuklu Akademi* 11/1 (Haziran 2024), 83-98. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1364404>

Öz: Tarihte pek çok olayla üzerinde araştırmalar yapılan Haçlı seferleri, bu sürede meydana gelen depremler ile farklı bir şekilde karşımıza çıkmıştır. Bu depremler her toplumda korku uyandırmasına rağmen, bazı kesimlerde depremlere sebep arama eğilimleri kendisini göstermiştir. Depremlere bir sebep arama eğilimi ise yerli Hristiyanlarda ve Bizans'ta daha çok ilâhî ikaz şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Süryânîlerin daha temkinli yorumlar yaptıkları bu depremlere, en çok dini sebep arayanlar ise Ermeniler olmuştur. Haçlı din adamları da depremlerde ilâhî ikaz görme eğilimini devam ettirmişlerdir. Katolik ruhaniler, Antakya'ya atanan Ortodoks patriğin 1170 depreminde kilisenin enkazında kalmasını kendi patriklerinin görevden alınmasına bağlamışlardır. Bu doğal felâketin siyâsî tarafı da kendisini göstermiştir. Güçlü hükümdarlar iş başında iken herhangi bir yorum yapılmamış, ancak istenmeyen hânedanlar iş başında iken meydana gelen depremlerde yöneticilerin yanlış tercihleri veya Haçlılarla yaptıkları ittifaklar ön plana çıkarılmıştır. Bu makale 1095-1291 yılları arasında süren Haçlı seferlerini depremler ve bunların milletlere ve devletlere göre yansımaları ele almayı hedef edinmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Haçlılar, Müslümanlar, Deprem, Yorum, İlâhî İkaz.

Makale Bilgileri

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Geliş Tarihi	21.09.2023
Kabul Tarihi	27.02.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı- iThenticate
Etik Bildirim	artukluakademi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır
Dizinleme Bilgileri	Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO ve ATLA'da taranmaktadır.

An Assessment On Earthquakees In The Crusades

Nadir Karakuş | [0000-0002-1508-9752](https://orcid.org/0000-0002-1508-9752) | nadirkarakus@hitit.edu.tr

Assoc. Prof. | Hitit University | Faculty of Divinity | Departments of Islamic History | Çorum | Türkiye

<https://ror.org/01x8m3269>

Citation: Karakuş, Nadir. "An Assessment On Earthquakees In The Crusades.", *Artuklu Akademi* 11/1 (Jun 2024), 83-98.
<https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1364404>

Abstract: The Crusades epoch, which attracted scholarly intention in a wide range of topics, comes to the forefront in a different way with the earthquakes that occurred during this period. The tendency to search for a reason for earthquakes appeared mostly in the form of a divine warning among local Christians. The Armenians were the ones who mostly found a religious reason for the earthquakes in relation, to which the Assyrians commented more cautiously. Crusader clergy also continued their tendency to see divine warnings in earthquakes. While powerful rulers were in power, no comments were made, but in the earthquakes that occurred while undesirable dynasties were in power, the wrong choices of the rulers or their alliances with the Crusaders were brought to the fore. This article aims to discuss the earthquakes of the Crusades epoch, which occurred between 1095-1291, and their reflections on nations and states.

Keywords: Islamic History, Crusaders, Muslims, Earthquake, Comment, Divine Warning.

Article Information

Reviewers	Two external reviewers / Double-blind
Date of Submission	21.09.2023
Date of Acceptance	27.02.2024
Date of Publication	30.06.2024
Ethical Statement	Ethical principles were followed during the preparation of this study.
Plagiarism Checks	Done- iThenticate
Complaints	artukluakademi@gmail.com
Conflict of Interest	No conflict of interest declared
License	The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.
Indexing Information	The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO and ATLA.

Giriş

10/632 yılında, Hz. Peygamber'in Mısırlı Mâriye'den olan oğlu İbrâhim'in ölümünde gerçekleşen bir olay, doğa olayları ve bazı tabii felâketlerin anlaşılmasına, önemli katkı sağlamıştır. İbrahim'in öldüğü gün, güneş tutulmuş (küsuf), ashâbdan bazıları bu ölüm dolayısıyla güneşin dahi yas tuttuğunu söylemişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, bir kişinin ölümü yahut doğumu için güneşin yas tutmayacağını, bunun Allah'ın koyduğu kanunlardan ibaret olduğunu bildirmiştir. Ayrıca, böyle bir olayla karşılaşılırsa namaz kılınıp Allah'a dua edilmesi gerektiğini de tavsiye etmiştir.¹

Makale konumuz olan depremlerle ilgili de elimizde, Kur'an'da geçen² ve İslâm Tarihi'nde yaşanmış bazı bilgiler mevcuttur. İslâm Tarihi'nden edindiğimiz bilgiler, depremlerden ders çıkarılması ve bunlardan ibret alınması yönündedir. Ömer b. Abdülaziz zamanında (717-720) Antakya'da büyük bir deprem olmuştur. Emevî halifesi, valiye yazdığı mektupta, bu dehşetli hadiseden ibret alınmasını ve Allah'a sığınılmasını, ona itaatten yüz çevrilmemesini bildirmiştir.³ Nitekim depremler için hazırlık yapmayan ve sağlam binalar inşâ etmeyen kişiler, bu felâketlerden fazlasıyla zarar görmüşlerdir. İslâm Tarihi kaynakları, 180/796-797 tarihinde meydana gelen depremde, Irak-Hicaz yolu üzerindeki Rebeze Mescidi'nde tefsir dersi yapan öğrencilerin üzerine tavanın yıkıldığını ve talebelerin hepsinin öldüğünü bildirmiştir.⁴

Depremler, Allah'ın ismi anılmasına rağmen sağlam yapılmayan medreseleri dahi yıkarken, bundan Mekke ve Medine gibi mukaddes beldeler de nasibini almıştır. İslâm Tarihi'nde bilinen ilk deprem, Hz. Ömer döneminde (634-644) meydana gelmiş Medine, büyük bir sarsıntı ile sallanmış, kimse de Halife'nin uygulamalarından veya bir başka nedenden dolayı deprem olduğunu iddia etmemiştir.⁵ 10 Şaban 654 / 2 Eylül 1256'da yine Medine'de bir deprem olmuş, bu dehşetli saatlerde sıcaklık oldukça artmıştır.⁶

Bu depremlerden Mekke'deki Müslümanların kiblegâhı olan Kutsal Kâbe de etkilenmiştir. 515/1121'de Artuklu Emiri Belek (ö. 518/1124), Müslümanlara verdiği zararlar bilinen Urfa Haçlı Kontu I. Joscelin'i (1119-1131) esir ederek Harput zindanlarına atmak suretiyle büyük bir başarı göstermiştir. Bu sırada Mekke'de meydana gelen bir başka depremde ise Kâbe zarar görmüş Rûknü'l-Yemânî başta olmak üzere, kutsal mekânda bazı yıkımlar gerçekleşmiştir. Bu olayı bizlere nakleden tarihçiler ise Kont Joscelin'in esir alınması ile Mekke'deki depremi aynı paragrafta zikrederek herhangi bir yorum yapmaktan kaçınmışlardır.⁷

İlk fetihler esnasında şehirlerde meydana gelen depremler, sadece tabii bir olay olarak görülmüştür. Humus, 15/636-637 senesinde Halid b. Velid (ö. 21/642) kumandasındaki ilk Müslüman fâtiher tarafından muhasara altına alındığı zaman şehirde bir deprem olmuş, Müslümanlar tekbir getirirken bu felâketten korkan belde halkı ise şehri teslim etmişlerdir.⁸

Bu örneklerle rağmen depremler, daha sonraki dönemlerde belli olayların işareti olarak görülmüş, âlimlerin ölümüne hamledilmiştir. 289/901-902 yılında hadis âlimi Huseyn b. Muhammed vefat edince Bağdat'ta kabristana götürülmüştür. Defin esnasında meydana gelen deprem ise bu büyük âlimin ölümüne işaret olarak sayılmıştır.⁹ Aynı gerekçe, önemli insanların ölümünde de kendisini hissettirmiştir. 487/1094-95 yılında Bağdat'ta meydana gelen bir deprem, Halife Muktedî-Biemrillâh'ın (1075-1094) ölümüne ve

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsirunnâsir (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Küsûf", 1, 15, 17; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Müslim, *Sahîh-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955), "Küsûf", 10, 23, 29; İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/113.

² Bk. el-Bakara 2/214; el-Hac 22/1; el-Ahzâb 33/11-12; el-Müzzemmil 73/14; ez-Zilzâl 99/1-2.

³ Belâzuri, *Ensâbu'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zirikli (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959), 8/146.

⁴ İbn Asâkir, *Tarihü Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 55/149; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed ez-Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 5/66; İbn Manzûr, *Muhtasar-ı Târih-i Dimaşk*, thk. Ruveyha en-Nahhâs vd (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984), 23/184. Ayrıca tabiat olaylarının tabii olduğu yasalar ve bunun dinle ilişkisi hakkında yapılmış bir çalışma için bk. Abdülkadir Karakuş, "Kur'an Perspektifinden Din-Bilim İlişkisi", *Akif* 52/2 (2022), 57-72.

⁵ Sibt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-Zamân fi Tevârîhi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât vd (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 5/325.

⁶ Kutbüddin Yunîni, *Zeylû Mir'âtü'z-Zamân* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1992), 1/4; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423), 29/449.

⁷ Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer* (Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Misriyye, ts.), 2/235; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 23/264; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah et-Türki (b.y., Dâru Hicr, 1418/1997), 16/250; Sibt İbnü'l-Acemî, *Kunûzü'z-Zehab fi Târihi Haleb* (Halep: Dâru'l-Kalem, 1417), 1/144.

⁸ İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 4/190.

⁹ İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 13/12.

Suriye Selçukluları'nın kurucusu Tutuş'un (1079-1095), yeğeni Berkyaruk (1092-1104) tarafından ortadan kaldırılmasına yorumlanmıştır.¹⁰ 511/1118 yılında Bağdat'ta bayram arifesinde meydana gelen deprem ise Muhammed Tapar (1105-1118) ve el-Müstazhir-Billâh'ın (1094-1118) ölümünün habercisi olarak görülmüştür.¹¹

Şehirlerde ve bölgelerde meydana gelen depremlere bazı anlamlar yüklemek 1097-1291 yılları arasında Suriye, Filistin ve Mısır'da süren Haçlı seferleri esnasında fazlasıyla görülmüştür. Seferlerin başlamasından önce, 484/1045 yılında Erzincan'ı yerle bir eden şiddetli deprem, Ermeni bir müverrih tarafından şehir halkına Allah'ın büyük bir gazabı olarak değerlendirilmiştir. Hatta bu şiddetli deprem nedeniyle "Tanrı'nın öfkeli bakışlarını mahlûklara tevcih ettiği" gibi birtakım ifadeler kullanılmıştır.¹² Meydana gelen bu depremlerde, ilâhî ikaz ve işlenen günahları görme eğilimi de daha çok bazı Hristiyan ruhânilerde görülmüştür. Bu makalemizde ana gaye, depremlere bu sırada yaşanan bazı olayları sebep gösterme eğiliminde olan kaynakların verdiği bilgilerden hareket ederek Haçlı seferlerindeki olaylara farklı bakış açısı getiren yaklaşımları analiz etmek olacaktır. Ayrıca Ermeni, Süryâni, Bizans ve Haçlı kaynaklarının yanı sıra Müslüman müverrihlerin de olaylara yaklaşımı mercek altına alınmaya gayret edilecek, bu hadiselerden bazı çıkarımlarda bulunulacaktır.

1. Antakya ve Kilikya

Antakya, tarihin en eski zamanlarından beri depremlere maruz kalan bir bölge olmuştur.¹³ Bu felâketler yanında Antakya, ilk "Hristiyan" isminin kullanıldığı şehir olarak kendisini göstermiştir. 6. yüzyılda depremler ve Sasanî baskınları ile harap olmasına ve rakibi Halep karşısında gerilemesine rağmen, 10. yüzyılda Bizans tarafından geri alınması ile eski günlerine ulaştığı iddia edilmiştir. Ayrıca Antakya, İslâm-Bizans ticarî ilişkileri açısından da önemli bir mübadele merkezi olmuştur.¹⁴

Şehrin depremlerle ilgili tarihine ait elimizdeki ilk bilgiler, Hz. İsa'dan hemen sonrasına aittir. Milâttan sonra 35'te depremle sarsılan şehir, Roma İmparatoru Claudius zamanında (41-54) büyük tahribata uğramış, ardından 115'te meydana gelen şiddetli zelzeleyle tekrar tahrip olmuş, ancak kısa sürede yeniden imar edilmiştir.¹⁵

İran seferleri için Bizans'a üs konumunda olan Antakya, 6. yüzyılda yeni depremlerle sarsılmaya devam etmiştir. 526 yılında da depremle harap olan şehir, iki yıl sonra büyük bir zelzeleye daha maruz kalmıştır. Bu esnada, halkın çoğu ölmüş ve şehir tamamıyla yıkılarak enkaza dönüşmüştür. Ardından 540'ta I. Hüsrev veya daha meşhur ismiyle Enüşirvân (531-579), şehri zapt ederek yağmalamış, her tarafı ateşe vermiş, halkını da İran'a sürmüştür.¹⁶ Bu tarihten sonra aradığı huzuru yine bulamayan kadim şehir, 551, 557 ve 577 yıllarında da yeni depremlerle sarsılmaya devam etmiştir.¹⁷

Antakya'nın neredeyse depremlerle özdeşleşen kaderi, bundan sonra da devam etmiştir. Bu kadim şehir, 180/796-797'de meydana gelen bir başka büyük depremde büyük zarar görmüş ve insanların çoğu bu esnada ölmüştür.¹⁸ Yine 245/859-860 yılında Antakya'da meydana gelen depremde pek çok kişi hayatını kaybettiği gibi 1.500 kadar ev de yıkılmıştır.¹⁹ Bu deprem esnasında yer altından korkunç sesler işitildiği gibi sarsıntı, Lazkiye ve Cebele'de de tahribat yaparak pek çok kişinin ölümüne sebep olmuştur.²⁰

¹⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 17/11.

¹¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 17/156; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 5/213; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 20/220; Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, çev. Ö. Rıza Doğrul (Ankara: TTK Yayınları, 1950), 2/355.

¹² Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: TTK Basımevi, 2000), 81.

¹³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, thk. Ferid Abdülaziz el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/268.

¹⁴ Steven Runciman, *A History of the Crusades* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951), 1/213-214.

¹⁵ Andrea U. De Giorgi-A. Asa Eger, *Antioch, A History* (London and New York: Rutledge, 2021), 69.

¹⁶ Richard Nelson Frye, "The Political History of Iran Under the Sasanians", *The Cambridge History of Iran* 3/1 (1968), 153-162.

¹⁷ G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest* (Princeton: Princeton University Press, 1961), 25 vd.; De Giorgi-Eger, *Antioch, A History*, 6-14.

¹⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/176.

¹⁹ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387), 9/213; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/328.

²⁰ Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, 1/235.

358/969 yılında Antakya yeni bir depremle sarsılmış, son demlerini yaşayan Bizans İmparatoru II. Nikephoros Phokas (963-969) tarafından yıkıntıların onarılması için 12.000 dinar (Byzantinos) harcanmıştır.²¹ Bu olay da muhtemelen 968 yılında; yani depremden bir yıl önce Antakya'yı Bizans'a kaptıran Hamdâniler hânedanı (905-1004) tarafından farklı yorumlanmış olmalıdır.²² 455/1063 senesinde Antakya'da meydana gelen bir başka büyük depremin etkisi diğer bölgelerde de görülmüştür. Bu büyük sarsıntıdan Lazikiye, Trablus, Sûr (Tyre) ve diğer sahil beldeleri de oldukça etkilenmiştir.²³

Bundan sonraki depremler ise bize Haçlı seferleri ve öncesindeki olaylarla ilgili önemli ipuçları sunmuştur. 1072'de Antakya'da bir deprem olmuş, bu esnada Bedros Kilisesi yıkıldığı gibi Rum Patrik de bin kadar cemaati ile açılan bir yarıktan yok olmuştur. Ermeni kaynağı, bu depremde ilâhî bir ikaz görmüş ve Ortodoksların Asûrîlere ait bir İncil nüshasını yakmalarını hadiseye sebep olarak göstermiştir.²⁴

477/1084-1085 yılında şehir, Türkiye Selçuklu hükümdarı Kutalmışoğlu Süleyman Şah (1075-1086) tarafından muhasara edilince Antakya, şiddetli bir depremle sarsılmış surları ve burçlarından bir kısmı yıkılmıştır. Bu olay ise Halep tarihçisi Kemâlüddin İbnü'l-Adîm (ö. 660/1262) tarafından ilâhî bir lütuf olarak görülmüştür.²⁵

Haçlı seferlerinin hemen öncesinde, 484/1091 yılında Antakya'da daha büyük bir deprem olmuş ve meşhur surlarının yetmiş tanesi yıkılmıştır.²⁶ Bu depremin öncekilerden daha şiddetli olduğu belirtilmiştir.²⁷ Bu sırada bölgeye gelen Sultan Melikşah (1072-1092), yıkılan yerlerin imarı için büyük çaba sarf etmiştir.²⁸ Bu depremden sonra Melikşah'ın huzuruna gelen Ermeni katolikosu Barseğ, depremi kiliselerden alınan vergilere bağlayıp bunların kaldırılmasını talep etmiş ve Melikşah da bu isteği kabul etmiştir.²⁹

Antakya depremleri, ilk Haçlıların şehir önlerinde görünmesi³⁰ ile kendisini yeniden göstermiş, âdetâ döneme "merhaba" demiştir. Franklar, 1097'de Antakya önlerine geldiklerinde, şehirde bir deprem olmuş, gökyüzünde beliren kızıl ışık, Haçlıları oldukça korkutmuştur.³¹ Bu olayları gözlemleyen bir Haçlı, depremlerle zayıflayan şehrin sağlam ve kalın surlarının halâ aşılmaz olduğunu ifade etmekten kendisini alamamıştır.³²

507/1113 yılında Halep Selçuklu meliki Rıdvan ölünce, Antakya, Halep, Harran, Maraş ve Suriye'nin diğer bölgelerinde büyük bir deprem olmuştur. Bu depremden daha çok etkilenen Antakya şehri ise kuzey kapısının burcunun yıkılması ve pek çok kişinin hayatını kaybetmesi ile derin bir yara almıştır.³³ Melik Rıdvan, Müslümanlar tarafından sevilmemesine rağmen, onun ölümü ile deprem arasında bir bağ kurulmamıştır.³⁴ Haçlı kaynakları ise bu deprem dolayısı ile asıl endişeyi Antakya Haçlı Prinkepsi Roger de Salerno'nun (1113-1119) duyduğunu dile getirmiştir. Roger, Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın düzenleyeceği söylenen yeni bir sefer için Antakya surlarını sağlamlaştırarak önlem almaya çalışmıştır.³⁵

Yukardaki olaydan uzunca bir süre Antakya'da deprem olmadığını görüyoruz. 1219 yılında Antakya'da meydana gelen deprem, Kilikya bölgesinde de hissedilmiştir. Mışagavan'da bulunan Ermeni kilisesi yıkıldığı gibi burada ayin yapmakta olan dört rahip de ölmüşlerdir. Bu sırada gökyüzünde beliren bazı parlak silüetler, rahipler tarafından huzurun bozulacağı şeklinde yorumlanmıştır. Huzuru bozacak kişiler ise yaklaşan Moğollar (Tatarlar) ve Beşinci Haçlı Seferi için Suriye ve Mısır taraflarında görülmeye

²¹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 30/314-15; Makrîzî, *İttiazu'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 1/132. 944 yılında Antakya el değiştiren Bizans hakimiyetine girmişti. Bk. A. A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev. Arif Müfit Mansel (Ankara: Maarif Matbaası, 1943), 1/388.

²² Bk. Ernst Honigmann, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı*, çev. Fikret İşıltan (İstanbul: İÜEF Yayınları, 1970), 78.

²³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/82.

²⁴ Müverrih Vardan, "Türk Fıhtı Tarihi, 889-1269", İÜEF Yayınları, *Tarih Seminerleri Dergisi, Metin ve Vesikalar*, çev. Hrant D. Andreasyan (İstanbul: Milli Mecmua Basımevi, 1937), 178-179.

²⁵ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü'l-Taleb*, 1/481.

²⁶ İbn Tağrıberdi, *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûk Mısır ve'l-Kahire*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992), 5/132.

²⁷ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 19/429.

²⁸ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 30/315.

²⁹ Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekâyi-nâmesi*, 176-177.

³⁰ William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey (New York: Colombia University Press, 1943), 1/204; Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane, History of the Journey to Jerusalem*, çev. Susan B. Edgington (Farnham: Ashgate Publishing, 2013), 1/177.

³¹ Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*, çev. F. Rita Ryan (Knoxville: University of Tennessee Press, 1969), 96.

³² Thomas Asbridge, *The Crusades, The War for the Holy Land* (London: Simon & Schuster Publishing, 2012), 95.

³³ İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1/263; William of Tyre, *A History of Deeds*, 1/500.

³⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 17/304; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü'l-Taleb fî Târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (by: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/1984, 1987.

³⁵ Runciman, *A History of the Crusades*, 2/130.

başlanan Franklar olarak algılanmıştır.³⁶ Oysa Ermeniler, 1250 yılından itibaren Moğolların en büyük destekçileri olmuşlar³⁷ ve bu kehanet de gerçekleşmemiştir.

667/1269'da Ermenilerin yaşadıkları Kilikya'da büyük bir deprem olmuş, başkent Sis harabeye dönmüş, Serfendikâr Kalesi yıkılmıştır.³⁸ 1268'de Antakya'nın Baybars tarafından ele geçirilmesinden³⁹ bir yıl sonra meydana gelen bu depremin sebebi ile ilgili nedense özellikle Ermeni kaynakları herhangi bir yorum yapmamışlardır.

2. Harran, Urfa, el-Cezîre

Haçlı seferlerinin en önemli bölgelerinden birisi de Urfa Haçlı Kontluğu'nun (1098-1152) bulunduğu bölge ve civarıdır. Bu bölge de depremlerle sarsılmış, bu sırada meydana gelen olaylar ise dönemin anlaşılmasına farklı bir katkı sağlamıştır. 508/1114 ve 552/1157'de meydana gelen depremlerde harap olan Harran, Nûreddin tarafından tahkim edilerek, yeniden imar edilmiştir.⁴⁰

508/1114 yılında meydana gelen depremde Urfa surlarından on üçü yıkılmış, buna Halep ve Rakka arasında yer alan Bâlis'te⁴¹ evler harabeye dönmüştür. Yukarıda zikrettiğimiz gibi Harran da bu depremden etkilenmiş ve surları yıkıldığı gibi insanlar da yaşamını yitirmiştir.⁴² 1114 depreminin Maraş'ta 40.000 kadar insanı öldürmesi, Keysûn, Rabân, Hısnımansur ve Sümeysât'ı (Samsat)⁴³ tarumar etmesi, Ermeni bir tarihçi tarafından işlenen günahlara bağlanmıştır. Ermeni rahibi Grigor dahi bu günahlar yüzünden ölürken, depremden Müslümanlar çok fazla etkilenmemiştir.⁴⁴ Bu depremin en dehşetli haberi ise Maraş'tan gelmiş ve şehir, içindeki insanlarla birlikte açılan yarığın altında kalmıştır.⁴⁵

511/1118 senesinde Urfa ile Erbil ve civarındaki depremin etkisi oldukça dehşet verici olmuştur.⁴⁶ 88 Ermeni kaynağı, bu depremin Urfa Kontu II. Baudouin'in (1100-1118) Ermeni Prensi Bagrat ve halkına yaptığı haksızlıkların ve zulmün sonucu olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷

Bundan sonraki depremler ise kaynaklarımızda yorumsuz olarak verilmiştir. 557/1162 yılında meydana gelen deprem, Urfa surlarından on üçünü yıkmış, Sümeysat ve Bâlis bölgesinde de mal ve can kaybına yol açmıştır.⁴⁸ 580/1184-1185'te Urfa ve Harran'da meydana gelen bir başka deprem, çevre beldelede de hissedilmiştir. Urfa'nın surları ve on üç burcu yıkılırken, Sümeysât neredeyse yerin dibine geçmiş, Bâlis'te ise 100 kadar ev depremden etkilenerek, enkaza dönüşmüştür.⁴⁹ H. 580 yılı depremi, Selâhaddin-i Eyyûbî'nin kuzeydeki komşuları olan Musul Zengileri (1127-1233), Erbil Atabegliği veya diğer ismi ile Begteginliler (1144-1132) ile İldenizlilere (1148-1225) karşı izlediği siyasetin gölgesinde kalmıştır.⁵⁰

Bir asır kadar depremin yaşanmadığı bölge, Sultan Baybars zamanında (1260-1277) yeniden depremle gündeme gelmiştir. 674/1275 yılında merkez üssü Ahlat olan büyük deprem, Mardin, Diyarbakır, Meyyâfârikîn ve Erciş'te hissedilmiştir. Bu depremde en çok zarar gören ise Erciş olmuş, harabeye dönen evler ve hayatını kaybeden insanlar hafızalardan uzun süre silinmemiştir.⁵¹ Bu olaya neden olarak da Moğol kumandanları Tabiçi ve Abatay kumandasında 30.000 kişilik Moğol ordusuna el-Bîre önlerinde destek veren

³⁶ Vardan, "Türk Futuhâtı Tarihi, 889-1269", 222.

³⁷ Korykoslu Hayton, *Doğu Ülkeleri Tarihinin Altın Çağı*, çev. A. Tayfun Özcan (İstanbul: Selenge Yayınları, 2015), 111; Sirapier Der Nersessian, "The Kingdom of Cilician Armenia", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton (Madison: University of Wisconsin Press, 1969), 2/630-659.

³⁸ Nüveyri, *Nihâyetü'l-Ereb*, 30/164; Makrîzî, *es-Sülûk li Ma'rîfeti Düveli'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/59; Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, 2/589.

³⁹ İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzu'z-Zâhir fi Sireti'l-Meliki'z-Zâhir*, nşr. Abdülaziz el-Huveytir (Riyad: Meşveret, 1396/1976), 309-311; William Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, çev. E. Ziya Karal (Ankara: TTK Yayınları, 2000), 359.

⁴⁰ Sibt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-Zamân*, 20/75; Nadir Karakuş, *Nûreddin Zengi*, ed. A. Demircan-Ş. Öz (İstanbul: Ensar Yayınları, 2021), 33, 54.

⁴¹ Yâkût, *Mu'cem*, 1/328.

⁴² Sibt İbnü'l-Acemî, *Kunûzü'z-Zeheb*, 1/175; Vardan, "Türk Futuhâtı Tarihi, 889-1269", 193.

⁴³ Yâkût, *Mu'cem*, 3/258.

⁴⁴ Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, 252-256.

⁴⁵ Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, 2/354.

⁴⁶ Ebû Şâme, *er-Ravzateyn fi Ahbârî'd-Deoleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, thk. İbrahim Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 1/107.

⁴⁷ Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, 260-261.

⁴⁸ Sibt İbnü'l-Acemî, *Kunûzü'z-Zeheb*, 1/146.

⁴⁹ İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 17/140; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16/225.

⁵⁰ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, tsh. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 10/126; İbnü'l-Esir, *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Deoleti'l-Atabekiyye*, thk. Abdülkadir Ahmed (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadisiyye, 1382/1963), 187-197.

⁵¹ Yunîni, *Zeylû Mir'âti'z-Zamân*, 3/123.

Mardin Artukluları ve Anadolu Selçuklu kuvvetleri gösterilmiştir.⁵² Süryânî kaynakları ise depreme sebep olarak Kilikya'dan Anadolu'ya gitmekte olan zengin bir Hristiyan kervanının 300 kadar Türkmen tarafından yağmalanmasını göstermişlerdir.⁵³

3. Kudüs

Haçlı seferlerinin merkezinde yer alan Kutsal Kudüs, seyrek de olsa depremlerle anılmıştır. 24 Aralık 1105 yılında, tam da Hristiyanların kutlayacakları Noel arifesinde Kudüs'te büyük bir deprem olmuş ve bu sarsıntı Haçlıları oldukça korkutmuştur.⁵⁴ Haçlı kaynakları bu depreme neden olarak herhangi bir şey görmeseler de bu tabii felâketi, Trablus'u muhasara eden Kont Raymond Saint Gilles'in ölümü ile aynı zamanda zikretmişlerdir.⁵⁵

Haçlıları ziyadesiyle korkutan ikinci deprem ise 10 Ağustos 1114'de Yortu bayramında Kudüs'te yeniden görülmüş, depremin yayıldığı alan daha önce de zikrettiğimiz gibi Antakya'dan Maraş'a kadar kendisini hissettirmiştir. Hatta bu deprem esnasında Maraş şehri yerle bir olmuş, pek çok Haçlı da bu esnada ölmüştür.⁵⁶ Kudüs'te meydana gelen bu deprem esnasında Haçlı Seferleri'nin merkezinde yer alan Kutsal Mezar Kilisesi de (Church of the Holy Sepulchre) etkilenmiş ve içindeki sanat değeri yüksek ikonlar ile diğer eşyalar zarar görmüştür.⁵⁷

4. Kıbrıs

Antakya Haçlıları ile başı hep dertte olan Kıbrıs, depremlerle de anılmıştır. Ada, 552/1153 yılında büyük bir felâketle sarsılmış, Antakya'nın yeni Prinkepsi Renaud de Châtillon (1153-1160), hiçbir neden yokken beraberindeki Ermeni Kralı II. Thoros (1144-1169) ve Templier şövalyelerinin de yardımı ile Kıbrıs'a bir baskın yaparak, burasını talan edip adayı yağmalamıştır.⁵⁸ İmparatorun yeğeni Ioannes Komnenos'u da esir eden Renaud zengin ganimetlerle Antakya'ya dönmüştür. Ancak Ada'nın yaşadıkları bununla kalmamış, önce 1157'de meydana gelen depremler burayı daha da harap hale getirmiş, ardından da 1158 yılında Kıbrıs üzerine baskın yapan Fatimî donanması, müdafaasız kalan kıyıları daha da perişan bir duruma sokmuştur.⁵⁹

600/1204 yılında Kıbrıs'tan Sicilya'ya, Mısır'dan Şam'a, el-Cezîre'den Irak'a kadar kendisini hissettiren büyük bir deprem meydana gelmiştir.⁶⁰ Bu sırada Ada'nın Bizanslılardan Haçlılara geçtiğini ve burada Lusignanlar hanedanının (1192-1489) kurulduğunu da hatırlatmalıyız.⁶¹ Bu büyük depremin en akılda kalan yıkımlarından birisi de Selâhaddin-i Eyyûbî'ye (1171-1193) dahi boyun eğmeyen Sûr şehrinin surlarının yıkılması olmuştur.⁶² Tabii bu olay, Haçlı seferlerinin de kırılma hadisesi olan İstanbul'un 1204'te Haçlılar tarafından ele geçirilip yağmalanmasının ve burada 1261'e kadar sürecek olan bir Lâtin Devleti'nin kurulmasına yorumlanmıştır.⁶³ Bu depremle ilgili yapılan bir başka yorum da Sûr şehrinin depremde zarar gören surlarının 1243 gibi daha sonraki yıllarda şehrin senyörü Philippe de Monfort (ö. 1283) tarafından onarılmasının, Kıbrıs Haçlı Kralı I. Henry'nin (1218-1253) kıskançlığına sebep olmasıdır.⁶⁴

⁵² Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 30/205-206; Baybars el-Mansurî, *Zübdetü'l-Fikre fî Târîh-i Hicre*, nşr. D. S. Richards (Beyrut: Das Arabische Buch, 1988), 140; İzzeddin İbn Şeddâd, *Baybars Tarihi*, çev. M. Şerefüddin Yaltkaya (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941), 19; Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, 2/596.

⁵³ Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, 2/595.

⁵⁴ Fulcherius Carnotensis, *A History of the Expedition to Jerusalem*, 190.

⁵⁵ William of Tyre, *A History of Deeds*, 1/462; Albert of Aachen, *Historia*, 2/105-106.

⁵⁶ Fulcherius Carnotensis, *A History of the Expedition to Jerusalem*, 211.

⁵⁷ Runciman, *A History of the Crusades*, 3/376-377; Sarah Kochav, *Church of the Holy Sepulchre* (Jerusalem: Yad Ben-Zvi Institute, 1999), 85, 116 vd.

⁵⁸ Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekâyi-nâmesi*, 322-323.

⁵⁹ William of Tyre, *A History of Deeds*, 2/253; Jeffrey Lee, *God's Wolf, The Life of the Most Notorious of All Crusaders: Reynald de Chatillon* (London: Atlantic Books, 2017), 102-104; Runciman, *A History of the Crusades*, 2/348; Nadir Karakuş, "Haçlı Acımasızlığının Uç Örneği: Châtillonlu Renaud", *KÜİF Dergisi* 2/1 (2018), 91-118.

⁶⁰ Makrîzî, *es-Sülûk*, 1/276; İbn Vâsıl, *Müferrücu'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd (Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957), 3/161; Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, 2/486.

⁶¹ Bk. Benjamin Arbel, *Cyprus, the Franks and Venice, 13th-16th Centuries* (Aldershot, UK: Ashgate, 2000), 28-295.

⁶² Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3/106.

⁶³ Geoffroi de Villehardouin, *Konstantinopolis'te Haçlılar*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 25 vd.; Hans Eberhard Mayer, "On the Beginnings of the Commune of Tyre", *Traditio* 94 (1968), 160-189.

⁶⁴ Runciman, *A History of the Crusades*, 3/220-221.

Kıbrıs'ta bir başka deprem, adanın batısında yer alan bugün Baf olarak bildiğimiz Paphos'ta olmuştur. Lusignanların hüküm sürdüğü 1222 ve 1227 yılında gerçekleşen iki deprem, Ada'daki Rumlar tarafından buradaki Hospitalier şövalyelerinin istenmeyen varlığına yorumlanmıştır.⁶⁵

5. Suriye

Haçlıların hiçbir zaman ele geçiremedikleri bu bölge, çok eski dönemlerde dahi depremlerle gündeme gelmiştir. Özellikle Halep şehri, depremlerin en yoğun olduğu bölge olarak kendisini göstermiştir. 16/637 yılında Ebû Ubeyde b. Cerrâh (ö. 18/639) kumandasındaki İslâm ordusu, Halep'i muhasara ettiğinde burada büyük bir deprem olmuş, şehrin surları da bundan zarar görmüştür.⁶⁶ Bundan sonra da şehir halkı cizye ödemek şartı ile Halep'in Antakya kapısını Müslümanlara açmışlardır.⁶⁷ Yine 89/708 yılında şehirde meydana gelen başka bir deprem, 300 evin harap olmasına neden olmuş ve bu durum Halep tarihçisi tarafından acayip bir durum olarak görülmüştür.⁶⁸

130/747-748 yılında Suriye'de meydana gelen depremde pek çok kişi ölmüş, evler de harap olmuştur.⁶⁹ Bu durum ise hiçbir kaynakta Emevîlerin (661-750) sonunun geldiği şeklinde yorumlanmamıştır. 381/991'de Dımaşk'ta 1000 evin yıkıldığı, Ba'lebek'te ise köylerin tarumar olduğu büyük deprem, o kadar büyük bir dehşet uyandırmıştır ki insanlar boş arazilere çıkarak kendilerini korumaya çalışmışlardır. Üstelik artçı depremler uzun bir süre devam ederek bu korkuyu daha da artırmıştır.⁷⁰

460/1067-1068'de Remle'de meydana gelen depremde pek çok kişi ölmüştür.⁷¹ Bu sırada meydana gelen bir kıtlık, şiddetli açlığa neden olmuş şehirde büyük bir panik yaşanmıştır.⁷² Bu depremi iki yıl sonra merkez üssü Remle olan bir başkası takip etmiş ve Kudüs'ten Mısır'daki Tinnîs'e kadar pek çok alanda

90 hissedilmiştir.⁷³

Safer 533 / Ekim 1138'de Suriye'de şiddetli depremler meydana gelmiştir. Yaklaşık on beş gün süreyle birbirini ardınca gelen depremler büyük tahribata neden olmuştur. Bu depremlerden en çok zarar gören şehir ise Halep'tir. Bir gecede seksenden fazla depremin olduğu bu zor günlerde, halk açık alanlara çekilerek depremin yıkımından korunmaya çalışmışlardır.⁷⁴ Bu depremler esnasında Esârib ve Hârim kaleleri de yıkılmış, büyük zarar görmüştür.⁷⁵ Bu esnada Esârib'te 900 Müslümanın hayatını kaybetmesi o dönem kaynaklarının özellikle dikkatini çekmiştir.⁷⁶ Bu depremin etkisi, Ermeni kaynaklarına göre Azerbaycan'daki Gence'de dahi hissedilmiştir.⁷⁷ Bu olaylara sebep olarak da Mardin Artuklu hükümdarı Timurtaş b. İlgâzi'nin Mervanilere ait Diyârbekir'deki el-Hutâh Kalesi'ni ele geçirmesi gösterilmiştir.⁷⁸

Rebîülâhîr 544/Ağustos 1149'da Dımaşk'ta büyük bir deprem olmuş kaynakların "Şamlı yaşlı tilki" dedikleri Muînüddin Üner,⁷⁹ bu esnada hayatını kaybetmiştir.⁸⁰ Üner, Zengîlere verdikleri destekten dolayı Haçlılara, Banyas kalesini vermesine, onlarla ittifak yapmasına⁸¹ rağmen bu depremle ilişkilendirilmemiştir.

546/1151 senesinde meydana gelen diğer bir deprem, bereketli arazileri ile maruf Havran ve Busrâ bölgelerini yıkmıştır.⁸² Bu deprem Dımaşk halkının şehrin emiri Mücîrüddin Abak'ın (ö. 1169) Haçlılarla olan yaklaşmasına bağlanmış ve kendisine açıktan bazı olumsuz tepkiler olmuştur.⁸³

⁶⁵ Peter Megaw, "A Castle in Cyprus Attributable to the Hospital?", *The Military Orders, 1: Fighting for the Faith and Caring for the Sick*, ed. Malcolm Barber (Aldershot, UK: Variorum, 1994), 42-51.

⁶⁶ İzzeddin İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre* (b.y., y.y., ts.), 1/10, 44.

⁶⁷ Belâzurî, *Fütûhu'l-Bıldân, Ülkelerin Fetihleri*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 209.

⁶⁸ Sibt İbnü'l-Acemî, *Kunûzü'z-Zeheb*, 1/147.

⁶⁹ İbn Asâkir, *Tarihü Dımaşk*, 35/139.

⁷⁰ Makrîzî, *İttiazu'l-Hunefâ*, 1/273.

⁷¹ İbn Asâkir, *Tarihü Dımaşk*, 62/41; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/105; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16/14.

⁷² Makrîzî, *İttiazu'l-Hunefâ*, 2/277; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 1/93.

⁷³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/116; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16/21.

⁷⁴ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/311.

⁷⁵ Süryani Mikhail, *Süryânî Patrik Mihail'in Vakayinâmesi*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: TTK Kütüphanesi Tercüme Kısım, 1944), Kitap XVI, Fasil IX; Makrîzî, *İttiazu'l-Hunefâ*, 3/172.

⁷⁶ İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1/319.

⁷⁷ Vardan, "Türk Futuhâtı Tarihi, 889-1269", 200.

⁷⁸ Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3/14.

⁷⁹ Amin Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, çev. M. A. Kılıçbay (İstanbul: Telos Yayınları, 1977), 193.

⁸⁰ Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3/22.

⁸¹ Bk. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/313-314; William of Tyre, *A History of Deeds*, 2/146-147.

⁸² Ebü Şâme, *er-Ravzateyn*, 1/272.

Suriye'deki asıl büyük deprem, 1154 yılında Dımaşk'ın Nûreddin Zengî (1146-1174) tarafından ele geçirilmesinden üç yıl sonra olmuştur. Recep 552/Eylül 1157'de vuku bulan deprem Hama,⁸⁴ Şeyzer, Kefertâb, el-Maarra, Efâmiye,⁸⁵ Humus, Hısnu'l-Ekrâd, Arka, Lazkiye, Trablus ve Antakya'yı vurmuş, bu çetin süreçte büyük acılar yaşanmıştır. Nûreddin Zengî, depremin acılarını sarmakla uğraşırken diğer yandan da Halep'teki surları onartarak, Haçlı topraklarına baskınlar düzenlemiştir.⁸⁶ Ermeni kaynakları bu depremden Hristiyanların yaşadıkları şehirlerin çok fazla etkilenmemesini, Allah'ın onları koruyup kollaması olarak değerlendirilmiştir.⁸⁷ 1157'de geniş bir alana yayılan yukarıda adı geçen bölgelerdeki bu depremler, Haçlı seferlerinin bir başka aktörü olan Haşhaşilerin kalelerini de vurmuştur. Onlara ait Masyaf, Kehf, Kadmûs ve Ulleyka gibi hisarlar bu depremde yıkılmış,⁸⁸ ancak bu büyük deprem herkesi etkilediği için onların uğursuzlukları yahut da sapkınlıkları ile ilişkilendirilmemiştir.

1157 depremi, bölgede seferlerden önce dahi var olan Şeyzer'deki Mukızî hânedanının da sonunu getirmiştir. Bu yıl Nûreddin Zengî, depremin vurduğu Hama yakınlarındaki Şeyzer'i ele geçirmek için harekete geçmiştir. Kale yüksek ve müstahkem bir dağ üzerinde olup, Kinânilerden Münkızoğullarına aittir. Burada *Kitâbu'l-İ'tibâr*'ın müellifi Üsâme b. Münkız'ın amcası Sultan b. Ali hüküm sürmektedir.⁸⁹ 531/1136'da kardeşi Mürşid ölünce Sultan b. Ali, Üsâme ve kardeşlerine sırt çevirmiş, onları iktidarı için bir tehdit olarak görmüştür.⁹⁰ Mürşid b. Ali'nin çocukları da bu baskılar yüzünden Nûreddin'e gelerek ondan yardım istemişlerdir. Nûreddin, ayrıca Sultan b. Ali'nin Şeyzer'i Haçlılara teslim etmesinden de endişe duyarak şehri ele geçirmeye karar vermiştir. Bu yıl Suriye'de meydana gelen şiddetli depremlerin Şeyzer'e de büyük zarar vermesinden yararlanan Nûreddin, burayı kolaylıkla ele geçirmiş, surları ve evleri tamir ettirerek şehri güçlendirmiştir.⁹¹ Bu depremin en ilginç haberlerinden birisini veren Süryânî kaynağı, bu felâketten bir kadınla bir haremağasının kurtulduğunu rivayet etmiştir.⁹²

Yukarıdaki büyük depremden yaklaşık on üç sene sonra Suriye, zelzelelerle yeniden sallanmıştır. 12 Şevval 565 / 29 Haziran 1170'de daha önce görülmemiş bir deprem, Suriye, Irak, el-Cezîre, Musul ve diğer bölgeleri harap etmiştir.⁹³ Bu depremin şiddetini tarif etmeye çalışan kaynaklar, o gün yeryüzünün dalgalarda sürüklenen bir gemi gibi sallandığından bahsetmişlerdir. Üstelik 6 Şubat 2023 depreminde neredeyse hiçbir zarar görmeyen Belen Geçidi'ndeki Bağras, bu sarsıntıda büyük yara almıştır.⁹⁴ Depremin kendini en şiddetli olarak gösterdiği yer Suriye olmuştur. Dımaşk, Ba'lebek, Humus, Hama, Şeyzer, Ba'rîn, Halep gibi şehirler harabeye dönmüş, surlar ve kaleler art arda yıkılmıştır. Nûreddin, Ba'lebek'ten başlayarak buraları süratle tamir ettirmiş ve Haçlıların saldırılarını önlemiştir. Deprem Haçlıların beldelerini de vurmuş, memleketlerini harap etmiştir. Onlar da Nûreddin'den korktukları için surlarını onarmış, yaralarını sarmaya çalışmışlardır.⁹⁵ Üstelik Kudüs Kralı Amaury (1163-1174), depremden etkilenen Haçlıların Gibelacar dedikleri Akkâr ve Arka kalelerini, elde tutamayacağı endişesiyle Hospitalier şövalyelerine vererek buraları, onların kontrolüne tevdi etmiştir.⁹⁶ Bu depremle ilgili sıra dışı yorum, yine

⁸³ İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1/337; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 1/68; Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 1/189; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 27/88-89; İbn Vâsil, *Müferrücu'l-Kurûb*, 20/381.

⁸⁴ İbn Asâkir, *Tarihü Dımaşk*, 35/398; 43/235; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü'l-Taleb*, 1/149. İbn Manzûr, *Muhtasar-ı Târih-i Dımaşk*, 15/35'te depremin tarihi olarak Recep 553 Hicrî yılı verilir.

⁸⁵ Süryani Mikhail, *Vakayinâme*, Kitap XVIII, Fasil V.; F. Buhl, "Efâmiye", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 4/130'da Efâmiye'deki büyük depremin 1152 yılında olduğu belirtilir.

⁸⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/413; Ebû Şâme, *er-Ravzateyn*, 1/331; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16/381; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fî Smaâtî'l-İnşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/523; Hugh Kennedy, *Crusader Castles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 180.

⁸⁷ Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, 316.

⁸⁸ Nadir Karakuş, *Haçlı Seferlerinde Haşhaşiler* (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 126-127; Farhad Daftary, "The Isma'ilis and the Crusaders: History and Myth", *The Crusades and the Military Orders: Expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity*, ed. Zsolt Hunyadiand Jozsef Laszlovszky (Budapest: Department of Medieval Studies, Central European University, 2001), 21-42.

⁸⁹ Robert Irwin, "Usamah ibn Munqidh, an Arab Syrian Gentleman at the Time of the Crusades Reconsidered", *The Crusades and Their Sources: Essays Presented to Bernard Hamilton*, ed. John France and William Zajac (Aldershot, UK: Ashgate, 1998), 71-87.

⁹⁰ Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, 2/397.

⁹¹ Üsâme ibn Munkız, *Kitâbu'l-İ'tibâr*, İbn Munkız Haçlılara Karşı, çev. Selahaddin Hacıoğlu (İstanbul: Trend Yayınları, 2006), 6, 261, 289.

⁹² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/413-414; Runciman, *A History of the Crusades*, 2/343; Peter M. Holt, *Haçlılar Çağı*, 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakındoğu, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 74.

⁹³ Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, 2/397.

⁹⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904), 3/409; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3/49; Makrîzî, *İttiazu'l-Hunefâ*, 3/318.

⁹⁵ Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, 2/409.

⁹⁶ William of Tyre, *A History of Deeds*, 2/370; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/24.

⁹⁷ Runciman, *A History of the Crusades*, 2/389; Kennedy, *Castles*, 49, 67.

Haçlı ruhânîlerden gelmiştir. Bizans İmparatoru Manuel Komnenos'un 1161'de Antakya'ya patrik olarak atadığı II. Athanasios Manasses, Lâtinler tarafından istenmemiş ancak karara da boyun eğilmiştir. 1170 yılındaki depremde Aziz Petrus katedralinde ayin esnasında kilisenin tavanı çökmüş ve Atahanasios burada enkaz altında can vermiştir. Bu depremi Ortodoks patriğin varlığına ve onun ilâhî bir gazapla cezalandırılmasına hamleden Haçlılar, Kusayr'a çekilmiş bulunan eski patrik Aimery de Limoges'i yeniden iş başına getirmişlerdir.⁹⁷

597/1201'de yine bölgede bir deprem olmuş, Hama, Humus yanında Dımaşk'ta da zelzele büyük bir yıkıma yol açmıştır. Hatta bu depremde, Busrâ'nın bir köyü tamamen yerle bir olmuştur. Bu büyük deprem, Suriye sahilinde de hissedildiği için Haçlılar da bundan mustarip olmuşlardır. Trablus, Sûr, Akkâ ve Nablus'taki kaleler, bu esnada büyük tahribata uğramıştır.⁹⁸ Deprem her iki tarafta görüldüğü için herhangi bir yorum yapılmamış, olaylar anlatılmakla yetinilmiştir.

Suriye'deki son deprem Haçlıların bölgede son nefeslerini verdikleri sıralarda gerçekleşmiştir. 5 Safer 686 / 22 Mart 1287 yılında meydana gelen depremde Antakya'nın yanı sıra Lazkiye'de zarar görmüş ve bu olumsuz durum, Sultan Kalavun'un (1279-1290) şehri ele geçirmesinde önemli bir husus olmuştur.⁹⁹ Bu sırada Haçlıların da Suriye ve Filistin sahillerinde son zamanları olduğu için depremlere herhangi bir anlam yüklenmemiştir.

6. Musul

Haçlı seferlerinin Urfa, el-Cezîre ve Bağdat Halifeliği ile irtibatını sağlayan şehri, Musul olmuştur. Burada meydana gelen depremler ise yine seferlerin unutulmuş bazı taraflarını yeniden hatırlamamıza vesile olmuştur. Seferlerin başlamasından yaklaşık yarım asır önce, 448/1055 senesinde Irak ve Musul'da meydana gelen büyük deprem, Büveyhîlerin (932-1062) son döneminde yaşayan Türk kumandan Arslan el-Besâsîrî ile Fâtımî halifesi Müstansır-Billâh'ın (1036-1094) Tuğrul Bey'e karşı çıkması olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁰ Aynı deprem Antakya'da da hissedilmiş ve bu olay Ermeni kaynağı tarafından Süryânîlere yapılan haksızlıklar yanında, işlenilen bazı günahlara sebep olarak gösterilmiştir.¹⁰¹

532/1138'de Irak bölgesi şiddetli depremlerle sarsılmıştır. Musul da bu depremlerden nasibini almıştır. Büyük tahribatın olduğu bu zelzele enkaz altında nice canların kaybedilmesi ile sonuçlanmıştır.¹⁰² Bu deprem haberi kaynaklarda yorumsuz olarak aktarılmıştır.

622/1225-1226 yılında Musul yakınlarındaki İmâdiyye Kalesi'nde gelişen olaylar, seferler esnasındaki bölünmüşlüğe ve depremler konusuna ışık tutmuştur. Daha önce İmâdüddin Zengî'ye (1127-1146) ait olan kale, ileride Musul hükümdarı olacak olan Bedreddin Lü'lü'nün (1233-1259) eline geçmiştir. Bedreddin, onlara pek çok araziye iktâ etmesine, onlara köyler temlik etmesine rağmen, İmâdiyye halkı Begteginlilerin son hükümdarı Kökböri (1190-1233) ve Musul'daki Zengilere mektuplar yazarak onlara bağlılık bildirmiştir. Olup bitenlerin farkında olan Bedreddin, kale halkının muhalefete devam etmeleri üzerine onları muhasara ederek, tüm yardım yollarını kapatmıştır. Bunun üzerine İmâdiyye Kalesi, Bedreddin'in oğlu Emînüddin Lü'lü'ye teslim olmuştur. Bu yıl ayrıca Musul'da orta şiddette depremlerin ve kıtlığın olduğu bir yıl olduğu için kazanılan bu başarılarla bu olumsuzluklar pay sahibi alarak görülmüştür.¹⁰³ Mısır üzerine düzenlenen Beşinci Haçlı Seferi'nin başarısızlıkla bittiği ve diğerinin yaklaştığı bir süreçte gelişen bu olaylar da asıl depremin Müslümanlar arasındaki rekabetler olduğunu bir kez daha ortaya koymuştur.

Musul'daki son deprem, Memlûkler dönemine ait bazı olayların anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Baybars, 1263 yılında kendisine isyan eden ve bununla da kalmayarak Moğol hanı Hülâgû (1256-1265) ile ittifak yapan asî Kerek emîri Muğis Ömer üzerine yürümüş ve onu esir etmiştir. Kendisini Memlûk

⁹⁷ William of Tyre, *A History of Deeds*, 2/287; Bernard Hamilton, "Aimery of Limoges, Latin Patriarch of Antioch (1142-1196) and the Unity of the Churches", *East and West in the Crusader States: Context-Contacts Confrontations II*, ed. Krijnie Ciggaar-Herman Teule (Leuven: Peeters, 1999), 1-12.

⁹⁸ Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3/101; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/275-276.

⁹⁹ Makrizî, *es-Sülûk*, 6/213; Runciman, *A History of the Crusades*, 3/403; Christopher MacEvitt, "Laodikeia in Syria", *Crusades an Ancylopedia*, ed. Alan V. Murray (California: Santa Barbara, 2006), 715-716.

¹⁰⁰ Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 2/179; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 23/259.

¹⁰¹ Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, 98-99.

¹⁰² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/307; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16/315.

¹⁰³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/455-457, 471.

kuvvetleri arasına alarak mükemmel bir asker olarak yetiştiren efendisi es-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un (1240-1249) oğlu olduğu için de Muğis'i affetmiştir.¹⁰⁴ Bu sırada Musul'da meydana gelen bir deprem, Moğollarla Eyyûbilerin yaptığı işbirliğine yorumlanmış, Baybars ise bu esnada Medine'ye yaptığı hizmetlerle methedilmiştir.¹⁰⁵

7. Mısır

Daha çok veba ve kıtlığın hüküm sürdüğü Mısır'da zaman zaman depremler de etkili olmuştur.¹⁰⁶ 180/796-797 senesinde Mısır'da şiddetli bir deprem meydana gelmiş ve İskenderiye Feneri'nin tepesi düşmüştür.¹⁰⁷ 271/884 senesinde Mısır'da meydana gelen bir başka deprem Fustat'taki Ulu Cami'yi ve sarayları yıktığı gibi akabinde çıkan veba, bu felâketi daha da derinleştirmiştir.¹⁰⁸

460/1068 yılında Filistin ve Mısır'da meydana gelen deprem oldukça şiddetli olmuş, pek çok insan öldüğü gibi deniz seviyesi de yükselerek büyük bir tsunami gerçekleşmiştir. Bu elîm olay ise İsmâîlî inacına sahip Fâtımîlerin yıkıcı faaliyetlerine bağlanmıştır.¹⁰⁹

Haçlı seferlerinin başlamasıyla birlikte, depremlerin olmasına yönelik yorumlar da farklılaşmıştır. 492/1099 senesinde Kahire'de meydana gelen depremde Kıptilere ait kiliseler yıkılmış, bundan da Kudüs'ün Haçlılara teslim edilmesinin müsebbibi olarak gösterilen vezir el-Efdal b. Bedr el-Cemâlî (ö. 1121) mesul tutulmuştur.¹¹⁰

579/1183 yılında Mısır'da bir deprem olmuş ve depremin etkisi Ba'lebek'te hissedilmiştir.¹¹¹ 585/1189 yılında Mısır'da yeni bir deprem daha olmuş, esen sıcak rüzgârlar ve dehşetli sarsıntı, insanları korkutmuştur.¹¹² Her iki depreme de Selâhaddin'in adil yönetiminden memnun kalındığı için olsa gerek her hangi bir yorumda bulunulmamıştır.

597/1201'de Suriye'de olan depremin etkisi Mısır'da da hissedilmiştir.¹¹³ Bu sırada Nil Nehri taşmadığı için ortaya çıkan kıtlığı, veba salgını takip etmiş ve depremin etkisi daha çok hissedilmiştir. Anadolu'da II. Kılıcarşan'ın (1155-1192) oğulları arasındaki taht kavgaları ve Selâhaddin'in kardeşi el-Melikü'l-Âdil'e (1200-1218) sığınan Muizzüddin Kayserşâh'ın durumu, ayrıca bölgedeki diğer iç karışıklıklar depreme sebep olarak gösterilmiştir.¹¹⁴ Haçlı kaynakları ise bu deprem esnasında yıkılan Tapınakçılara iat Tortosa (Tartus), Chastel Blanc (Safed) ve Hospitalierlerin kontrolündeki Crac des Chevaliers (Hısnü'l-Ekrâd) kalelerindeki tahribatın büyüklüğüne odaklanmıştır.¹¹⁵

Haçlılar 602/1206'da Mısır üzerine yürümüş ve Fövve şehrini yağmalayarak orada on beş gün kalmışlardır. Mısır askeri ise Nil'in diğer tarafında onları beklemiş, gemileri olmayan Haçlılar da daha sonra buradan ayrılmışlardır. Bu yıl Mısır, Suriye, el-Cezîre, Anadolu, Sicilya ve Kıbrıs'ta hissedilen büyük deprem her yeri harap etmiş, Sûr şehrinin müstahkem surlarını dahi yıkmıştır.¹¹⁶ İki yıl sonra bir zelzele daha olmuş, 604/1208 yılında Mısır'da meydana gelen deprem, Kerek ve Şevbek'te de hissedilmiş ve pek çok insan bu esnada hayatını kaybetmiştir.¹¹⁷ Bu depremlere herhangi bir yorum yapılmamıştır.

23 Rebiulâhîr 660 / 17 Mart 1262 tarihinde Kahire'de meydana gelen bir deprem halkı oldukça korkutmuştur.¹¹⁸ Bu felâkete neden olarak da Sultan Baybars'a karşı Halep'te isyan eden Akkuş el-Borlu'nun olumsuz faaliyetleri gösterilmiştir.¹¹⁹ Bu tenkitler de halkın Baybars'a sahip çıktığını ispatlamış, ayrıca bu

¹⁰⁴ İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzu'z-Zâhir*, 392-393; Abdul-Aziz Khowaiter, *Baibars the First: His Endeavours and Achievements* (London: Green Mountain Press, 1987), 53-54; Reuven Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks the Mamluk-İlkhaniid War, 1260-1281* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 35 vd.

¹⁰⁵ Yunîni, *Zeylû Mir'âti'z-Zamân*, 2/195.

¹⁰⁶ Yâkût, *Mu'cem*, 1/389.

¹⁰⁷ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 8/266.

¹⁰⁸ Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, 1/241.

¹⁰⁹ Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 2/186.

¹¹⁰ Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât-ı ve'l-Asâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 4/414.

¹¹¹ Makrîzî, *es-Sülûk*, 1/203.

¹¹² Makrîzî, *es-Sülûk*, 1/221.

¹¹³ İbn Tağrıberdi, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 6/174. Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âti'z-Zamân*, 22/125'te tarih 598/1202 olarak verilir.

¹¹⁴ Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, 2/474.

¹¹⁵ Kennedy, *Castles*, 133, 152.

¹¹⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/293-94.

¹¹⁷ Makrîzî, *es-Sülûk*, 1/293.

¹¹⁸ Yunîni, *Zeylû Mir'âti'z-Zamân*, 2/231.

¹¹⁹ İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzu'z-Zâhir*, 113-117.

husus, Sultan'ın başarı sırlarından birisi olarak karşımıza çıkmıştır. Meydana gelen bu depremler, Haçlı seferlerinin farklı bir yüzünü ortaya koyarak bu sürecin daha iyi tahlil edilmesine katkı sağlamıştır.

Sonuç

1095-1291 yılları arasında Anadolu Suriye, Filistin ve Mısır'da cereyan eden Haçlı seferleri, bu esnada meydana gelen depremlerle farklı bir çehreyle karşımıza çıkmıştır. Önemli fay hatları üzerinde bulunan Suriye, el-Cezîre ve Filistin, bu depremlerle büyük acılar yaşamıştır. Bu depremlere verilen tepkiler ise oldukça farklı olmuş, bu da bölgedeki aktörlerin eğilimlerini ve anlayışlarını ortaya çıkarmıştır. Meydana gelen depremlerde Ermeni kaynakları, ilâhî ikazı ve işlenen günahları görürken, Süryânî kaynakları daha temkinli hareket etmişlerdir. Bu depremlerden Haçlılar da etkilenmişler, topraklarını ve kalelerini Müslümanlara geri vermemek için önlemler almışlardır. Bu önlemler her iki tarafın da yaptığı imar faaliyetleri ile sınırlı kalmamış, seferlerin akışını değiştiren olaylarla yoluna devam etmiştir. Haçlı kalelerinin yıkılması üzerine buralara sahip olamayacağına hükmeden Kudüs Haçlı Kralı, kaleleri şövalyelerin kontrolüne bırakmayı tercih etmişlerdir. Depremlerin vurduğu Müslüman coğrafyasında ise daha farklı durumlar karşımıza çıkmıştır. Suriye'de İslâm birliğinin önündeki engellerden birisi olan Şeyzer Emirliği, 1157 depreminde zarar görmüş ve pek çok kişi bu esnada hayatını kaybetmiştir. Haçlıların burasını ele geçirmelerinden endişe duyan Nûreddin Zengî de Şeyzer'i bu depremi vesile kılarak topraklarına katmıştır.

Depremlere Müslüman âlimler çok büyük anlam ve değer yüklemekten, özellikle Ermeniler bu felâketlerde ilâhî bir ikaz görme eğiliminde olmuşlardır. Kiliselerden alınan vergilerden, bazı Hristiyan topluluklara iyi davranılmamasına, Ortodokslar tarafından Asûrilere ait bir incilin yakılmasına kadar 94 depremlerde çeşitli sebepler arayan Ermeniler, bu tabîî felâketleri dinî olaylarla ilişkilendirmişlerdir. Lâtin din adamları ise 1170 depreminde Antakya'ya daha önce Bizans'ın atadığı Ortodoks patriğinin varlığını sebep olarak görmüşlerdir. Üstelik bu Ortodoks patriğin enkaz altında kalarak bir ayin esnasında hayatını kaybetmesini de kendi patriklerinin saf dışı bırakılmasına bağlamışlardır.

Depremlere yapılan yorumlardan hükümdarlar ve sultanlar da nasibini almıştır. Mısır'da Şîî Fâtımîler zamanında meydana gelen depremlerde Haçlılarla gereği şekilde mücadele edilmediği gerekçe gösterilmiştir. 1171'de Fâtımîlerin sona ermesi ile bölgeye hâkim olan Selâhaddîn-i Eyyûbî zamanındaki depremler hakkında ise bir yorumda bulunulmamıştır. Yine Baybars zamanında meydana gelen bir depremde Moğollar eleştirilirken, Sultan'ın Medine'de yaptığı hizmetler ön plana çıkarılmıştır. Bu dönemin bir başka etkin tarafı olan Bizans'ta da dinî eğilimler kendisini göstermiştir. 1162 yılında II. Kılıçarslan'ın İstanbul'a yaptığı ziyaret esnasında meydana gelen deprem, bir Müslüman hükümdarın Ayasofya gibi kutsal bir mekânı ziyaret edecek olmasına bağlanmıştır. Bu süreç de Haçlı seferlerinin daha farklı bir pencereden bakılıp farklı tahlil edilmesine sebep olmuştur.



An Assessment On Earthquakees In The Crusades

Citation: Karakuş, Nadir. "An Assessment On Earthquakees In The Crusades.", *Artuklu Akademi* 11/1 (Jun 2024), 83-98. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1364404>

Extended Abstract

The Crusades, which took place in Anatolia, Syria, Palestine and Egypt between 1095-1291, appeared with a different face with the earthquakes that occurred during this time. Syria, al-Jazeera and Palestine, which are on important fault lines, have suffered greatly from these earthquakes. The responses to these earthquakes were quite different, which revealed the tendencies and understandings of the actors in the region. While Armenian sources saw the divine warning, heavy taxes and sins committed in the earthquakes that occurred, Syriac sources acted more cautiously. Despite this, Syriac sources also considered the looting of a rich Christian caravan going from Cilicia to Anatolia by about 300 Turkmen as the cause of the earthquake that took place at that time. This situation has revealed that economic losses do not allow accurate analyzes to be made. The Crusaders were also affected by these earthquakes, and they took precautions not to give back their lands and castles to the Muslims. These measures were not limited to the zoning activities of both sides, but continued on their way with the events that changed the course of the expeditions. The Crusader King Amalric of Jerusalem, who ruled that he could not have these after the destruction of the Crusader castles, preferred to leave the castles under the control of Hospitalier knights. Thus, he did not leave these castles to the Muslims, and he also got rid of the construction costs. In the Muslim geography hit by earthquakes, different situations have emerged. The Emirate of Shayzer, one of the obstacles to Islamic unity in Syria, was damaged in the 1157 earthquake and many people lost their lives during this time. Nur al-Din Zangi, who was worried that the Crusaders would take over this place, also added Shayzer to his lands by making this earthquake an occasion. This situation became the most important gain after Damascus, which it captured in 1154, and increased the power of Aleppo. While Muslim scholars did not attribute great meaning and value to earthquakes, Armenians in particular tended to see a divine warning in these disasters. The Armenians, who sought reasons for earthquakes, from taxes taken from churches, to the treatment of some Christian communities, to the burning of an Assyrian bible by the Orthodox, associated these natural disasters with religious events. Syriacs, who were more cautious, lost their ability to make the right decision when there were economic losses. Latin clergy, on the other hand, considered the presence of the Orthodox patriarch Athanasios, who was previously appointed by Byzantium, to Antioch in the 1170 earthquake. Moreover, they attributed the death of this Orthodox patriarch during a ritual by being under the rubble, to the elimination of their own patriarch. When Latin Patriarch Aimery became the patriarch of Antioch again, they were so happy about this event that they forgot the destruction of the earthquake. Rulers and sultans also got their share from the comments made on earthquakes. In the earthquakes that took place in Egypt during the time of the Shiite Fatimids, it was stated that the Crusaders were not properly fought, and the administrators were openly criticized. On the other hand, no comment was made about the earthquakes in the time of Saladin Ayyubid, which dominated the region with the end of the Fatimids in 1171, rather the fair administration of Saladin was kept on the agenda. In this process, while unpopular leaders such as Mujiruddin Abak, the ruler of Damascus, were shown as the cause of the earthquake, great leaders such as Nureddin were also praised for their reconstruction activities and the struggle against the Crusaders despite the earthquakes. Again, while the Mongols were criticized in an earthquake that took place in the time of Baybars, the services of the Sultan in Madina were highlighted. Ayyubids, who opposed Baybars from these criticisms, also took their share. Religious tendencies also showed themselves in Byzantium, another active side of this period. In 1162, the earthquake that occurred during the second Kılıç Arslan's visit to Istanbul was attributed to the fact that a Muslim ruler would visit a holy place such as Hagia Sophia. This process also allowed the Crusades to be viewed and analyzed from a different perspective. This article, which we will try to deal with, will try to reveal the political, social, economic and religious events and tendencies caused by the earthquakes that increased the pain of the lands destroyed by the Crusades. For this, it will be based on reaching a conclusion based on the Crusader, Armenian, Byzantine and Syriac sources as well as the Shiite-Sunni sources.

Kaynakça

- Abu'l-Farac, Gregory. *Abu'l-Farac Tarihi*. çev. Ö. Rıza Doğrul. Ankara: TTK Yayınları, 1950.
- Albert of Aachen. *Historia Ierosolimitane, History of the Journey to Jerusalem*. çev. Susan B. Edgington. Farnham: Ashgate Publishing, 2013.
- Amitai-Preiss, Reuven. *Mongols and Mamluks the Mamluk-İlkhaniid War, 1260-1281*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Arbel, Benjamin. *Cyprus, the Franks and Venice, 13th-16th Centuries*. Aldershot, UK: Ashgate, 2000.
- Asbridge, Thomas. *The Crusades, The War for the Holy Land*. London: Simon & Schuster Publishing, 2012.
- Baybars el-Mansurî. *Zübdetü'l-Fikre fî Târîh-i Hicre*. nşr. D. S. Richards. Beyrut: Das Arabische Buch, 1988.
- Belâzurî. *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Belâzurî. *Fütûhu'l-Büldân, Ülkelerin Fetihleri*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsırunnâsır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Buhl, F. "Efâmiye". *İslam Ansiklopedisi*. 4/130. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Daftary, Farhad. "The Isma'ilis and the Crusaders: History and Myth". *The Crusades and the Military Orders: Expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity*. 21-42. ed. Zsolt Hunyadiand Jozsef Laszlovszky. Budapest: Department of Medieval Studies, Central European University, 2001.
- 96 De Giorgi, Andrea U. - Eger, A. Asa. *Antioch, A History*. London and New York: Rutledge, 2021.
- Der Nersessian, Sirapie. "The Kingdom of Cilician Armenia". *A History of the Crusades*. 2/630-659. ed. Kenneth M. Setton. Madison: University of Wisconsin Press, 1969.
- Downey, G. *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*. Princeton: Princeton University Press, 1961.
- Ebû Şâme. *er-Ravzateyn fî Ahbârî'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*. thk. İbrahim Zeybek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Ebü'l-Fidâ. *el-Muhtasar fî Ahbarî'l-Beşer*. Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, ts.
- Frye, Richard Nelson. "The Political History of Iran Under the Sasanians". *The Cambridge History of Iran* 3/1 (1968), 153-162.
- Fulcherius Carnotensis. *Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*. çev. F. Rita Ryan. Knoxville: University of Tennessee Press, 1969.
- Geoffroi de Villehardouin. *Konstantinopolis'te Haçlılar*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Hamilton, Bernard. "Aimery of Limoges, Latin Patriarch of Antioch (1142-1196) and the Unity of the Churches". *East and West in the Crusader States: Context-Contacts Confrontations II*, 1-12. ed. Krijnie Ciggaar-Herman Teule. Leuven: Peeters, 1999.
- Heyd, William. *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*. çev. E. Ziya Karal. Ankara: TTK Yayınları, 2000.
- Holt, Peter M. *Haçlılar Çağı, 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakındoğu*. çev. Özden Arıkan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Honigmann, Ernst. *Bizans Devletinin Doğu Sınırı*. çev. Fikret Işıltan. İstanbul: İÜEF Yayınları, 1970.
- Irwin, Robert. "Usamah ibn Munqidh, an Arab Syrian Gentleman at the Time of the Crusades Reconsidered". *The Crusades and Their Sources: Essays Presented to Bernard Hamilton*. 71-87. ed. John France and William Zajac. Aldershot, UK: Ashgate, 1998.
- İbn Abdüzzâhir. *er-Ravzu'z-Zâhir fî Sîreti'l-Meliki'z-Zâhir*. nşr. Abdülaziz el-Huveytır. Riyad: Meşveret, 1396/1976.
- İbn Asâkir. *Tarîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah et-Türkî. b.y., Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Manzûr. *Muhtasar-ı Târih-i Dimaşk*. thk. Ruveyha en-Nahhâs vd. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984.
- İbn Sâ'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Şeddâd, İzzeddin. *Baypars Tarihi*. çev. M. Şerefüddin Yaltkaya. İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.
- İbn Şeddâd, İzzeddin. *el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*. b.y., y.y., ts.
- İbn Tağrîberdî. *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûk Mısır ve'l-Kahire*. nşr. M. Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992.
- İbn Vâsıl. *Müferrücü'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd. Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957.
- İbnü'l-Adîm. *Buğyetü't-Taleb fî Târihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. by: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Cevzî. *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esir. *el-Kâmil fî't-Tarih*. tsh. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnü'l-Esir. *et-Târihu'l-Bâhir fî'd-Devleti'l-Atabekiyye*. thk. Abdülkadir Ahmed. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadisiyye, 1382/1963.
- Kalkaşendî. *Subhu'l-A'sâ fî Sinaâti'l-İnşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Karakuş, Abdulkadir. "Kur'an Perspektifinden Din-Bilim İlişkisi". *Akif* 52/2 (2022), 57-72.
- Karakuş, Nadir. "Haçlı Acımasızlığının Uç Örneği: Châtillonlu Renaud". *KÜİF Dergisi* 2/1 (2018), 91-118.
- Karakuş, Nadir. *Haçlı Seferlerinde Haşhaşîler*. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Karakuş, Nadir. *Nûreddin Zengi*. ed. A. Demircan-Ş. Öz. İstanbul: Ensar Yayınları, 2021.
- Kennedy, Hugh. *Crusader Castles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Howaiter, Abdul-Aziz. *Baibars the First: His Endeavours and Achievements*. London: Green Mountain Press, 1987.
- Kochav, Sarah. *Church of the Holy Sepulchre*. Jerusalem: Yad Ben-Zvi Institute, 1999.
- Korykoslu Hayton. *Doğu Ülkeleri Tarihinin Altın Çağı*. çev. A. Tayfun Özcan. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.
- Lee, Jeffrey. *God's Wolf, The Life of the Most Notorious of All Crusaders: Reynald de Chatillon*. London: Atlantic Books, 2017.
- Maalouf, Amin. *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*. çev. M. A. Kılıçbay. İstanbul: Telos Yayınları, 1977.
- MacEvitt, Christopher. "Laodikeia in Syria". *Crusades an Ancylopedia*. 715-716. ed. Alan V. Murray. California: Santa Barbara, 2006.
- Makrîzî. *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât-ı ve'l-Asâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Makrîzî. *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Makrîzî. *İttiazu'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- Mayer, Hans Eberhard. "On the Beginnings of the Commune of Tyre". *Traditio* 94 (1968), 160-189.
- Megaw, Peter. "A Castle in Cyprus Attributable to the Hospital?". *The Military Orders, 1: Fighting for the Faith and Caring for the Sick*. 42-51. ed. Malcolm Barber. Aldershot, UK: Variorum, 1994.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac. *Sahih-i Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1955.
- Müverrih Vardan. "Türk Futuhâtı Tarihi, 889-1269". *İÜEF Yayınları, Tarih Seminerleri Dergisi, Metin ve Vesikalar*. çev. Hrant D. Andreasyan. İstanbul: Millî Mecmua Basımevi, 1937.
- Nüveyrî. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Vesâik, 1423.
- Runciman, Steven. *A History of the Crusades*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.
- Sıbt İbnü'l-Acemî. *Kunûzü'z-Zeheb fî Târîh-i Haleb*. Halep: Dâru'l-Kalem, 1417.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemîyye, 2013.
- Süryani Mikhaîl. *Süryânî Patrik Mihail'in Vakayinâmesi*. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK Kütüphanesi Tercümeler Kısmı, 1944.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387.
- Urfalı Mateos. *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grîgor'un Zeyli (1136-1162)*. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK Basımevi, 2000.
- Üsame ibn Munkız. *Kitâbu'l-İ'tibâr, İbn Munkız Haçlılara Karşı*. çev. Selahaddin Hacıoğlu. İstanbul: Trend Yayınları, 2006.
- Vasiliev, A. A. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. çev. Arif Müfit Mansel. Ankara: Maarif Matbaası, 1943.
- ⁹⁸ William of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey. New York: Colombia University Press, 1943.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Yunîni, Kutbüddin. *Zeylû Mir'âti'z-Zamân*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

MAÜ
PRESS

Artuklu Akademi

**Belâgat Tarihinde Bir Donukluk veya Çöküş (İnhitât) Döneminden Söz Edilebilir mi?
-Hicri 5. ve 7. yy. Arasında Belâgate Yapılan Katkılar Bağlamında Bir Okuma-**İsa Güceyüz | [0000-0001-7488-6914](https://orcid.org/0000-0001-7488-6914) | isa.guceyuz@asbu.edu.trDr. Öğr. Üyesi | Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi | İlahiyat Fakültesi | Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı
Ankara | Türkiye<https://ror.org/025y36b60>

Atıf: Güceyüz, İsa. "Belâgat Tarihinde Bir Donukluk veya Çöküş (İnhitât) Döneminden Söz Edilebilir mi? Hicri 5. ve 7. yy. Arasında Belâgate Yapılan Katkılar Bağlamında Bir Okuma", *Artuklu Akademi* 11/1 (Haziran 2024), 99-118.
<https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1466327>

Öz: Arap edebiyatı ve belâgat tarihiyle ilgili çeşitli dönemlendirmeler yapılmaktadır. Bu çalışmada Arap edebiyatı ve belâgatini dönemlendirme meselesi ve belâgat tarihinde bir donukluk veya çöküş (inhitât) döneminden bahsedilip bahsedilemeyeceği hususu tartışılmaktadır. Donuklaşma döneminin başlangıç ve bitişiyle ilgili görüşler gerekçe ve itirazlarıyla ortaya konulmaktadır. Bu bağlamda bazı müellifler donukluğun başlangıcını hicri ikinci asra kadar götürürken bazıları da miladi on dokuzuncu yüzyıla kadar getirmişlerdir. Belâgatin donuklaştığı iddia edilen tarihlerde ittifak olmaması ve donuklaşma tartışmalarının odağında yer alan hicri beşinci ve yedinci yüzyıl arasında belâgate çok önemli katkılar yapılması, belâgatin bu döneminin donukluk veya çöküş dönemi olarak nitelenemeyeceğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Belâgat Tarihi, Belâgatin Dönemleri, Donukluk, Çöküş, Hicri Beşinci ve Yedinci Yüzyıl.

Makale Bilgileri

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Geliş Tarihi	07.04.2024
Kabul Tarihi	06.06.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı- iThenticate
Etik Bildirim	artukluakademi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır
Dizinleme Bilgileri	Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO ve ATLA'da taranmaktadır.

Can We Talk About A of Dullness or Collapse (al-Inhıṭāt) in the History of Rhetoric? -A Reading in the Context of Contributions to Rhetoric Between the 5th and 7th Centuries Hijri-

İsa Güceyüz | [0000-0001-7488-6914](https://orcid.org/0000-0001-7488-6914) | isa.guceyuz@asbu.edu.tr

Asst. Prof. | Social Sciences University of Ankara | Faculty of Theology | Department of Arabic Language and Rhetoric | Ankara | Türkiye

<https://ror.org/025y36b60>

Citation: Güceyüz, İsa. "Can We Talk About A of Dullness or Collapse (al-Inhıṭāt) in the History of Rhetoric? -A Reading in the Context of Contributions to Rhetoric Between the 5th and 7th Centuries Hijri-", *Artuklu Akademi* 11/1 (Jun 2024), 99-118. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1466327>

Abstract: Various periodizations are made regarding the history of Arabic literature and rhetoric (al-Balāḡah). In this study, the issue of periodizing Arabic literature and rhetoric and whether there can be a period of dullness or decline (al-inhıṭāt) in the history of rhetoric is discussed. Opinions regarding the beginning and end of the dulling period are put forward with their justifications and objections. In this context, some authors date the beginning of dullness to the second century of the Hijri calendar, while others date it to the nineteenth century AD. The fact that there is no consensus on the dates when rhetoric allegedly became dull and that very important contributions were made to rhetoric between the fifth and seventh centuries of the Hijri calendar, which is at the center of the discussions about dullness, reveals that this period of rhetoric cannot be described as a period of dullness or collapse.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric (al-Balāḡah), History of Rhetoric, Periods of Rhetoric, Dullness, Collapse (al-Inhıṭāt), Fifth and Seventh Centuries Hijri.

Article Information

Reviewers	Two external reviewers / Double-blind
Date of Submission	07.04.2024
Date of Acceptance	06.06.2024
Date of Publication	30.06.2024
Ethical Statement	Ethical principles were followed during the preparation of this study.
Plagiarism Checks	Done- iThenticate
Complaints	artukluakademi@gmail.com
Conflict of Interest	No conflict of interest declared
License	The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.
Indexing Information	The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO and ATLA.

Giriş

Dil, iletişimin en önemli vasıtalarından birisi olarak görülmüştür. Bu bağlamda insanoğlu, dilin yapısı ve işleyişi üzerine hemen hemen her dönemde kafa yormuştur. *Edebiyat kaideleri ve edebî sanatlarla ilgili meânî, beyân ve bedî'i içine alan ilim dalı* olarak tanımlanan¹ belâgat, bu yönüyle Arapça dil ilimlerinden bir tanesidir.² Bu ilim çeşitli dönemlerden geçerek günümüzdeki yapısını kazanmıştır. Sosyal bilimlerin diğer alanlarında olduğu gibi belâgat tarihini de belli bir olay veya şahısla başlatabilmek mümkün değildir.³ Belâgat, aynı veya farklı alandaki âlimlerin birbirlerini destekleyen çalışmalarının bütünüdür bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim ilmî gelişmenin her zaman aynı hızda olmamakla birlikte süregelen olduğu ifade edilmiştir.⁴

İslâm öncesi dönemde şair ve ediplerin etkili söz söylemede ustalaştıkları ifade edilmiştir. Bu bağlamda şiir, Arapların bilgilerini derleyen, tarihlerini ve başarılarını anlatan bir divan olarak görülmüştür.⁵ Panayırlarda Nâbîga ez-Zübyânî (ö. 604[?]) ve Zühreir b. Ebî Sülmâ (ö. 609) gibi hakemlere şiirler sunulmuş ve onlardan şiirleri değerlendirmeleri istenmiştir.⁶ Câhiliye edebiyatında ve şiir değerlendirmelerinde daha çok zevk-i selimin etkili olduğu söylenebilir. Bununla birlikte teşbih, mecaz, istiare ve kinaye gibi sanatlar Câhiliye döneminde uygulamalı olarak kullanılmıştır.⁷ Kullanılan sanatların isim ve sınırları ise daha sonraki dönemlerde netleşmiştir. Bu bağlamda belâgat tarihi açısından pratiğin teoriden önce geldiğini söylemek mümkündür.⁸ İslâm öncesi dönemde belâgat, edebî zevke ve edebî tenkide (nakd) dayalı olarak ilerlemiştir.

Belâgat, Kur'ân-ı Kerim'in nüzülüyle birlikte farklı bir aşamaya geçmiştir. Bu dönemde dil araştırmaları daha ziyade Kur'ân'ın i'câz (mucizevî) yönünün anlaşılmasına yoğunlaşmıştır. Meânî'l-Kur'ân, mecâzu'l-Kur'ân ve garîbu'l-Kur'ân adı altında yapılan çalışmalar belâgat ilminin sistematik bir yapıya kavuşmasının ilk adımları olarak görülmüştür.⁹ Bununla birlikte Arap gramerinin sınırlarını belirlemeye dönük nahiv çalışmaları da belâgatin gelişmesine zemin hazırlamıştır.¹⁰ Dolayısıyla ilk dönemlerde nahiv, edebî tenkit ve Kur'ân çalışmalarının belâgat ilminin gelişmesine doğrudan etki ettiğini söylemek mümkündür. Sîbeveyhi (ö. 180), Asmaî (ö. 216) ve Müberred (ö. 286) gibi âlimler belâgati nahiv bağlamında ele alırken Ferrâ' (ö. 207) ve Ebû 'Ubeyde (ö. 209) gibi âlimler ise Kur'ân çalışmaları bağlamında ele almıştır. Aynı zamanda Rummânî (ö. 384), Bâkîllânî (ö. 403) ve Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415) gibi âlimler belâgate i'câzla ilişkili olarak temas etmiştir.¹¹

Hicri üçüncü asırdan itibaren belâgatle ilişkili müstakil eserler kaleme alınmaya başlamıştır. Bu bağlamda Câhîz'in (ö. 255) *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eseri önemli bir yere sahiptir. Eserde fesahat ve belâgatle ilgili birçok hususa temas edilmiştir.¹² Câhîz'in bu eserinden sonra belâgatle ilgili birçok eser kaleme alınmıştır. İbnü'l-Mu'tez'in (ö. 296) *Kitâbu'l-Bedî'*, Kudâme b. Ca'fer'in (ö. 337) *Nakdu's-şî'r*, Ebû Hilâl el-'Askerî'nin (ö. 395) *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin (ö. 456) *el-'Umde* ve İbn Sinân el-Hafâcî'nin (ö. 466) *Sırru'l-Fesâha* gibi eserleri bu bağlamda zikredilebilir. Bu eserlerde genellikle beyân, fesahat, bedî' ve belâgat gibi kelimeler birbirine yakın anlamda kullanılmıştır. Bu durum belâgatin henüz müstakil anlam

¹ Hulusi Kılıç, "Belâgat", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/384.

² Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm: İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 57-66; Emîl Bedî Yakub, *Mevsû'atu 'ulûmi'l-luğati'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2006), 1/5; İsmail Güler (ed.), *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 8.

³ Sâra Advâlî, "Kırâe fi kitâbi el-Mûcez fi târihi'l-belâga li-Mâzin el-Mubârak: Mulahhas li-ehemmi mu'tayâtî'l-kitâb", *Şebeketu'l-Alâka* (Erişim 17 Ekim 2023).

⁴ Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, çev. Abdurrahman Aliy (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2. Basım, 2008), 1/13-15.

⁵ Şevki Dayf, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1. Basım, 1960-1995), 1/202.

⁶ Abdulaziz Atik, *'İlmü'l-Bedî'*, (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, ts.), 9; Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi* (İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 14. Basım, 2016), 18; Süleyman Tülücü, "Nâbîga ez-Zübyânî", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/263.

⁷ Ebu'l-Abbâs el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1997), 3/25; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Târîhu 'ulûmi'l-Belâga ve't-târîfu bi ricâlîhâ* (Mısır: Mektebetu ve Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve 'Evlâduh bi Mısra, 1950), 11.

⁸ İsa Güceyüz, *Belâgat İlimleri Tarihi -Terimleşme Bağlamında-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 321; İsa Güceyüz "Pratikten Teoriye: Hicri Üçüncü Yüzyıla Kadar Olan Dönemde Belâgatin Yapısı", *İslâmî İlimlerin Doğuşu ve İlk Tartışmalar*, ed. Metin Özdemir - Mahmut Samar (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 202.

⁹ Ali Bulut, "Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'ân, Meânî'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicri İlk Üç Asır)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001), 394.

¹⁰ Neşet Ali Mahmud - Alyâ Ahmed Mahammed, "en-Nahv ve'l-Belâga: el-Vazîfe ve'l-'Alâka", *Mecelletu'l-'Âdâb* 116 (2016), 137-138.

¹¹ Şevki Dayf, *el-Belâga tatavvur ve târih* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 9. Basım, 1995), 5-6; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 273-285.

¹² 'Amr b. Bahr el-Câhîz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1423), 1/17,31,113;2/7.

alanına sahip olmadığına işaret etmektedir. Hicri üçüncü ve beşinci asır arasında kaleme alınan eserlerde edebî tenkit ve belâgat konularının bir arada işlendiği görülmektedir.¹³

Abdulkâhîr el-Cürcânî'nin (ö. 471) *Delâ'ilü'l-'i'câz* ve *Esrârü'l-Belâga* isimli eserleri telif etmesi, belâgat tarihi açısından dönüm noktası olarak görülmüştür. *Delâ'ilü'l-'i'câz*'da Kur'ân'ın mucizevî yönü ortaya konmaya çalışılmakla birlikte¹⁴ meânî konuları başta olmak üzere belâgatın birçok konusuna temas edilmiştir. *Esrârü'l-Belâga*'da ise -beyân ağırlıklı olmak üzere- ana hatlarıyla belâgatın hemen hemen bütün konularına temas edildiği söylenebilir.¹⁵ Nitekim Cürcânî'den sonra gelen Fahreddin er-Râzî (ö. 606) ve Ebû Yakub es-Sekkâkî (ö. 626) gibi âlimler büyük oranda Cürcânî'nin tesirinde kalmıştır. Bu eserlerle birlikte belâgat müstakil bir ilim olma yoluna girmiştir. Hicri yedinci yüzyıla gelindiğinde Sekkâkî belagati ayrı bir ilim olarak görmüş ve onu *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinde meânî, beyân ve muhassinât (bedî') olmak üzere üçe ayırmıştır.¹⁶ Böylelikle daha önceki âlimlerle temelleri atılan belâgat bağımsız bir yapıya kavuşmuştur.

Belâgat alanında Sekkâkî'den sonra şerh, telhîs ve haşiye türündeki çalışmalar artış göstermekle birlikte¹⁷ bu eserler özgün yönler de taşımaktadır.¹⁸ Nitekim özellikle Osmanlı döneminde belâgat ilmine önemli katkılarının yapıldığı ifade edilmiştir.¹⁹ Sekkâkî sonrası dönem birçok edebiyat ve belâgat tarihçisi tarafından çöküş (inhitât) veya donukluk devri olarak görülmüştür. Bazı edebiyat tarihçileri bu dönemi hicri ikinci asra götürürken bazıları da mantık verilerinin belâgat alanında uygulanmaya başlandığı beşinci asrın başlarına kadar götürmüştür. Bazıları ise donukluk dönemini Cürcânî sonrasında ve Râzî'yle başlatmıştır.²⁰ Bu bağlamda belâgat tarihi dönemlendirmelerinde bir netliğin olmadığı ifade edilebilir. Bu araştırmada hicri beşinci ve yedinci yüzyıl arasının belâgatte donukluk veya çöküş dönemi olarak nitelenip nitelenemeyeceği hususu tartışılacaktır. Ayrıca ilgili dönem aralığında belâgatın yapısı ve ona yapılan katkılar ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. Arap Edebiyatı ve Belâgatini Dönemlendirme Meselesi

Arap edebiyatıyla ilgili eserlerin başlangıcı hicri dördüncü asra kadar götürülmektedir. İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995 [?]) *el-Fihrist* adlı eseri -sadece Arap edebiyatına özgü olmamakla birlikte- bu alandaki en eski çalışmalar arasında zikredilmektedir. Eserde, Arap edebiyatı alanında eser veren âlimler ve teliflerinden de bahsedilmektedir. Bu teliflerden bir kısmını doğrudan dil ilimleriyle ilişkilendirmek mümkündür. Kemâleddin Enbârî'nin (ö. 517/1181) *Nuzhetü'l-elibbâ'* ve İbn-i Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtü'l-a'yân*'ı gibi özel veya genel yapıdaki tabakât eserleri de Arap edebiyatı hakkında önemli bir yere sahiptir.²¹ Yukarıdaki eserlerden sonra Taşköprüzâde'nin (ö. 968/1561) *Mevzû'âtü'l-'ulûm* adlı eseri öne çıkmaktadır. Eser, konularına göre telif edilmiştir. Yüz elli farklı alanla ilgili yazılmış eserlere ve sahiplerine yer verilmiştir. Taşköprüzâde'yi *Keşfu'z-zunûn* adlı eseriyle Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) izlemektedir. Bu eserde on bin kadar kitaba müellifleriyle birlikte alfabetik olarak yer verilmektedir. Son olarak Hindistanlı âlim Sıddîk el-Kannavcî'nin (ö. 1890) *Ebcedü'l-'ulûm* adlı eserinden söz edilebilir.²² Müellif, eserinde dört yüz yirmi beş ilim dalından ve bu ilimlerde eser veren âlimlerin hayatlarından bahsetmektedir.²³ Arap edebiyatıyla ilgili on dokuzuncu yüzyıldan önce kaleme alınmış eserlerin genellikle ansiklopedik çalışmalar olduğunu söylemek mümkündür. Bahsi geçen eserlerde Arap edebiyatı tarihi müstakil olarak konu

¹³ Mâzin el-Mubâarak, *el-Mûcezz fî târihi'l-Belâga* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.) 65-74.

¹⁴ Abdulkâhîr el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-'i'câz*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire-Cidde: Matba'atu'l-Medenî bi'l-Kahire - Dâru'l-Medenî bi-Cidde, 1992), 7-8.

¹⁵ Abdulkâhîr el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâga*, thk. Abdulmamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 4; İbrahim Muhammed Sâlim, *el-Mustalahü'l-Belâgî 'inde Abdulkâhîr el-Cürcânî* (İrbid: Câmî'atu'l-Yermük Külliyyetu'l-'Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 10-11.

¹⁶ Ebu Yakub es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Naim Zenzur (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 161.

¹⁷ Dayf, *el-Belâga*, 6.

¹⁸ Bk. İsmail Kara, "Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not", *Divân* 15/28 (2010), 1-67; Mesut Kaya, "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Haşiye Yazıcılığı -Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği-", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/1 (2015), 9-15; Düccane Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası' Bir Histografik Eleştiri Denemesi", *İslâmiyât* 2/4 (1999), 51-73.

¹⁹ Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 115-126; Muhittin Eliaçık, "Osmanlı Medreselerinde Öğretilen Belâgat Kitapları", *Ulakbilge* 2/4 (2014), 31-38; Mücahit Kaçar, "Osmanlı Dönemi Türkçe Belagat Çalışmaları -Başlangıçtan Tanzimat Dönemine Kadar-", *Osmanlı'da Ulûm-i Arabiyye*, ed. Ali Bulut vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2021), 97-101.

²⁰ Dayf, *el-Belâga*, 271-275.

²¹ Corci Zeydân, *Târihu 'âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye* (Kâhire: Muessesetu Hindâvî, 2013), 13-14.

²² Zeydân, *Târihu 'âdâbi'l-luğa*, 18.

²³ Cevat İzgi, "Ebcedü'l-ulûm", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/70.

edilmemekle birlikte bu alanda eser veren âlimlere ve çalışmalarına yer verilmiştir. Bu bağlamda ilgili eserlerde literatür bilgisinin tarih bilgisinden daha fazla öne çıktığı söylenebilir.

Arap edebiyatı ve onun alt alanı olan belâgat tarihiyle ilgili çeşitli dönemlendirmeler yapılmıştır. Bu dönemlendirmeler arasında yapısal ve fikrî farklılıklar bulunmaktadır. Arap edebiyatında donukluğun ne zaman başladığı ve bu döneme hangi ismin verilmesi gerektiği hususu birçok edebiyatçı ve tarihçi tarafından tartışılmıştır. Bazı tarihçiler ise genel bir dönemlendirme yapmak yerine her dönemin öne çıkan özelliklerini ve ilimlerin o dönemdeki yapısını kronolojik olarak ortaya koymaya çalışmıştır.

1.1. Arap Edebiyatını Dönemlendirme Meselesi

On dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren Arap edebiyatıyla ilgili Fransızca, İngilizce ve Almanca birçok eser kaleme alınmıştır. İlgili eserlerde edebiyat kavramı, genel ilmî literatür anlamında kullanılmıştır. Başlangıç çalışmaları büyük oranda oryantalistler tarafından yapılmıştır. Joseph von Hammer-Purgstall'ın (ö. 1856) Almanca olarak kaleme aldığı *Litteraturgeschichte der Araber bis zum Ende des 12. Jahrhunderts der Hidschret* (Hicri 12. yüzyılın sonuna kadar Arap edebiyatı tarihi) adlı eseri konuyla ilgili yapılmış ilk çalışmalar arasında zikredilmektedir.²⁴ Hammer-Purgstall, yedi ciltlik oldukça kapsamlı eserinde Arap edebiyatını İslâm öncesi dönem, İslâmî dönem, Emevîler, Abbâsîler, Endülüs, Selçuklular vb. şeklinde kronolojik olarak işlemiştir. Ardından her bir dönemdeki dil, edebiyat, Kur'ân ilimleri, felsefe, astronomi ve tıp gibi literatüre yer vermiştir.²⁵ Hammer, Abbâsîler sonrasını çöküş dönemi olarak görmüştür. Böylelikle yükseliş ve düşüş merkezli anlayış, Arap edebiyatı yazımının temeli haline gelmiştir.²⁶ Corci Zeydân (ö. 1914) ise Arapça olarak müstakil eser veren ilk müelliflerdendir.²⁷ Zeydân bu yönüyle kendisinden sonra gelen edebiyat tarihçilerini büyük ölçüde etkilemiştir.

Corci Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa'ti'l-'Arabiyye* adlı eserini kronolojik olarak tasnif etmiştir. Bununla birlikte her bir dönemdeki ilimlerin yapısına müstakil başlıklar halinde yer vermiştir.²⁸ Zeydân, Arap edebiyatını Câhiliye, İslâm'ın başlangıç dönemi, Emevîler, Abbâsîler, Moğollar, Osmanlı ve yenilenme dönemi olmak üzere yedi ayrı devrede ele almıştır. Abbâsîler dönemini ise kendi içerisinde dörde ayırmıştır.²⁹ O, Câhiliye dönemini birinci ve ikinci Câhiliye dönemi olmak üzere ikiye bölmüştür. Zeydân, birinci ve ikinci Câhiliye döneminin dil, edebiyat, kültür ve din açısından farklılık gösterdiğini söylemiştir. İslâm'ın nüzûlüyle birlikte dil ve edebiyatta birlik sağlandığını belirtmiştir.³⁰ Çölde yaşayan Arapların da edebî ve kültürel seviyelerinin oldukça yüksek olduğunu ifade etmiştir.³¹ Zeydân'a göre İslâmiyet'le birlikte asabiyet ve övünmeye dayalı Câhiliye şiirinin yapısında köklü değişimler meydana gelmiştir. İslâm'ın nüzûlünden sonra şiir, toplumları birleştirme ve cihada teşvik etme aracı olarak kullanılmıştır.³² Emevîler dönemi hicri 41-132 yılları arasında kapsamaktadır. Zeydân, bu dönemde halifeliğin dinî bir kurum olmaktan çıkıp monarşiye dönüşmesinin edebiyatı da etkilediğini belirtmiştir.³³ Emevîlerin asabiyet anlayışı sonucu, edebî açıdan büyük oranda Câhiliye üslubuna bağlı kaldığını ifade etmiştir.³⁴ Corci Zeydân, Emevîler dönemini iki evreye ayırmaktadır. Bunlardan ilki yeni edebiyat dönemidir ve Kur'ân ışığında ortaya çıkan ilimleri nitelemektedir. İkincisi ise klasik edebiyat dönemidir ki Câhiliyeden itibaren var olan şiir, hitabet ve mesel gibi unsurları ihtiva etmektedir.³⁵

²⁴ Fransızca, İngilizce ve Almanca literatür hakkında geniş bilgi için bk. Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 18-20; Fuat Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-'Arabî*, çev. Araf Mustafa-Sa'îd Abdurrahîm (Suudi Arabistan: Vezâratu't-Ta'limi'l-'Âli Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ud el-İslâmiyye, 1991) 2/3-13; Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I Câhiliye Dönemi* (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2019), 14-18.

²⁵ Joseph von Hammer-Purgstall, *Litteraturgeschichte der Araber bis zum Ende des 12. Jahrhunderts der Hidschret* (Wien: Aus der kaiserl. königl. Hof-und Staatsdruckerei, 1850, 1853, 1856), 1/621-627; 4/891-913; 7/1339-1379. Asuman Emin-Şükran Fazlıoğlu, "Tarihi Dönemlendirmenin Öznel Niteliği ve Arap Edebiyatı Tarihine Yansımaları", *İstanbul'as* 6/2 (2023), 131, 135.

²⁶ Asuman Emin-Şükran Fazlıoğlu, "Tarihi Dönemlendirmenin Öznel Niteliği ve Arap Edebiyatı Tarihine Yansımaları", *İstanbul'as* 6/2 (2023), 131, 135.

²⁷ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 14. Arap edebiyatı tarihi hakkında Arapça literatür için bk. Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, 18-24.

²⁸ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 16.

²⁹ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 5-9.

³⁰ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 37-39.

³¹ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 39.

³² Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 231.

³³ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 247.

³⁴ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 254.

³⁵ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 255.

Corci Zeydân, Abbâsîler döneminin Emevîlerden oldukça farklı olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte Abbâsîler devri dil, İslâmî ilimler, felsefe ve tıp gibi birçok alanda önemli gelişmelerin yaşandığı bir dönemdir. Zeydân, Abbâsîler dönemini devletin kurulduğu hicri 132 yılından başlatmış ve Bağdat'ın Moğollar tarafından işgal edildiği 656 yılına kadar götürmüştür. O, Abbâsîler devrini yaşanan edebî, siyâsî ve kültürel dönüşüm nedeniyle dört ayrı dönemde ele almıştır. Birinci Abbâsî çağı, 132'den 232 yılına kadar olan dönemdir. İkinci Abbâsî çağı, 232-334 yılları arasında kapsamaktadır. Üçüncü Abbâsî çağı, 334 ile Selçuklular'ın Bağdat'a girdiği 447 yılları arasındadır. Dördüncü Abbâsî çağı ise 447 ile Moğollar'ın Bağdat'a girdiği 656 yılları arasına karşılık gelmektedir.³⁶ Corci Zeydân birinci Abbâsî çağını İslâm'ın altın çağı olarak nitelemiştir. Bu dönemde birçok eser Arapçaya tercüme edilmiştir. Dönemin halifeleri ilme ve edebiyata büyük önem vermiştir. Birinci Abbâsî çağında Bağdat önemli bir edebiyat ve kültür merkezi olmuştur.³⁷ Bu asırda birçok alana dair Arapça ilmi ve edebî terimler ortaya konmaya çalışılmıştır.³⁸ Şiir bu dönemde bedevî kültürden hadarî kültüre doğru evrilmiş ve yerleşik kültürün duygularını yansıtmıştır.³⁹ Dönemin şiiri hayali unsurlar taşımakla birlikte vezinli ve kafiye bir yapıya sahiptir.⁴⁰ Hayal gücünün genişlemesine bağlı olarak yeni anlamlar ve üslup tarzları ortaya konulmuştur.⁴¹ Bu dönemde Nahiv, Sarf, Lügat, Aruz ve Kâfiye gibi dil ilimlerinin kavramlarının belirginleşmeye başladığını ve bu ilimlerle uğraşanlara edip dendiğini zikretmiştir.⁴²

Corci Zeydân, Abbâsîler'in ilk asrında Farslar etkili iken bu dönemde Türklerin etkili olduğunu söylemiştir.⁴³ Bu dönemde Arap yazısının kuralları netleşmiş, bazı Arapça kelimeler yeni anlamlar kazanmış ve birçok eser Arapçaya tercüme edilmiştir.⁴⁴ Zeydân'a göre bu dönemde şiirin ruhları canlandıran, umutları diri tutan yapısı yok olmaya başlamış ve bu durum şairler arasında serzenişe neden olmuştur.⁴⁵ Bu yönüyle Corci Zeydân, şiir ve edebiyattaki donuklaşma tezahürlerini hicri üçüncü asrın ikinci çeyreğine kadar götürmüştür. Bed'î denilen üslup tarzının bu dönemde ortaya çıktığını ifade etmiştir.⁴⁶ Bu dönemde daha önceden sık rastlanmayan ve kuralları belirlenmemiş olan şiir tenkidi yaygınlık kazanmıştır. Bu durumda Aristo'nun şiir tenkidiyle ilgili eserlerinin Arapçaya çevrilmesi de etkili olmuştur.⁴⁷ Zeydân, üçüncü Abbâsî çağını İslâm'ın altın çağı olarak nitelemiştir. Bu dönemde Araplar kendilerine kadar var olan ilimlere tamamıyla vakıf olmuşlar ve ilimleri detaylarıyla tartışmışlardır. Zeydân burada toplumların gelişmişlikleriyle dil ve edebiyatın gelişmesi arasında ilişki kurmuştur.⁴⁸ Devlet adamlarının aynı zamanda ilim adamı olmasının ve ilme destek vermesinin bu dönemdeki gelişmelerde oldukça önemli olduğu belirtilmiştir.⁴⁹ Yerleşik hayat ve saray edebiyatı dönemin şiirlerine de yansımıştır.⁵⁰ Bu dönem ayrıca -o zamana kadarki- en fazla şairin yetiştiği dönem olarak görülmüştür.⁵¹ Selçuklular'ın etkili olduğu dördüncü Abbâsî çağında Araplar birçok farklı toplumla karşılaşmış ve bu durum edebiyatlarına yansımıştır. Haçlı ve Moğol saldırılarının başladığı, Endülüs'ün birliğini kaybettiği bu asır, siyasî açıdan da oldukça hareketli bir döneme denk gelmektedir.⁵² İslâmî ilimler büyük oranda neşet ettiği için bu ilimlerin sistematik bir şekilde okutulacağı medreselere ağırlık verilmiştir. Nizâmiye başta olmak üzere birçok medrese bu dönemde

³⁶ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 385-386.

³⁷ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 395-396.

³⁸ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 417-418.

³⁹ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 423.

⁴⁰ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 424.

⁴¹ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 426-427.

⁴² Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 489. Mecaz ve kinaye gibi belâgat terimlerinin teşekkülü için bk. Fetullah Yener, *Hicri VII. Asra Kadar Arap Dilbilimcilerinde Mecaz ve Kinaye* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 62-151.

⁴³ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 553.

⁴⁴ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 555.

⁴⁵ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 557.

⁴⁶ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 557-558.

⁴⁷ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 558.

⁴⁸ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 633.

⁴⁹ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 637.

⁵⁰ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 653.

⁵¹ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 665.

⁵² Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 797-798.

kurulmuştur.⁵³ Şairler büyük oranda sarayın himayesinden çıkmış, böylelikle şaire ve şiire duyulan ilgi azalmıştır.⁵⁴

Târîhu 'âdâbi'l-luğa'ti'l-'Arabiyye adlı eserinde Corci Zeydân, Arap belâgatının edebî tenkitle iç içe olduğunu belirtmiştir. Abdulkâhir el-Cürçânî'yle (ö. 471) birlikte edebî tenkit ve belâgatle ilgili çabalarının farklı bir aşamaya geçtiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda Cürçânî'yi belâgat ilminin esaslarını ortaya koyan kişi olarak görmüştür. Sekkâki gibi sonradan gelen âlimlerin ise bu ilmi geliştirdiklerini söylemiştir.⁵⁵ Bu dönemde Sarf, Nahiv, Meânî, Beyân, Aruz ve diğer dil ilimlerinin zirveye ulaştığını belirtmiştir.⁵⁶ Zeydân, Moğollar dönemini hicri 656 yılında Bağdat'ın ele geçirilmesinden başlatıp 923 yılında Osmanlılar'ın Mısır'a girmesine kadar götürmektedir.⁵⁷ Moğollar'ın etkili olduğu bölgelerde şiir ve edebiyat duraklamıştır. Ayrıca bu dönemde önceleri fitrî bir yapıdan beslenen şiir, sanatsal bir objeye dönüşmüş ve sıradan bir uğraş halini almıştır.⁵⁸ Dil bu dönemde kısırlaşmış ve bozulmuş, şiir de bu durumdan nasibini almıştır.⁵⁹ Bununla birlikte Mısır ve Şam gibi bazı bölgelerde şiirin hala canlı olduğunu belirtmek gerekmektedir.⁶⁰ Moğollar döneminde şerh türündeki eserler artmıştır. Günümüzde de yaygın bir şekilde kullanılan gramer eserleri ve sözlükler bu dönemde kaleme alınmıştır.⁶¹

Yavuz Sultan Selim'in Mısır'a girdiği 1517 yılından Napolyon'un Mısır'a girdiği 1798'e kadarki süre Arap edebiyatında Osmanlı dönemi olarak nitelenmektedir.⁶² Zeydân, Moğol saldırılarının etkisini bu dönemde daha net bir biçimde gösterdiğini belirtmiştir. Osmanlı döneminde genel olarak dil melekесinin bozulduğunu ve edebiyatın sadece belli bölgelerde sürdürüldüğünü iddia etmiştir. Din dili olan Arapça ise hala etkinliğini korumuştur.⁶³ Zeydân bu dönemde genelde dil ilimlerinin özelde ise şiirin donuklaştığını ileri sürmüştür.⁶⁴ Bununla birlikte sarf, nahiv ve lûgat alanlarında önemli eserler telif edildiğini belirtmiştir.⁶⁵ Zeydân, yenilenme dönemini 1798 yılında Fransızların Mısır'a girmesinden başlatmakta ve günümüze kadar getirmektedir. Bu dönemde Arap dünyasının birçok bölgesinde yenilikçi arayışlar ortaya çıkmıştır.⁶⁶ Zeydân bu dönemi kendi içerisinde üçe ayırmaktadır. Yenilenme hareketinde Batı'da gelişen modern ilimlerin Arapçaya tercüme edilmesi oldukça etkili olmuştur.⁶⁷ Yenilenmenin etkileri henüz tam olarak hissedilmediği için bu dönemdeki şiir ve edebiyatın yapısında gözle görülür bir değişim meydana gelmemiştir. Bu dönemde hayal gücü modern edebiyatla birleşerek yeniden şairlerin dünyasına girmiştir.⁶⁸ Dil ilimleri ve gramer öğretimi genel olarak klasik yapısına sadık kalmış; büyük ölçüde özetleme, şerh ve ta'lik şeklinde devam etmiştir.⁶⁹ Zeydân, donukluk evresi şeklinde bir başlık açmamakla birlikte bazı dönemlerde donukluk olduğunu kabul etmiştir.

Ignác Goldziher (ö. 1921), *A Short History of Classical Arabic Literature* isimli eserinde Arap edebiyatını Câhiliye çağı, Kur'an'ın nüzûlü, Emevîler, Abbâsiler, Batı İslâm Dünyası ve çöküş dönemi olmak üzere altı devreye ayırmıştır.⁷⁰ Kur'an'ın nüzûlüyle birlikte özellikle şiirin yapı ve içerik bakımından değiştiğini belirtmiştir.⁷¹ Hicri 40-133 arasını Emevîler dönemi olarak görmüş ve dönemin edebî ürünlerinde genel olarak dünyevî bir ruhun hakim olduğunu söylemiştir.⁷² Goldziher, Abbâsiler dönemini hicri 133 ile başlatmıştır.⁷³ Abbâsiler döneminin başlarındaki şiir anlayışının kendine has özellikler taşıdığını ifade

⁵³ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 801.

⁵⁴ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 803.

⁵⁵ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 825-826.

⁵⁶ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 828.

⁵⁷ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 905.

⁵⁸ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 913.

⁵⁹ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 914.

⁶⁰ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 917.

⁶¹ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 939.

⁶² Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 1077.

⁶³ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 1079-1080.

⁶⁴ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 1083.

⁶⁵ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 1099.

⁶⁶ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 1069-1171.

⁶⁷ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 1375.

⁶⁸ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 1424.

⁶⁹ Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğa*, 1455.

⁷⁰ Ignác Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel (İstanbul: Vadi Yayıncılık, 4. Basım, 2019), 3-4.

⁷¹ Goldziher, *Arap Literatürü*, 45-46.

⁷² Goldziher, *Arap Literatürü*, 55-56.

⁷³ Goldziher, *Arap Literatürü*, 68.

etmiştir. Bununla birlikte hicri ikinci asırdan itibaren şiirin Arapların kendi durumlarını yansıtan yapısından uzaklaştığını ve suni bir yapıya bürünmeye başladığını ifade etmiştir. Bu bağlamda şiirin çöl hayatından değil halifenin etrafındaki manevî atmosferden beslendiğini belirtmiştir.⁷⁴ Goldziher, Arap şiirinin hicri ikinci asırla birlikte aslı yapısından uzaklaştığını iddia etmektedir. Oldukça erken bir tarihlendirme olan bu düşünce kendisinden sonraki Arap edebiyatçıların büyük oranda etkilemiştir. Goldziher'e göre Arap edebiyatının çöküş (inhiât) dönemi 656 yılındaki Moğol istilasıyla başlamıştır. Bu dönemde Arap edebiyatının genel karakteri köklü bir değişime uğramıştır. Ona göre 7/13. - 11/17. yüzyıl arası derleme çalışmaların hakim olduğu bir dönem olmuştur. Ayrıca bu dönemde özgün bilimin altında ele alınabilecek çok az malzeme olduğunu iddia etmiştir.⁷⁵

Gotthelf Bergsträsser (ö. 1933) Arap edebiyatını; milli Arapça dönemi, İslâm Arapça edebiyatı ve Memâlik-i İslâmiyye'nin edebiyât-ı husûsiyyesi şeklinde üç devreye ayırmıştır. O, ikinci devreyi kendi içerisinde iki döneme, üçüncü devreyi ise üç döneme ayırmış ve bunlardan her birisinin son dönemini inhiât (çöküş) dönemi olarak görmüştür. Bergsträsser, Arapça edebiyatın birinci kısmı olan milli Arapça edebiyatını üç devreye ayırmaktadır. İkinci kısmı İslâm Arapça edebiyatı oluşturmaktadır. Bergsträsser, bu dönemde İslâm'a giren farklı topluluklar da Arapça veya kendi dillerinde yazdıkları için Arapça edebiyatın milliliğini kaybettiğini belirtmiştir. Bu dönemin aynı zamanda İslam milletleri edebiyatı olarak da isimlendirilebileceğini söylemiştir. Bu dönemde özellikle Acemce (Farsça) ve Türkçe eserler verildiğini zikretmiştir. Genellikle Abbâsiler dönemine denk gelen bu kısmı iki devreye ayırmaktadır. Bunlardan ilki hicretin yaklaşık 400. senesine kadar uzanan parlak edebiyat dönemidir. İkincisi, İslâm edebiyatının inhiât devresidir. Bu dönemde bazı âlim ve şairler yetişmiş olsa da sayıları oldukça azdır.⁷⁶ Üçüncüsü ise Memâlik-i İslâmiyye'nin edebiyât-ı husûsiyyesidir. Bergsträsser'e göre bu dönemde ortak edebiyat son bulmuş Endülüs başta olmak üzere İslâm beldelerinde müstakil bir edebiyat anlayışı gelişmiştir. Bu kısım üç devreye ayrılmaktadır. İlk devreyi 1258 yılındaki Moğol istilasından 1517 yılında Mısır'ın Osmanlılar tarafından fethine kadar olan dönem oluşturmaktadır. Bu dönemde Arapça edebiyatın merkezi Mısır olarak görülmüştür. İkinci devre Osmanlılar'ın Mısır'ı fethinden 1798 yılında Fransızların Mısır seferine kadar olan süreyi kapsamaktadır. Bu dönemde Mısır dışında İstanbul gibi Arap edebiyatında öne çıkan yeni merkezler oluşmuştur. Üçüncü devre ise 1798'den günümüze kadar olan devredir. Bergsträsser'e göre bu devrede farklı dillerden Arapçaya yapılan tercümelemler nedeniyle asıl Arapça edebiyatı tamamen inhiât etmiştir.⁷⁷ Bergsträsser Arap edebiyatında iki ayrı çöküş döneminden bahsetmektedir. Bunlardan ilki Abbâsiler'in hüküm sürdüğü hicri beşinci yüzyılın başlarından yedinci yüzyılın yaklaşık ortalarına kadar olan süreçtir. İkincisi ise 1798 yılından günümüze kadar olan ve özgün Arap edebiyatının tamamen ortadan kalktığı dönemdir.

Charles Pellat (ö. 1992), Arap edebiyatı tarihini doğuş dönemi, ilerleme dönemi, karanlık dönem ve yenilenme dönemi olmak üzere dört başlık altında işlemiştir.⁷⁸ Pellat'a göre Arap edebiyatının doğuş dönemi olan ilk devresini (m. 750'ye kadarki dönem) Câhiliye, Hz. Muhammed, hulefâ-yı râşidîn ve Emevîler dönemi oluşturmaktadır. Sonrasında Araplar farklı medeniyetlerle tanışmış, onlardan etkilenmiş ve köklü toplumsal değişiklikler yaşamıştır.⁷⁹ Arap edebiyatının ilerleme dönemi ise miladi 750-1258 yılları arasını kapsamaktadır. Gelişme döneminde birçok devlet ve topluluk Arap edebiyatına katkı sunmuştur.⁸⁰ Edip ve şairler bu dönemde şiire sanatsal bir yapı kazandırmıştır.⁸¹ Arap edebiyatının tarihi kadar eski görülebilecek edebî tenkit de bu dönemde oldukça gelişmiş ve sistematik bir yapı kazanmıştır.⁸² Pellat'a göre Arap edebiyatının karanlık çağı 1258 yılında Moğolların Bağdat'ı ele geçirmesiyle başlamış ve 1800'e kadar devam etmiştir. Bu dönemde özellikle şiirde çok fazla yenilik gerçekleşmemiş ve üslup açısından büyük

⁷⁴ Goldziher, *Arap Literatürü*, 118-119.

⁷⁵ Goldziher, *Arap Literatürü*, 225-227.

⁷⁶ Gotthelf Bergsträsser, *Sâmî Dilleri Tarihi*, çev. Hulusi Kılıç – Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Anka Yayıncılık, 2006), 114-117.

⁷⁷ Bergsträsser, *Sâmî Dilleri*, 117.

⁷⁸ Charles Pellat, *Târîhu'l-luğa ve'l-'âdâbi'l-'Arabiyye*, çev. Refik b. Vennâs vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1997), 293-296.

⁷⁹ Pellat, *Târîhu'l-luğa*, 73.

⁸⁰ Pellat, *Târîhu'l-luğa*, 119-121.

⁸¹ Pellat, *Târîhu'l-luğa*, 122.

⁸² Pellat, *Târîhu'l-luğa*, 171-175.

oranda eski şairler taklit edilmiştir.⁸³ Pellat, yenilenme döneminin başlangıcını 1798 yılında Napolyon'un Mısır'ı işgal ettiği dönemle başlatmakta ve günümüze kadar getirmektedir. Bu dönemde Müslüman toplumlar arasında birçok yenilikçi fikir ve hareket ortaya çıkmıştır. Bunlardan bir kısmı gelişmenin ancak öze dönmekle mümkün olacağını iddia ederken bir kısmı Batı'daki gelişmeleri de göz önüne alarak farklı fikirler ortaya atmıştır.⁸⁴ İkinci dünya savaşının sona ermesiyle birlikte Arapların yoğun olarak yaşadığı bölgelerde birçok ulus devlet ortaya çıkmış ve bu durum edebiyata da yansımıştır.⁸⁵ 19. yüzyılın başlarından günümüze kadar olan süreç birçok edebiyat tarihçisi tarafından çöküş dönemi olarak nitelenirken Pellat bu evreyi yenilik arayışlarının görüldüğü bir devir olarak tanımlamıştır. Bu yönüyle Pellat'ın dördüncü dönem isimlendirmesi farklılık arz etmektedir.

Fuat Sezgin (ö. 2018) *Geschichte des Arabischen Schrifttums* [GAS] adlı eserinde Arap edebiyatını farklı bir yöntemle ele almıştır. Sezgin, kronolojik veya yapısal bir dönemlendirme yapmak yerine Arapça literatürü konularına göre tasnif etmiştir. Bu bağlamda Kur'an ve hadis ilimleri, şiir, tıp, simya, kimya, matematik, astronomi, lügat, sözlükbilim, nahiv vb. şeklinde bölümlenmeler yapmıştır. Ardından bu ilimlerin tarihi gelişimlerine kronolojik olarak yer vermiştir. Örneğin şiire müstakil bir başlık açıp akabinde İslâm öncesi ve sonrasındaki yapısına ayrıca yer vermiştir.⁸⁶ Dolayısıyla genelleme yapmadan her ilmin gelişimini kendi şartları ve koşulları içerisinde müstakil olarak işlemiştir. Bununla birlikte ilimlerin etkileşimine de temas etmiştir. Kenan Demirayak ise Arap edebiyatı tarihini Câhiliye, sadru'l-İslâm, Emeviler, Abbâsiler ve Osmanlı dönemi olarak tasnif etmiştir.⁸⁷ Demirayak; Câhiliye, İslâmî dönem, Abbâsiler, inhitât dönemi ve yeni dönem şeklindeki tasnifin yaygın olduğunu belirtmesine rağmen⁸⁸ eserinde böyle bir taksim yapmamıştır. İnhitât dönemi demek yerine kronolojik olarak ilerlemeyi tercih etmiştir.

1.2. Belâgati Dönemlendirme Meselesi

Belâgat, Arap edebiyatının altında ele alındığı için edebiyatla ilgili dönemlendirmeler belâgati de büyük ölçüde etkilenmiştir. Dolayısıyla belâgatle Arap edebiyatı tarihi dönemlendirmeleri benzerlik arz etmektedir. Bazı belâgat tarihçileri belâgati; doğuş, gelişme ve çöküş gibi dönemlere ayırırken bazıları da konuyu kronolojik olarak işlemiş ve şahıslar üzerinden belâgatin gelişimini ele almıştır.

Şevki Dayf (ö. 2005), *el-Belâğa tatavvur ve târîh* adlı eserinde belâgati; ortaya çıkış, sistematik çalışmalar, yükseliş, donukluk ve karmaşa dönemi olmak üzere dört temel evreye ayırmıştır.⁸⁹ Dayf, belâgatin ortaya çıkış dönemini Câhiliye ile başlatmış hicri üçüncü asrın sonlarına kadar getirmiştir.⁹⁰ Bu dönemde bazı belâgat sanatlarıyla ilgili kullanımların belirginleştiğini ve sonrasında isimlerinin netleştiğini belirtmiştir.⁹¹ İbnu'l-Mu'tez'den Hafâcî'ye kadar olan süreç, belâgatle ilgili sistematik çalışmaların yapıldığı dönemdir.⁹² Belâgatin sınırlarını belirlemeye dönük bazı adımlar bu evrede atılmıştır.⁹³ Cürcânî'den Râzî'ye kadar olan süreç, belâgatin yükseliş ve parlama dönemi olarak görülmüştür.⁹⁴ Cürcânî'nin *Delâ'ilü'l-'i'câz ve Esrâru'l-Belâğa* isimli eserleriyle birlikte belâgatin teorik yapısı netleşmiştir. Bu dönemde belâgat ilimlerinin meânî, beyân ve bedî' şeklindeki üçlü tasnifi henüz yapılmamıştır.⁹⁵ Bununla birlikte bazı kavramlar netleşmiş, söz incelikleri ve düzgün konuşmanın esaslarıyla ilgili temel kriterler belirlenmiştir.⁹⁶ Zemahşerî (ö. 538) gibi âlimler tarafından bazı bedî' türleri Kur'an'daki âyetler bağlamında ortaya konulmakla birlikte bedî' müstakil bir ilim olarak görülmemiş, meânî ve beyânın eki sayılmıştır.⁹⁷ Dayf, donukluk dönemini Râzî'yle başlatmakla birlikte hicri dördüncü asırdan itibaren şiir ve nesirde donuklaşma örnekleri görüldüğünü ifade

⁸³ Pellat, *Târîhu'l-luğa*, 211-212.

⁸⁴ Pellat, *Târîhu'l-luğa*, 235-237.

⁸⁵ Pellat, *Târîhu'l-luğa*, 239.

⁸⁶ Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-'Arabî*, 2/27-51.

⁸⁷ Bk. Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi Osmanlı Dönemi* (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2015).

⁸⁸ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, 11.

⁸⁹ Dayf, *el-Belâğa*, 379-381.

⁹⁰ Dayf, *el-Belâğa*, 9-61.

⁹¹ Dayf, *el-Belâğa*, 61.

⁹² Dayf, *el-Belâğa*, 62-159.

⁹³ Dayf, *el-Belâğa*, 75,102,120,139.

⁹⁴ Dayf, *el-Belâğa*, 160-270.

⁹⁵ Dayf, *el-Belâğa*, 160.

⁹⁶ Dayf, *el-Belâğa*, 160.

⁹⁷ Dayf, *el-Belâğa*, 270.

etmiştir.⁹⁸ Bu dönemden itibaren belâgatte katı kuralcılığın, özetleme ve şerh türü metinlerin hakim olduğunu belirtmiş⁹⁹ ve belâgatin aslı yapısından saptığını iddia etmiştir.¹⁰⁰ Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz* isimli çalışmasında Cürcânî'nin *Delâ'ilü'l-î'câz ve Esrâru'l-Belâga* adlı eserlerini özetlediği için belâgatte telhîs ve donukluk dönemini başlatan kişi olarak görülmüştür.¹⁰¹ Dayf, Sekkâkî'nin de Râzî'nin yolundan gittiğini ve sonrasında yazılan eserlerin tamamen şerh ve haşiye olduğunu zikretmiştir.¹⁰² Ancak bu ve benzeri tenkitler modern dönemin ürünü olup bunlara ihtiyatlı yaklaşmakta yarar vardır.¹⁰³

Mâzin el-Mubârak, *el-Mûcezz fi târîhi'l-Belâga* adlı eserinde belâgat tarihini altı evrede ele almıştır. İlk dönemde İslâm öncesi Arapların belâgat anlayışına yer vermiştir. İkinci dönemde Kur'ân ışığında gelişen belâgati konu edinmiştir. Üçüncü dönemi belâgatin dil ve edebiyat eserleri içerisinde yer aldığı evre olarak görmüştür. Dördüncü dönem, belâgatin daha ziyade edebî tenkit kitaplarının içerisinde yer aldığı evredir. Beşinci dönem, belâgatin gelişme ve parlama aşamasıdır. Beşinci ve altıncı yüzyıl bu evreye denk gelmektedir. Altıncı dönem ise belâgatin aslı yapısından sapma ve donukluk evresidir. Mubârak'a göre belâgatin donukluk evresi, hicri yedinci asırda başlamış olup devam etmektedir.¹⁰⁴ Bu dönemden itibaren güzellik, edebî zevk ve duyumsama kaybolmuştur. Aynı zamanda belâgat bu dönemde dallara ayrılmış, katı kurallara konulmuş; mantık, felsefe ve kelâmın unsurları belâgate yerleşmiştir. Telhîs ve şerh türü eserler de bu dönemden itibaren artış göstermiştir.¹⁰⁵

Hulusi Kılıç, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'nde belâgat tarihini; birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü dönem olmak üzere dört temel evrede ele almıştır. Birinci dönem, belâgatin; dil, edebiyat, edebî tenkit ve Kur'ân ilimleriyle birlikte ele alındığı dönemdir. IV. yüzyıl sonlarından VIII. yüzyıl sonlarına kadar devam eden ikinci evrede belâgat müstakil bir ilim olarak teşekkül etmeye ve terimleri belirmeye başlamıştır. Aynı zamanda konuyla ilgili müstakil eserler telif edilmiştir. Belâgatin üçüncü dönemini VIII. yüzyıl ortalarından XIII. (XIX.) asır sonlarına kadar devam eden evre oluşturmaktadır. Bu dönemde birçok ilim dalında olduğu gibi belâgat ilminde de duraklama başlamış ve belâgatle ilgili eserler genellikle şerh, haşiye ve ta'lîkât türünde kaleme alınmıştır. Belâgat ekolleri de bu evrede netlik kazanmıştır. XIX. asır sonlarından günümüze kadar gelen evre ise belâgatin dördüncü dönemine karşılık gelmektedir. Bu evre yenilik arayışlarının görüldüğü evredir.¹⁰⁶ Kılıç'ın ikinci evre olarak belirlediği ve IV.-VIII. asır arasını kapsayan dönem belâgat ilminde temel kırılmaların yaşandığı bir süreçtir. Bu dönemde belâgat hem edebî tenkit başta olmak üzere diğer ilimlerle beraber ele alınmaya başlamış hem de müstakil bir ilim olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu durumu yansıtacak ve iki dönemi belli ölçüde birbirinden ayırabilecek alternatif bir dönemlendirme yapmanın daha sağlıklı bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

Carl Brockelmann, Ahmed Mustafa el-Merâğî, Abdulaziz Atik, Ahmed Matlûb, Hasan Habenneke ve Fadl Hasan gibi edebiyatçılar belâgat tarihi için dönemlendirme yapmamış; bu ilmi kronolojik olarak ve alanda eser veren âlimler üzerinden ele almıştır. Bununla birlikte yeri geldikçe konuyla ilgili temel meselelere ve farklı bakış açılarına yer vermişlerdir.¹⁰⁷

Belâgat tarihi, edebiyat tarihinin alt alanı olması nedeniyle edebiyat dönemlendirmelerinden etkilenmiştir. Dolayısıyla edebiyattaki oryantalizm etkisini belâgatte de görmek mümkündür.¹⁰⁸ Bu

⁹⁸ Dayf, *el-Belâga*, 272.

⁹⁹ Dayf, *el-Belâga*, 271-367.

¹⁰⁰ Dayf, *el-Belâga*, 273.

¹⁰¹ Dayf, *el-Belâga*, 275.

¹⁰² Dayf, *el-Belâga*, 273.

¹⁰³ Zekerîya Çelik'in "Modern Dönemde Belâgat Özelinde Sekkâkî'nin Miftâhu'l-ulûm'una Yöneltilen Tenkitler" başlığı altında ilgili değerlendirmeleri için bk. Ebû Yakub es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm Belâgat*, çev. Zekerîya Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 36-44; Cennet Asana, "Çağdaş Dönemde Sekkâkî'ye Yöneltilen Eleştiriler ve Değerlendirilmesi", *Ebu Yakup Sekkâkî'nin Gramer ve Belâgat Anlayışı*, ed. Tahsin Yurttaş - Abdullah Hacıbekiroğlu (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 373-409.

¹⁰⁴ Mubârak, *el-Mûcezz*, 130; Advâlî, "Kırâe fi kitâbi el-Mûcezz".

¹⁰⁵ Mubârak, *el-Mûcezz*, 108-110.

¹⁰⁶ Kılıç, "Belâgat", 381-383.

¹⁰⁷ Bk. Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, çev. es-Seyyid Yakub Bekr (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, ts.), 1/36-38; Merâğî, *Târîhu 'ulûmi'l-Belâga ve't-ta'rîfu bi ricâlihâ*, 222-224; Abdulaziz Atik, *Fi'l-Belâgati'l-'Arabiyye 'ilmu'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, ts.), 7-31; Ahmed Matlûb, *Funûn edebiyye* (Kuvayt: Dâru'l-Buhûsi'l-'İlmiyye, 1975), 13-26, 198-210; Ahmed Matlûb, *Dirâsât Belâğîyye ve Nakdiyye* (Irak: Menşûrâtü Vezâratî's-Sekâfe, 1980), 12-24, 625-631; Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatu'l-'Arabiyye ususuhâ ve 'ulâmuhâ ve funûnuhâ* (Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem - ed-Dâru's-Şâmiyye, 1996) 1/597-608; Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ: 'ilmu'l-meânî* (İrbid: Dâru'l-Furkân li'n-Neşr ve't-Tevzî', 4. Basım, 1997), 71-84.

¹⁰⁸ Goldziher, *Arap Literatürü*, 3-4, 118-119, 225-241; Mubârak, *el-Mûcezz*, 130.

bağlamda Batı'nın kendi tarihini "karanlık çağ" olarak nitelediği dönemde Müslümanlar birçok dalda önemli gelişmeler katetmiştir. Dolayısıyla Batı görece karanlık çağı yaşarken Doğu'nun altın çağını yaşadığı söylenebilir.¹⁰⁹ Yukarıdaki bilgilerden anlaşılacağı üzere Arap edebiyatı ve belâgatinin dönemleri konusunda fikir birliği bulunmamaktadır. Bazı edebiyatçılar donuklaşmanın başlangıcını hicri ikinci asra kadar götürürken bazıları da on sekizinci yüzyıl sonrasına işaret etmiştir. Bu yönüyle donuklaşma tarihlendirmeleri arasında yaklaşık on iki asırlık oldukça önemli bir fark bulunmaktadır. Bununla birlikte birkaç asrı kapsayan ve uzun denilebilecek dönemlerin genelleyici bir yaklaşımla ele alınması bazı problemler barındırmaktadır. Ahmed Bûhasen, Batı'nın Orta Çağı'nın -edebî ve sosyokültürel açıdan- Müslümanların o dönemdeki durumlarından oldukça farklı olduğunu ve dolayısıyla bu dönemin Müslümanlar için "İnhitât Asrı" olarak nitelenemeyeceğini ifade etmiştir.¹¹⁰ Gâzî et-Tevbe de inhitât ve donukluk asrı olarak nitelenen dönemde farklı alanlarda eser veren birçok önemli âlimin yetiştiğini söylemiştir.¹¹¹ Emin ve Fazlıoğlu ise yükseliş ve çöküşe dayalı Arap edebiyatı dönemlendirmelerinin öznel bir nitelik taşıdığını belirtmiştir.¹¹² Donukluk veya çöküş dönemi şeklindeki bir isimlendirme, o dönemde edebiyat ve belâgate yapılan katkıların göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Bunun yerine konunun kronolojik olarak veya eser veren müellifler üzerinden değerlendirilmesi daha sağlıklı gözükmektedir. Aynı şekilde her ilmin tarihi kendi koşulları içerisinde ele alınmalıdır. Nitekim bir ilmin müstakil yapı kazandığı dönemde diğeri henüz ilerleme sürecinde olabilmektedir. Coğrafya faktörü de ilimler tarihi açısından oldukça önemlidir. Bir bölgede gelişen ilim diğer yerlerde zayıf kalabilmektedir.

2. Belâgatın Donuklaştığına Dair İddiaların Nedenleri

Belâgat tarihi bağlamında bu ilmin donuklaştığını veya gerilediğini ifade etmek maksadıyla birçok kavram ortaya atılmıştır. Donukluk anlamına gelen cumûd,¹¹³ asli yapıdan sapma anlamına gelen inhirâf¹¹⁴ ve şuzûz, çöküş anlamına gelen inhitât¹¹⁵ ve karanlık dönem anlamına gelen el-'usûr el-muzlime¹¹⁶ yaygın kullanımlardan bazılarıdır. Bunların yanı sıra karmaşıklık ve kargaşa anlamına gelen ta'kid,¹¹⁷ zayıflama anlamına gelen inhilâl,¹¹⁸ kurulum anlamına gelen cefâf, solgunluk anlamına gelen zübûl ve tekrar dönemi¹¹⁹ gibi isimler de verilmiştir.¹²⁰

Belâgat ilminin donuklaştığını kabul edenler, konuyla ilgili birçok sebep öne sürmüştür. Zevk-i selimin kaybolması, belâgate katı kuralların konulması, mantık ve felsefenin belâgate yerleşmesi, şerh ve haşiye türü eserlerle taklitçiliğin yaygınlaşması ve Arap belâgatine parçacı yaklaşım bu sebepler arasındadır.

2.1. Edebî Zevkin Kaybolması

Belâgatın donuk hale geldiği düşüncesini savunanlar; hislere, canlı, üretken ve ince bir düşünceye dayalı zevk-i selimin kaybolduğunu iddia etmiştir. Böylelikle edebî metinlerdeki gizli güzellikleri gören meleke ortadan kalkmıştır.¹²¹ İlk dönemlerdeki edebî değerlendirmelerde fıtrata dayalı ve gerekçe belirtmeye ihtiyaç duymayan bir anlayış söz konusudur.¹²² Bu dönemdeki tahlillerin temelini kulak, duyumsama ve sağlam hisler oluşturmaktadır.

¹⁰⁹ Ömer Ali Keskin, "Batı'nın Karanlık Doğu'nun Altın Çağında Bilim: İslâm Bilim Tarihi Açısından Bir Karşılaştırma", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2019), 134.

¹¹⁰ Ahmed Bûhasen, "Murâca'ât Nakdiyye li-Mefhûmi 'Asrî'l-İnhitât", *el-Kitâb es-Senevî li-A'mâlî Muhteberi's-Serdiyyât ve'l-Hitâbât es-Sekâfiyye* 3 (2019), 9.

¹¹¹ Gâzî et-Tevbe, "Hel 'Arafe Târihu'l-Muslimîn el-Hadârî 'Asra İnhitât", *el-Va'yu'l-İslâmî Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şu'ûnî'l-İslâmiyye* 40/453 (2003), 41.

¹¹² Emin-Fazlıoğlu, "Tarihi Dönemlendirmenin Öznel Niteliği ve Arap Edebiyatı Tarihine Yasımları", 122-140.

¹¹³ Dayf, *el-Belâğa*, 271; Mubârak, *el-Mûcezz*, 108.

¹¹⁴ Mubârak, *el-Mûcezz*, 108.

¹¹⁵ Goldziher, *Arap Literatürü*, 225-227.

¹¹⁶ Pellat, *Târihu'l-luğa*, 211.

¹¹⁷ Dayf, *el-Belâğa*, 271.

¹¹⁸ Zeydân, *Târihu 'âdâbi'l-luğa*, 15.

¹¹⁹ Dayf, *el-Belâğa*, 273; Nevâl Câsım Muhammed, "Cuhûdu'l-üstâz Emin el-Hûlî fi tecdidî'l-Belâğati'l-'Arabiyye", *Mecelletu Kulliyeti't-Terbiye el-İslâmiyye* 14 (2013), 423.

¹²⁰ Bu isimlendirmelere yapılan itirazlar için bk. Bûhasen, "Murâca'ât Nakdiyye li-Mefhûmi 'Asrî'l-İnhitât", 9-23; Tevbe, "Hel 'Arafe Târihu'l-Muslimîn el-Hadârî 'Asra İnhitât", 40-41.

¹²¹ Dayf, *el-Belâğa*, 272-273.

¹²² Advâlî, "Kırâe fi kitâbi el-Mûcezz".

2.2. Katı Kuralcılık

Belâgat kendini sürekli yenileyen bir yapıya sahiptir. Belâgate de sarf-nahiv ve mantıktaki gibi katı kuralların konulması onun donuklaşmasını sağlamıştır. Böylelikle kuralın dışına çıkan yeni üslup tarzları kendine alan bulamamıştır.¹²³

2.3. Taklitçilik, Telhîs ve Şerh Türü Eserlerin Yaygınlaşması

Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz* isimli çalışmasında Cürçânî'nin *Delâ'ilü'l-'i'câz* ve *Esrâru'l-Belâga* adlı eserlerini özetleyerek belâgatte telhîs ve şerh geleneğini başlatmıştır. Böylelikle özgün eserler azalmıştır. Sekkâkî ve sonrası belâgatçiler de büyük oranda Râzî'nin yolundan gitmiştir. Mantık verilerinin fazlaca kullanılması belâgat çalışmalarında kapalılık meydana getirmiş, bu durum da sonraki dönemde şerh geleneğini doğurmuştur. Üslup da zamanla canlı yapısını kaybetmiş ve edebî ürünler birbirinin tekrarı haline gelmiştir.¹²⁴

2.4. Mantık, Felsefe ve Kelâmın Belâgatin İçine Yerleşmesi

Mantık, felsefe, kelâm, fıkıh usulü ve nahiv gibi alanlar sözün güzelini görebilme ve zevk-i selim sahibi olmakla ilgilenmedikleri için belâgatin canlı yapısını donuklaştırmışlardır.¹²⁵

2.5. Sunilik

Araplar, sözün zevkini tattığı ve konuşmanın amacını kavradığı için belâgatin öğretildiği okullar olmadan edebiyat üretebilmişlerdir. Edebî ürünleri, hissettiklerinin bir yansıması ve pratiği olarak tezahür etmiştir. Nâbîga ve Câhız'ın yapmış olduğu değerlendirmeler de basit ve sunilikten uzak olup dönemin dili de yaşanan ve gözlemlenen gerçeklikle uyumludur. Câhız; sözün, hatibin taşınması gereken vasıflar ve muktezây-ı hâl gibi unsurları ortaya koyarken mantık ve felsefenin verilerinden hareket etmemiştir.¹²⁶ İlk dönemlerde çöl hayatının doğal yapısından beslenen edebiyat zamanla yerleşik kültürün ve sarayın himayesine girmiş, böylelikle sunileşmiştir.¹²⁷

2.6. Tarif -Taksim Fazlalaşması ve Standardizasyon

Belâgatin standart hale gelmesi onun hayatın içinde olan canlı yapısının kaybolması anlamına gelmektedir. Tanımlama, tarif ve taksime çok fazla önem verilmiş edebî güzellikler ihmal edilmiştir.¹²⁸

2.7. Arap Belâgatine Parçacı Yaklaşım

Metinlerin kelime veya cümle bazında tahlil edilerek edebî eserin tamamını görmeyi ihmal eden parçacı bir yaklaşımın sergilenmesidir. Belâgati cümlelerin, şiiri ise satırlarının ve içeriğinin tahlillerine hapsetmektir. Klasik ulemâ cümle tahlillerini sınırlı tutup metnin bütününe bakmıştır.¹²⁹ Yukarıda zikredilen sebeplere ilaveten Arap olmayanların belâgatle iştigal etmesi, belâgat sanatlarının ve cümle tahlillerinin çok detaylandırılması gibi hususlar da donukluğa sebep olan unsurlar arasında zikredilmiştir.¹³⁰

2.8. Donuklukla İlgili İddiaların Değerlendirilmesi

Donuklukla ilgili ortaya atılan iddiaların bir kısmı haklılık içermekle birlikte bazı yönleriyle eksiklikler barındırmaktadır. Edebî zevkin yok olduğunu iddia edenler şiirin çöl yaşamından koparak yerleşik hayatla ilişkili hale gelmesini tenkit etmiştir. Ancak bu düşüncüyü savunanlar ilk dönemlerden itibaren yerleşik hayatın yaygınlaşması ve dolayısıyla şiirin bu yeni yaşam tarzıyla doğrudan ilişkili olması

¹²³ Dayf, *el-Belâğa*, 272.

¹²⁴ Dayf, *el-Belâğa*, 272-274.

¹²⁵ Dayf, *el-Belâğa*, 273.

¹²⁶ Abdulmunim Mucâvir, "el-Belâgatu'l-'Arabiyye min cemâli't-tezevvuk ilâ cumûdi't-tak'id", *Şebketu'l-Alûka* (Erişim 20 Kasım 2023).

¹²⁷ Goldziher, *Arap Literatürü*, 118-119.

¹²⁸ Dayf, *el-Belâğa*, 273.

¹²⁹ Muhammed, "Cuhûdu'l-üstâz Emîn el-Hûlî", 423.

¹³⁰ Muhammed, "Cuhûdu'l-üstâz Emîn el-Hûlî", 424-425.

gerçeğini göz ardı etmiştir. Ayrıca şiir ve duyguların ifade ediliş biçimi, belâgat tarihi ve belâgat yazıcılığıyla farklılık gösterebilmektedir. Şiir ve belâgatın birçok ortak noktası bulunmakla birlikte her birisinin kendi koşulları içerisinde değerlendirilmesi daha sağlıklı bir yaklaşımdır. Belâgate bazı kurallar koyma meselesiyle ilgili, her ilim dalının kendine has bazı terim ve kuralları bulunduğu ve bunlar olmadığı takdirde ilmî bir uzlaşıdan söz edilemeyeceği söylenebilir. Belâgate yapılan katkının sonraki dönemlerde azalması ise bu ilmin sınırlarının büyük oranda belirlenmesi ve sonraki çabaların zorunlu olarak tarif ve taksimde yoğunlaşmasından kaynaklanmaktadır. Mantık ilminin verileri de bu anlamda belâgate katkı sunmaktadır.¹³¹ Ayrıca Câhiliye üslubuna benzemeye çalışmak taklit ve sunilik olarak görülmezken sonraki belâgatçilerin benzer üslup tarzlarını kullanması ciddi derecede tenkit edilmiştir.¹³² Arap olmayan edebiyatçılar da dilin asli yapısını bozduğu ve inceliklerine vakıf olmadıkları gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu durum ise o âlimlerin belâgate yaptığı katkıların göz ardı edilmesini beraberinde getirmiştir. Nitekim Arap olmadığı halde dili iyi kullanan ve belâgatle ilgili eser kaleme alan birçok edip mevcuttur. Şerh ve haşiye türü eserler de salt bir taklit olmayıp müellifin özgün düşüncelerini yansıtan bir öğretim geleniğidir.¹³³ Örneğin Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserini *et-Telhîs* isimli çalışmasıyla özetleyen Kazvîni, kendi özgün fikirleri ve belâgat yöntemini de eserine yansıtmıştır.¹³⁴ Bunlara ek olarak belâgatın donuk hale geldiği iddia edilen asırlarda belâgate çok önemli katkılar yapılmıştır.

3. Hicri Beşinci Yüzyılla Yedinci Yüzyıl Arasında Belâgate Yapılan Katkılar

Belâgate donukluk, bazı edebiyatçılar tarafından -Câhız'ın eserine bazı ilavelerde bulunmakla yetindiği gerekçesiyle- İbnu'l-Mu'tez ve Kudâme gibi âlimlerle başlatılmaktadır.¹³⁵ Birçok edebiyat tarihçisine göre ise belâgate donuklaşma Cürçânî sonrası dönemdedir.¹³⁶ Hicri beşinci yüzyılla yedinci yüzyıl arası dönem donukluk tartışmalarının odağında yer almaktadır. Dolayısıyla belâgat tarihinin bu dönemde gerçek bir duraklama yaşayıp yaşamadığı hususu oldukça önem arz etmektedir. Nitekim bu evreyi bazı edebiyatçılar donukluk evresi olarak nitelerken bazıları ise ilerleme ve parlama dönemi olarak görmüştür. Bu durum ise dönemlendirme açısından tenakuz içermektedir.

Belâgat, hicri dördüncü yüzyıla kadar olan dönemde edebî tenkit, nahiv ve Kur'ân çalışmalarıyla beraber ele alınmıştır. Dolayısıyla bu dönemde bağımsız bir yapıya sahip değildir. Hicri üçüncü yüzyıldan itibaren belâgatle ilgili eserler telif edilmiş ve bu ilmin sistematik hale gelmesiyle ilgili yoğun çabalar ortaya konmuştur. Belâgatın hicri ikinci asırda donduğuyla ilgili iddialar gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü bu dönemde müstakil bir belâgat ilminden bahsedebilmek mümkün değildir. Aynı durum hicri yedinci yüzyıl öncesi için de söz konusudur.

Hicri beşinci asırda Bâkılânî, İbn Reşîk, Hafâcî ve Cürçânî gibi belâgat ilmi açısından önemli âlimler yetişmiştir. Bu dönemde belâgat alt dallarına ayrılmadığı gibi fesahat, belâgat, berâ'a ve ibdâ', aynı veya yakın anlamda kullanılmıştır.¹³⁷ Bâkılânî; Rummânî ve Hattâbî (ö. 388) gibi âlimlerin ortaya koyduğu i'câzu'l-Kur'ân anlayışına metodik bir hüviyet kazandırmıştır. Var olan belâgat sanatlarını örneklerle açıklamıştır.¹³⁸ İbn Reşîk, bedî' sanatlarına birtakım ilavelerde bulunmuştur.¹³⁹ Ayrıca o, lafız seçimini doğrudan fesahatle ilişkilendirerek fesahatin ıstılahi anlamının oluşmasına katkıda bulunmuştur.¹⁴⁰ Bununla birlikte beyân ve bedî'i birbirinden ayırma teşebbüslerinin İbn Reşîk'le başladığı ifade edilmiştir.¹⁴¹ Hafâcî, *Sırru'l-Fesâha* isimli eserinde fesahat ve belâgat ayırımını tam olarak ortaya koymuştur. Fesahatin lafız, belâgatın hem lafız hem de manayla ilgili olduğunu vurgulamıştır.¹⁴² Ayrıca fasih sözün taşıması gereken

¹³¹ Mantık ilminin belâgate etkisi hakkında bk. Tahsin Yurttaş, "Mantık İlminin Belâgate Etkisi", *Mütefekkir* 9/17 (2022), 81-105.

¹³² Goldziher, *Arap Literatürü*, 118-119.

¹³³ Kara, "Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not", 62-65.

¹³⁴ Bk. Hatib el-Kazvîni, *et-Telhîs fî 'ulûmi'l-Belâğa*, thk. Abdurrahman el-Bergûgî (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabi, 1932), 21-23; Güceyüz, *Belâgat İlimleri Tarihi*, 179-180, 225-226, 315.

¹³⁵ Abdulmunim Mucâvir, "el-Belâgatu'l-'Arabiyye"; Dayf, *el-Belâğa*, 272.

¹³⁶ Dayf, *el-Belâğa*, 274.

¹³⁷ Ebû Bekr el-Bâkılânî, *i'câzu'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1997), 42; Cürçânî, *Delâilu'l-'i'câz*, 34.

¹³⁸ Hacımuftuoğlu, "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", 278-279.

¹³⁹ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsinî's-şi'r ve 'âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), 1/265.

¹⁴⁰ Kayrevânî, *el-'Umde*, 2/33.

¹⁴¹ Atîk, *'İlmu'l-Bedî'*, 26.

¹⁴² İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırru'l-Fesâha* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1982), 59.

vasıfları ortaya koymuştur.¹⁴³ Hicri beşinci yüzyılda belâğatin meânî, beyân ve bedî' şeklindeki tasnifi gerçekleşmediği için hangi sanatın nereye dahil edileceği hususu da belirginlik kazanmamıştır. İbn Sinân'ın hazif ve îcâz gibi konuları meâniyle ilişkilendirmesi sonraki süreçte meânî ilminin kapsamının netleşmesine zemin hazırlamıştır.¹⁴⁴

Abdulkâhîr el-Cürcânî, belâğatin sistematik bir yapı kazanmasında önemli bir role sahiptir. O, Kur'ân'ın i'câzını nazm (sözdizimi) teorisi üzerinden açıklamıştır. Nazm teorisinin temeline ise nahvi yerleştirmiştir. Çünkü manayı farklı şekillerde ortaya koyabilme imkânını nahiv sağlamaktadır.¹⁴⁵ Cürcânî, cümlede aslolanın mana olduğunu, lafızların ise onun bir aracı olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁶ Dolayısıyla ona göre fesahat ve belâgat kelime de değil cümlede gerçekleşir.¹⁴⁷ Önceleri sadece kelimenin ve kelamın vasfı olarak görülen fesahate Cürcânî, konuşan kimsenin fesahatini de dahil etmiştir.¹⁴⁸ Cürcânî döneminde belâgat ilminin üçlü tasnifi henüz gerçekleşmemiş olmakla birlikte o, özellikle meânî ve beyânın birbirinden ayrılmasına öncülük etmiştir. Bu ayırım ise belâğatin kırılma noktalarından birini oluşturmuştur. O, kelimeleri meziyeti lafzında olan ve meziyeti nazmında olan söz olarak ikiye ayırmıştır. Meziyeti lafzında olan söz kategorisinde görülen istiare ve kinaye, nihayetinde manaya hizmet etmekle birlikte daha ziyade lafızla ilgili unsurlardır. Meziyeti manasında olan söz ise meânî'n-nahve (nahvin sağladığı alternatif manalar) karşılık gelmektedir.¹⁴⁹ Nitekim sonraki dönemde nahivle ilgili unsurlar meânî kapsamında, istiare ve kinaye gibi sanatlar ise beyân kapsamında görülmüştür. Cürcânî'nin yapmış olduğu meânî vurgusu, sonraki belâgatçilerin belâgati meânî ve beyân olarak taksim etmelerinde etkili olmuştur. Cürcânî aynı zamanda belâgatten bir ilim olarak bahseden ilk âlimlerdendir.¹⁵⁰ Cürcânî'yle birlikte temel belâgat kaideleri büyük oranda belirlenmiştir.

112

Hicri altıncı asırda belâğatin alt ilimleri olan meânî, beyân ve bedî' belli oranda birbirinden ayrılmakla birlikte hangi sanatın hangi kategori altında işleneceği hususu netlik kazanmamıştır. Dolayısıyla bu dönemde de beyân kapsamındaki sanatlar bedî', bedî' kapsamındaki sanatlar ise beyânla ilişkilendirilebilmiştir.¹⁵¹ Zemahşerî ve Usâme b. Munkız (ö. 584) gibi âlimler belâgat çalışmalarını bazı yönleriyle ileri bir seviyeye taşımışlardır. Zemahşerî, *el-Keşşâf* isimli eserinde belâgate ek olarak meânî ve beyândan da müstakil ilimler olarak söz etmiştir. Bu ilimleri Kur'ân'ın anlaşılması için gerekli görmüştür.¹⁵² Ancak bu ilimlerin tanım ve kapsamına detaylı olarak yer vermemiştir. Onun bu ilimlerden ayrı ayrı bahsetmesi, kendisinden sonraki âlimlerin belâgat tasnifini etkilemiştir. Kendinden önceki âlimlerde olduğu gibi Zemahşerî'de de edebî metinlerin değerlendirmesinde zevk-i selîm vurgusu öne çıkmaktadır.¹⁵³ Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı belâgat sanatlarının Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinde uygulamalı olarak gösterilmesi açısından da ayrıca önemlidir. Usâme b. Munkız ise fesahat kavramları başta olmak üzere bazı belâgat terimlerini tanımlamıştır.¹⁵⁴ Ayrıca kendisine kadar ulaşan bedî' sanatlarını detaylı ve sistematik bir şekilde ele almıştır. Nitekim tıbak ve cinas gibi sanatların bedî' kapsamında olduğunu net bir şekilde ifade etmiştir.¹⁵⁵ Bununla birlikte belâgat konuları edebî tenkitle birlikte işlenmiş ve zevk-i selîm öne çıkarılmıştır.¹⁵⁶

Hicri yedinci yüzyıla gelindiğinde belâğatin meânî, beyân ve bedî' şeklindeki üçlü tasnifi gerçekleşmiştir. Bununla birlikte bu dönemde sanatların tanımları ve belâgat ilimlerinin hangisinin

¹⁴³ Hafâcî, *Sırru'l-Fesâha*, 64-66.

¹⁴⁴ Hafâcî, *Sırru'l-Fesâha*, 205.

¹⁴⁵ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 87,394.

¹⁴⁶ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 259.

¹⁴⁷ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 466.

¹⁴⁸ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 401.

¹⁴⁹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 98; Güceyüz, *Belâgat İlimleri Tarihi*, 171; İsa Güceyüz, "Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin Beyân Anlayışı", *Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin Dil ve Edebiyat Anlayışı*, ed. İsa Güceyüz (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 140-141.

¹⁵⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 174.

¹⁵¹ Güceyüz, *Belâgat İlimleri Tarihi*, 173.

¹⁵² Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 1/2; 1/113; 2/596; 3/45.

¹⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/651.

¹⁵⁴ Usâme b. Munkız, *el-Bedî' fî nakdi's-si'r*, thk. Ahmed el-Bedevî - Hâmid Abdulmecid (Birleşik Arap Cumhuriyeti: Vezâratu's-Sekâfe, ts.), 161, 297.

¹⁵⁵ Usâme b. Munkız, *el-Bedî'*, 163.

¹⁵⁶ Usâme b. Munkız, *el-Bedî'*, 145.

kapsamına dahil edileceği hususu da büyük oranda netleşmiştir.¹⁵⁷ Râzî ve Sekkâkî gibi âlimler dönemin önemli belâgatçileridir.

Donukluk tartışmalarının merkezinde yer alması nedeniyle Râzî'nin belâgate yapmış olduğu katkılar oldukça önemlidir. O, *Nihâyetu'l-îcâz* adlı eserinde Cürçânî'nin eserlerini özetlediği için yoğun bir şekilde tenkit edilmiş ve belâgati asli yapısından uzaklaştıran kişiler arasında öne çıkmıştır. Ancak Râzî, salt bir özetleme yapmaktan ziyade kendi belâgat yöntemini ortaya koymaya çalışmıştır. O, Cürçânî'nin belâgatin inceliklerini ortaya koyma ve sınırlarını belirlemekle meşgul olduğu için konuların tertibine yeterince önem veremediğini, sözü de uzun tuttuğunu ifade etmiştir. Bu nedenle gereksiz uzatma ve aşırı kısaltmadan sakınarak temel meseleleri aktardığını ve konuları belli bir düzene koyduğunu belirtmiştir.¹⁵⁸ Râzî, eserini mukaddime ve cümle ismini verdiği iki ana başlık altında kurgulamıştır. Mukaddime kısmında "Kur'ân mu'cizdir, i'câzı da fesahatindedir" önermesini temellendirmeye çalışmıştır. Cümle kısmında ise lafza ve cümleye (nazma) karşılık gelen fesahati ayrı ayrı işlemiştir.¹⁵⁹

Râzî'nin belâgati donuklaştırdığını iddia edenlerde onun her konuda Cürçânî'yle aynı fikirde olduğu ve yeni hiçbir şey söylemediği gibi bir düşünce mevcuttur.¹⁶⁰ Ancak Râzî bazı noktalarda Cürçânî'yle aynı fikirde olmadığını açık bir şekilde belirtmiştir. Lâm-ı tarifi ifade ettiği anlam, mecâz-ı aklîlerde hakiki failin olmayabileceği ve kinayenin açık ifadeden üstün oluşunun illeti gibi konular onun Cürçânî'ye yaptığı itirazlardan öne çıkanlarıdır. Bu itirazlardan bir kısmı sonraki ulemâ tarafından haklı görülürken bir kısmı da eleştirilmiştir.¹⁶¹ Râzî, Cürçânî'nin mana veya asli mana dediği şeyi vaz'î delâletle, mananın manası dediği şeyi ise aklî (iltizâmî) delâletle karşılamıştır. Aynı zamanda mantığın kavramları olan bu kelimeler sonrakiler tarafından büyük oranda kabul görmüştür. Özellikle Sekkâkî bu düşünceden etkilenmiştir.¹⁶²

Sekkâkî, belâgati; meânî, beyân ve bunların eki olan muhassinât olmak üzere üçe ayırmıştır.¹⁶³ 113 Belâgatin günümüzde de devam eden bu tasnifi belâgat tarihi açısından oldukça önemlidir. Sekkâkî bu tasnifi kendisinden önceki edebî birikim üzerine inşa etmiştir. Sekkâkî'nin muhassinâtı, meânî ve beyânın eki olarak görmesi o dönemde bedî'in henüz tam bir müstakil ilim olarak görülmediğine işaret etmektedir. Aynı şekilde bedî' yerine muhassinât ismi öne çıkması, isimlendirme konusunda da tam bir netliğin olmadığına işaret etmektedir. Daha önce farklı isimlerle anılan ve sözün durum ve bağlama uygunluğunu ifade eden muktezây-ı hâl kavramı da Sekkâkî'yle yerleşmiştir.¹⁶⁴ Sekkâkî'yle birlikte hangi sanatın belâgat ilimlerinden hangisinin altında işleneceği hususu da büyük oranda netlik kazanmıştır.¹⁶⁵ Sekkâkî'de de zevk-i selîm ve sağlam bir tabiat sahibi olma vurgusu yapılmaktadır.¹⁶⁶ İnşâ cümlelerini talebî ve gayr-ı talebî şeklinde ayırma girişimleri de Sekkâkî'yle başlamıştır.¹⁶⁷ Sekkâkî'deki muhassinât kavramı Bedreddin b. Mâlik'le (ö. 686) birlikte bedî' ismini almıştır.¹⁶⁸ Belâgate yapılan katkılar aynı yoğunlukta olmamakla birlikte sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Fesâhat konularından olan ta'kidin lafzi ve manevi olarak ayrılması Kazvîni (ö. 739) tarafından gerçekleştirilmiştir.¹⁶⁹ Nitekim Kazvîni'den sonra belâgat ilimleri denildiğinde meânî, beyân ve bedî' anlaşılır olmuştur.¹⁷⁰ Bu durum uygulamaya ve eserlerdeki taksime de yansımıştır. Donukluk tartışmalarının odağında yer alan bir diğer dönem olan Osmanlı devrinde de belâgate dair birçok eser kaleme alındığını ve bu ilme kayda değer katkılar yapıldığını söylemek mümkündür.¹⁷¹ Bu dönemde kaleme alınan şerh-haşiye türü eserler de özgün yönler barındırmaktadır. Dolayısıyla donukluk

¹⁵⁷ Yener, *Hicri VII. Asra Kadar Arap Dilbilimcilerinde Mecaz ve Kinaye*, 162.

¹⁵⁸ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Beyrut: Dâru Sâdır, 2004), 22-26; Fahreddin er-Râzî, *Kur'ân'ın l'câzı ve Belâgat*, çev. Zekerîya Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 27.

¹⁵⁹ Râzî, *Kur'ân'ın l'câzı*, 27-29.

¹⁶⁰ Dayf, *el-Belâğa*, 271-275.

¹⁶¹ Râzî'nin Cürçânî'ye yaptığı itirazlar hakkında bk. Râzî, *Kur'ân'ın l'câzı*, 35-41.

¹⁶² Râzî, *Kur'ân'ın l'câzı*, 29; Ebû Yakub es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Na'im Zerkûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 329-330.

¹⁶³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 161.

¹⁶⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 263.

¹⁶⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 162-169, 330-332.

¹⁶⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 301.

¹⁶⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 166, 312; Güceyüz, *Belâgat İlimleri Tarihi*, 220.

¹⁶⁸ Bedreddin b. Mâlik, *el-Mishâh*, thk. Husnî Abdulcelîl Yusuf (Mısır: Mektebetu'l-Âdâb, 1989), 4-5.

¹⁶⁹ Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-Belâga el-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, thk. Muhammed Abdu'l-Mun'im Hafâcî (Beyrut: Daru'l-Cil, 3. Basım, ts.), 1/33-36.

¹⁷⁰ Kazvîni, *et-Telhîs*, 37.

¹⁷¹ Bk. İbrahim Şaban, *Türk-Osmanlı Âlimlerinin Arap Belâgatına Yaptıkları Katkılar -XII-XIII. Asırlar* (İstanbul: İ. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

veya çöküş dönemi, genelleyici bir yaklaşım olmakla birlikte belâgat tarihi verileriyle tam olarak örtüşmemektedir.

Sonuç

Belâgat tarihiyle ilgili dönemlendirmeler oldukça farklılık arz etmektedir. Bazı tarihçiler, edebiyat ve belâgati kronolojik olarak işlerken bazıları da dönemlere ayırma ihtiyacı hissetmiştir. Donukluk, çöküş veya asli yapıdan sapma dönemi bu isimlendirmelerden bazılarıdır. Ancak belâgatin bir donukluk dönemi görüp görmediği veya donuklaşmanın ne zaman başladığı konusunda fikir birliği bulunmamaktadır. Bazı edebiyatçılar donuklaşmanın başlangıcını oldukça erken bir dönem olan hicri ikinci asra götürürken bazıları da belâgatin sadece son iki yüzyılda donuklaştığını iddia etmiştir. Aynı zamanda belâgatin donuklaştığı iddia edilen asırları, ilerleme ve gelişme dönemi olarak görenler de mevcuttur. Bu konuda bir uzlaşının olmaması, belâgatte bir donukluk döneminden kesin olarak bahsedebilmeyi zorlaştırmaktadır.

Edebiyat ve belâgat tarihiyle ilgili ilk müstakil çalışmaların Fransız, Alman ve İngiliz oryantalistler tarafından yapılması Arap belâgat tarihçilerini etkilemiştir. Nitekim Batı'nın karanlık çağında Müslümanlar birçok dalda önemli gelişmeler katetmiştir. Hatta Müslümanların bu dönemde altın çağlarını yaşadıkları söylenebilir. On sekizinci yüzyıla kadar belâgatte bir donukluktan söz edilmemiştir. Dolayısıyla belâgatte donukluk tartışmaları modern dönemin bir meselesidir.

Belâgat tarihi, genel olarak şiir tarihiyle beraber ele alınmıştır. Ancak şiirle belâgat tarihi ve yazıcılığı bazı noktalarda farklılık göstermektedir. Duyguların ifade ediliş biçiminde durağanlığın görüldüğü bir dönemde belâgat açısından çok önemli eserler verilebilmiştir.

114

Belâgatte tarif, taksimin yapılması ve terimlerin ortaya konulması yönüyle belâgatin donuklaştığı gibi bazı iddialar teyide muhtaçtır. Çünkü tarif ve ıstılahın olmadığı yerde ilmi uzlaşıdan söz edebilmek mümkün değildir. Şiirin bedevi yaşamdan uzaklaşması ise yerleşik hayatın yaygınlaşmasının doğal bir sonucudur. Belâgatin mantık, kelâm ve felsefenin verilerinden yararlanması ilimlerin etkileşimi bağlamında olağan bir durumdur. Bununla birlikte belâgatin klasik mantığı kullanması tenkit edilirken yerine modern ilimlerin ikame edilmesi düşüncesi tezat içermektedir. Ayrıca Arap olmayan kişilerin belâgatle ıstıgalı, dili kullanabilme yetenekleri üzerinden kritik edilmelidir. Nitekim Arap olmayan birçok edip belâgate önemli katkılar sunmuştur.

Donukluk iddialarının merkezinde yer alan hicri beşinci ve yedinci yüzyıl arasında belâgate kayda değer katkılar yapılmıştır. Belâgatin önce meânî ve beyân, ardından meânî, beyân ve muhassinat, son olarak da meânî, beyân ve bed'î şeklindeki tasnifi bu dönemde yapılmıştır. Buna ek olarak hangi edebî sanatın, belâgat ilimlerinden hangisinin altında işleneceği hususu da büyük oranda bu dönemde netleşmiştir. Bunun uygulaması ise daha sonraki dönemlere kalmıştır. Ayrıca inşânın, talebî ve gayr-ı talebî olarak ikiye ayrılması da bu dönemde gerçekleşmiştir. Başka bir ifadeyle belâgat, müstakil ve sınırları belli bir ilim olarak bu dönemde ortaya çıkmıştır.

Cürcânî'nin eserlerini özetleyerek belâgati donuklaştırdığı gerekçesiyle en fazla tenkit edilen Râzi de belâgati kendi sistemi çerçevesinde ele almıştır. Bazı noktalarda Cürcânî'ye muhalefet etmiş ve özgün fikirler ortaya koymuştur. Mantığın verilerinden de yararlanarak ortaya attığı ve günümüzde de kullanılan vaz'î ve akli (iltizamî) delâlet meselesi bunlardan bir tanesidir. Bu bağlamda belâgatin belli bir dönemini donukluk evresi olarak görmek, genelleyici ve öznel bir yaklaşım olmakla birlikte bu dönemde belâgate yapılan katkılar göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla kronolojik ve her ilmi kendi koşulları içerisinde değerlendiren bir bakış açısının daha sağlıklı olduğu söylenebilir.

Hicri beşinci ve yedinci yüzyıl arasında belâgate yapılan katkılar göz önüne alındığında belâgatin bu evresi, bir donukluk veya çöküş değil gelişme ve ilerleme dönemi olarak görülebilir. Edebî ürünler, toplumların gelişmişlikleriyle ilişkili olarak her dönemde ortaya konabilir. Dolayısıyla edebî üretimin bir dönemde bittiğini ve asla daha ileri bir aşamaya geçemeyeceğini savunmak toplumsal gerçeklikle bağdaşmamaktadır. Bununla birlikte donukluk iddialarının merkezindeki bir diğer evre olan Osmanlı dönemiyle ilgili de detaylı araştırmalara ihtiyaç vardır.

Can We Talk About A of Dullness or Collapse (al-İnhitât) in the History of Rhetoric? -A Reading in the Context of Contributions to Rhetoric Between the 5th and 7th Centuries Hijri-

Citation: Güceyüz, İsa. "Can We Talk About A of Dullness or Collapse (al-İnhitât) in the History of Rhetoric? -A Reading in the Context of Contributions to Rhetoric Between the 5th and 7th Centuries Hijri-", *Artuklu Akademi* 11/1 (Jun 2024), 99-118. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1466327>

Extended Abstract

There are structural and intellectual differences between the periodizations of Arabic literature and its subfield, the history of rhetoric. In the research, the issue of periodizing rhetoric and whether a period of dullness or collapse can be mentioned in the history of rhetoric is discussed. Opinions about dulling are put forward with their justifications and objections. Many concepts have been put forward to express that the science of rhetoric has become dull or regressed. Some of these are al-jumūd, which means dullness, al-inhīrāf and al-şuzūz, which mean deviation from the original structure, al-inhītāt, which means collapse, and al-'usūr al-muẓlīmāh, which means the dark period. While some literary scholars date the beginning of dullness to the second century of the Hijri, which is a very early period, others claimed that eloquence became dull only in the last two centuries. At the same time, there are those who see the centuries when rhetoric allegedly became dull as a period of progress and development. The lack of a consensus on this issue makes it difficult to talk with certainty about a period of dullness in rhetoric. The fact that the first independent studies on the history of literature were made by orientalist influenced the Arab rhetoric historians. As a matter of fact, during the dark age of the West, Muslims made significant progress in many fields. There was no mention of dullness in rhetoric until the eighteenth century. Therefore, discussions about dullness in rhetoric are an issue of the modern period. The history of rhetoric is generally discussed together with the history of poetry. However, the history and writing of poetry and rhetoric differ at some points. In a period when stagnation was observed in the way emotions were expressed, very important works in terms of rhetoric could be produced. Some claims, such as that rhetoric has become dull in terms of definition, division and introduction of terms, need confirmation. Because it is not possible to talk about scientific consensus where there is no definition and terminology. The movement of poetry away from Bedouin life is a natural result of the spread of settled life. It is normal for rhetoric to benefit from the data of logic, theology and philosophy in the context of the interaction of sciences. However, while rhetoric's use of classical logic is criticized, the idea of replacing it with modern sciences is contradictory. Significant contributions to rhetoric were made between the fifth and seventh centuries of the Hijri calendar, which is at the center of claims of dullness. The classification of eloquence as ma'anā, bayān and badī' was made in this period. In addition, the issue of which literary art would be studied under which of the rhetorical sciences became largely clear in this period. The implementation of this was left to later periods. In other words, rhetoric emerged in this period as an independent science with clear boundaries. Faḥruddīn al-Rāzī, who was criticized the most for making rhetoric dull by summarizing Jurcānī's works, also discussed rhetoric within the framework of his own system. He opposed Jurcānī on some points and put forward original ideas. The issue of literal (al-vaḍ'ī) and rational (al-iltizāmī) evidence, which he put forward by making use of the data of logic and which is still used today, is one of them. In this context, seeing a certain period of rhetoric as a phase of dullness is a generalizing approach and causes the contributions made to rhetoric in this period to be ignored. Therefore, it can be said that a chronological perspective that evaluates each science within its own conditions is healthier. Considering the contributions made to rhetoric between the fifth and seventh centuries of the Hijri calendar, this phase of rhetoric can be seen as a period of development and progress, not a period of stagnation or collapse. Claiming that literary production ended at some point and cannot progress to a further stage is incompatible with social reality. However, there is a need for detailed research on the Ottoman period, which is another phase at the center of the dullness claims.

Kaynakça

- Abbâs, Fadl Hasan. *el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ: 'ilmü'l-meânî*. İrbid: Dâru'l-Furkân li'n-Neşr ve't-Tevzî', 4. Basım, 1997.
- Advâlî, Sâra. "Kırâe fî kitâbi el-Mûcez fî târîhi'l-belâğa li-Mâzin el-Mubâarak: Mulahas li-ehemmi mu'tayâtî'l-kitâb". *Şebketü'l-Alûka*. Erişim 17 Ekim 2023. https://www.alukah.net/literature_language/0/109034
- Asana, Cennet. "Çağdaş Dönemde Sekkâkî'ye Yöneltilen Eleştiriler ve Değerlendirilmesi". *Ebu Yakup Sekkâkî'nin Gramer ve Belâgat Anlayışı*. ed. Tahsin Yurttaş - Abdullah Hacıbekiroğlu. Ankara: Fecr Yayınları, 2023, 373-409.
- Atîk, Abdulaziz. *Fi'l-Belâğati'l-'Arabiyye 'ilmü'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, ts.
- Atîk, Abdulaziz. *'İlmü'l-Bedî'*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, ts.
- Bâkılânî, Ebû Bekr. *İ'câzu'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1997.
- Bedreddin b. Mâlik. *el-Misbâh*. thk. Husnî Abdulcelil Yusuf. Mısır: Mektebetü'l-'Âdâb, 1989.
- Bergsträsser, Gotthelf. *Sâmî Dilleri Tarihi*. çev. Hulusi Kılıç - Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Anka Yayıncılık, 2006.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. çev. es-Seyyid Yakub Bekr. 6 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, ts.
- 116 Bulut, Ali. "Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'ân, Meânî'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicri İlk Üç Asır)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001), 391-408.
- Bûhasen, Ahmed. "Murâca'ât Nakdiyye li-Mefhûmi 'Asrî'l-İnhitât". *el-Kitâb es-Senevî li-A'mâli Muhteberi's-Serdiyyât ve'l-Hitâbât es-Sekâfiyye* 3 (2019), 9-23.
- Câhız, 'Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâilu'l-'i'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Kahire-Cidde: Matba'atu'l-Medenî bi'l-Kahire - Dâru'l-Medenî bi-Cidde, 1992.
- Cündioğlu, Dücan. "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası' Bir Histogramik Eleştiri Denemesi". *İslâmiyyât* 2/4 (1999), 51-73.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Esrâru'l-Belâga*. thk. Abdulmamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. 10 Cilt. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1. Basım, 1960-1995.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâğa tatavvur ve târîh*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 9. Basım, 1995.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2019.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi Osmanlı Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2015.
- Emîl Bedi Yakub. *Mevsû'atu 'ulûmi'l-luğati'l-'Arabiyye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.
- Emin, Asuman-Fazlıoğlu, Şükrân. "Tarihi Dönemlendirmenin Öznel Niteliği ve Arap Edebiyatı Tarihine Yansımaları", *İstanbul'as* 6/2 (2023), 119-142.
- Eliacık, Muhittin. "Osmanlı Medreselerinde Öğretilen Belâgat Kitapları". *Ulakbilge* 2/4 (2014), 31-39.
- Fârâbî. *İhsâu'l-'ulûm: İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Goldziher, Ignâc. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel. İstanbul: Vadi Yayıncılık, 4. Basım, 2019.
- Güceyüz, İsa. "Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Beyân Anlayışı". *Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Dil ve Edebiyat Anlayışı*. ed. İsa Güceyüz. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Güceyüz, İsa. *Belâgat İlimleri Tarihi -Terimleşme Bağlamında-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.

- Güceyüz, İsa. "Pratikten Teoriye: Hicri Üçüncü Yüzyıla Kadar Olan Dönemde Belagatin Yapısı". *İslami İlimlerin Doğuşu ve İlk Tartışmalar*. ed. Metin Özdemir - Mahmut Samar. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Güler, İsmail (ed.). *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 115-127.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 268-298.
- Hafâcî, İbn Sinân. *Sırru'l-Fesâha*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982.
- Hammer-Purgstall, Joseph. *Litteraturgeschichte der Araber bis zum Ende des 12 Jahrhundert der Hidschret*. 7 Cilt. Wien: Aus der kaiserl. königl. Hof-und Staatsdruckerei, 1/1850, 4/1853, 7/1856.
- İzgi, Cevat. "Ebcedü'l-ulûm". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 10/70-71. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kaçar, Mücahit. "Osmanlı Dönemi Türkçe Belagat Çalışmaları -Başlangıçtan Tanzimat Dönemine Kadar-". *Osmanlı'da Ulûm-i Arabiyye*. ed. Ali Bulut vd. İstanbul: İsar Yayınları, 2021.
- Kara, İsmail. "Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not". *Dîvân* 15/28 (2010), 1-67.
- Kaya, Mesut. "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı -Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği-". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/1 (2015), 9-32.
- Kayrevânî, İbn Reşîk. *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve 'âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981.
- Kazvîni, Hatîb. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-Belâğa el-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*. thk. Muhammed Abdu'l-Mun'im Hafâcî. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Cil, 3. Basım, ts.
- Kazvîni, Hatîb *et-Telhîs fî 'ulûmi'l-Belâğa*. thk. Abdurrahman el-Bergûgî. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1932.
- Keskin, Ömer Ali. "Batı'nın Karanlık Doğru'nun Altın Çağında Bilim: İslâm Bilim Tarihi Açısından Bir Karşılaştırma". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2019), 133-154.
- Kılıç, Hulusi. "Belagat". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 5/384-387. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Mahmud, Neşet Ali - Muhammed, Alyâ Ahmed. "en-Nahv ve'l-Belâğa: el-Vazife ve'l-'Alâka". *Mecelletu'l-'Âdâb* 116 (2016), 137-166.
- Matlûb, Ahmed. *Dirâsât Belâğîyye ve Nakdiyye*. Irak: Menşûrâtı Vezâratî's-Sekâfe, 1980.
- Matlûb, Ahmed. *Funûn edebîyye*. Kuveyt: Dâru'l-Buhûsî'l-'İlmiyye, 1975.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Târîhu 'ulûmi'l-Belâğa ve't-ta'rîfu bi ricâlihâ*. Mısır: Mektebetu ve Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve 'Evlâduh bi Mısra, 1950.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *el-Belâğatu'l-'Arabiyye ususuhâ ve 'ulûmuha ve funûnuha*. 2 Cilt. Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem - ed-Dâru's-Şâmiyye, 1996.
- Mubârak, Mâzin. *el-Mûcezz fî târihi'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Mucâvir, Abdulmunim. "el-Belâğatu'l-'Arabiyye min cemâli't-tezevvuk ilâ cumûdi't-tak'id". *Şebeketu'l-Alûka*. Erişim 20 Kasım 2023. https://www.alukah.net/literature_language/0/160740/
- Muhammed, Nevâl Câsim. "Cuhûdu'l-üstâz Emîn el-Hûlî fî tecdîdî'l-Belâğatî'l-'Arabiyye", *Mecelletu Kulliyeti't-Terbiye el-İslâmiyye* 14 (2013), 423-435.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs. *el-Kâmil fî'l-Luğa ve'l-Edeb*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1997.
- Pellat, Charles. *Târîhu'l-luğa ve'l-'âdâbi'l-'Arabiyye*. çev. Refik b. Vennâs vd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1997.
- Râzî, Fahreddin. *Kur'ân'ın İ'câzı ve Belâgat*. çev. Zekeriya Çelik. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.

- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetu'l-'icâz fî dirâyeti'l-'i'câz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- Sâlim, İbrahim Muhammed. *el-Mustalahu'l-Belâğî 'inde Abdilkâhir el-Cürcânî*. İrbid: Câmî'atu'l-Yermûk Külliyyetu'l-'Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Saraç, Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi*. İstanbul: Gökkubbe Yayınları, 14. Basım, 2016.
- Sekkâkî, Ebû Yakub. *Miftâhu'l-'ulûm Belâgat*. çev. Zekeriya Çelik. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Sekkâkî, Ebu Yakub. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Na'im Zerkûr. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1987.
- Sezgin, Fuat. *İslâm'da Bilim ve Teknik*. çev. Abdurrahman Aliy. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-turâsi'l-'Arabî*. çev. Arafe Mustafa-Sa'id Abdurrahîm. 17 Cilt. Suudi Arabistan: Vezâratu't-Ta'lîmî'l-'Âlî Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ud el-İslâmiyye, 1991.
- Şaban, İbrahim. *Türk-Osmanlı Âlimlerinin Arap Belâgatına Yaptıkları Katkıları -XII-XIII. Asırlar*. İstanbul: İ. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Tevbe, Gâzî. "Hel 'Arafe Târîhu'l-Muslimîn el-Hadârî 'Asra İnhitât". *el-Va'yu'l-İslâmî Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye* 40/453 (2003), 40-41.
- Tülücü, Süleyman. "Nâbiga ez-Zübyânî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32/262-263. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Usâme b. Munkız. *el-Bedî' fî nakdi's-şi'r*. thk. Ahmed el-Bedevî - Hâmid Abdulmecîd. Birleşik Arap Cumhuriyeti: Vezâratu's-Sekâfe, ts.
- 118 Yener, Fetullah. *Hicri VII. Asra Kadar Arap Dilbilimcilerinde Mecaz ve Kinaye*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Yurttaş, Tahsin. "Mantık İlminin Belâgata Etkisi". *Mütefekkir* 9/17 (2022), 81-105.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu 'âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye*. Kâhire: Muessesetu Hindâvî, 2013.

Antik Yunanlarda Kthonik Tanrılar Kültünün Kökenleri

İbrahim Körpe | [0000-0003-0359-2200](https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1453703) | korpeibrahim@gmail.com

Dr. | Akdeniz Üniversitesi | Antalya | Türkiye

<https://ror.org/01m59r132>

Atıf: Körpe, İbrahim. "Antik Yunanlarda Kthonik Tanrılar Kültünün Kökenleri", *Artuklu Akademi* 11/1 (Haziran 2024), 119-134. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1453703>

Öz: Antik Yunan dini düşüncesinde merkezi öge, yeryüzü ya da toprak ana olan ve tüm var olanların kendisinden doğduğu Gaia'dır. Bundan dolayı Gaia'ya güçlü ve etkili bir kült adanmıştır. Gaia'ya adanan kült, başlangıç çağlarında yerin kendisine doğrudan bir tapınım şeklindedir. Sonraki dönemlerde ise bu kült, farklı varlıklara tapınım şeklinde devam etmiştir. Bu çalışmada, Antik Yunan dini düşüncesinde, bazı yeraltı tanrılarının yapılan tapınımın kökenlerinde, Gaia'ya atfedilen güçlerin bulunduğu ve bu varlıklara adanan kültün kökenlerinde Gaia kültürünün bulunduğu iddia edilmiştir. İddia gerekçelendirilirken hem Gaia'ya atfedilen güçlere hem de ilgili yeraltı tanrılarının atfedilen güçlere karşılaştırmalı olarak değinilmiştir. Böylelikle yeraltı tanrılarının varlıkların, aslında Gaia'nın kişileştirmesi olan varlıklar olduğu iddia edilmiştir. Çalışmada ayrıca Gaia kültürünün, Antik Yunan dininin sonraki dönemlerinde ortaya çıkan yeraltı tanrılarında aynen korunduğu ve devam ettiğinin gösterilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Gaia, Mitoloji, Yeryüzü, Kehanet, Şifa, Yeraltı.

Makale Bilgileri

Etik Beyan	Bu çalışma Prof. Dr. Hasan ASLAN danışmanlığında 10/07/2023 tarihinde savunduğumuz "Platon ve Aristoteles'te Khora'nın Ontolojik Belirlenimleri ve Mitolojik Kökenleri" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Geliş Tarihi	18.03.2024
Kabul Tarihi	17.05.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı- iThenticate
Etik Bildirim	artukluakademi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır
Dizinleme Bilgileri	Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO ve ATLA'da taranmaktadır.

Origins of the Cult of the Chthonic Gods in Ancient Greece

İbrahim Körpe | [0000-0003-0359-2200](https://orcid.org/0000-0003-0359-2200) | korpeibrahim@gmail.com

Dr. | Akdeniz University | Antalya | Türkiye

<https://ror.org/01m59r132>

Citation: Körpe, İbrahim. "Origins of the Cult of the Chthonic Gods in Ancient Greece.", *Artuklu Akademi* 11/1 (Jun 2024), 119-134. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1453703>

Abstract: The central element in ancient Greek religious thought is Gaia, the earth or mother earth, from whom all that exists is born. A powerful and influential cult was therefore dedicated to Gaia. In the early ages, the cult dedicated to Gaia took the form of direct worship of the earth itself. In later periods, this cult maintained its function in the form of worship of different beings. In this study, it is argued that in ancient Greek religious thought, the worship of some of the gods of the underworld had its origins in the powers attributed to Gaia, and that the cult dedicated to the subject beings had its origins in the cult of Gaia. In justifying the claim, both the powers attributed to Gaia and the powers attributed to the relevant underworld gods are mentioned comparatively. Thus, it is claimed that the beings called the gods of the underworld are actually the personification of Gaia. The study also aims to show that the cult of Gaia was preserved and continued in the underworld gods that emerged in the later periods of Ancient Greek religion.

Keywords: Gaia, Mythology, Earth, Divination, Healing, Underground.

Article Information

<i>Ethical Statment</i>	This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Ontological Determinations and Mythological Origins of Khora in Plato and Aristotle", supervised by "Prof. Hasan ASLAN" Ph.D. Dissertation, Akdeniz University, 10/07/2023.
<i>Reviewers</i>	Two external reviewers / Double-blind
<i>Date of Submission</i>	18.03.2024
<i>Date of Acceptance</i>	17.05.2024
<i>Date of Publication</i>	30.06.2024
<i>Ethical Statement</i>	Ethical principles were followed during the preparation of this study.
<i>Plagiarism Checks</i>	Done- iThenticate
<i>Complaints</i>	artukluakademi@gmail.com
<i>Conflict of Interest</i>	No conflict of interest declared
<i>License</i>	The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.
<i>Indexing Information</i>	The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO and ATLA.

Giriş

Antik Yunan dini temsiliinde ve kozmogonisinde başlangıç çağları tanrılarından olan *Gaia* tapınımının etkisi Yunan toplumsal bilincinde o kadar köklü ve derinden olmuştur ki dini temsiliin sonraki dönemlerinde ortaya çıkan çoğu figür o ya da bu şekilde *Gaia*'nın çeşitli özelliklerini taşımaya devam etmiştir. Bu figürler arasında özellikle yeryüzü ile doğrudan ilişkili olanlar bu çalışmanın başlıca konusunu oluşturmaktadır. Buna göre çalışmada, Yunan dini temsiliindeki en eski ve etkili kültlerden olan *Gaia* kültürünün dini temsiliin sonraki dönemlerinde ortaya çıkan kimi figürlerinde ya da kişileştirilmiş tanrısal varlıklar kültüründe de devam ettiğinin gösterilmesi hedeflenmiştir. Böylelikle Antik Yunan dini temsiliinde belirli bir mevki ve yer ile özdeşleşen kimi tanrısal varlıkların kendilerinden çok daha eski ve kadim kültürler olan *Gaia* kültürü ile rabitasının sağlanması amaç edinilmiştir.

İnsanlık tarihinde kutsal bir mekan ile onun kutsallığının temelini oluşturan ve bundan dolayı da dinsel açıdan pek çok simgeye, anlama ve boyuta sahip olan yere ya da toprağa; var olduğu, kendini ve başka varlıkları ifade ettiği, bahsettiği, ürettiği ve var olan her şeyi bağrına bastığı için tapılır.¹ Böylelikle kutsal belenen mekanla atfedilen kutsallık, özünde yeryüzüne ya da toprağa atfedilen kutsallığın tezahürüdür. Bu kutsallık başlangıç çağlarında yeryüzünün tamamına atfedilmekte iken zamanla belirli sınırlarla parsellenerek sadece bu alanla sınırlı tutulmaya başlanmıştır. Bunun temel sebebi de yeryüzünün sınırsızlığının insan varlığının bakış açısını aşması ve yeryüzünü belirli sınırlar ile sınırlandırarak kendi müstakil alanı kılmak suretiyle bu sınırsızlıktan doğan güvensizlik ve çıplaklığın üstesinden gelmeye çalışmasıdır. Her ne olursa olsun kutsal bir mekanda, kutsalın kendisinde tezahür ettiği ve onu diğer yerlerden farklı ve kutsal kılan ayırt edici bir özellik, bir simge, çoğu zaman doğal olarak uzamın kendisinde ya da çevresinde var olmuştur. Kimi zaman yerde bulunan ve içinden buharlar yükselen derin bir yarık, kimi zamanda bir dağda bulunan oyukun içindeki derin bir çukur şeklinde kendisini gösteren “bu simge, etrafında bizim dünyamızın uzandığı yerin göbek deliğidir ve burası dünyanın merkezidir.”² Sözlükte, “göbek, merkez, orta” anlamına gelen ὀμφαλός (omphalos)³ ve ὀμφαλόεις (omphaloeis); “göbek gibi ortası bombeli, göğün merkezinde bulunan” gibi anlamlara gelen sözcük, Dünyanın merkezinin orası olduğuna inanılan bir merkez noktasını temsil eder ve çoğu zaman bu merkez noktasında bahsini ettiğimiz ayırt edici bir özellik doğal bir şekilde bulunur.⁴ Yine sözlükte, ἱερός (hieros); “kutsal, tanrılara adanmış, mukaddes; tanrısal, ilahi, tanrılarla ilgili, tanrılara ait”⁵ ἱεροφάντης (hierophantes); “gizemleri açıklayan rahip”⁶ gibi sözcüklerden türetilen hiyerophoni sözcüğü, bir yerde kutsalın tezahür etmesini ifade etmek için kullanılmaktadır. Kutsal addedilen mekanın, kendisi aracılığıyla onu, yeryüzünün diğer uzamlarından farklı kılan bir özelliği olmadığı zaman ise, kutsal belenen yere, orayı diğerlerinden ayırıp kutsal kılan ve belirleyen bir işaret getirilip konulmuştur. Bu ihtiyacın temel sebebi ise yeryüzünün sınırsızlığı ve bu sınırsızlığın yol açtığı güvensizlik duygusu ve göreliliğin gerilimi ile yön bulup ait hissedememenin beslediği endişeye son vermek, kısacası mutlak bir dayanak noktası bulmak ve böylelikle güvende hissetme isteğidir.⁷ Başlangıç çağlarından bu yana insanın en temel motivasyonlarından bir tanesi olan bu güvende ve hayatta kalmak için ait hissetme duygusu, onun yeryüzünün sınırsızlığını, kendine mal etmek amacıyla sınırlandırmak suretiyle bölüp parçalamasına sebep olmuş ve böylelikle dünya, ‘benim dünyam’ haline gelmiştir. Buna göre sınırlandırılıp parsellenen alan ‘benim dünyam’ haline gelmiştir ve bu sınırın ötesi olan yerler yabancı ve ürkütücüdür.

1. Gaia Kültü

Geleneksel toplumların ayırt edici niteliklerinden bir tanesi olan bu durum, sınırlandırılmış ve yaşam alanı olarak belirlenmiş topraklarıyla, bu toprakların sınırlarının ötesindeki meçhul ve belirsiz uzam arasında bir karşıtlık oluşmasına yol açmıştır.⁸ Kopuşmadan doğan bu karşıtlık, *Khaos* ile *Kosmos* arasındaki karşıtlığa benzer. Hiç şüphe yok ki arkaik toplumların bakış açısından, herhangi bir yer ‘bizim dünyamız’ olmamışsa, henüz bir ‘dünya’ ya da *Kosmos* değildir; o hala *Khaos*’a ait olandır.⁹ *Khaos* ise özünde, yeryüzünün sınırsızlığı ve bünyesinde barındırdığı sonsuz çeşitlilikteki varlık formlarının kesintisiz devinimlerinin yol açtığı görelilik ve dehşetin ta kendisi olmakla birlikte bilincin, kendisinden kurtulmayı ve

¹ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 4. Basım, 2022) 282.

² Mircea Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı: Dinin Doğası*, çev. Ali Berkay (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 31.

³ Güler Çelgin, *Eski Yunanca Türkçe Sözlük* (İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2018), 552.

⁴ Çelgin, *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*, 551-552.

⁵ Çelgin, *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*, 382.

⁶ Çelgin, *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*, 382.

⁷ Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, 27.

⁸ Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, 29.

⁹ Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, 31.

güvende hissetmeyi şiddetle arzuladığı bir olgudur. Bundan dolayı başlangıç çağlarında insanlar, sınırsız yeryüzünü çeşitli yollarla sınırlandırılmış ve bu alanları, sınırın öte yakasından farklı kılmak için ya o bölgenin sınırları içinde bulunan ya da dışarıdan oraya dahil ettikleri bir işaret ile orayı diğer yerlerden farklı kılmışlardır. İster parsellenen alanda doğal olarak var olsun isterse de yapıya dışarıdan dahil edilmiş olsun, her iki durumda da ‘benim dünyam’ olan alan, bu işaret ile dışarıdan farklı kılınır ve *kosmos*laştırılır. Bu işaret ise her zaman kendisine kutsalın atfedildiği bir simge niteliğindedir. İşaretin tanrısal gücünün tesiri ile *Khaos*’un iç bunaltıcı ve gerilim dolu puslu ikliminden kurtulup *kosmos*un ışığı ve sıcaklığıyla aydınlanıp ferahlayan yabancı halklar, işaretin bulunduğu yer ve bu yerin etrafındaki yakın alanı da benzer şekilde kutsal bellemişlerdir. Böylelikle işaretin bulunduğu yere hasredilen kutsallık, yalnızca işaretin bulunduğu yer, mevki ile ilişkili olmakla kalmaz aynı zamanda onu belirli bir etki alanı ile de çevreler. Bu etki alanı da birçok halkta benzer bir dini temsil olan yeryüzü ya da Toprak Ana olarak adlandırılır. Antik Yunan’ın din anlayışında merkezi öneme sahip temsillerden bir tanesi de, var olan her şeyin anası ve taşıyıcısı olan yeryüzü, Toprak Ana ya da *Gaia*’dır. Birçok halkta olduğu üzere Yunanlarda da yeryüzü; var olan her şeyin kendisinden doğduğu ve kendisinin bağrında yetişip büyüdüğü ana yaşam kaynağı olarak kutsal sayılmış ve böylece yeryüzüne ya da uygun tabirle ‘Toprak Ana’ya güçlü ve etkili bir kült adanmıştır. Bu çalışmada, Yunan dini temsilinin başlangıç çağlarından sonra ortaya çıkan bazı üretimlerinden, yerin altında yaşayan tanrılar olan *χθόνιον δαίμων* (*khthonion daimon*)’ların kökenlerinde, Yunan dini temsilinin en eski kültlerinden olan *Gaia* kültürünün olduğu iddia edilmiş ve gerekçelendirilmeye çalışılmıştır. Bu iddianın gerekçelendirme sürecinde *Gaia*’nın sahip olduğuna inanılan güçlerinin üzerinde durulmuş ve bu güçlerin, dini temsilin sonraki dönemlerinde ortaya çıkan yeraltında yaşayan *daimon*’larda da aynen korunduğuna dair örnekler sunulmuştur.

Yeryüzündeki halkların hemen hemen tümünde kendisine etkin ve güçlü bir kültün adandığı yeryüzü ya da Yunanların tabiriyle *Gaia*, yine hemen hemen bütün halklarda var olan her şeyin anası ve üretici tanrısı rolündedir. Toplumsal bilinçte son derece çarpıcı ve bir o kadar da etkili bir derinliğe sahip olan ve hayat verici özelliği ile öne çıkan *Gaia*, bir ana tanrıça ya da bereket tanrıçası olmadan önce, eski Yunanlarda ‘Toprak Ana’ olarak düşünülmüş ve ona, her şeyi doğurup yaşam veren kozmik ana olarak tapılmıştır.¹⁰ *Gaia* sadece yaşamın kaynağı ve var olanların anası olmakla kalmaz aynı zamanda onların taşıyıcısıdır da. *Gaia*’nın taşıyıcılığından doğrudan anlamamız gereken husus, onun yersel/uzamsal bir karaktere sahip olduğudur. Zaten *Gaia* isminin kökenine baktığımızda yerle ilgili niteliği çok açık bir biçimde ortaya çıkar ki *Gaia*, Yunancada yer, toprak, yeryüzü gibi anlamlara gelen (*ge*) sözcüğünden türetilmiştir.¹¹ Böylelikle Hesiodos’un kozmogonisinde kendisinden, tüm varlıkların güvenli ve ölümsüz evi olarak ortaya çıktı şeklinde bahsedilen geniş göğüslü *Gaia*, yine şair tarafından bütün ölümsüzlerin sürekli sağlam tabanı olan Toprak Ana olarak nitelendirilir.¹² Bu nitelendirme *Gaia*’nın yeryüzü, toprak yahut yerin kendisi ile bir ve aynı şey olduğunu göstermektedir ki Yunanlarda *Gaia*’ya adanan etkili kült aynı zamanda yere ya da yeryüzüne adanan tapınım ile aynıdır. Bu tapınım ise dini temsilin sonraki dönemlerinde ortaya çıkan birçok varlığa adanan kültlerde etkinliğini devam ettirmiştir. Başka bir deyişle Yunanlarda yerin altında yaşayan *χθόνιον δαίμων* (*khthonion daimon*)’lar kültürünün kökenlerinde, kendisi yer ya da yeryüzü ile bir ve aynı şey olan *Gaia*’ya adanan etkin kült bulunmaktadır. Böylelikle diyebiliriz ki yerle ya da yeryüzü ile ilişkili mitlerden çok öncesinde bile yer, dini temsilde varlığı olan bir canlıdır ve yer, ilkel toplulukların inanışında doğrudan derin bir değere sahiptir ve bu değer dini temsilin sonraki dönemlerinde ortaya çıkan yer ya da yeryüzü ile ilişkili kültlerde de devam edegelmiştir.¹³

2. Gaia Kültürünün Antik Yunan Dinindeki Kişileştirmeleri ve Kökenler

Bu başlık altında göstermeyi amaçladığımız temel husus, Antik Yunan din anlayışında merkezi öneme sahip olan *Gaia*’ya atfedilen güçlerin, Antik Yunan dininin sonraki dönemlerinde kişileştirilmiş ve yerin altına nakledilip orada ölümsüz kılınmış yerin altında yaşayan *χθόνιον δαίμων* (*khthonion daimon*)’lar kültüründe devam ettiğini göstermektir. *Gaia*, Antik Yunan dininin en erken dönemlerinde var olan en temel tasavvurlardandır. *Gaia* tasavvuru ve ona atfedilen güçler, Antik Yunan dini gelişiminin yalnızca başlangıç çağlarıyla sınırlı kalmamış nesillerle birlikte değişen ve gelişen pagan dinde ortaya çıkan birçok efsanevi kahramana ve *daimonik* varlıklara da aktarılmıştır. Böylelikle bu en eski tasavvurlar toplumsal bilinçte varlıklarını devam ettirmiştir. Toplumsal bilinç ve bu bilinç tarafından beslenen Antik Yunan dininin bu en

¹⁰ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 269.

¹¹ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 269.

¹² Azra Erhat, Sabahaddin Eyuboğlu, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, çev. Azra Erhat, Sabahaddin Eyuboğlu (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1977), 108.

¹³ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 272.

eski tasavvurlarına atfedilen güçlerin, sonraki dönemlerde efsaneler ve *mythos*lara konu olan varlıklarda aynen devam etmesi *Gaia* temsiline hem güçlü ve etkili bir kült adandığının hem de bu varlıklara atfedilen güçlerin kökenlerinde bu temsilin bulunduğu bariz göstergesidir. Antik Yunan dini geleneğinden çeşitli örnekler üzerinden bu temel iddiayı gerekçelendirmeye ve mevzubahis dini gelenekte yaygın bir tapınımına sahip çeşitli yer-altı tanrılarının hem bizzat kendilerinin hem de sahip olduklarına inanılan güçlerin, özünde ve temelde kökenlerinin *Gaia* tasavvurunda bulunduğunu göstermeye çalışacağız.

2.1. Apollon Kültü ve Kökenleri

Titanlardan Koios'la Phoibe'nin kızı olan Λητώ (Leto), baş tanrı Zeus'la birleşerek Apollon'la Artemis'in anası olur.¹⁴ Titan kardeşlerden Koios (Koios) aklı, Φοιβή (Phoibe) ise zekayı simgelemektedir yani Leto akıl ve zekanın birleşmesinden doğmuştur bu da bilgelik yani σοφός (sophos) demektir. Leto, Zeus'la olan birlikteliğinden dolayı hamile kalmıştı ve çocuğunu doğurmak için uygun bir yer arıyor fakat bulamıyordu. Zeus'un eşi, tanrıların kraliçesi, inek gözlü, ak kollu ya da altın tahtlı diye nitelenen Ἥρα (Hera)'nın¹⁵ yani Zeus'un son derece kıskanç eşinin öfkesinden dolayı Yunan diyarlarından hiçbiri onu kabul etmeye cesaret edemiyordu üstelik *Hera*, Delphoi'nin ejder yılanı Πύθων-v (Pytho-n)'u da *Leto*'nun peşine takmıştı.¹⁶ *Leto*'nun peşine *Hera*'nın taktığı tek düşman *Python* yılanı değildi. *Hera* ayrıca *Gaia*'yı da *Zeus*'a karşı kıskırtarak, tanrının yasak aşkı *Leto*'yu öldürmesi için tanrıçadan bir düşman doğurmasını ister. Bunun üzerine *Gaia*, "mevsiminde olan, zamanında olan, vakitli, olgunlaşmış, olgun, en güzel çağında olan, gençlik çağında olan" gibi anlamlara gelen dev Ὠρίων (Orion)'u¹⁷ doğurur; onun bedeninin devasa olduğunu ve yerden doğduğunu söylerler.¹⁸ Bütün devler gibi Toprak'tan doğma olduğu söylenen Orion dev bir avcıdır.¹⁹ Mitin farklı bir versiyonunda öldürmesi için *Leto*'nun peşine Orion'un değil *Tityos*'un takıldığından bahsedilir. *Tityos*'ta tıpkı Orion gibi devasa bir bedene sahiptir ve yerden yani *Gaia*'dan doğmuştur: "Τίτυος (Tityos), yer altında büyüdüğü için yerden doğduğu söylenir, Homeros ona apaçık Yer Oğlu der."²⁰

Peşinde, bir yandan kehanet merkezi Delphoi'nin bekçisi olan *Python* yılanı, öbür yandan *Gaia*'nın doğurduğu dev *Orion* olduğu halde *Leto*, *Zeus*'tan hamile kaldığı çocukları olan Ἄρτεμις (Artemis)²¹ ile *Apollon*'u doğurmak için kendine uygun bir yer arayıp durmakta iken sonunda Delos adası onu kabul eder ve orada *Apollon* ile *Artemis*'i doğurur.²² Annelerinin büyük çabası sonucunda peşlerine takılan düşmanlar tarafından öldürülemeyen titan ikizlerden *Artemis*, yerin yani *Gaia*'nın doğurduğu dev *Orion*'u Delos'ta öldürür; Apollodoros'a göre Orion, Side'yle evlenmiştir, Side, Yunanca 'nar' demektir, Orion'un Side'yle evliliğinin, Orion takımyıldızının gece gökyüzünde görüldüğü mevsimde narın olgunlaşmasının mitik bir ifadesi olduğu varsayılmıştır.²³ "*Zeus* ile Yunanlılar arasında sürü ve çobanların büyük tanrısı olan Πάν (Pan)'dan²⁴ kehanet sanatını öğrenen *Apollon* ise o sıralarda yerin yani *Gaia*'nın kızı ve adalet tanrıçası olan Θέμις (Themis)'in²⁵ kehanetlerde bulunduğu Delphoi'ye gider ve kehanet merkezine bekçilik yapan *Python* yılanı onun *derin çukura*²⁶ yaklaşmasını önlemeye çalıştığında tanrı onu öldürüp kehanet merkezini ele geçirir."²⁷ Gelecekte mekanı olacak Delphoi'ye yönelen ve orada bulunan ejderha *Python* yolunu kesince tanrı onu oklarıyla öldüren²⁸ *Apollon*'un aynı zamanda bir cinayet olan bu zaferi, onun bir yandan bu cinayetin kefaretiyle ödeyerek tam anlamıyla arınma tanrısı haline gelmesini, diğer taraftan da dini temsilin en eski ve önemli kehanet merkezi olan Delphoi'yi ele geçirerek en üstün kehanet tanrısı olmasını sağlamıştır.²⁹ Zaten tanrı bütün Helen dünyasına yayılan ününü, Απόλλων Πυθιέν (Apollon Pythien) olarak yapmıştır.³⁰ Dolayısıyla diyebiliriz ki "*Apollon* tam anlamıyla kötülükleri uzaklaştıran; caydırıcı, caydırıcı; koruyucu, hami gibi anlamlara gelen ἀποτρόπαιος (apotropaïos) ve *Zeus* ve *Apollon*'un epiteti olan

¹⁴ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 194.

¹⁵ Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 135.

¹⁶ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1: Taş Devrinden Eleusis Mysterialarına*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 367.

¹⁷ Çelgin, *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*, 853.

¹⁸ Apollodoros, James, George, Frazer. *Bibliotheca Yunan Mitolojisi*, çev. Nur Nirven (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 70.

¹⁹ Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 229.

²⁰ Apollodoros, *Bibliotheca*, 68.

²¹ Çelgin, *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*, 119.

²² Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1*, 367.

²³ Apollodoros, *Bibliotheca*, 70.

²⁴ <https://pantheon.org/articles/p/pan.html> (Erişim Tarihi: 2 Mart 2024).

²⁵ Çelgin, *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*, 369.

²⁶ Derin çukur ifadesi, Delphoi'deki kehanet merkezinde bulunan ve yerin derinliklerinden gelen buharla rahibelerin transa geçerek danışan müntesiplere kehanette bulunduğu yarığı anlatmaktadır.

²⁷ Apollodoros, *Bibliotheca*, 67-68.

²⁸ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1*, 367.

²⁹ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1*, 368.

³⁰ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1*, 368.

temizleyen, arındıran gibi anlamlara gelen καθάρσιος (katharsios)³¹ yani arındırıcı bir tanrı haline gelmişse, bunun nedeni kendisinin de *Python* cinayetinden sonra arınmak zorunda kalmasıdır.³² Bu hikayeden anlaşılacağı üzere Delphoi, *Apollon*'dan önce de Yunan dini temsilinde büyük bir öneme sahiptir. Homeros'un inşa ettiği *Apollon* kültü, Delphoi'nin dini temsildeki kehanet gücünü aynen korumuş ancak kehanet merkezinde *Apollon* öncesinde ikamet eden varlıkları yerinden etmiştir. Bu yerinden etme ile gerçekleşen ve hem yerliliğin hem de yer güçlerinin başlangıçtaki egemenliğinin simgesi olan *Python* yılanına *Apollon*'un kazandığı bu zafer, Antik Yunan dini geleneğindeki en yaygın mitlerden bir tanesi haline gelmiştir³³ Bir tanrının -*Apollon*'un- ejdere (devasa yılan *Python*) karşı savaşı ve zaferi, kozmosun *Khaos*'a karşı zaferini sembolize eder.³⁴ Etimolojisi ne olursa olsun Yunanlar Delphoi ismini; gizemli oyuk bir ağız, vajina gibi anlamlara gelen δελφίς (delphys) yani rahim kelimesine bağlıyorlardı.³⁵ Nitekim Sözlükte "kardeş, erkek kardeş, kardeşle ilgili" ve aynı annenin oğulları gibi anlamlara gelen ἀδελφός (adelfos) sözcüğü, rahim anlamına gelen δελφίς (delphys) sözcüğü ile aynı kökten olmakla birlikte anlamca da örtüşmektedir. Çünkü aynı anneden doğan kardeşler, aynı rahimde büyümüşlerdir.³⁶ Kelimenin anlamı ile Antik Yunanistan'daki en büyük kehanet merkezinin Delphoi'deki kehanet merkezinde, yerde bulunan yarıkla ilgili olması ve kehanet merkezinin, Antik Yunan dini geleneğinin en erken dönemlerinde *Gaia*'nın doğrudan kendisi tarafından yönetilmesi, *Gaia*'nın yani yerin, hem kehanet hem de doğurganlık gücü ile yakından ilişkilidir.

İkametgahı Delphoi'deki tapınak olan *Apollon*'un tapınağında bulunan ve bulunduğu yerin dünyanın merkezi olduğuna inanılan taşta verilen isim, "göbek, merkez, orta" anlamına gelen ὀμφάλος (omphalos)³⁷ ya da göbek taşının hemen altında, *Apollon* kıssasında kendisinden bahsettiğimiz yerin yani tanrıça *Gaia*'nın oğlu olan *Python* yılanı gömülü yatmaktadır.³⁸ Homerik kült, kendisinden daha eski ve kadim bir tapınımı tamamen ortadan kaldırmamış, *Apollon*'un bulunduğu yerde *Python*'a da ölü bir *daimon* olarak yer vermiştir. *Gaia*'nın oğlu olan *Python*, adından da anlaşılacağı üzere bir yılan biçimindedir ki yılan biçimi, yerin altında yaşadıklarına ve kendilerine yakaranların isteklerini duyduklarına inanılan χθόνιον δαίμον (khthonion daimon)'lara yani yer-altı tanrılarına özgü bir biçimdir. Yer ya da yeryüzü ile doğrudan ilişkili olan yılan biçimindeki bu tanrısal varlıklardan gerçekleştirmeleri istenen temel hususlar ise, geleceğe dair kehanetlerde bulunmaları ve hastalıklara şifalar vermeleridir. Antik Yunan dini temsilinde bu varlıkların kehanet ve şifa gücüne sahip olduklarına dair güçlü bir inanç vardır ve bundan dolayı bu varlıklara güçlü ve etkili bir kült adanmıştır.

Apollon kıssasında Homerik dinin *Apollon*'a attettiği temel güçler olan kehanet ve şifa gücü, ikametgahı *Apollon* tarafından işgal edilip öldürülen yerin yani *Gaia*'nın oğlu *Python*'dan devralınmıştır. Başka bir deyişle, bir zamanlar kehanet ve şifa gücünü tekelinde tutan ve ikametgahı Delphoi'deki kehanet merkezi olan *Python* yılanı, *Apollon* tarafından öldürülmüş ve kehanet ile şifa gücünü *Apollon* kendi tekeline almış ve *Python* yılanını devirerek onun üzerinde tahta çıkmıştır.³⁹ Nitekim efsaneye göre *Apollon* kültünden öncesinde *Gaia*'nın yani yerin doğurduğu dişi yılan Δελφώνη (Delphynei), yerini dini temsilin sonraki döneminde *Apollon* tarafından öldürülecek olan erkek yılan *Python*'a bırakmıştır"⁴⁰ Bu üzerinde tahta çıkma hikayesinde *Apollon*, Delphoi'deki tapınağın bulunduğu kehanet merkezinde ikamet etmekte olan ve kendisine tapınma kültürünün adandığı *Python*'u öldürmüş ve ondan 'kehanet ve şifa gücü'nü devralmıştır. Eski ve üst düzey aktarımları temel alarak diyebiliriz ki, Delphoi'de bir zamanlar eski ve kadim bir kehanet kültü hakimdi ve bu kült *Apollonik* kült tarafından devralınmıştır.⁴¹ Güvenilir aktarımlara Antik Yunan dini literatürünün en önemli yazarlarından *Apollodoros*'un *Bibliotheka* eserini örnek gösterebiliriz. Bu eserde *Apollodoros*; Ζεύς (Zeus) ile *Pan*'dan kehanet sanatını öğrenen *Apollon*'un, o sıralarda Θέμις (Themis)'in kehanetlerde bulunduğu Delphoi'ye gelerek kehanet merkezine bekçilik yapmakta olan Πύθων (Python) yılanını, yılan *Apollon*'un kehanet merkezinde bulunan *derin çukura* yaklaşmasını önlemeye çalıştığında tanrının onu öldürdüğünü aktarır.⁴²

³¹ Çelgin, *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*, 395.

³² Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* 1, 370.

³³ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* 1, 368.

³⁴ Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, 45.

³⁵ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* 1, 370.

³⁶ Çelgin, *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*, 24.

³⁷ Çelgin, *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*, 552.

³⁸ Erwin Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnanç*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 127-128)

³⁹ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnanç*, 128.

⁴⁰ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* 1, 370.

⁴¹ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnanç*, 128.

⁴² *Apollodoros, Bibliotheka*, 67-68.

Bu aktarım bize açık bir şekilde göstermektedir ki, Delphoi'deki kehanet merkezinde, yer tanrıçası *Gaia*'nın göbek taşının altında bulunan mezarda, gömülü olduğuna inanılan *Python* örneğinde, yerin derinliklerinde yaşayan *kthonik* karakterde bir *daimon*⁴³ Apollonik kült tarafından devrilmiştir.⁴⁴ *Python* yılanının sahip olduğuna inanılan kehanet ve şifa güçlerini, yer tanrıçası *Gaia*'dan aldığını ve *Gaia*'nın da Antik Yunan dinindeki en eski ve kadim temsillerden bir tanesi olduğunu düşündüğümüzde şu sonuç ortaya çıkar: Antik Yunan'daki en meşhur kültlerden bir tanesi olan *Apollon* kültürünün kökenlerinde, özünde Tanrıça *Gaia*'ya atfedilen güçler bulunmaktadır. Başka bir deyişle *Apollon* tapınımı, yer ve yer güçleri ile doğrudan ilişkilidir. Bu kültte aslolan temel husus, *Apollon*'un Helen öncesi yerel bir tanrı olan ve kehanet merkezinin efendisi olan *Python* yılanını öldürerek onun yerini zor kullanarak almasıdır ki *Apollon*'un bu başarısı hatırı sayılır bir önem kazanmıştır.⁴⁵ Kısa sürede bütün Yunanistan'a yayılan bu kültürün kökenlerinde ise yerin yani *Gaia*'nın, yerin derinliklerinden kehanette bulunup hastalıklara şifalar dağıttığı bir merkez noktası olduğuna inanılan Delphoi'deki göbek taşı ve onun etrafında bir zamanlar içinden buharlar çıkan yerdeki yarık vardır. Bu merkez noktası yani Delphoi'nin ὀμφαλός (omphalos) ya da göbek taşı, Helen öncesi çağda da bulgulanmıştır; göbek deliğinin simgesi olan bu terim, üreme organlarıyla ilişkili bir anlam yükli; ama özellikle burası bir 'dünya merkezi'dir.⁴⁶

Apollon kültürü bize şu hususu açık bir şekilde göstermektedir ki, Antik Yunan dini temsiline başlangıç çağlarında, var olan her şeyi doğuran yer ya da *Gaia*'dan doğrudan talep edilen kehanet ve şifa güçleri, dini temsiline sonraki dönemlerinde kişileştirilmiş ve aşama aşama yerden ya da yer ile bir ve aynı şey olan *Gaia*'dan ayrılmış tanrılara dönüşmüştür. Yunanistan'ın ortasında bulunan ve *Apollon*'un bizzat ikamet ettiğine inanılan bu yerde yani Delphoi'de, *Apollon* tarafından esinlendirilen ve ruhları onun tarafından ele geçirilen *esrimeciler*, arındırma ve kehanet güçleri ile tanınmışlardır.⁴⁷ Delphoi'ye danışmak için gelenler kehaneti, orada bulunan derin çukurdan çıkan buharlarla kendinden geçen sözcülerden alıyorlardı. "Kehanet sözcülüğünü Πυθία (Pythia), (Delphoi Tapınağı baş rahibesi, kehanet sözcüsü) ve danışmaya katılan kâhin üstleniyordu. Başlangıçta yılda bir kez tanrının doğum gününde yapılan danışmalar sonra ayda bir kez ve sonunda da *Apollon*'un bulunmadığı kış ayları dışında birçok kez yapılmaya başlandı. Danışma işlemi hazırlık olarak bir keçi kurban ediliyordu. Kehanet için başvuranlar genellikle sorularını seçenekli bir biçimde yöneltiyorlar yani şunu mu yoksa bunu yapmanın tercih edilmesi gerektiğini soruyorlardı. *Pythia* beyaz veya siyah bakla çekerek sorulara yanıt veriyordu. Daha ciddi durumlarda esin kaynağı *Apollon* olan *Pythia*, tapınağın yeraltı bölümlerinde kehanet bildiriyordu."⁴⁸ Rahibenin daha ciddi durumlarda tapınağın yeraltı bölümlerinde kehanet bildirmesi, yerin derinliklerine inildikçe kehanetin etkililiğinin bu da kehanet gücünün yerin bizzat kendisi ile yakından ilişkili olduğunun ispatıdır. "*Pythia* sayıklamalarından söz edilmiştir ama histerik kendinden geçmeleri veya Διόνυσος (Dionysos)'çu türde ruh işgallerine işaret eden hiçbir bulgu yoktur. Platon *Pythia*'nın sayıklamasını *Musalar*'dan kaynaklanan şiirsel esine ve Ἀφροδίτη (Aphrodite)'nin aşk taşkınlıklarına benzetir."⁴⁹ Nitekim, "çığlıklarla yardıma çağrılan; çığlıkların eşlik ettiği; iyileştiren, iyileştirici" anlamlarına gelen ἡῖος (hieios) kelimesi, *Apollon*'un epitetidir.⁵⁰ Plutarkhos'a göre ise tanrı *Pythia*'nın içine, geleceği aydınlatan ışığı ve görüşleri yerleştirmekle yetinir; coşkunun kaynağı budur. Figürlü anıtlarda *Pythia* sakin, dingin, dikkati yoğunlaşmış bir halde gösterilir; tıpkı esin kaynağını oluşturan tanrı gibidir. *Pythia* bu kendinden geçme haline hangi yollardan ulaşıyordu?.. Bu bir sır olarak kalmıştır. Delphoi'nin köylü kadınları arasından seçilen *Pythia* belirlenmiş bir tarihte kehanette bulunuyordu. Çiğnediği defne yaprakları, defne tütüleri, içtiği *Kassotis* kaynağı suyunun hiçbir sarhoş edici özelliği yoktur ve kendinden geçmesi bunlarla açıklanamaz. Anlatıya göre kehanet sacayağı doğaüstü güçleri bulunan buharların çıktığı bir uçurumun üstündeydi. Bununla birlikte yapılan kazılarda ne yerde bir çatlak ne *Pythia*'nın içine indiği mağara bulundu. Gerçi bunların yer sarsıntıları sonucunda yok oldukları da kabul edilebilir."⁵¹

Merkezi Delphoi'de olan ve sonraki zamanlarda gerçekleşen yer sarsıntıları sonucunda yok olduğunu varsayabileceğimiz, içinden buharlar çıkan derin yarığın ve *Gaia*'nın göbeği olduğuna inanılan *omphalos*'un

⁴³ Daimon kelimesinin bütün türevleri, tanrısal ve ilahi olanla doğrudan temas halindedir: δαίμων (daimonao); "bir tanrının etkisinde olmak; aklını yitirmek, delirmek; altüst olmak, yerle bir olmak" (Çelgin, 2018: 163). δαίμωνικός (daimonikos); "tanrı tarafından gönderilen, tanrıdan gelen" (Çelgin, 2018: 163). δαίμωνιος (daimonios); "tanrıdan gelen, tanrı tarafından gönderilen, tanrısal, ilahi; olağanüstü, fevkalade" (Çelgin, 2018: 163). δαίμωνιος (daimonios); "tanrısal bir şekilde, olağanüstü bir şekilde" (Çelgin, 2018: 163).

⁴⁴ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnanç*, 129.

⁴⁵ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* 1, 367-368.

⁴⁶ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* 1, 370.

⁴⁷ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* 1, 372.

⁴⁸ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* 1, 371.

⁴⁹ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* 1, 371.

⁵⁰ Çelgin, *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*, 382.

⁵¹ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* 1, 371.

yani göbek taşının bulunduğu bu mevki, yeryüzünün diğer bölgelerinden ayrılarak kutsal bir nitelik kazanmıştır. Göstermeye çalıştığımız üzere, Antik Yunan halklarının inanç sisteminde merkezi bir rol oynayan bu yerin yani Delphoi'nin önemi Homerik dinden çok daha eskiye dayanır. Delphoi'yi kutsal kılan temel husus ise başlangıç çağlarında burada bulunan ve içinden buharlar çıkan derin yarıktır. Yabanıl halkların zihninde bu tarz sıra dışı oluşumlar her zaman gizem ve korku dolu bir kutsallık duygusu doğurur. Dünyanın sınırsızlığı ve bu sınırsızlığın barındırdığı doğal çeşitlilik karşısında doğan ait hissedememenin geriliminden arınmak için yabanıl halklar, o bölge her neresi ise orayı bir şekilde kutsal kılarak bu gerilim ve dehşetten kurtulma yoluna gitmiştir. Böylelikle bir zamanlar yerin derinliklerinden buharların yükseldiği kuş uçmaz kervan geçmez bir mevki, bu sıra dışı özelliğinden dolayı kutsal kılınmış ve ana Tanrıçanın inananlarına seslendiği bir yer olma özelliği kazanmıştır. Başlangıç çağlarına özgü olan bu anlamlandırma girişimi, bununla da kalmamış kutsal belenen bu mevkinin Tanrıçanın göbek deliği olduğu kabul edilerek bir ὀμφαλός (omphalos) yani göbek taşı ile mutlak surette mühürlenmiştir. Böylelikle Delphoi'de, sözlükte "kutsal, tanrılara adanmış, mukaddes; tanrısai, ilahi, tanrılarla ilgili, tanrılara ait" anlamına gelen ἱερός (hieros) ve "gizemleri açıklayan rahip" anlamına gelen ἱεροφάντης (hierophantes) sözcüklerinden türeyen bir *hierophoni*⁵² yani kutsalın tezahürü ortaya çıkarak bu bölge, kendisini çevreleyen kozmik ortamdan kopup nitel bakımdan farklılaşmıştır.⁵³

2.2. Erekhtheus Kültü ve Kökenleri

Gaia tarafından doğurulan ve Zeus'un kızı, akıl ve bilgeliğin tanrıçası Ἀθηνᾶ (Athena)⁵⁴ tarafından büyütülüp yetiştirilen *Erekhtheus*'un hikayesindeki efsaneye göre onun Ακροπόλις (Akropolis)'te bulunan *Athena* tapınağının zemininin altındaki bir yer-altı türbesinde, diğer yer-ruhları gibi, yılan biçiminde ölümsüz yaşadığına inanılmaktadır.⁵⁵ Bizzat *Gaia* tarafından doğurulan ve kendisine ölümsüzlük bahşedilen *Erekhtheus* kültündeki inanca göre o, ölü değildir, bir yer yarığı tarafından üstü örtülmüş başka bir deyişle nakledilmiş olarak yerin derinliklerinde yaşamaya devam etmektedir.⁵⁶ Yerin derinliklerinde yaşadığına inanılan *Erekhtheus* kültüründe bir önceki *Apollon* kültüründe olduğu üzere *daimon*'dan istenen temel dilekler ise hastalıklara şifalar bahşedip gelecekte kehanetlerde bulunmasıdır. Bu varlık ise aslında Homerosçu *Erekhtheus* değil, ondan daha eski ve kadim bir yer tanrısı olan ve bizzat *Gaia* yani yerin kendisi tarafından doğurulan *Erikhthonios*'tur. Atinalılar, *Erechtheus* ile özdeşleştirilen *Erikhthonios*'un, baltaları ilk kez biçimlendiren *Hephaistos* ile *Gaia*'nın oğlu olduğuna inanıyorlardı.⁵⁷ Çünkü *Hephaistos* ile *Toprak*'ın oğlu *Erikhthonios*, erkek soyundan gelmeyen *Cecrops*'tan evini ve krallığını devraldı; ve bu zamandan başlayarak ondan sonra gelenlerin hepsi -sayıca az değiller- *Theseus*'un hükümdarlığına kadar mülklerini ve güçlerini oğullarına devrettiler.⁵⁸ Yalnızca *Aeschylus* ve *Isocrates* değil aynı zamanda *Pausanias*'ta, insanların *Erikhthonios*'un insan bir babası olmadığını, anne ve babasının *Hephaistos* ve *Toprak* yani *Gaia* olduğunu söylediklerini aktarır.⁵⁹ Ἐριχθόνιος (*Erikhthonios*)'un bulunduğu yer, *Erekhtheus*'un bulunduğu yer ile aynı konum olan Πζολίας (*Polias*) tapınağıdır ki burası *Athena*'nın Akropolis'teki en eski tapınağıdır. *Erekhtheus* örneğinde de tıpkı *Apollon* kültüründe gerçekleşen süreç karşımıza çıkar ki bu süreç, yerin derinliklerinde yaşayan eski ve kadim bir yerel tanrının, yerin derinliklerine nakledilip sonrasında orada ölümsüz kılınmış bir kahramana ya da *kthonik* karakterde bir yer *daimon*'una dönüşmesi ve sonrasında onun yerinin bir başkası tarafından ele geçirilmesi sürecidir.⁶⁰ Homerosçu destan geleneğinin çok öncesinde kendisine güçlü ve etkili bir kültür adandığı *Gaia*'nın oğlu olan *Erikhthonios*'un yerini, Homerosçu gelenekle birlikte *Athena* tarafından korunup yetiştirilen ve bizzat tanrıça tarafından ölümsüz kılınarak yerin derinliklerine nakledilen *Erekhtheus* almıştır. *Erekhtheus*'un yerini aldığı *Erikhthonios*, atalarının geleneklerine uyarak yerin derinliklerinde yaşayan eski bir yerel tanrıdır, açıkça *Gaia*'nın oğludur.⁶¹ Hem *Athena*'nın yerin derinliklerine nakledip kendisine 'kehanet ve şifa gücü' bahsettiği *Erekhtheus* hem de ondan daha eski ve kadim bir kült olan *Erikhthonios*'a tapınım kültüründe, *daimon*'lardan murad olunan temel hususlar ise gelecekte kehanetlerde bulunup hastalıklar için şifalar dağıtmalarıdır. Yer yüzeyinin altında canlı olarak; çok uzaklarda, ἄδης

⁵² Çelgin, *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*, 382.

⁵³ Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, 29.

⁵⁴ Çelgin, *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*, 31.

⁵⁵ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 130.

⁵⁶ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 130.

⁵⁷ Aeschylus. *Aeschylus with an English Translation* by Herbert Weir Smyth, Ph. D. in two volumes. 2. Eumenides. Herbert Weir Smyth, Ph. D. (Cambridge: Harvard University Press, 1921), 1-33.

⁵⁸ Isocrates. *Isocrates with an English Translation* in three volumes, by George Norlin, Ph.D., LL.D. (Cambridge: Harvard University Press, William Heinemann Ltd. 1980), 12-126).

⁵⁹ Pausanias. *Pausanias Description of Greece with an English Translation* by W.H.S. Jones, Litt.D., and H.A. Ormerod, M.A., in 4 Volumes. (Cambridge: Harvard University Press William Heinemann Ltd. 1918), 1.2.6).

⁶⁰ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 130.

⁶¹ Euripides, *Medea*. The Text Edited with Introduction and Commentary by Denys L. (Oxford: Clarendon Press, 1938), 9.23.

(Hades)'in puslu ülkesinde değil, burada Yunanistan'ın ortasında ikamet ettiklerine inanılan bu yer-altı tanrılarının son derece güçlü ve etkili bir ruhlar kültü adanmıştır; onlar yerin hemen altındadırlar; sorular ve yakarılar kendilerine ulaşabilir ve onlara seslenenlere yardım gönderebilirler.⁶² Onların sahip olduklarına inanılan güçler ise dini temsilin başlangıç çağlarında doğrudan yerin kendisinin sahip olduğu güçlerdir. Bir zamanlar doğrudan yerin kendisinden murad olunan güçler, dini temsilin nesiller boyu süren gelişimi sonucunda yer tarafından doğurulan yahut yutulan ve yine yer tarafından kendisine kehanet ve şifa gücü bahsedilen çeşitli daimon'lara aktarılmıştır.

2.3. Asklepios Kültü ve Kökenleri

Bir yer-altı türbesinde ölümsüz bir şekilde ikamet eden ve kendisine yakarıp danışanlara hastalıklar için şifalar ve geleceğe dair kehanetler dağıtan varlıklara bir örnek de aynı zamanda meşhur bir hekim ve şifacı ve sağlık tanrısı olan Ασκληπιός (Asklepios)⁶³ örneğidir. Χειρὼν (Kheiron)'dan hekimlik ve şifa sanatını öğrenen bir ölümlü olan ve tanrılar tarafından kendisine ölümsüzlük bahsedilip Olympos'ta da kendisine yer verilen Asklepios, aslında yerin içinde yaşayan Θεσσαλία (Thesselia)'lı kthonik karakterde bir yer daimonudur.⁶⁴ Başka bir deyişle Asklepios'un en ünlü tapınaklarının kökeni Thesselia'daki Epidaurus'a dayanır öyle ki, Asklepios'a mistik ayinlerinden bir pay verdiklerini söyleyen Atinalılar, festivalin bu gününe Epidauria adını verirler ve Asklepios'a tapınmalarının o zamandan kalma olduğunu iddia ederler.⁶⁵ Thesselia'dan kalma eski ve kadim bir tapınımı yeniden kurgulayan Homerik mite göre Asklepios, "Zeus'un yıldırımlarıyla vurulmuş ve Ζεὺς (Zeus), diğer birçok efsanede olduğu gibi onun yaşamına son vermemiş, onu görünür dünyanın dışında daha yüksek bir varoluşa nakletmiştir."⁶⁶ Asklepios'un öyküsünde de bir zamanlar; usta bir hekim olarak yetişen, hekimliğin ve cerrahlığın bütün bilgilerini edinip şifa sanatı ya da kendisini öne çıkartıp diğer ölümlülerden farklı kılan üstün bir fazilete sahip bir ölümlünün Zeus tarafından tanrısallıkla ödüllendirildiği bir kurgu ile karşılaşırız.⁶⁷ Homerosçu geleneğe göre Asklepios; Apollon ve kendisini aldatığı için öldürdüğü sevgilisi Koronis'in oğludur. Dolayısıyla Apollon'un çocuklarından bir tanesidir: Mite göre Apollon kendisini bir ölümlü ile aldatan sevgilisi Κορωνίς (Koronis)'i öldürür, dünyaya getireceği çocuğu Asklepios'u ise kurtarır, bu çocukta meşhur bir hekim olur ⁶⁸ ve kendisini şifa bilimine adanarak doğal yetenekler ve akıl sağlığında üstün olduğundan, insanlığın sağlığına katkıda bulunan birçok keşif yapmıştır.⁶⁹ Sağlık ve şifa alanlarındaki üstün başarılarından özellikle de Apollon'un oğlu olmasından dolayı olsa gerek Zeus Asklepios'un ölmesine izin vermemiş ve onu yıldırımlarıyla yerin derinliklerine göndermiştir. Asklepios şifa sanatına getirdiği büyük ilerlemelerden dolayı, sanki onun kaynağı ve kurucusuymuş gibi onurlandırılmıştır.⁷⁰ Asklepios'a bahsedilen bu onur Hippocrates Yemini adıyla bilinen ve hekimlerin bugün bile göreve başlarken okuduğu yemin metnine isminin eklenmesiyle de ayrıca ölümsüz kılınmıştır: "Hekim Apollon'a, Asklepios'a, Hygieia'ya, Her Derde Deva olan Panakeia'ya ve tüm tanrı ve tanrıçalara şahidim olarak yemin ederim ki, yeteneğim ve muhakememe göre bu yemini ve ahdi yerine getireceğim."⁷¹ Kendisine bahsedilen bu onur, yerin derinliklerine nakledilip ölümsüz kılındığında da devam etmiş ve orada tanrısal bir varlığa dönüşerek çoğu yer-ruhu gibi o da yerin derinliklerinden hastalıklar için şifa dağıtan ve geleceğe dair bilgiler gönderen χθόνιον δαίμων (khthonion daimon) yani yeraltında bulunan daimon haline gelmiştir.⁷² Bu örnekte de öncekilerde olduğu üzere yerin derinliklerinden gelen bir 'şifa ve kehanet gücü'nün kişileştirmesi olan bir kült ile karşılaşırız: Rohde'un işaret ettiği güvenilir kaynaklara göre⁷³ Asklepios'a adanan kültün özellikleri, onun yerin derinliklerinde yaşadığına inanılan eski bir tanrı olarak orijinal karakterini açıkça gösterir.⁷⁴ Yerin derinliklerine nakledilmiş kthonik karakterde bir yer-tanrısı olan Asklepios için yılanların kutsal olduğunu hatta kendisinin bizzat yılan şeklinde olduğuna inanıldığını bilmekteyiz.⁷⁵ Yılan şekli ise Antik Yunan dini tasavvurunda kehanet ve şifa bahsettiklerine inanılan yer-ruhlarına özgü bir suret olmakla birlikte Antik Çağda 'şifa ve kehanet gücü' yaygın olarak yılan ile bir tutulur. Bu örnekte de önceki örneklerdekine benzer şekilde ta başlangıç çağlarından kalma eski ve

⁶² Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 119.

⁶³ Çelgin, *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*, 122.

⁶⁴ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 133.

⁶⁵ Pausanias, *Description of Greece*, 2. 26.

⁶⁶ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 133.

⁶⁷ Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 62.

⁶⁸ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* 1, 367.

⁶⁹ Sicilus Diodorus, *The Library of History of Diodorus Sicilus*, vol: III. translation. Charles Henry Oldfather (1939, 4.7.1-3. Url: <https://bit.ly/DiodorusWPT>).

⁷⁰ Diodorus, *The Library of History of Diodorus Sicilus*, 5.74.6.

⁷¹ Hippocrates. *Hippocratic Oath*, translated Michael North (National Library of Medicine, 2002).

⁷² Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 134.

⁷³ Geniş bilgi için bkz. Erwin Rohde, *Psyche, Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı* içinde, 3. Bölüm, Mağara Tanrıları-Dağa Nakil.

⁷⁴ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 133.

⁷⁵ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 134.

kadim bir kült olan yerin çeşitli bölgelerine ve bu bölgelerde ikamet etmekte olduklarına inanılan çeşitli güçlere tapınım kültürünün, sonraki çağlarda *Asklepios*'unkine benzer temsillere dönüştüğünü görürüz. Laertios'un, "*Apollon* Yunanistan'da Platon'a can vermeseydi, insanların ruhunu yazıyla nasıl iyileştirirdi, işte, bu tanrıdan olma *Asklepios* nasıl bedenlerin hekimiyse, Platon'da ölümsüz ruhların hekimidir, *Apollon* insanlar için *Asklepios* ve Platon'a can verdi, biri bedeni öbürü ruhu kurtarsın diye"⁷⁶ kendisinden bahsettiği *Asklepios* kültüründe de insanlar bir zamanlar yerin ya da toprağın bizzat kendisinden istediklerini, sonraki zamanlarda yer ile bir şekilde irtibatını sürdüren varlıklardan ister olmuşlardır.

Kthonik daimon'ların ya da yer-altında yaşadıklarına inanılan varlıkların tapınımı, Antik Yunan dininin en eski dönemlerine ait olan ve en eski mülkleri arasında olduğu şüphe götürmeyen ve kendilerine tapınan ülkenin toprağına bağlı oldukları için gerçek yerel tanrıların, başka bir deyişle yurdun hakiki tanrılarının kültürüdür.⁷⁷ İkamet ettikleri yörenin toprağına bağlı olan bu yer-altı ruhlarından talep edilen 'kehanet ve şifa gücü', başlangıç çağlarında bizzat yerin, toprağın kendisinden istenmekteydi. Yer, Toprak Ana yahut *Gaia* kültü, nesilden nesile kendisine aktarılan güçleri muhafaza ederek kendisinden ayırık ve bağımsız hale gelen tapınımlarda da etkisini sürdürmeye devam etmiştir. Homerosçu destan geleneği ve bu geleneğin içinde ortaya çıkmış efsanelerde, ölmemiş ve ruhları bedenlerinden ayrılmadan yerin derinliklerine, ebedi yaşama nakledilmiş insanlar olarak kabul edilen ve dini temsilin başlangıç çağlarından sonra aşama aşama kendilerine kişilikler atfedilen ve efsaneler uyarlanan bu yer tanrılarına, insanların belleğinde kalıcı bir statü veren temel husus, onlardan istenen ve yerin derinliklerinden yeryüzüne çıktığına inanılan kesintisiz güçlerine olan inançtır.⁷⁸ Bu inancın kökenlerinde ise ta başlangıç çağlarından bu yana insanlarda sonsuz üretkenlik kapasitesi ve güven dolu sıcak kucağı ile onları sarıp sarmalayan Toprak Ana olan *Gaia*'ya adanan güçlü ve etkili kült bulunmaktadır.

2.4. Amphiaraios Kültü ve Kökenleri

Yerin hemen altında yaşadığına inanılan *kthonik daimon*'lara başka bir örnek, *Zeus*'un Θῆβαι (Thebai)'de yıldırım ile yeri yararak yerin derinliklerinde kendisine ölümsüzlük ve tanrısallık bahsettiği Ἀμφιάρεως (Amphiaraos)'tur. Kendisine fırlatılan bir mızrak sırtına isabet etmeden hemen önce *Zeus*'un yıldırımlarla önündeki toprağı yararak onu, atları, arabası ve araba sürücüsüyle birlikte yerin derinliklerine sokup ölümsüz kıldığı kahraman olan *Amphiaraos* da Yunan dini temsiliinde yer ile doğrudan irtibata sahip tanrısal varlıklardandır. Kendisinin yakın dostu ve kayınbiraderi olan Ἀδραστος (Adrastos)⁷⁹ önderliğindeki Yedilerin Thebai seferinde iken *Amphiaraos*'un ölmesine izin verilmemiş ve yerin altına nakledilerek orada ölümsüz kılınmıştır.⁸⁰ Kardeşi ile birer yıl süresince sırayla krallık yapma konusunda uzlaşan ve krallıkta olmadığı bir yılda Θῆβαι (Thebai)'den kovulan *Oidipous*'un oğlu olan ve kavgayı seven, kavgacı anlamına gelen πολυνεικής (polyneikes) kelimesinden isim alan Πολυνεικής (Polyneikes),⁸¹ Argos kralı *Adrastos*'un kızı *Argia*'yla evlenerek onun damadı olur ve böylelikle damadına, doğduğu ülkeyi teslim etme sözü veren *Adrastos*, kısa süre içinde ordularını toplayarak Thebai'ye bir sefer başlatacağını duyurur.⁸² Ancak *Adrastos*'un kız kardeşi Ἐριφύλη (Eriphyle) ile evli olan *Amphiaraos* bir kahindir. Geleceği bilen, her edimin doğuracağı sonucu önceden gören tanrı sözcüsü kahinlerin hayatı çoğunlukla yürekler acısıdır, öyle ki *Amphiaraos*'ta anlayışsız kimselerin çıkarlarına kurban gidecektir.⁸³ *Adrastos* dışında sefere katılan herkesin kaderinde telef olup gitme yazdığını önceden gören *Amphiaraos* kendisi savaşa katılmaktan vazgeçip başkalarının cesaretini de kırar.⁸⁴ Ünlü bir asker, devlet adamı ve kahin olan *Amphiaraos* toplumda sevilen ve sözlerine saygı duyulan bir insandır. Dolayısıyla *Amphiaraos*'un sefere katılmaları halinde olacaklara dair felaket ve yıkım kehaneti insanlar tarafından önemsenir ve *Polyneikes*'in Thebai kralı olma hayali tehlikeye girer. Bundan dolayı *Polyneikes*, *Amphiaraos*'un karısı *Eriphyle*'ye, *Harmonia*'nın⁸⁵ gerdanlığını rüşvet olarak vererek kocasını savaşa girmeye ikna etmesi için yakarır.⁸⁶ Thebai kentlerinin kurucusu *Kadmos*'un düğün hediyesi olarak *Harmonia*'ya taktığı gerdanlığın büyüleyiciliğine dayanamayan *Eriphyle*, rüşveti alarak kocasını savaşa girmeye ikna etmeyi kabul eder ve *Amphiaraos*'u ikna edip verdiği sözleri hatırlatmak için

⁷⁶ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Yunancadan çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Kazım Taşkent Klasik Yapıtlar Dizisi, 2015), 149.

⁷⁷ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 172.

⁷⁸ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 134.

⁷⁹ Apollodoros, *Bibliotheka*, 197.

⁸⁰ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 116.

⁸¹ Çelgin, *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*, 638.

⁸² Apollodoros, *Bibliotheka*, 197.

⁸³ Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 33.

⁸⁴ Apollodoros, *Bibliotheka*, 197.

⁸⁵ Ἀρμονία (Harmonia); ahenk, uyum kelimesinden türetilen isim olan Harmonia, *Kadmos*'un eşidir ve bahsi geçen gerdanlık *Kadmos*'un ona düğün hediyesidir.

⁸⁶ Apollodoros, *Bibliotheka*, 198.

yanına gider: Kayınbiraderi *Adrastos*'la ileride herhangi bir anlaşmazlık çıkarsa kararı karısı *Eriphyle*'ye bırakacağına dair öncesinde yemin eden *Amphiaraos*, Thebai'ye savaş açılmasını destekleyen *Adrastos*'la birlikte savaşa girmeye, ettiği yeminden dolayı zorunlu olarak razı olur.⁸⁷ Böylelikle savaşa gitmek zorunda kalan *Amphiaraos*, oğullarına büyüyünce annelerini öldürmelerini ve Thebai'ye savaş açmalarını söyler.⁸⁸ Kente saldırdıklarında muharebe esnasında kendisine fırlatılan mızrak onu sırtından yaralamadan hemen önce *Zeus* yıldırım düşürerek yeri yarar ve böylelikle *Amphiaraos*, arabası ve arabacısı *Baton*'la⁸⁹ birlikte yok olur ve *Zeus* onu ölümsüz kılar.⁹⁰ Apollodoros'la birlikte Diodoros'ta benzer rivayette bulunur: *Amphiaraos*'a gelince, [Yediler'in Teb'e karşı seferi sırasında] yer yarıldı ve arabasıyla birlikte yarıktan içeri girerek gözden kayboldu.⁹¹ Bu efsaneye göre yer yarılmış ve hem *Amphiaraos*'u hem de arabasını yutmuştur.⁹² Yerin yarılp açılması neticesinde yer-altına nakledilen *Amphiaraos*'un Thebai yakınlarında gözden kaybolup yerin dibine girdiği bölge, içinde sütunların bulunduğu etrafı çevrilmiş küçük bir kutsal alandır."⁹³

Bir $\chi\theta\omicron\nu\iota\omicron\nu\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\upsilon\nu$ (khthonion daimon)'a yani yeraltında bulunan *daimon*'a dönüşüm süreciyle karşı karşıya olduğumuz bu örnekte de kendisi ünlü bir savaşçı ve kahin olan *Amphiaros*'un ölümüne, kehanetindeki kaderine olan sarsılmaz inancından dolayı izin vermeyen *Zeus*, yıldırımlarıyla yeri yarararak onu yerin derinliklerine nakletmiş ve orada ölümsüz kılmıştır. "*Amphiaros* öyleyse Thebai'da sonsuza kadar yeraltında yaşamıştır ve oldukça uzun bir oruç ve bir *katharsion* (arınma amaçlı kurban) sunusunun ardından, ona kehanete danışan kişi bir koç kurban eder ve postunun üzerinde uykuya dalar.⁹⁴ İstiare türünden bu uyku esnasında *Amphiaraos*'un kendisine geleceğe dair kehanet danışan yahut hastalıklara şifa isteyen kişiye görüldüğü inancı yaygındır: Farklı deyişle onun, "geleceği, sunularını sunduktan sonra tapınağında uyumak üzere yatanlara düşlerinde gönderilen görülerle ortaya çıkardığına inanılıyordu."⁹⁵ Bu efsanelerin aktörleri ve kahramanları, ölümsüz yaşamlarına, bu dünyadan göçüp gitmiş ruhların ortak bir toplanma yerinde yani *Hades*'in puslu ülkesinde değil, yerin içindeki özel meskenlerinde ya da yer-altı odalarında sahiptir.⁹⁶ Onlar burada, yeryüzündeki ölümlülerin gelecekte olacaklara dair meraklı yakarılarını ya da hastalıklara dair şifalar dilenen feryatlarını işitmeye devam etmekte ve onların kendilerinden istediklerini gerçekleştirmektedir. Bu güçler ise temelde yer, toprak ya da *Gaia*'nın bizzat kendisinin başlangıç çağlarından bu yana sahip olduğu güçlerdir. Yerin derinliklerine nakledilmiş ve orada ölümlülerin emellerini gerçekleştirmek için kehanetlerde bulunup şifalar dağıtan *daimon*lara dönüşmüş bu dini figürlere atfedilen güçler temelde *Gaia*'nın sahip olduğu güçlerdir.

2.5. Althaimenes Kültü ve Kökenleri

Özünde ve temelde Toprak Ana, var olan her şeyi doğuran ve besleyen *Gaia*'nın sahip olduğu güçlerin Antik Yunan dinindeki kişileştirmeleri olan ve yer-altında yaşadıklarına inanılan tanrısal varlıklara dair bir diğer örnek Pòdos (Rodos)'ta bir yer yarığının içinde kaybolan ve Yunan kentlerinin kurucusu olduğuna inanılan Άλθαίμενης (Althaimenes)'tir. *Althaimenes*'in babası Κατρεός (Katreus), kehanet merkezine yaşamının nasıl sona ereceğini sorduğunda, tanrı ona çocuklarının birinin elinden öleceğini söyler"⁹⁷ Diodoros'un aktarımında ise kehaneti danışan kişi *Althaimenes*'tir: "Girit kralı *Katreus*'un oğlu *Althaimenes*, kahine bazı şeyler sorduğunda, babasını kendi eliyle öldürmesinin kaderinde olduğu cevabını alır."⁹⁸ *Katreus*'un tek bir oğlu vardır o da *Althaimenes*'tir, ayrıca üç de kızı vardır. *Althaimenes* böyle iğrenç bir eylemden kaçınmak isteyerek, kendisiyle birlikte yelken açmak isteyen hatırı sayılır çoklukta kişilerle birlikte, kendi özgür iradesiyle Girit'ten kaçır.⁹⁹ Giderken kız kardeşlerinden bir tanesini de yanına almıştır. *Althaimenes* daha sonra Rodos'ta karaya çıkar ve Atabyrus Dağı'nda *Zeus Atabyrius* adlı bir *Zeus* tapınağı kurar ve bu nedenle, Girit'in görülebileceği yüksek bir tepenin üzerinde yer alan tapınak nesiller boyunca özel bir onurla anılır.¹⁰⁰ Böylece *Althaimenes*, arkadaşlarıyla birlikte Rodos'a yerleşir ve burada yerliler tarafından onurlandırılır; ancak evde erkek çocuğu olmayan ve *Althaimenes*'i çok seven babası *Katreus*,

⁸⁷ Apollodoros, *Bibliotheka*, 198.

⁸⁸ Apollodoros, *Bibliotheka*, 198.

⁸⁹ Βατόν (Baton); *Amphiaraos*'un arabacısının adı.

⁹⁰ Apollodoros, *Bibliotheka*, 204.

⁹¹ Diodorus, *The Library of History of Diodorus Siculus*, 4.65.8.

⁹² Pausanias, *Description of Greece*, 1. 34. 2.

⁹³ Apollodoros, *Bibliotheka*, 204.

⁹⁴ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 117-120.

⁹⁵ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 120.

⁹⁶ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 118.

⁹⁷ Apollodoros, *Bibliotheka*, 177.

⁹⁸ Diodorus, *The Library of History of Diodorus Siculus*, 5. 59. 1.

⁹⁹ Diodorus, *The Library of History of Diodorus Siculus*, 5. 59. 1.

¹⁰⁰ Diodorus, *The Library of History of Diodorus Siculus*, 5. 59. 1.

oğlunu bulup Girit'e geri getirmeye kararlı olarak Rodos'a yelken açar.¹⁰¹ Ancak babasının bu yolculuğu kehanetin gerçekleşmesi yönünde atılmış bir adımdan öte bir şey olmayacaktır, yazgı galip gelir: *Katreus*, birkaç yandaşıyla birlikte gece vakti Rodos ülkesine iner ve onlarla yerliler arasında göğüs göğüse bir çatışma çıktığında, *Althaimenes* onlara yardım etmek için koşar, mızrağını fırlatır ve bilmeden babasına vurup onu öldürür.¹⁰² Bu kıssada Apollodoros'un aktarımı ise şu şekildedir: "Rodos'a varınca adanın ıssız bir yerinde kahramanlarla birlikte gemiden indikten sonra, çobanlar tarafından kovalandılar, onlara gerçeği söyledi, ancak köpeklerin havlamasından onu duyamadılar ve onlar onu -muhtemelen ok- yağmuruna tutarken, *Katreus* olduğunu bilmeden *Althaimenes* geldi ve onu bir cirit atarak öldürdü"¹⁰³ Sonradan gerçeği öğrendiğinde dua eden *Althaimenes* duasına yanıt olarak bir boşluğun içinde yutulup yok olur.¹⁰⁴

Althaimenes'in talihsiz yazgısına metanetli bir şekilde teslim olarak dua etmesinden olsa gerek ölmesine izin verilmemiş ve yer-altına nakledilip orada ölümsüz kılınmıştır. Diodoros'un anlatımıyla, ne yaptığını anladığında, çektiği büyük ıstıraba dayanamayan *Althaimenes*, insanlarla tüm toplantılardan ve arkadaşlıklardan kaçınıp ıssız yerlere gider ve daha sonra, belli bir kahinin buyurduğu gibi, Rodosluların elinden kahramanlara verilen onurları alır.¹⁰⁵ *Althaimenes*'e kahramanlara verilen onurlar ise bahsettiğimiz üzere onun dua eder şekilde yerin altına nakledilip orada ölümsüz kılınması ve yer-ruhlarına özgü güçlerin kendisine bahşedilmesidir. Bu güçler, geleceğe dair kehanetlerde bulunmak ve hastalıklara şifalar dağıtmaktır. Fırlattığı ciridin aldığı canın babası olduğu gerçeğini öğrendiğinde duasına yanıt olarak bir boşluğun içinde yutulup yok olur ve yerin içine girdiği bölgede ölümsüz kılınıp kendisine, kahramanlara verilen onurlar bahşedilir.¹⁰⁶ Böylelikle *Althaimenes*'te diğer örneklerde bahsettiğimiz figürlerde olduğu üzere, yerin altına girdiği bölgede ölümsüz kılınmıştır, kendisine yakaranları duyar ve onların yakarmalarına karşılık kehanetlerde bulunup hastalıklar için şifalar dağıtır. "Belli bir kentin kahramanının sahip olduğu etki dairesi dar ve kısıtlı olsa da, bu, onu, ona tapanlara daha yakın kılmıştır çünkü kendi atalarının ve sadece kendi yurtlarına ait ataların ruhları, daha yüksek mertebelerdeki diğer görünmez güçlere kıyasla onlara daha samimi bir şekilde aittir."¹⁰⁷ Başka bir deyişle ölümsüz olduklarına inanılan bu varlıkların saygı ve hürmet görme hususunda, diğer üst düzey tanrılardan eksik kalır bir yanları yoktur, fakat güç konusunda onlara denk değildirler çünkü onların etki dairesi sınırlıdır; yurtlarının ve onlara tapınan sınırlı bir çevrenin ötesine uzanmamaktadır, onlar bulundukları toprağa bağlıdır.¹⁰⁸

2.6. Trophonios Kültü ve Kökenleri

Yer ile ilişkili güçlerini *Gaia*'dan, $\chi\theta\acute{o}\nu\iota\omicron\nu\varsigma\ \delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\omicron\nu$ (khthonion daimon)'lara, yani yer-altında yaşayan ve orada ölümsüz kılınan varlıklara bir başka örnek, $\Lambda\epsilon\beta\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\alpha$ (Lebadeia)'da yerin derinliklerinde bir mağarada ikamet ettiğine inanılan $\tau\rho\omicron\phi\omega\acute{o}\nu\iota\omicron\varsigma$ (Trophonios)'tur. Orada, yeraltı uçurumundan oluşan bir inişi olan bir mağarada *Trophonios*'un içinde yaşadığına inanılan bir kehanet merkezi bulunur ve ona danışacak olan kişi bu mağarada bulunan açıklıktan çukura iner."¹⁰⁹ Bir mağaradaki derin çukurda ikamet ettiğine inanılan ve bir zamanlar ünlü bir yapı ustası iken ölmesine izin verilmeyip *Zeus* tarafından ölümsüz kılınan *Trophonios* örneğinde de bir önceki örneklerle benzer bir şekilde *daimon*'dan murad edilen emellerin başında, geleceğe dair kehanetlerde bulunması ve hastalıklara şifalar dağıtması beklenir. "*Amphiaros* gibi önceden bir insan, ünlü bir yapı ustası olan ve düşmanlarından kaçarken, Lebadeia'da yere girerek sonsuza dek yerin derinliklerinde yaşamaya devam eden ve gelip ona soru soranlara geleceği haber veren *Trophonios*'un mağarada yer-tanrıları için alışıldık olduğu üzere bir yılan şeklinde yaşadığı düşünülmüştü, dolayısıyla yılanlar *Asklepios* için olduğu gibi onun içinde kutsaldır, mağarasında yaşar ve ayrıca kendisi de bir yılan biçimindedir."¹¹⁰ Tıpkı *Amphiaros* ve diğer örneklerde olduğu üzere düşmanlar tarafından öldürülmekten ya da kaderinde olan ölümden alikonulup kendisine ölümsüzlük bahşedilen *Trophonios*¹¹¹, Antik Yunan dininde, kendisine güçlü ve etkili bir kültün adandığı figürler arasındadır. "Büyülü varlığının yerine

¹⁰¹ Diodorus, *The Library of History of Diodorus Sicilus*, 5. 59. 3.

¹⁰² Diodorus, *The Library of History of Diodorus Sicilus*, 5. 59. 3.

¹⁰³ Apollodoros. *The Library, with an English Translation* by Sir James George Frazer. in 2 Volumes. (Cambridge: Harvard University Press, 1921), 309-311, 3-2.

¹⁰⁴ Apollodoros, *Bibliotheka*, 178.

¹⁰⁵ Diodorus, *The Library of History of Diodorus Sicilus*, 5.59. 1-4).

¹⁰⁶ Apollodoros, *Bibliotheka*, 178.

¹⁰⁷ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 160.

¹⁰⁸ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 160.

¹⁰⁹ Strabon. *The Geography*, vol: IV. Translated by. H. L. Jones (Cambridge: Harvard University Press, 1927), 414. 38. Url: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Strabo/9B*.html

¹¹⁰ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 117-121.

¹¹¹ Boiotia'daki Lebadeia kasabası] Trophonios korusundan Herkyna (Hercyna) nehri ile ayrılır. . . Mağarada nehrin kaynakları ve asalarının etrafına yılanlar sarılmış halde duran tasvirler vardır. Bu resimlerin Asklepios (Asklepios) ve Hygeia (Sağlık) olduğu düşünülebilir, ancak Trophonios ve Herkyna da olabilirler, çünkü yılanların Asklepios kadar Trophonios için de kutsal olduğunu düşünüyorlar Pausanias, *Description of Greece*, 9. 39. 2.

hapsedilmiş bir ruh gibi, mağarasının dibinde bedensel olarak yaşamakta olduğuna inanılan *Trophonios*'a danışmak için mağarasına dar bir geçitten girmek gerekiyordu ve içeride danışan kişi onu şahsen görmeyi ya da en azından talimatlarını duymayı beklerdi."¹¹² *Amphiaraos* örneğinde olduğu üzere *Throphonios*'a danışacak kişi de ona siyah bir koç kurban ederek ebedi meskeni olan mağarasına öyle inerdi.¹¹³

Bu çok eski zamanlarda mağaralara ve yerin altına nakledilmiş insanlar olan *Zeus* tarafından ölümüne engel olunarak ölümsüz kılınmış ve yerin derinliklerine nakledilmiş bir *χθόνιον δαίμων* (khthonion daimon) yani yeraltında bulunan *daimon*lar, *Amphiaraos* ve *Trophonios* gibileri, sadece eski tanrı figürlerinin efsane tarafından yeniden şekillendirilmiş halleridir.¹¹⁴ Bu eski tanrı figürlerinde var olduğuna inanılan güçler ise başlangıç çağlarında yerin doğrudan kendisine yani *Gaia*'ya adanan etkin bir kült ile ilişkilidir. Antik Yunan dininde de pek çok antik ve yaban halkta olduğu üzere Toprak Ana olan yerin kendisine güçlü ve etkili bir kült adanmış ve bu kült nesillerle birlikte aşama aşama kişileştirilerek çeşitlenmiştir. Bu kişileştirilmiş varlıkların ölümsüz yaşamları ve ebedi meskenleri ise başlangıç çağlarından bu yana onlara ya da onların bağrından çıktığı yere, toprağa aittir yani onlara sonradan bahsedilmiş değildir.¹¹⁵ Bundan dolayı başlangıç çağlarından bu yana, bu kişileştirilmiş varlıkların tapınımlarının bulunduğu yerlerde, gelecekte haber veren ve mağarada ya da yerin altında yaşadığına inanılan bir tanrı ya da güç her zaman vardır diyebiliriz.¹¹⁶

Sonuç

Yerin altında yaşayan tanrılar olan *χθόνιον δαίμων* (khthonion daimon)'ların, 'şifa ve kehanet güçleri'nin yanı sıra toprağı kutsayarak hasadı da zenginleştirdiklerine inanılır. Toprağın altında ikamet ettiklerine inanılan bu tanrısal varlıklar, onlara tapınan ülke sakinlerine gelecekteki olaylara dair, ruhlar aleminden yukarı kehanetlerde bulunup hastalıklara şifalar dağıtırlar ve yaşayan insanlar için tarlaların ekimiyle toprak mahsullerinin hasadını kutsarlar.¹¹⁷ Kendilerine atfedilen bu güçler ise dini temsili en erken dönemlerinin mimarı ve tüm var olanların anası olan *Gaia* temsili ile doğrudan doğruya ilişkili ve bağlantılıdır. Çünkü bu varlıklara adanan kültlerin izlerini sürdürdüğümüzde onlara atfedilen güçlerin bir zamanlar *Gaia*'ya atfedildiğini ya da doğrudan ondan istendiğini görmekteyiz. Dolayısıyla diyebiliriz ki yeraltında yaşayan *daimon*ların sahip olduğu güçler ve onlardan istenenler, özünde mitolojik kozmogoninin en temeldeki temsil ve başlatıcısı olan *Gaia*'nın, dini temsil içinde sonradan kişileştirilmiş tezahürleridir. *Gaia* ise başlangıç çağlarında insanların bağrında hayat bulup yaşadıkları yeryüzü ya da Toprak Ana'nın tanrısal bir boyut kazanmış halidir. İnsanlar kutsal ile temasa geçmeyi öğrendiklerinden bu yana kendisinin bağrında doğup yaşam buldukları yeryüzü onların ilk ve en kadim tanrısı olmuştur. "Yeryüzünün ilk sezgisi, onu varoluşun her ifadesinin temeli olarak gösterir; yerin üstündeki her şey bir bütündür ve birlik oluşturur."¹¹⁸ Bu birlik ve bütünlük duygusu ile harmanlanan kutsalın ilk ve en güçlü sezgisi, onu dini temsili en etkin ve güçlü varlığına dönüştürmüş ve böylelikle nesiller boyu hiç sekteye uğramadan devam eden bir kült ortaya çıkmıştır.

Yerin altında yaşayan tanrılar olan *χθόνιον δαίμων* (khthonion daimon)'lara dair inancın, önem itibarıyla neredeyse daha yüksek tanrılara olan inanca denk olduğu bu kültte; bu varlıklara tapınım, her zaman mezarın bulunduğu yer ile bağlantılıdır, başka bir deyişle kahraman mezarının bulunduğu yere sıkı bir şekilde bağlıdır; yani mezarı onun meskenidir ve bu mesken yeryüzü ya da Toprak Ana olan *Gaia*'nın bizzat bağrında yer alır.¹¹⁹ Yaşadıkları yerin derinliklerinden yukarı, hastalıklar için yardım ya da geleceğe dair haber gönderen kahramanlar ya da yerin altında bulunan bu *daimon*lar, kesinlikle belli bir yere bağlıdır dolayısıyla 'kehanet ve şifa gücü'nde bulunmaları, onlardan sadece mezarlarında ya da ebedi istirahatgahlarında beklenebilir zira onların meskeni sadece orasıdır.¹²⁰ Onlar sahip oldukları güçleri kendisinin bağrında bulundukları yeryüzü, Toprak Ana yahut *Gaia*'dan alırlar. "Belirli bir yerde yerleşik olan ve orada yaşayan *daimon*lar olarak onlara ayrılmış belirli yerlerde bulunan bu varlıklar, sürekli orada bulunurlar ve herhangi bir yerde değil, sadece oralarda görünebilirler."¹²¹ Toprak ana yahut yer tanrıçası *Gaia*'nın, dini temsildeki kişileştirmeleri olan bu kahramanlardan her birinin kendine özgü bir alanı vardır

¹¹² Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 120-121.

¹¹³ Rohde, *Throphonios*'un kehanetine danışmak isteyenlerin, mağaraya inmeden önce gece vakti çukurda bir koçu kurban ettiklerinden bahseder.

¹¹⁴ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 123.

¹¹⁵ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 123.

¹¹⁶ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 123.

¹¹⁷ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 173.

¹¹⁸ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 272.

¹¹⁹ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 145-160.

¹²⁰ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 160.

¹²¹ Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 121.

ve onlar sadece yerin altına girdikleri yerde ve sadece gelecekte haber verip hastalıklara şifa bahsetmek suretiyle etkilidirler.¹²²

¹²² Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 118.

Origins of the Cult of the Chthonic Gods in Ancient Greece

Citation: Körpe, İbrahim. "Origins of the Cult of the Chthonic Gods in Ancient Greece.", Artuklu Akademi 11/1 (Jun 2024), 119-134. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1453703>

Extended Abstract

In the history of humanity, a sacred place and the earth or soil, which forms the basis of its sanctity and therefore has many symbols, meanings and dimensions in religious terms, are worshipped because it exists, expresses itself and other beings, bestows, produces and embraces everything that exists. Thus, the sacredness attributed to the place that is considered sacred is in essence the manifestation of the sacredness attributed to the earth or soil. While in the early ages this sacredness was attributed to the entire earth, in time it was parceled out with certain boundaries and limited to this area only. The main reason for this is that the limitlessness of the earth exceeds the perspective of the human being and he tries to overcome the insecurity and nakedness arising from this limitlessness by limiting the earth with certain boundaries and making it his own independent space. In any case, in a sacred space, a distinctive feature, a symbol, through which the sacred is manifested and which makes it holy and different from other places, has often naturally existed in or around the space itself. When the space that is considered sacred does not have a feature that makes it different from the other spaces of the earth through itself, a sign that distinguishes it from the others and makes it sacred and holy has been brought and placed in the place that is considered sacred. The main reason for this need is the limitlessness of the earth and the sense of insecurity caused by this limitlessness and the tension of relativity, and the desire to put an end to the anxiety caused by the inability to find direction and feel belonging, in short, to find an absolute fulcrum and thus to feel safe. This sense of belonging in order to feel secure and to survive, which has been one of the most fundamental motivations of human beings since the beginning of time, has led them to divide and fragment the boundlessness of the earth by delimiting it in order to appropriate it for themselves, and thus the world has become 'my world'. Accordingly, the bounded and parceled out area has become 'my world' and the places beyond this boundary are wild and frightening. Again, while in the early ages people worshipped the earth or the land itself for the reasons we have mentioned, in later periods they transformed it into personified beings. Through these personified beings, the divination and healing powers that were once sought from the earth or the soil itself were now sought from these personified underground gods and earth spirits. One of the representations of central importance in the ancient Greek understanding of religion is the earth, Mother Earth or Gaia, the mother and bearer of all that exists. Like many peoples, the Greeks held the earth sacred as the main source of life from which everything that exists is born and in whose bosom everything grows and grows, and thus a powerful and influential cult was dedicated to the earth, or 'Mother Earth' as she was called. In this study, it has been claimed and justified that some of the productions of Greek religious representation that emerged after the early ages of Greek religious representation, the origins of the gods living beneath the earth are the cult of Gaia, one of the oldest cults of Greek religious representation. In the process of justifying this claim, the powers that Gaia is believed to possess were emphasized and examples were presented to show that these powers were preserved in the subterranean dai-mon that emerged in the later periods of religious representation. In Greek mythology, Gaia is one of the most influential religious representations from whom healing for illnesses and prophecy for future events are sought. The healing and prophetic powers that Gaia is believed to possess are not limited to Gaia alone. In mythological literature, these powers are also believed to be possessed by many underground gods or earth spirits believed to live under the ground. In this study, it is claimed that the powers possessed by some of the underworld gods and earth spirits in Greek mythology are in fact the powers attributed to Gaia, and therefore the cults dedicated to these beings have their origins in the representation of Gaia. In the process of justifying the claim, it was tried to show that the powers of divination and healing attributed to Gaia in religious representation were preserved in these beings.

Kaynakça

- Apollodoros., Frazer, James, George. *Bibliotheka Yunan Mitolojisi*. çev. Nur Nirven. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2. Basım, 2018.
- Apollodoros. *The Library, with an English Translation* by Sir James George Frazer. in 2 Volumes. Cambridge: Harvard University Press, 1921.
- Aeschylus. *Aeschylus with an English Translation* by Herbert Weir Smyth, Ph. D. in two volumes. 2. Eumenides. Herbert Weir Smyth, Ph. D. Cambridge: Harvard University Press, 1921.
- Çelgin, Güler. *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*, İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2018.
- Diodorus, Sicilus. *The Library of History of Diodorus Sicilus, vol: III*. Translation. Charles Henry Oldfather. 1939. Url: <https://bit.ly/DiodorusWPT>
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Kutsal-Dışı: Dinin Doğası*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Alfa Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1: Taş Devrinden Eleusis Mysterialarına*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Alfa Yayınları, 3. Basım, 2020
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 4. Basım, 2022.
- Erhat, Azra - Eyuboğlu, Sabahaddin. *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*. çev. Azra Erhat, Sabahaddin Eyuboğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1977.
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Hippocrates. *Hippocratic Oath*. (Translated Michael North). National Library of Medicine. 2002.
- Isocrates. *Isocrates with an English Translation* in three volumes, by George Norlin, Ph.D., LL.D. Cambridge: Harvard University Press; William Heinemann Ltd. 1980.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Yunancadan çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Kazım Taşkent Klasik Yapıtlar Dizisi, 6. Basım, 2015.
- Pausanias. *Pausanias Description of Greece with an English Translation* by W.H.S. Jones, Litt.D., and H.A. Ormerod, M.A., in 4 Volumes. Cambridge: Harvard University Press William Heinemann Ltd. 1918.
- Phillips, E. D. (1939). *Euripides Medea*. Ed. by D. L. Page. Pp. lxxviii + 190. Oxford: Clarendon Press, 1938. 7s. 6d. *The Journal of Hellenic Studies*, 59(1), 173-174. 1939. doi:10.2307/626976
- Rohde, Erwin. *Psyche, Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnanç*. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 1. Basım, 2020.
- Strabon. *The Geography, vol: IV*. Translated by. H. L. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1927. Url: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Strabo/9B*.html

MAÜ
PRESS

Artuklu Akademi

Klâsik Türk Şiirinde Hz. Ali ve Necef Bağlamında Bir Değerlendirme

Süleyman Anıl Tombak | [0000-0003-0663-2239](https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1457983) | s.aniltombak@gmail.com

Dr. | Türkiye

Atf: Süleyman Anıl Tombak, "Klâsik Türk Şiirinde Hz. Ali ve Necef Bağlamında Bir Değerlendirme", *Artuklu Akademi*, 11/1 (Haziran 2024), 135-152. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1457983>

Öz: Şairlerin kültür hazinelerinin oluşumunda bulundukları şehrin muhakkak bir etkisi vardır. Aynı şekilde şairlerin de o şehirlerin medeniyetine şiir yoluyla katkıda bulunduğu söylenebilir. Şehirler çeşitli terkiplerle ve sahip oldukları anlam dünyasıyla şiirlere konu olabilmekte ve hatta efsaneleri telmih yoluyla canlandırabilmektedir. Bu şehirlerden bir tanesi de üç kapılı Necef şehridir. Bağdat'ın yüz elli kilometre güneyinde, Kerbela'nın yetmiş kilometre güneydoğusunda bulunan Necef şehri, Hz. Ali'nin burada medfun olduğu rivayetinin yayılmasının ardından önem kazanmış ve bunu takip eden yıllarda bir yerleşim merkezine dönüşmüştür. Yüksek bir platoda ve çöl kenarında bulunan şehir, dokuzuncu yüzyıldan itibaren mamur bir yapıya bürünmüş ve şairlerce kutsal sayılan bir yere dönüşmüştür. Hz. Ali'nin burada medfun olması dolayısıyla Hz. Ali ile ilgili mazmunlarla derinlik kazanan Necef şehrine, klâsik Türk edebiyatı şairlerince sıklıkla başvurulmuştur. Bu çalışmada klâsik Türk edebiyatında Necef şehrinin nasıl ve hangi sebeplerle ele alındığı konusu ortaya konulmuştur. Bu durum ortaya konulurken de iki yüzden fazla manzum eser taraması yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Necef, Mazmun, Klâsik Türk Şiiri, Alevilik, Bektaşilik, Hz. Ali.

Makale Bilgileri

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Geliş Tarihi	24.03.2024
Kabul Tarihi	17.04.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı- iThenticate
Etik Bildirim	artukluakademi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır
Dizinleme Bilgileri	Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO ve ATLA'da taranmaktadır.

An Evaluation in the Context of Hz. Ali and Najaf in Classical Turkish Poetry

Süleyman Anıl Tombak | [0000-0003-0663-2239](https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1457983) | s.aniltombak@gmail.com

Dr. | Türkiye

Citation: Süleyman Anıl Tombak, "An Evaluation in the Context of Hz. Ali and Najaf in Classical Turkish Poetry", *Artuklu Akademi* 11/1 (Jun 2024), 135-152. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1457983>

Abstract: City where poets live certainly has an impact on the formation of their cultural treasures. Likewise, it can be said that poets contributed to the civilization of those cities through poetry. The city of Najaf, located one hundred and fifty kilometers south of Baghdad and seventy kilometers southeast of Karbala, is the city of Hz. It gained importance after the rumor that Ali was buried here spread and turned into a settlement center in the following years. Located on a high plateau and on the edge of the desert, the city has become a prosperous structure since the ninth century and has become a place considered sacred by the poets. Hz. Because Ali was buried here, Hz. The city of Najaf, which gained depth with the poems about Ali, was frequently referenced by the poets of classical Turkish literature. In this study, how and for what reasons the city of Najaf was discussed in classical Turkish literature was revealed..

Keywords: Najaf, mazmun, classical Turkish poetry, Alevism, Bektashiism, Hz. Ali.

Article Information

Reviewers	Two external reviewers / Double-blind
Date of Submission	24.03.2024
Date of Acceptance	17.04.2024
Date of Publication	30.06.2024
Ethical Statement	Ethical principles were followed during the preparation of this study.
Plagiarism Checks	Done- iThenticate
Complaints	artukluakademi@gmail.com
Conflict of Interest	No conflict of interest declared
License	The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.
Indexing Information	The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO and ATLA.

Giriş

Şairlerin edebî metinlerde kullandıkları üslup, kendi hayal dünyalarıyla ilgili bir meseledir. Bu itibarla, şairin hayal dünyasına erişebilmek için onun kullandığı üslubu irdelemek ve hayal dünyasını oluşturan unsurları anlamak gerekmektedir. Varlığını asırlarca bir ordu disipliniyle sürdüren klâsik Türk şiiri çerçevesinde şiir üreten şairlerin muhayyilesine erişmek ve şiirlerin anlam derinliğine ulaşmak için üslubu şekillendiren hususiyetlerin tespit edilmesine dair çalışmalar yetersizdir. Klâsik Türk edebiyatı şairleri birçok konuda şiir nazmetmiş ve benzetme yoluyla pek çok mazmun oluşturmuşlardır. Şairler bunları yaparken de bazen mekanlardan istifade etmişlerdir.

Şairler, şiir yazdıklarında mekana kendi ruhundan bir iz bıraktığı gibi mekanların da insan ruhu üzerinde gözlemlenebilen etkisi olduğu muhakkaktır. İnsanların siyasi, sosyal, dinî ve edebî kültür hazinesinde şehirlerin etkisi bulunmaktadır. Bunun yanında şairler, hiç gitmedikleri ve bulunmadıkları şehirlere şiirler yoluyla ulaşabilmektedir. Bu bakımdan şiirlerde, şehirlerin kullanımı önem arz etmektedir. Bu bilgilerden hareketle çalışmada Necef şehri değerlendirilmiştir. Necef şehri Hz. Ali'nin kabrinin orada olduğu rivayetinden sonra bir yerleşim yeri olmuş ve Şiilerce kutsal bir yer olarak görülmüştür. Klâsik Türk edebiyatında daha çok Alevi-Bektaşî şairlerce ele alınan Necef şehri, bu edebiyat çerçevesinde şiir yazan diğer şairlerce de kullanılmıştır.

Hız. Ali'nin burada medfun olduğu rivayetinden hareketle Necef şehri ekseriyetle Hız. Ali ile ilgili olarak ele alınmıştır. Çok nadir olarak da Hız. Ali ile bağlantısız bir şekilde yorumlanabilen örnekler bulunmaktadır.

Bu çalışmada Necef şehrinin klâsik Türk şiirlerinde hangi sebeplerle ele alındığı konusu irdelenmiştir. Çalışma ana hatlarıyla beş bölümden müteşekkildir. İlk bölümde Hız. Ali'nin hayatı anlatılmış, ikinci bölümde Necef şehri ele alınmış, üçüncü bölümde Alevilik-Bektaşîlik hakkında konuyla alakalı muhtasar bilgiler okuyucuların istifadesine sunulmuştur. Çalışmanın ana bölümü ise dördüncü bölümdür. Bu bölümde Klâsik Türk şiirinde Necef konusu ele alınmıştır. Klâsik Türk şiirinde Necef başlığı kendi içinde dört başlığa ayrılır. Bu başlıklar altında Necef şehrinin hangi terkiplerle kullanıldığı tespit edilmiştir. Çalışmanın muhtevası Hız. Ali ekseninde olduğundan bu konuyla alakalı olmayan başlıklar değerlendirmeye alınmamıştır. Beşinci bölümde ise klâsik Türk şiirinde yapılmış olan şehirlerle ilgili çalışmalar (tezler, makaleler ve kitaplar) derli toplu bir şekilde verilmiştir. Ardından sonuç ve kaynakça bölümleri gelir.

1. Hız. Ali

Hız. Ali, ilk müslümanlardan olup dört halifenin de sonuncusudur. Mekke'de hicretten yaklaşık olarak 22 yıl önce doğduğu rivayet edilir. Hız. Ali'nin babası Hız. Muhammed'in amcası olan Ebu Talib, annesi ise Fâtıma bint Esed b. Hâşim'dir. Hız. Ali henüz çocukken Mekke'de ortaya çıkan bir kıtlık sebebiyle Hız. Muhammed'in himayesine geçmiş ve hicret zamanına kadar onun yanında kalmıştır.¹ Mekke müşriklerinin baskıları sebebiyle Medine'ye giden Hız. Muhammed, kendisini öldürmeye gelecek olan kafirleri oyalaması için Hız. Ali'yi Mekke'de bırakmıştır. Hicretin beşinci ayında muhacirler ve ensar arasında yakınlık kurmak amacıyla kurulan muâhât sırasında Hız. Muhammed, Hız. Ali'yi kendisine kardeş seçmiş ve hicretin ikinci yılında da kardeşi Fâtımâ ile evlendirmiştir.² Bu evlilikten üçü erkek ikisi kız olmak üzere toplam beş çocukları olmuştur. Hız. Ali ve Fâtımâ'nın çocuklarının isimleri: Hasan, Hüseyin, Muhsin (Ölü doğan); Ümmü Gülsüm ve Zeynep'tir.³ Bu çocuklardan Hasan ve Hüseyin fitnenin kurbanı olmuş ve şehit edilmişlerdir. Hız. Ali; Bedir, Uhud, Hendek ve Hayber başta olmak üzere Hız. Muhammed'in bizzat katılmadığı savaşlarda onun sancaktarlığını yapmış ve efsanevî anlatılara konu olan başarılar elde etmiştir.⁴

¹ Ethem Ruhi Fırlıklı, "Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/371.

² Meliha Yıldırım Sarıkaya, *Türk-İslâm Edebiyatında Hız. Ali* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 16.

³ İbrahim Gültekin, "Kasidelerde Hız. Ali ve Hız. Ali'ye Dair Unsurların Kullanımına Yönelik Tespit ve Değerlendirmeler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 62, (Ocak 2012), 18.

⁴ Halis Aydın, "Bektaşî Bir Şair: Benderli Cesârî'nin Şiirlerinde Bektaşîlik Terimleri" 12. *Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildirileri*, ed. ed. Sevil Priyeva Karaman (Ankara ASEAD. 2023), 1/414.

H. Muhammed'e katiplik yapmış olan H. Ali ayrıca Hudeybiye Anlaşması'nı da kaleme almıştır. İslâm'ın ilk yıllarında Kureys'ten on yedi kişinin okuma yazma bildiği ve bunlar arasında H. Ali'nin olduğu belirtilir.⁵ Mekke'nin fethinden sonra Kâbe'deki putları yıkma görevi kendisine tevdi edilmiştir. Bunların yanında H. Ali ilk üç halife döneminde hiçbir idarî görevde bulunmamış ve yapılan savaşlara katılmamıştır.⁶ H. Osman'ın şehâdete erişmesi sebebiyle kendisine hilâfet sancağı teklif edilmiş ancak H. Ali bu teklifi Talha ve Zübeyr'e yöneltmiştir. Daha sonra ısrarlar neticesinde halifeliği kabul etmiştir.⁷ Halifeliği döneminde ekseriyetle iç karışıklıklarla mücadele eden H. Ali, Müslümanların birbirini kırdığı bu dönemden oldukça etkilenmiştir. İnsani hassasiyet vasıfları yüksek olan H. Ali, Kur'an ve sünnete tam bağlı, dünyevî işlerden el etek çekmeyi dileyen takva sahibi idealist bir mümin olarak nitelendirilir.⁸

Kûfe'de bulunduğu bir sırada kendisinden intikam almak arzusuna sahip Hâricî Abdurrahman b. Mülcem tarafından sabah namazına durduğu bir sırada zehirli bir hançerle sırtından darbe almış ve bu yaranın etkisiyle iki gün sonra 19 veya 21 Ramazan 40'ta (26-28 Ocak 661) vefat etmiş ve bugünkü adı Necef olan Kûfe'de defnedilmiştir.⁹

H. Ali orta kısa boylu, esmer tenli, iri ve siyah gözlü bir yapıya sahip olup sık sakallı ve yüzü güzeldir. Çocukluğunda putlara tapmadığı için sonraları Kerremallâhu vechehu dua cümlesiyle anılmıştır.¹⁰

Ahmet Talat Onay, Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü eserinde H. Ali'nin birçok ünvanı olduğunu belirtir ve çeşitli manzum eserden alıntılar yaparak şunları sıralar: "1) Allah'ın arslanı, şîr-i Yezdân, Esedullah, şîr-i Hudâ, 2) Hayder, Hayder-i Kerrâr, 3) Sâkî-i Kevser, 4) Makberinin Necef civarında bir yerde olduğu hakkındaki rivayete mebni şâh-ı Necev ve sultân-ı Necef, 5) şâh-ı velâyet, 6) Dürr-i Necef, 7) Padişâh-ı Necef, 8) Necâtî, sâhib-i Necef, 9) Ebû Tûrâb, 10) İmâm-ı Evliyâ, 11) Emîrü'l-mü'minin, 12) Murtezâ".¹¹

Klâsik Türk şiirinde H. Ali, yukarıda anılan isimleriyle birlikte anılmıştır. Şairler, muhatabını öveceği zaman H. Ali'nin ilim, irfan, yiğitlik gibi değerleriyle ele alır. Böylece şair, muhatabını ele aldığı zaman kendisinde olan, olmayan veya olmasını beklediği hususiyetleri H. Ali benzetileniyle ifade etmeye çalışır.¹²

2. Alevîlik-Bektaşîlik

Bektaşîlik, adını Hacı Bektaş Velî'den alan, Balım Sultan ve Mansur Baba gibi birçok eren aracılığıyla Anadolu ve Balkanlarda faaliyet göstermiş kökeni Türk olan bir tarikatır.¹³

Hacı Bektaş Velî adına kurulan, Hacı Bektaş Velî'yi pîr, H. Ali'yi rehber ve H. Muhammed'i mürşid olarak kabul eden bir yapıya sahip olan Bektaşîlik, İslâm medeniyetinde on iki esas tarikattan biri olarak karşımıza çıkar.

Bektaşîlik, Anadolu'da yayılmış olan tarikatler arasında en çok dikkat çekenlerden biridir. Yapılan araştırmalara göre Bektaşîliğin XV. yüzyılda kuruluşunu tamamladığı ve ayin ve erkanının teşkil olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴ Hatta XVII. yüzyıldan itibaren ne Osmanlı kaynaklarında ne de Avrupa kaynaklarında Kalenderîler hakkında herhangi bir bilginin bulunamaması sebebiyle Kalenderîliğin önemini yitirip Bektaşîliğin Osmanlı'nın resmî tarikatı olduğu belirtilir.¹⁵

Bektaşîlik, Türk siyasi ve düşünce tarihinde önemli bir etkiye sahip ana kurumlardan biridir. Ayrıca Bektaşîlik, Türklerin dünyada söz sahibi olduğu ve en kudretli dönemini yaşadığı Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş ve yükselişi döneminde oldukça mühimdir. Osmanlı'nın fetih zamanlarında

⁵ Saffet Sancaklı, "Hadisler Bağlamında H. Peygamber'in H. Ali İle Olan İlişkilerinin Önemi ve Analizi" *Ulusal H. Ali Sempozyum Bildirileri*. (İzmir, İzmir Müftülüğü, 2007), 1/166.

⁶ Fırlıklı, "H. Ali", 2/372.

⁷ Sarıkaya, *H. Ali*, 17.

⁸ Fırlıklı, "H. Ali", 2/372.

⁹ Fırlıklı, "H. Ali", 2/372.

¹⁰ Sarıkaya, *H. Ali*, 19.

¹¹ Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı* (Haz. Cemâl Kurnaz) (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2007), 32-33.

¹² Gültekin, *Kasidelerde H. Ali*, 19.

¹³ Ahmet Uğur, *Klâsik Türk Şiirinde Bektaşîlik* (Çanakkale: Paradigma Yayınları, 2020), 56.

¹⁴ Kemal Daşcıoğlu, "Alevîlik-Bektaşîlik İlişisine Dair", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* / 11, (2004), 30.

¹⁵ Uğur, *Klâsik Türk Şiirinde Bektaşîlik*, 58.

öncü birlikler genellikle sûfiler ve bektâşiler olduğu söylenir. Bunların yanında Bektaşilik, Orta Asya'daki Türk kültürünü günümüzde dahi yaşatan bir yapıya sahiptir.¹⁶

Ahmet Yesevî öğretilerinin Anadolu'daki tezahürü olan Bektaşiliğin oluşumunun ilk zamanlarında Yesevî öğretilerine bağlı olduğu söylenebilir. Sonraları ise Yesevîliğin içerisine Hurûfî ve Safevî kültürlerinin karışmasıyla farklı bir yapıya büründüğü de bir gerçektir. Bektaşiliğin yaşadığı bu dönüşüm edebî eserlerde de dikkati çeken bir unsurdur. İlk zamanlarda şeriate bağlı bir tarikat olan Bektaşiliğin şeriatten uzak bir hüviyet arz etmesi veya öyle nitelendirilmesi genellikle Hurûfilikle karşılaşılması ve onun etkisinde kalmasından sonra olmuştur.¹⁷



Matrakçı Nasuh'un *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn* adlı eserinde Necef'i gösteren minyatür (İÜ Ktp., TY, nr. 5964, vr. 65^a)



Necef'te Hz. Ali'nin türbesi

3.Necef

Tarihî şehir Necef, Kûfe'nin batısında ve bugün içerisinde türbeler kabirler bulunan yüksek bir plato üzerinde yer alan bir yerleşim yeridir. Yaygın bir inanışa göre Hz. Ali'nin gizlice buraya getirilip defnedildiği rivayetinden dolayı ayrı bir önem kazanmış ve bu hadiseden yaklaşık bir buçuk asır sonra bir yerleşim merkezine dönüşmüştür.¹⁸

Hz. Ali'nin kabrinin ortaya çıkışı ve mezarının tamirinin dokuzuncu asırda gerçekleştiği düşünülmektedir. İslâm kaynaklarının tamamında Hz. Ali türbesinden bahsedilir. Bu türbe ilk olarak Harun Reşid döneminde (786-808) ortaya çıkmıştır. Zira Hz. Ali'nin kabrinin nerede olduğunu Ehl-i Beyt dışında bilen bulunmamaktadır. Üzerinde sadece toprak olan kabri ziyaret eden zamanın halifesi Harun Reşid, kabrin yanında bir gece geçirir. Bu süre zarfında dualar edip namaz kılan halife daha sonra buraya yüksek kübbeli bir cami yaptırır. 892-901 senelerine gelindiğinde ise dönemin halifesi Mutazıd Billâh, Hz. Ali türbesini yeniden inşa ettirip etrafını genişletir. Böylelikle türbe bir külliye dönüşür. İçinde yeni odalar bulunan külliye artık misafir ağırlanabilmekte ve öğrenciler konaklayabilmektedir.¹⁹ Bu iki inşadan sonra üçüncü olarak Hamdânî sultanı Abu'l-Hayca, Hz. Ali'nin türbesini saltanatı döneminde tekrar imar ettirip halı ve perdelerle süsler. Daha sonra Büveyhi hükümdarı Adudüddöle bu yapıyı genişletir ve tamir ettirir.²⁰ Bu tamirat işlerinden sonra külliye büyük bir açılış yapılır. Açılıştan sonra bu külliye konaklayan Adudüddöle, halkın sorunlarıyla ilgilenip bu sorunları çözüme kavuşturmayı kendisine görev edinmiştir.

1508 senesinde Safevî hükümdarı Şah İsmail, Bağdat'ı ele geçirmesinin ardından Necef'e uğrar. Burada Hz. Ali türbesini ziyaret eden Şah İsmail, buranın ahalisine çeşitli hediyeler verir. Necef'te suyun az olduğunu öğrenen İsmail, Fırat nehrinden Necef'e kadar bir kanal açmak suretiyle Necef'e su getirir. Bu sebeple ismi geçen kanala "Şah Nehri" adı verilmiştir.²¹ Bunun dışında bir tepede olan Necef şehrinin sırtlara kadar ulaşan bir denizin olduğu ve Necef'in de bu deniz kenarında bulunduğu da ifade edilir.²²

¹⁶ Daşcıoğlu, "Alevilik-Bektaşilik ilişkisi", 31.

¹⁷ Uğur, *Klâsik Türk Şiirinde Bektaşilik*, 286.

¹⁸ Mustafa Öz, "Necef", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/486.

¹⁹ Wameedh Sarhan Al-Rubaye "Osmanlı Dönemi'nde Hz. Ali Külliyesi Vakıfları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* /91 (Güz, 2019), 90.

²⁰ Ülkü Akçay, "Osmanlı Şiirinin Coğrafyası Gazellerde Şehirler" (İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 700.

²¹ Rubaye, "Osmanlı Dönemi Hz. Ali Külliyesi Vakıfları", 91.

²² Akçay, "Osmanlı Şiirinin Coğrafyası Gazellerde Şehirler" 700.

Devlet geleneğinde İslâm büyüklerine saygının esas olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bu tür mekanlara oldukça saygı gösterilmiş ve ihtiramda bulunulmuştur. 1533-1535 senelerinde ise Kanuni Sultan Süleyman, Irak'ın seferiyle Bağdat'ı fethetmesinin ardından Necef'i ziyaret eder. Burada Hz. Ali'nin türbesine uğrayan Sultan Süleyman, bu türbedeki görevlilere, türbeyi ziyaret eden ziyaretçilere ve Necef ahalisine çeşitli ihsanlarda bulunur. Bunların yanında türbeye değerli halılar hediye etmiştir. Osmanlı döneminde, Hz. Ali türbesi ve diğer bütün külliye tamir ettirmek suretiyle yenilenmiş ve bazı külliye de genişletilmiştir.²³ Necef şehri I. Dünya Savaşı'nda İngilizler tarafında işgal edilene kadar Bağdat vilayetinin Kerbela sancağına bağlı bir kaza olarak Osmanlı'da kalmıştır.

4. Klâsik Türk Şiirinde Necef

Klâsik Türk şiiri başta olmak üzere Hz. Ali'yi ihtiva eden manzum ve mensur eserlerde onun kendisine atfedilen ünvanları sıklıkla kullanılır. Bu ünvanlardan Necef Hz. Ali'nin kabrinin burada olduğunun rivayet edilmesi sebebiyle önem kazanmaktadır. Klâsik şiirde Necef şehrinin geçtiği bütün manzumelerde Hz. Ali'nin anlatıldığı veya Hz. Ali'nin unsurlarının ön plana çıkarıldığı görülmüştür. Çeşitli yüzyıllardan taranan 150'den fazla manzum eserde Necef'in ekseriyetle bir terkiplerle kullanıldığı görülmüştür. Bu terkipler: Dürr-i Necef, Bahr-i Necef, Necef Irmağı, Sultan-ı Necef ve Şâh-ı Necef'tir. Necef'in terkipleriz müstakil olarak kullanıldığı da görülmüştür.

4.1. Dürr-i Necef/Şehvâr-ı Necef

Bazı kaynaklarda, önceleri Necef'te olan bir göl veya denizden bahsedilmiş olması ve Necef'in deniz kenarında kurulduğunun ifade edilmesi bir zamanlar Necef'in incisinin meşhur olduğu düşüncesini uyandırabilir. Dürr-i Necef terkininin bulunduğu bazı beyitler Hz. Ali ile doğrudan bağlantılıyken bazı beyitler ise Hz. Ali ile bağlantı kurulmadan yorumlanabilmektedir. Bu durumda şairler dürr-i Necef ifadesini kalıplaşmış olarak eşsiz ve nadir olan şeyler için de kullanabilmiştir.²⁴

Hz. Ali'nin türbesinin Necef'te olması sebebiyle Irak'ta bulunan bu şehir oldukça önem kazanmıştır. Bu sebeple klâsik Türk şiirinde Hz. Ali'nin lakaplarından biri olarak bu terkip geçer. Bu hususta ilk örnek Bâkî Divanı'ndan (ö.1600):

“Kıymet gerekse kavline dürr-i Necef gibi
Bihûde yire açma dehânun sadef gibi” (Bâkî, G.522/1)

Necef'in incisine paha biçilemeyeceğini düşünen şaire göre muhatabının sözlerine Necef incisi ayarında bir kıymet belirlemek gerekirse onun ağzını istiridye gibi açması boşa bir çabadır. Beyitte dürr ve sadef arasında bir ilgi bulunmaktadır. Klâsik şiirde sıklıkla kullanılan inci, sadef olarak isimlendirilen ve denizlerde yaşayan kabuklu bir hayvanın karnında oluşmaktadır. Nisan yağmurlarından nasiplenmek isteyen bu deniz canlısı, bu ay geldiğinde denizden çıkar ve adeta bir midye gibi kapağını açıp, üzerine düşen yağmur damlasını yutup tekrar denize döner. Denizdeki tuzlu su bu yağmur tanesiyle birleşince deniz canlısı acı çekmeye başlar ve acıdan kurtulmak için bir sıvı salgılar. Bu sıvılar katılaşınca da inci denilen yarı değerli yapı ortaya çıkar.²⁵ Yani esasında bu inci bir acının tezahürüdür. Dürr-i Necef ifadesi Hz. Ali'nin lakaplarından biridir. Yukarıdaki beyitte de bu lakap hasebiyle geçmektedir. Beyit ayrıca istiridyenin kabuğunun nadiren açılmasını az konuşmayla ilişkilendirilebilecek şekilde tertip edilmiştir. Zira kişi az konuşursa söylediği söz kıymetli olacaktır.

Bir sonraki örnek Mevlânâ Sâmi'den gelmektedir. Ahdi, Gülşen-i Şuârâ isimli eserinde Mevlânâ Sâmi'den bahsettikten sonra ona ait bu örneği sunar:

²³ Rubaye, “Osmanlı Dönemi Hz. Ali Külliyesi Vakıfları”, 91.

²⁴ Akçay, “Osmanlı Şiirinin Coğrafyası Gazellerde Şehirler” 709.

²⁵ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (Ankara, Akçağ Yayınları), 141-142.

“Virdi cihanda silk-i cevâne çün şeref
Lâyık degül mi dinse ‘Alî’ye dürr-i Necef”²⁶

Şair, cihanı müşerref kıldığı için Hz. Ali’ye dürr-i Necef yani Necef’in incisi demenin oldukça yerinde bir iş olacağını ifade etmektedir. Zîrâ Necef’in incisi nadir ve değerli bulunan bir malzemedir.

Emrî (ö.1575) de bu mazmunu kullanan şairler arasındadır:

“Jâleler dürr-i Necef dakdı kulağına anun
Oldı gül halka-be-gûşı o ruh-ı zibânun” (Emrî, G.269/2)

Sabahları yaprak veya çiçeklerin üzerinde görülen su damlaları için kullanılan jâle, şebnem ve çiy olarak da adlandırılır. Ayrıca klâsik Türk şiirinde sevgilinin yanağındaki ter için mazmun olarak da geçer. Sevgilinin kulağındaki küpenin parlaklığı bu çiy tanesine benzetilir.²⁷ Emrî’ye ait bu örnekte de yukarıda bahsedilen mazmun ilişkilerinin kullanıldığı görülür. O gül yanaklı sevgilinin kulağındaki küpeler hem jaleye hem de Necef incisine benzetilmiştir.

Türâbî (ö.1868) tarafından nazmedilen bir diğer örnek Kemâlî Efendi isimli birisi için yazılmıştır:

“Bir kemâl ehl-i ‘Alî-sîretdür
Sözleri olsa nola dürr-i Necef” (Türâbî, G.100/2)

Beyitte Kemâlî Efendi, ahlâkî taraflarının Hz. Ali’ye benzetilerek olgunluğa ulaşmış bir şahsiyet olarak nitelendirilir. Sözlerinin her birinin de Necef incisi gibi olduğu tasvir edilir. Zira Necef’in incisi nadir ve değerlidir. 141

Bir sonraki örnek Vusûlî (ö.1592) tarafından yazılmış bir gazeldendir. Gazelde genel olarak ehl-i İslâm arasında huzurun nasıl sağlandığı ifade edilir:

“Bahr-i in’âmün çü bi-haddür eyâ Dürr-i Necef
Keff-i lutfundan n’ola her katreye erse tuhef”

“Ehl-i İslâm arkasında tîgünün etdi huzûr
Cümle ‘âlem zât-ı pâküнден senün buldı şeref” (Vusûlî, G.97/1-2)

“Onun lutfundan her zerreye bir ihsan gelse yine de onun ihsan denizinin bir hududu yoktur. Cümle âlem Dürr-i Necef’in sıfatından ve kılıcından şeref ve huzur bulmuştur.” Manasına gelen beyitte Dürr-i Necef ile kastedilen Hz. Ali’dir. Onun savaşlarda gösterdiği gayretler ve başarılar huzuru getirmiştir.

Neccâr-zâde Rızâ (ö.1746) Divanı’ndan:

“Ol iki gevher-i pâkîze-i şehvâr-ı Necef
Her biri zîver-i ser-tâc-ı siyâdetdür bu” (Neccâr-zâde Rızâ, G.70/6)

Şair, Hz. Ali’nin iki oğlu Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’e atıfta bulunur. Her iki oğlu da tertemiz bir cevher gibi olup ahlâkî yönden birer altına benzetilir. Buradaki “şehvâr” ifadesi kelime anlamı itibarıyla iri inci tanesi olarak ele alınır. Dolayısıyla Hz. Ali için Necef’in incisi tabiri kullanılmıştır.

Buradaki örneklerde genel olarak dürr-i Necef ifadesiyle Hz. Ali kastedilir. Bu durum direkt dürr-i Necef ifadesinin geçtiği beyitte olmasa da merhun beyitlerle anlam tamamlanabilmektedir. Bu terkiple Hz. Ali bazen âlemi lütuflandıran kişi olarak bazen de ahlâkî yönüyle ele alınır.

²⁶ Süleyman Solmaz, *Ahdî, Gülşen-i Şuara* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018), 193.

²⁷ Erdem Can Öztürk, “Divan Şiirinde Kulakla İlgili Deyimler ve Anlam Çerçevesi” *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*/ 66, (Eylül, 2019), 72.

4.2. Bahr-i Necef/ Deryâ-yı Necef/ Necef Irmağı

Klâsik Türk şiirinde; bahr, derya ve ırmak Necef ile terkibe giren kelimeler olarak karşımıza çıkar. Necef'in klâsik Türk şiirinde bu terkiplerle kullanılmasının nedeni ise rivayetlere göre Hz. Ali'nin kılıcı Zülfikar'ı buraya attırmasıdır. Hz. Ali, Zülfikar'ın Necef denizine bırakılmasını önce Hasan'a söyler. Hasan'ın Zülfikar'ın güzelliği karşısında onu denize atmaya kıyamadığını fark eden Hz. Ali, bu defa diğer oğlu Hüseyin'i görevlendirir. Bir başka rivayete göre de Hz. Ali, Hz. Muhammed'in vefatından sonra Zülfikar'ı hiç kullanmamıştır. Alevîliğin saygın kaynaklarından Yemînî'nin *Fazîletnâme'* sine göre bu durum Hz. Muhammed tarafından vasiyet edilmiştir.²⁸ Şairler mizaçlarını anlatırken kimi zaman da memduhlarının hünerlerini överken onun kılıcına göndermeler yapabilirler.²⁹ Bu bilgilerden hareketle şiirlerde Necef denizi genellikle kılıç mefhumuyla birlikte kullanılır.

İlk örnek Bâlî (ö.?) Divanı'ndan:

“Zü'l-fikâr'ı kuşana bahr-i Necef'den çıkarup
'Alî-i sâni(y)i evvel salalum 'ummâna” (Bâlî, K.16/5)

Bu örnekte Hz. Ali'nin, Zülfikar'ı Hz. Muhammed'in “Ben öldükten sonra Zülfikar'ı kimseye çekme.” şeklindeki vasiyeti üzerine kılıcını Necef Denizi'ne attığı rivayetine telmih vardır.

Sadrazam Nasuh Paşa'nın övgüsü üzerine Nevizâde Atâyî (ö.1635) tarafından kaleme alınan bir kasideden gelmektedir:

“Salup şemşir-i âteş-tâbı dâ'im Zülfekâr-âsâ
Güm ide leşker-i a'dâyı deryâ-yı Necef-vârî” (Nevizâde Atayî, K.5/59)

Zülfikar'a benzeyen ve ateş parlaklığına sahip kılıcını salladığında düşman askerlerinin kaybolduğunu ifade eden şair, bu yok oluşu Zülfikar'ın Necef denizinde kaybolmasına benzetmektedir. Zira bir rivayete göre Hz. Hüseyin, Hz. Ali'nin vasiyeti üzerine Zülfikar'ı Necef Denizi'ne atmıştır. Zülfikar, Necef denizi ile kavuşunca ortalığın kaynadığı rivayet edilir. Şiirde bu rivayete telmih vardır.

Nâlî'nin (ö.1675) Tuhfetü'l-Emsâl adlı eserindendir. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in menkabelerinin anlatıldığı bölümde Necef ele alınır:

“Ol iki dür-dâne-i bahr-i Necef
Ol iki lü'lü-yi hümayûn-sadef” (Nâlî, M.217)

Şairin, iki dür-dâne dediği Hz. Ali'nin çocukları olan Hasan ve Hüseyin'dir. Terkipten anlaşıldığı kadarıyla bahr-i Necef'ten kasıt ise Hz. Ali'dir. Hasan ve Hüseyin'in menkabelerinin anlatıldığı bu bölümde onların birer inciye benzetildiği görülür.

Ümmî Sinan (ö.1658) Divanı:

“Ol cevâhir ma'deni hulk-ı 'azîmindür zîbâ
Pes Necef ırmagına kıldun işaret Murtazâ” (Ümmî Sinan G.13/21)

Bu beyitte diğerlerinden farklı olarak doğrudan Necef ırmağı şeklinde tamlama yapılmıştır. Belki de Necef'in Türkçe bir kelime ile terkibe girdiği tek örnek Ümmî Sinan Divanı'ndan gelmektedir. Kerbelâ hadisesinden bahsedilen bu gazelde, Murtazâ kelimesi ile Hz. Ali'nin lakabı anılmakta ve Necef şehrinden geçen ırmağın değerli taşlarla dolu olduğu ifade edilmektedir. Bunun sebebi ise Hz. Ali'nin bu ırmağı işaret etmesi yani kabrinin bu şehirde olduğunun rivayet edilmesidir.

²⁸ Meliha Yıldırım Sarıkaya, “Zülfikar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/556.

²⁹ Ali Duman, *Klâsik Türk Şiirinde Savaş Aletleri (XV-XVI. Yüzyıl Divanlarına Göre)* (İstanbul: DBY Yayınları, 2022), 113.

4.3. Şâh-ı Necef/ Sultân-ı Necef

Hız. Ali'nin makberinin Necef civarında olduğu düşünöldüğüne mebni olarak Sultan-ı Necef ya da Şâh-ı Necef terkipleri sık kullanılır. Taranan manzum eserlerde en çok örneğın bu terkiplerde kullanıldığı görölmüşür.

Bu başlık altındaki ilk örnek Şerifi (ö.1630) Divanı'ndandır:

“Yâ Muhammed hândânun bendesidür şefkat it
Bu Şerîfî-i fakîri nesl-i sultân-ı Necef” (Şerifi, G.188/5)

Şair, bu beyitte şefkat beklemektedir. Çektiğı eziyet ve ezalardan bunalan şair, bu durumu sitemkârâne bir şekilde dile getirir. Hız. Ali'nin neslinden olduğunu belirten şair, merhamet dilemektedir. Buna göre şair Hız. Muhammed'in soyundan olduğunu belirtir.

Neccâr-zâde Rızâ (ö.1746) Divanı:

“Gonce-i âl ü 'abâ gülbün-i bâğ-ı Zehrâ
Zîver-i tâc-ı güher pâre-i sultân-ı Necef” (Neccâr-zâde, G.147/4)

“Âl-i Abâ; Hız. Muhammed, Hız. Ali, Hız. Fatma, Hız. Hasan ve Hız. Hüseyin'i karşılayan bir ifadedir”.³⁰ Zehra ise bilindiğı üzere Hız. Muhammed'in kızı ve Hız. Ali'nin eşidir. Beyitte de Zehra'nın bahçesindeki güller âl-i abâdır diyen şair ekler, bunlar sultân-ı Necef'in tacındaki birer cevherdir.

Resmî (ö.?) Divanı:

“Yâr-i kebel ol Haydar-i kerrâr sultân-ı Necef
Siz gibi mi ettigim hakk'a dedi lev keşef” (Resmî, M.35)

Bu beyitte de Haydar-i kerrâr ve sultân-ı Necef ibareleri Hız. Ali için kullanılmış lakaplardır.

“Meşreb-i lutf ü sehâsı hemçü sultân-ı Necef
Hem hasebte irs yüzündendir 'Ali ana selef
Geçti iklîm-i velâyet tahtına oldu halef
İktidâ eden anın tarîkine olmaz telef
Dürri deryâ-yı hüviyyet mazharı sırr-ı 'Ali
Pâdişâh-ı heft-kışver Hâcî Bektâş-ı Velî” (Resmî, TB. 4)

Resmî tarafından yazılan bu tercüibend, anlaşıldığı üzere Hacı Bektaş Veli için nazmedilmiştir. Onun tarikına giren kişinin telef olmayacağı ifade edilirken onun soyunun sultan-ı Necef'e yani Hız. Ali'ye kadar uzandığı belirtilir.

Gelibolulu Âlî (ö.1600):

“Dür-i gerdûn ü nâmver-i şâh-ı Necef
Güher-i kân-ı şeref mihr-i sipîhr-i ikbâl” (Gelibolulu Âlî, K.4/15)

Ali Paşa'nın övgüsü için yazılan bu kasidede yazılan kişinin övgü derecesini arttırmak için Necef'in şahı ibaresi kullanılmıştır. Bilindiğı üzere Şâh-ı Necef ifadesi Hız. Ali için kullanılan bir ifadedir. Bu beyitte de Hız. Ali ile aynı ismi paylaşan Ali Paşa için bu ifade kullanılmıştır.

³⁰ Mehmet Temizkan, “Hilmi Efendi'de Hız. Ali ve Âl-i Aba Algısı”, *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 15 (2017), 23.

“Katre-i eşküm anun izinde ey Şâh-ı Necef
Benzer ol lû’lûye kim koynına koymışdur sadef” (Gelibolulu Âli, G.252/1)

Şiirlerde sadeyle inci anlamına gelebilecek kelimeler (lû’lû, dürr ...) bir arada kullanılabilmektedir. Bu beyitte de belirtilen türden bir ilişki söz konusudur. Şair, Şâh-ı Necef ifadesini seslenmek üzere kullanmaktadır. Şâh-ı Necef’e seslenen şair, göz yaşlarının onun izinde olduğunu belirtmesinin ardından sade denilen deniz hayvanının karnındaki inciye atıfta bulunur. Şair, göz yaşlarını sadefin içindeki inciye benzeterek göz yaşının değerini ortaya koymaktadır.

Kâmî (ö.1724) Divanı:

“Nûr-ı dü-çeşm-i hazret-i şehenşeh-i Necef
Nâzende Âl-i beyt-i Habîbün ser-âmedi” (Kâmî, K.4/3)

Bu beyitte açık bir şekilde şehenşeh-i Necef ifadesiyle Hz. Ali kastedilmiştir. Zîrâ Hz. Ali’nin iki oğlu Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin iki gözünün nurudur. Şairin ifadesiyle Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, Hz. Muhammed’in ailesinin ser-âmedi yani önde gelenleridir.

Bir sonraki örnek Nâmî (ö.?) Divanı’ndan:

“Her nefes zikr-i Hudâ’ya kûşîş eyle dâyimâ
Olasın tâ pey-rev-i âgâhî-i şâh-ı Necef” (Nâmî, G.58/2)

144

Şair, muhatabına her nefesinde Allah’ın zikrine çabala der ve ekler “Çabala ki şâh-ı Necef’in takipçisi olabilesin.” Şairin, takipçisi olmasını telkin ettiği kişi şâh-ı Necef ifadesiyle Hz. Ali’dir.

Nesîmî (ö.1404-05)Divanı:

“Ol velâyet kânı vü sultân-ı dîn şâh-ı Necef
Tâc-dâr-ı enbiyâ bü ser-firâz-ı evliyâ” (Nesîmî, K.6/13)

Yukarıdaki beyitte şâh-ı Necef terkihiyle ifade edilen Hz. Ali, şaire göre evliya ve enbiyaların önde gelenidir.

Nevî (ö.1599) Divanı:

“Şâh-ı Necef halîfe-i dîn Murtazâ ‘Ali
Sermâye-i velâyet ü şîr-i Hudâ ‘Ali” (Nevî, TB.1/11)

Örnekte Hz. Ali, şâh-ı Necef olarak nitelendirilir. Beyitte de genel olarak Hz. Ali’nin vasıfları sayılmaktadır. Bu vasıflar: Şâh-ı Necef, halîfe-i dîn, Sermâye-i velâyet, şîr-i Huda şeklindedir.

Sâbir Pârsâ (ö.1679-80) Divanı:

“Tâb-ı temûz-ı haşrde leb-teşne kalmazuz
Sâbir eger şefâ’at iderse şâh-ı Necef” (Sâbir, G.113/5)

Sâbir Pârsâ’ya göre eğer kendisi şâh-ı Necef’e yani Hz. Ali’ye günahlarının affı için dilekte bulunup şefaet ederse, mahşerin o yakıcı sıcağında susuz kalmayacaktır. Bu inanışa sahip olan şair, Hz. Ali’den medet ummaktadır.

Yenişehirli Avnî (ö.1883) Divanı:

“Kehl-i çeşm-i dil-i Cibrîl-i emînem zîrâ
‘Avniyâ hâk-i der-i Hazret-i şâh-ı Necef’em” (Yenişehirli Avnî, G. 266/6)

Şair, bu beyitte şâh-ı Necef'in kapısındaki toprak olduğunu ifade eder. Şâh-ı Necef ifadesiyle Hz. Ali kastedilmiştir. Şair bu beytin geçtiği gazelinde kendisini ayrıca "dürr-i yetim ve beytüş-şeref" olarak da nitelendirir.

Fuzûlî (ö.1556) Divanı:

"Ruhsat-ı 'azm-i gazâ Şâh-ı Necef'den isteyüp
Geldi dergâhına gösterdi tarîk-i ihtirâm" (Fuzûlî, G.9/2)

Alevî-Bektaşî meclislerinde "yedi ulu ozan"dan biri olan Fuzûlî, bu beytinde gaza için şâh-ı Necef'ten icazet istenildiğini ve bunun için de Hz. Ali'nin Necef'te bulunan kabrine ihtiram gösterildiğini ifade etmektedir.

Hayâlî (ö.1557) Divanı'ndan:

"Nebî Medîne-i 'ilm oldu bâbı şâh-ı Necef
O dergahın itiyem ol kapuda derbânem" (Hayâlî, G.21/3)

Hayâlî'nin bu beyti (انا مدينة العلم و على بابها فمن اراد والعلم فليات الباب) "Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır. İlim isteyen kapıya gelsin."³¹ hadis-i şerifine atıf yapmaktadır. Beyitte şâh-ı Necef olarak nitelendirilen Hz. Ali'dir. Şair de kendisini bu dergahın koruyucusu ve gözeticisi olarak niteler.

Bu başlık altındaki örneklerde şâh-ı Necef ifadesiyle Hz. Ali kastedilmiştir. Buna göre şairler, şâh-ı Necef'i kullandıkları beyitlerde ondan şefaat istemekte, izin istemekte, onu takip etmekte ve ondan merhamet dilenmektedir. Bunların dışında Hz. Muhammed' in aile ferdi olarak da geçmektedir.

145

4.4. Bir Şehir Olarak Necef

Necef şehri şiirlerde, Hz. Ali'nin makberinin burada olduğu rivayetinden hareketle kutsal bir şehir olarak ifade edilir ve bu minvalde değerlendirilir.

19. yüzyıl şairi olan Eşref Paşa, Bektaşîliğe meyli olan bir şairdir. Bu doğrultuda Eşref Paşa (ö.1894), incelenen şairler arasında şiirlerinde Necef şehrini en çok kullanan şair olarak göze çarpar:

"Dirîg talî'im etdi beni Necef'den dūr
Bırakdı zulmete gönlüm tahassür-i mâfât

Uyûn-ı hasretime tûtiyâ-yı hâk-i Necef
Akıtdı seyl-i medîd-i sirişki 'ayn-ı Fırât

Necef ki mecma'-ı bahreyn-i lutf u rahmetdir
Habâb-ı cûylarından kinâye Âb-ı Hayât

Necef ki matla'-ı envâr-ı sırr-ı kudretidir
'Îzâr-ı mihr ü mehi anda ferş ederler mîkât

Necef ki Meşhed-i şâhen-şâh-ı vilâyetdir
Türâb-ı cevher-i cân sengi rûh-ı mahlûkât" (Eşref Paşa, K.13/5-6-7-8-9)

İlk beyitte Necef'ten uzak düştüğü için üzülen şair, gönlünün zulmet içinde kaldığını ifade eder ve bu durum sebebiyle şansına sitem eder. İkinci beyitte ise bu ayrılık sebebiyle Necef'in toprağına duyduğu özleminden dolayı şairin gözyaşları dinmeksizin akmakta ve şair de bu durumu Fırat nehrine teşbih

³¹ Seyit Avcı, 'Ben İlim Şehriyim Ali de Onun Kapısıdır' Hadisi Üzerine" *Marife Dergisi*, 3 (2004), 354.

etmektedir. Ardından gelen beyitlerde ise şair, Necef'in hususiyetlerini saymaktadır. Buna göre Necef, dünyanın rahmetidir, sırr-ı kudretin nurudur ve vilayetlerin şahıdır.

“Selb edip ârâmımı bir âfitâb u mâh-rû
Geh Necef geh semt-i Yesribdir gönülde ârzû
Nûkhetin eyler gönül ol ravzateynin cüst ü cû
Beyt-i ma'mûr olsa bâb-ı gayra kılman ser-fürû
Cânda mihrimdir Muhammed dilde mâhımdır 'Alî
Kiblegâhımdır Muhammed secdegâhımdır 'Alî” (Eşref Paşa, Mûs.4)

Hiz. Ali'nin kabrinin Necef'te olduğu rivayetinden dolayı Necef şehri klâsik Türk edebiyatı şairleri tarafından kutsal görülür. Buna göre şairler zaman zaman dünyanın rahmeti olarak Necef şehrini gördükleri gibi zaman zaman da Medine-i Münevvere ile beraber Necef şehrine gitmeyi arzularlar.

“Hâk-i Taybe tûtiyâ-yı dîde-i 'uşşâkdır
Cevher-i seng-i Necef dâg-ı dile tiryâkdır
Sâhası ol Ka'beteynin akdes-i âfâkdır
Cân u dil rûsâye-i erkânına müştâkdır
Cânda mihrimdir Muhammed dilde mâhımdır 'Alî
Kiblegâhımdır Muhammed secdegâhımdır 'Alî” (Eşref Paşa, Mûs.5)

146

Şair, şiirlerinde kutsal şehirlerin isimlerini sıklıkla geçirmektedir. Necef de bu şehirlerden biridir. Buna göre Medine şehrinin toprakları aşıkların göz bebeğidir. Aynı şekilde Necef şehrinin taşı toprağı ise gönlü yaralanmış kişilerin dermanıdır.

Nâmî Divanı:

“İdemez her dîde seyr-i hıttâ-i pâk-i Necef
Gülşen-i Hulddür zîrâ ravza-i hâk-i Necef” (Nâmî, G. 59/1)

Nâmî tarafından nazmedilen bu kaside Necef redifi ile tertip edilmiştir. Gazelde ekseriyetle Necef'in hususiyetleri anlatılır. Bunun yanında Necef'ten ayrı düşen birinin Necef'e beslediği muhabbet ve özlem söz konusudur. Yukarıdaki örnekte ise beyit “Necef” in temiz diyarlarının seyrine her göz sahip olamaz, çünkü Necef'in o güzel toprakları âdeta cennetten bir bahçe gibidir.” anlamına sahiptir.

Şeyh Galip (ö.1799) Divanı:

“Şepper ü Şeppîre eder intisâb
Gevher-i asl-ı Necef-i mâhtâb” (Şeyh Galip, G.14/4)

Şaire göre bu beyitte Hiz. Ali, Necef şehrinin asıl mücevheridir. Bu sebeple de Şepper ve Şeppîr yani Hiz. Hasan ve Hiz. Hüseyin'e de intisap etmek gerekmektedir.

Fuzûlî Divanı:

“Necef'de bağlamayam Hak hidmetine kemer
Gidip Firenk diyârına bağlayam zünnâr” (Fuzûlî, K.6/38)

Şairin bu kasideyi yazdığı dönemde Necef'te olduğu düşünülebilir. Zira Fuzûlî'nin 1527'de Hille ya da Necef'e geri dönüş yaptığı bilinmektedir. Bu süreçte de Necef'te bulunan Hiz. Ali türbesinde oranın işleriyle ilgilendiği türbedarlık görevi yürüttüğü tahmin edilmektedir. Şair burada “Necef'te olmayayım da kâfir diyarında hristiyanlara hizmet mi edeyim.” bağlamında bir değerlendirmede bulunuyor.

Neccâr-zâde Rızâ Divanı'ndan:

“Şecer-i tayyib-i bustân-ı Ebi'l-Kâsımdur
Nahl-i zîbâ-yı Necef gonçe-i ra'nâ-yı şeref” (Neccâr-zâde Rızâ, G.147/4)

Kaynaklarda Ebü'l-Kâsım ifadesi Hz. Muhammed'in künyesi olarak geçmektedir.³² Dolayısıyla beyitten “Hz. Muhammed'in gül bahçesi olan temiz şeceresi Necef'in haysiyeti ve süslü dalıdır.” anlamı çıkarılabilir.

Necâtî (ö.1509) Divanı'ndan:

“Redd itme dermendi eyâ Sâhibü'n-Necef
Virsin harîm-i hürmetüne hastalar tuhaf” (Necâtî, G. 269/1)

Örnekte Hz. Ali sahibü'n-Necef olarak ele alınır. Hastalıklarının dermânı için buraya gelen hastalar da ona duydukları saygıdan dolayı buraya hediye bırakırlar.

5. Literatür

Klâsik Türk şiirinde şehirlerle ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar tez, makale ve kitap farkı gözetilerek aşağıda sıralanmıştır. Yapılan çalışmalar:

5.1. Tez çalışmaları

- Akçay, Ülkü. *Osmanlı Şiirinin Coğrafyası Gazellerde Şehirler*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Atmaca, Taner. *X-XIII. yüzyıllar arasında Halep ve çevresi*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Yavuz, Esra. *Türkçe Divanlarda Şehir*, Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

5.2. Makaleler

- Akpınar, Şerife. “Klasik Türk Edebiyatında Beykoz”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 27, (2013), 8-39.
- Altınova, Mehmet. “Klasik Türk Şairlerinin Dilinden Kudüs ve Mescid-i Aksâ.” *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 2, (2018), 138-158.
- Arıkoğlu, İsmail. “Divan Şiirinde Şehir Adlarının Tevriyeli Kullanımı Aydın-Tire Örneği.” *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 23, (2008), 137-144.
- Arslan, Mehmet. “Divan Edebiyatında Şehirler Üzerine Yazılan Şiirler ve Bunlar Arasında Amasya şiirleri.” *Uluslararası Amasya Şairleri Bilim Şöleni Bildiriler Kitabı içinde* (2018), 47-70.
- Aydemir, Yaşar. “Şiir Aynasında Halep.” *EKEV Akademi Dergisi*, 31, (2007), 179-190.
- Aydın, Abdullah. “Şair Tezkirelerine Göre Osmanlı'nın Ünvanlı Şehirleri.” *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi* 7, (2017), 35-56
- Aynur, Hatice. “Şehri Sözle Resmetmek: Osmanlı Edebî Metinlerinde İstanbul (XV.- XVIII. Yüzyıllar).” *Büyük İstanbul Tarihi 7 İçinde* (2015), 128-145.
- Batıslam, Hanife Dilek “Şehir Şiirleri ve Şeyhülislâm Yahyâ'nın Edirne Gazelleri.” *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 39, (2009), 483-498.
- Boşkov, Vanco. “Türk Edebiyatında Şehir Şiirleri ve Şehir Mersiyeleri.” *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, 12, (1980), 69-76.
- Çeltik, Halil. “Halep'te Kınalızâde Hasan Çelebi'nin Şairler Meclisi.” *Gazi Türkiyat*, (2007), 137-147.
- Doğan, Muhammed Nur. “Divan Şiirinde Şehir Kültürü. *Hece*, 150/151/152, (2009), 286-299.

³² Mustafa Fayda “Ebü'l-Kasım”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/332.

- Erdoğan, Kenan. "Birri Divanında Manisa ve Şairin Sosyal Çevresi." *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 37, (2008), 69-85.
- Erdoğan, Kenan. "Türk Edebiyatında Şehir Şiirlerine Bir İlâve: Aspozi ve Hakkında Yazılmış Dört Şiir." *Dergâh Dergisi*. s. 91, (Eylül 1997), 18-20.
- Erdemir, Avni. & Bayram, Yavuz. "Şiir, Şehir, Şair Münasebeti Bağlamında Mihrî Hatun'un Gözüyle Onbeşinci Yüzyılda Lâdik." *Samsun Araştırmaları*. c.3 [*Mimari ve Kültürel Miras, Efsane, Dil, Sanat, Edebiyat ve Siyaset*]. (ed. Cevdet Yılmaz) Samsun: Samsun Büyükşehir Belediyesi Yayınları (2013), 307-320
- Gökyay, Orhan Şaik. "Divan Edebiyatında Şehirler I. Tarih ve Toplum" 105, (1992), 9-12.
- Gökyay, Orhan Şaik. "Divan Edebiyatında Şehirler II İstanbul ve Edirne." *Tarih ve Toplum*, 106, (1992), 9-12.
- Gökyay, Orhan Şaik. "Divan Edebiyatında Şehirler III Kastamonu ve Bursa. Tarih ve Toplum, 107, (1992), 9-14.
- İsen, Mustafa. "Klasik Şiirin Merkezi Olarak İstanbul." *Bilig*, 13, (2000), 1-8
- Kaplan, Hasan. "Divan Şiirinde Karaman." *Türkiyat Mecmuası*, 2, (2016a), 205-239
- Kartal, Ahmet. "Klasik Türk Şairinin Dilinden "Haleb"." *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 12, (2014), 77-92.
- Kutlar, Fatma Sabiha. "Klasik Türk Şiirinde Şehir Hicivleri ve Arpaemîni-Zâde Mustafa Samî'nin Edirne Kasidesi." *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, (2011), 6/2.
- Pala, İskender. "Divan Şiirinde Boğaziçi." *İstanbul Armağanı*, c. 2 (Boğaziçi Medeniyeti) içinde 1996, 19-38.
- Turan, Selami. "Necâti Beğ'in Şiirlerinde Yer Adları." *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 220. (2009), 135-154.
- Yeniterzi, Emine. "Klasik Türk Şiirinde Ülke ve Şehirlerin Meşhur Özellikleri." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 15, (2010), 301-334.
- Yeniterzi, Emine. "Klasik Türk Şiirinde Ülke ve Şehirlerin Meşhur Özellikleri." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 15, (2010), 301-334.
- Yıldız, Enes. "Klasik Türk Edebiyatında Şehir Şiirleri ve Revânî'nin Yayınlanmış Divanında Yer Almayan Medine Kasidesi." *International Journal of Language Academy*, 6/2, (2018), 120-141.
- Yeşiloğlu, Ayşegül Mine. "Şiirlerle Edirne." *Yedi İklim Kültür Edebiyat Dergisi*, 47, (1994), 71-73.

5.3. Kitaplar

- Dilçin, Cem. *Divan Şiirinde Çağrışım Ögesi Olarak Yer adları. Divan Şiiri ve Şairleri Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Doğan, Hasan - Yıldız, Enes. *Şehirler Divanı*. İstanbul: DBY Yayınları, 2023.
- Gürgendereli, Müberra. *Osmanlı Dönemi Şiirinde Edirne*. Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları, 2018.

Sonuç

Necef şehri, Hz. Ali'nin buraya defnedildiği bilgisinin yayılmasından sonra yerleşim yeri hüviyeti kazanmış bir şehirdir. Hz. Ali'nin burada medfun olması, Necef'in klâsik Türk şiirinde geniş bir yelpazede değerlendirilmesine sebep olmuştur. Necef şehri, her dönemde klâsik şiirde karşılık bulmuş ve çeşitli mazmunlarla ele alınmıştır.

Necef şehri "dürr-i Necef, şehvâr-ı Necef, şâh-ı Necef, sultân-ı Necef, bahr-i Necef, deryâ-yı Necef, Necef ırmağı" şekillerinde ele alınmıştır. Dürr-i Necef ve şehvâr-ı Necef terkipleriyle ekseriyetle Hz. Ali kastedilmiştir. Hz. Ali buralarda âlemi nurlandıran ve ahlaki yönüyle örnek alınan suretlerde ele alınmıştır. Ancak bazı beyitlerde Hz. Ali ile bağlantı kurulmadan eşsiz ve nadir şeyler için de dürr-i Necef terkiбинin kullanıldığı görülmüştür. Bunun dışında şâh-ı Necef ve sultân-ı Necef terkipleriyle direkt Hz. Ali'nin ele alındığı tespit edilmiştir. Bu terkiplerin kullanıldığı beyitlerde şairler Hz. Ali'den şefaât istemekte ve ondan merhamet dilenmektedir. Bahr-i Necef ve deryâ-yı Necef terkipleriyle ise çoğunlukla Zülfikâr'ın denize atılması hadisesine telmih yapılmıştır. Şiirlerde Necef şehrinin müstakil olarak kullanıldığı da görülmüştür.

Bu durum bazen Necef şehrine duyulan özlem bazen de bu şehre yapılan eleştiriler şeklinde ele alınmıştır. Hz. Ali ayrıca Necef'in sahibi olarak da görülebilmektedir.

Günümüzde yüksek bir platoda ve etrafı kurak arazilerle çevrili bir yerde bulunan Necef şehrinin önceki yüzyıllarda etrafında deniz ya da göl olduğu şiirler vasıtasıyla da görülebilmektedir.

Alevi-Bektaşî şairlerin Necef şehrine veya Necef şehriyle ilgili kavramlara daha çok meylettiği ve şiirlerinde bu kavramları diğer şairlerden daha fazla kullandığı görülmüştür.

An Evaluation in the Context of Hz. Ali and Najaf in Classical Turkish Poetry

Citation: Süleyman Anıl Tombak, "An Evaluation in the Context of Hz. Ali and Najaf in Classical Turkish Poetry", *Artuklu Akademi* 11/1 (Jun 2024), 135-152. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1457983>

Extended Abstract

The style that poets use in literary texts is a matter of their own imagination. In this respect, in order to access the poet's dream world, it is necessary to examine the style he uses and understand the elements that make up his dream world. There are insufficient studies on identifying the characteristics that shape the style in order to reach the imagination of the poets who produce poetry within the framework of classical Turkish poetry, which has continued its existence with an army discipline for centuries, and to reach the depth of meaning of the poems. Classical Turkish literature poets composed poems on many subjects and created many themes through analogy. While doing these, poets sometimes used places.

Just as poets leave a trace of their own soul on a place when they write poems, it is certain that places also have an observable effect on the human soul. Cities have an impact on people's political, social, religious and literary culture. In addition, poets can reach cities they have never been to or have been to through poems. In this respect, the use of cities in poems is important. Based on this information, the city of Najaf was evaluated in the study. The city of Najaf Hz. After the rumor that Ali's grave was located there, it became a settlement and was seen as a sacred place by Shiites. The city of Najaf, which was mostly discussed by Alevi-Bektashi poets in Classical Turkish literature, was also used by other poets who wrote poetry within the framework of this literature.

Hz. Ali based on the rumor that Ali is buried here, the city of Najaf is mostly known as Hz. It was discussed in relation to Ali. Very rarely, Hz. There are examples that can be interpreted unrelated to Ali.

In this study, the reasons why the city of Najaf is discussed in classical Turkish poems are examined. The study basically consists of five chapters. In the first part, Hz. Ali's life is explained, the city of Najaf is discussed in the second part, and concise information about Alevism-Bektashism is presented to the readers in the third part. The main part of the study is the fourth chapter. In this section, the subject of Najaf in Classical Turkish poetry is discussed. In classical Turkish poetry, the title Najaf is divided into four titles. Under these headings, the compositions in which the city of Najaf was used were determined. The content of the study is Hz. Since it is on the Ali axis, titles that are not related to this subject were not taken into consideration. In the fifth chapter, studies (theses, articles and books) about cities in classical Turkish poetry are presented in an organized manner. This is followed by the conclusion and bibliography sections.

The city of Najaf, Hz. It is a city that gained the identity of a settlement after the information spread that Ali was buried here. Hz. The fact that Ali is buried here has caused Najaf to be evaluated in a wide range of classical Turkish poetry. The city of Najaf has found a response in classical poetry in every period and has been discussed with various metaphors.

The city of Najaf was discussed in the forms of "durr-i Necef, şehvâr-ı Necef, shâh-ı Necef, sultan-ı Necef, bahr-i Necef, derya-ı Necef, Necef river". Mostly with the compositions of Dürr-i Necef and Şehvâr-ı Necef, Hz. Ali is meant. Hz. Ali is discussed here in images that enlighten the world and are taken as an example in terms of his morality. However, in some couplets, Hz. It has been observed that the term durr-i Najaf is also used for unique and rare things without establishing a connection with Ali. Apart from this, it is directly related to Hz. It has been determined that Ali was taken into consideration. In the couplets where these compositions are used, poets refer to Hz. He asks for intercession from Ali and begs for mercy from him. With the combinations of Bahr-i Necef and Derya-yı Necef, the incident of Zulfiqar being thrown into the sea is mostly referred to. It has also been seen that the city of Najaf is used independently in the poems. This situation has sometimes been discussed as longing for the city of Najaf and sometimes as criticism of this city. Hz. Ali can also be seen as the owner of Najaf.

It can also be seen through poems that the city of Najaf, which is located on a high plateau today and surrounded by arid lands, had a sea or a lake around it in previous centuries.

It has been observed that Alevi-Bektashi poets are more inclined towards the city of Najaf or concepts related to the city of Najaf and use these concepts in their poems more than other poets.

Kaynakça

- Akçay, Ülkü. *Osmanlı Şiirinin Coğrafyası Gazellerde Şehirler*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2021.
- Al-Rubaye, Wameedh Sarhan. "Osmanlı Dönemi'nde Hz. Ali Külliyesi Vakıfları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, 91. (Güz, 2019), 89-106.
- Avcı, Seyit. " 'Ben İlim Şehriyim Ali de Onun Kapısıdır' Hadisi Üzerine". *Marife Dergisi*. 3. (Kış, 2004), 355-364.
- Ceyhan, Âdem; Kayaokay İlyas. "Hz. Ali'nin Mısır Valisine Nasihatları: Ahd-nâme-i Emîrül-Mü'minîn İmâm Ali". *Dîvân Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 21. (2018), 49-84.
- Daşcıoğlu, Kemal. "Alevilik-Bektaşilik İlişkisine Dair". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11. (2004): 29-38.
- Duman, Ali. "Klâsik Türk Şiirinde Savaş Aletleri (XV-XVI. Yüzyıl Divanlarına Göre). İstanbul: DBY Yayınları, 2022.
- Fayda, Mustafa. "Ebü'l-Kasım". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 17 Ocak 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebul-kasim>
- Fırlalı, Ethem Ruhi. "Ali". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 16 Ocak 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ali>
- Gölpınarlı, Abdülbaki. "Müminlerin Emiri Hz. Ali." İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.
- Gültekin, İbrahim. "Kasidelerde Hz. Ali ve Hz. Ali'ye Dair Unsurların Kullanımına Yönelik Tespit ve Değerlendirmeler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 62, (2012), 16-42. 151
- Aydın, Halis. "Bektaşî Bir Şair: Benderli Cesârî'nin Şiirlerinde Bektaşîlik Terimleri" 12. *Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildirileri*. ed. Sevil Priyeva Karaman. 414-428. Ankara: ASEAD. 2023
- Onay, Ahmet Talat. "Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı (Haz. Cemâl Kurnaz)". İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2007.
- Öz, Mustafa. "Necef". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 30 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/necef>
- Öztürk, Erdem Can. "Divan Şiirinde Kulakla İlgili Deyimler ve Anlam Çerçevesi". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 66, (2019), 37-82.
- Pala, İskender. "Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü". Ankara: Akçağ Yayınları, 1989.
- Sancaklı, Saffet. "Hadisler Bağlamında Hz. Peygamber'in Hz. Ali ile Olan İlişkilerinin Önemi ve Analizi". *DEÜ İlahiyat Fakültesi, Hz. Ali Sempozyum Bildirileri*. (Eylül, 2007), 161-187.
- Sarıkaya Yıldırım, Meliha. *Türk-İslâm Edebiyatında Hz. Ali*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Sarıkaya Yıldırım, Meliha. "Zülfikar". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ocak 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zulfikar#2-turk-edebiyati>
- Temizkan, Mehmet. "Hilmi Efendi'de Hz. Ali ve Âl-i Aba Algısı". *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 15. (2017), 19-30.
- Uğur, Ahmet. "Klâsik Türk Edebiyatında Bektaşîlik". Çanakkale: Paradigma Yayınları, 2020.

Divan Kaynakçası

- Aksoyak, İsmail Hakkı. "Gelibolulu Mustafa Âlî Divanı". T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. Erişim 10 Kasım 2023. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/58695,gelibolulu-mustafa-ali-divanipdf.pdf?0>
- Bilgin, Azmi. "Ümmî Sinan Divanı". İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 2000.

- Karaköse, Saadet. *Nev'i-zâde Atayı Divanı Kısmî Tahlil-Metin*. Doktora Tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi, 1994.
- Kılınç, Abdülhakim. "Fuzûlî Dîvânı". İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 2021.
- Küçük, Sabahattin. "Bâkî. Dîvân: Tenkitli Basım". Ankara: Atatürk Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1994.
- Okçu, Naci. "Şeyh Galip Divanı". T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018. Erişim 9 Kasım 2023. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10654,metinpdf.pdf?0>
- Okuyucu, Cihan. "Ereğlili Türâbî Dîvânı". İstanbul: Fatih Üniversitesi Yayınevi, 2004.
- Özdemir, Mehmet. *Neccâr-zâde Rızâ Divanı'nın Edisyon Kritiği*. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Saraç, Yekta. "Emrî Divanı". T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. Erişim 15 Kasım 2023. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10607,emridivanipdf.pdf?0>
- Selçuk, Bahir. *Nâlî Mehmed Efendi, Tuhfetü'l-Emsal, İnceleme-Metin*. Yüksek Lisans Tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi, 1999.
- Sinan, Betül. *Bâlî Çelebi Divanı (2b-35a) İnceleme-Metin* Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2004.
- Solmaz, Süleyman. "Ahdî, Gülşen-i Şuara". T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. Erişim 20 Kasım 2023. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56733,ahdi-gulsen-i-suarapdf.pdf?0>
- 152 Tanrıbuyurdu, Gülçin. *Eşref Paşa Dîvânı (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin-Nesre Çeviri)*. Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, 2006.
- Tarlan, Ali Nihat. "Hayalî Bey Divanı". İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1945.
- Tarlan, Ali Nihat. "Necati Beg Divanı". İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997.
- Taş, Hakan. "Vusûlî Divanı". T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. Erişim 12 Kasım 2023. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10660,vusuli-divanipdf.pdf?0>
- Turan, Lokman. "Yenişehirli Avni Bey Divanı". İstanbul, KDY Akademi: 2021.
- Yazar, Sadık. *Seyyid Şerîfî Mehmed Efendi; Hayatı, Divanı ve Hilyesi*. İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Yazıcı Gülşen, Gülgün. "Edirneli Kâmî ve Dîvânı". T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. Erişim 9 Kasım 2023. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55977,kami-divani-pdf.pdf?0>
- Yenikale, Ahmet. "Ahmed Nâmî Dîvânı". T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. Erişim 9 Kasım 2023. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56192,ahmed-nami-divanipdf.pdf?0>
- Yoldaş, Kazım. "Sâbir Pârsâ Dîvânı". İstanbul, İstanbul Kitabevi: 2005.

Kur'ân'da Yeryüzü Merkezli Doğal Afetlerle İlgili Olarak Zikredilen Bazı Kavramların Bağlamsal Açıdan Değerlendirilmesi

Halil İbrahim Aydın | [0000-0001-7600-2334](tel:0000-0001-7600-2334) | berhay@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi | Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi | İlahiyat Fakültesi | Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı | Zonguldak | Türkiye

<https://ror.org/01dvabv26>

Atıf: Aydın, Halil İbrahim. "Kur'ân'da Yeryüzü Merkezli Doğal Afetlerle İlgili Olarak Zikredilen Bazı Kavramların Bağlamsal Açıdan Değerlendirilmesi", *Artuklu Akademi* 11/1 (Haziran 2024), 153-171.
<https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1465219>

Öz: Kur'ân'da deprem başta olmak üzere kuraklık, kıtlık, sel, su taşkını, erozyon ve obruk gibi yeryüzünde gerçekleşen jeolojik, iklimik ve biyolojik afetlerle ilgili kavramlara yer verilmektedir. Çalışma, tarama yöntemi kullanılarak ilgili ayetlerden söz konusu bu kavramların tespit edilmesi ve bağlamlarının tefsir kaynakları başta olmak üzere çeşitli eserlerden araştırılıp ortaya konulmasıyla hazırlanmıştır. Münâsebâtü'l-â-yât ve's-süver ve nazmü'l-Kur'ân ilimlerinin verilerinden istifade edilerek söz konusu bu kavramların Kur'ân'da hangi bağlamda zikredildiği hususu incelenmiş olup sosyal varlık olan ve dünyanın kendisine emanet edildiği insanın doğal afet konusundaki tutumu ve sorumluluğuyla ilgili Kur'ân'ın bakış açısına bir nebze ışık tutulmaya çalışılmıştır. Çalışma neticesinde deprem başta olmak üzere Kur'ân'da zikredilen bazı afetlerin sadece bir ceza olarak insanlığın başına gelmediği, bunun ötesinde çeşitli hikmetler barındırdığı hususunun ortaya konulması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Bağlam, Doğal afet, Deprem, Su baskını, Kuraklık.

Makale Bilgileri

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Geliş Tarihi	04.04.2024
Kabul Tarihi	01.06.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı- iThenticate
Etik Bildirim	artukluakademi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır
Dizinleme Bilgileri	Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO ve ATLA'da taranmaktadır.

Contextual Evaluation of Some Concepts Mentioned in The Qur'an in Relation to Earth-Centered Natural Disasters

Halil İbrahim Aydın | [0000-0001-7600-2334](tel:0000-0001-7600-2334) | berhay@hotmail.com

Asst. Prof. | Zonguldak Bülent Ecevit University | Faculty of Divinity | Department of Qur'an Reading and Qur'an Science | Zonguldak | Türkiye

<https://ror.org/01dvabv26>

Citation: Şahin, Enver. "Contextual Evaluation of Some Concepts Mentioned in The Qur'an in Relation to Earth-Centered Natural Disasters.", *Artuklu Akademi* 11/1 (Jun 2024), 153-171. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1465219>

Abstract: The Qur'an includes concepts related to geological, climatic and biological disasters such as drought, famine, floods, erosion, sinkholes, especially earthquakes. This study focuses on subject disaster types hosted by relevant verses, it uses the scanning method with the aim of revealing the context of the each through various works, in particular the exegetical sources. By utilizing the data of the sciences of munasabât al-âyat wa's-suver and nazm al-Qur'an, the context in which these concepts are mentioned in the Qur'an has been examined and some light has been tried to be shed on the Qur'an's perspective on the attitude and responsibility of man, who is a social being and to whom the world is entrusted, regarding natural disasters. As a result of the study, it is aimed to reveal that some of the disasters mentioned in the Qur'an, especially earthquakes, do not only happen to mankind as a punishment, but also contain various wisdoms beyond that.

Keywords: Tafsir, Context, Natural disaster, Earthquake, Flooding, Drought.

Article Information

Reviewers	Two external reviewers / Double-blind
Date of Submission	04.04.2024
Date of Acceptance	01.06.2024
Date of Publication	30.06.2024
Ethical Statement	Ethical principles were followed during the preparation of this study.
Plagiarism Checks	Done- iThenticate
Complaints	artukluakademi@gmail.com
Conflict of Interest	No conflict of interest declared
License	The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license
Indexing Information	The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO and ATLA.

Giriş

Doğal afet kavramı, doğal ve afet lafızlarının birleşiminden oluşmaktadır. Terimdeki doğal kelimesi; tabiat içerisinde oluşan, insanın kontrolü dışında meydana gelen demektir. Afet ise can ve mal kaybına, fiziki ve psikolojik hastalık ve travmalara yol açan olay anlamına gelmektedir.¹ Tanımdan da anlaşıldığı üzere doğal afetler, meydana geldikleri bölgelerde can kaybı başta olmak üzere çeşitli sosyal ve ekonomik kayıplara neden olabilmektedir. Hayatın normal akışını negatif olarak etkilemekte, aktivitelerin sekteye uğramasına hatta tamamen yitirilmesine yol açmaktadır. Coğrafya, iklim koşulları, jeolojik ve topografik özellikler sebebiyle dünyanın çeşitli bölgelerinde afetler meydana gelmektedir. Bu durum, iki ayrı sonuca işaret etmektedir: Tedbir almak. Afet karşısında sabırlı, dirençli olmak.

Bu açıdan bakıldığında; Kur'an, dini, canı, malı, nesli ve akli korumaya yönelik emir, nehiy ve tavsiyeler içeren vahiyler bütünüdür. Afetler ise söz konusu bu beş şeye zarar veren veya tamamen ortadan kaldıran şeylerdir. Kur'an'da zikredilen afetlerde de söz konusu bu zararı ve helaki görmek mümkündür. Nitekim Allah'a ve Peygamberlere isyan edip yaşadıkları topluma zarar veren kimselerin çeşitli doğal afetlere maruz bırakıldığı Kur'an'da zikredilmektedir.² Ayrıca söz konusu bu afetler, cana ve mala direkt olarak etki etmekle birlikte dini yaşamı kısıtladığı veya tamamen engellediği için dolaylı olarak dini hayata da olumsuz olarak etki etmektedir. Yine nesil ve akla da doğrudan ve dolaylı zararları mevcuttur.

İnsana direkt veya dolaylı zararları olan söz konusu bu doğal afetler ile ilgili olarak Kur'an'da deprem başta olmak üzere sel, su taşkını, kıtlık ve kuraklık gibi afetlere işaret eden bazı kavramlara yer verilmiştir. Nitekim depremle ilgili olarak; dekk, racce, racfe, tammme, vâkı'a ve zelzele lafızları zikredilmiştir.³ Sel ve su taşkını manasına gelen tûfan kelimesi Kur'an'da iki kez geçmektedir.⁴ Gavr ve sinîn kelimelerinde kuraklık anlamı vardır.⁵ Naks lafzı ise kıtlığı ifade etmektedir.⁶

Ayrıca söz konusu bu kavramlar üzerinden Kur'an'da önceki toplumların bu tür afetlere maruz kaldığı beyan edilmektedir.⁷ Yine ileriki zamanlarda böyle afetlerin oluşacağı da haber verilmektedir.⁸ Bu sebeple ilgili kavramların bu tür afetlere karşı tedbir alınıp hazırlıklı olunmasına da delalet ettiğini söylemek mümkündür

Çalışmada tarama yöntemi kullanılmış olup doğal afetlerle ilişkili olan kavramlar ayetler içerisinde taranmış ve belirli mantıksal örgü içerisinde tasnif edilmiştir. Tefsir eserlerindeki yorumlar da dikkate alınarak bağlamları ile ilgili çıkarımlar yapılmıştır. Tabii ki afetlerle ilgili olan kavramlar bunlarla sınırlı değildir. Makaledeki sınırlılık sebebiyle gökyüzü merkezli doğal afaetlere işaret eden diğer bazı kavramlar farklı bir çalışmada incelenecektir. Çalışma neticesinde Kur'an'ın insana yaşadığı ortamıyla ilgili (dünya) farkındalık oluşturduğu ve dünyanın bazı potansiyel tehlikeleriyle ilgili bilgi verdiği sonucuna ulaşılmış olup müminin bu tür afetlere karşı tedbir almasının zımnen öğütlendiği de anlaşılmıştır.

1. Deprem

Sarsıntı, hareket etmek, tepinmek, sallanmak anlamlarına gelen deprem, çeşitli sebeplerle dünya yüzeyinin derinliklerinde oluşan enerjinin ani boşalması neticesinde meydana gelen sarsıntı anlamında bir jeoloji terimidir.⁹ Eş anlamlıları olarak zelzele, ırlantı, sarsıntı, arz ırgalanması, hareket-i arz ve seizma kelimeleri kullanılır.¹⁰

¹ TÜBİTAK, "Doğal Afetler", Erişim: 5 Haziran 2023.

² el-'Arâf 7/155; el-Ahzâb 33/11; en-Nâzi'ât 79/34; vd.

³ el-Bakara 2/214; el-'Arâf 7/78, 91, 143; el-Hacc 22/1; el-Ankebût 29/37; el-Ahzâb 33/11; el-Vâkı'a 56/1; el-Hâkka 69/14; en-Nâzi'ât 79/34; el-Fecr 89/21; ez-Zilzâl 99/1.

⁴ el-'Arâf 7/133; el-Ankebût 29/14.

⁵ el-Kehf 18/41; el-Mülk 67/30.

⁶ el-Bakara 2/155.

⁷ el-'Arâf 7/78, 91; el-Ankebût 29/37.

⁸ el-Hacc 22/1; ez-Zilzâl 99/1.

⁹ Coşkun İşçi, "Deprem Nedir ve Nasıl Korunuruz?", *Journal of Yaşar University* 3/9, 961.

¹⁰ Kugat.com, "Zelzele", Erişim 26 Temmuz 2023.

Kur'ân'da depremle ilgili olarak; zelzele, racfe, racce, tâmmе, vâkı'a ve dekk lafızları zikredilmektedir.¹¹ Aşağıda belirtildiği üzere bu kavram çeşitliliğinin, depremin ve şiddetinin çeşitliliğine, meydana getireceği maddi-manevi yıkımın boyutuna delalet ettiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu kavramlar, depremin insanda bırakacağı olumsuz psikolojik durumun mahiyetine de işaret etmektedir.

Bu kelimelerden biri olan **zelzele/zilzâl** (زَلْزَلَة/زَلَزَال), aslen bir şeyi hareket ettirmek anlamına gelmektedir. Bu anlamdan hareketle istiare yoluyla korkutmak ve sakındırmak anlamında da kullanılmaktadır. Zira korkutulan veya bir şeyden sakındırılan kimse de sarsılır ve irkilir. Zelzele ve zilzâl ise yer sarsıntısı, deprem manasındadır.¹² İbn-i Âşûr, kelimenin kökünün ayağın kayması anlamına gelen z-l-l vezninde sülâsî/üçlü bir kelime olduğunu ve depremin şiddetli bir olay olduğunu ifade etmek için rubâî/dörtlü fiil kalıbına konularak zelzele şeklinde zikredildiğini aktarmaktadır.¹³

Zelzele kökü, Kur'ân'da üç kez fi'l-i mâzî mechûl formda (زَلَزَلُوا، زَلَزَلَتْ) iki defa da masdar kalıbında (زَلْزَلَة، زَلَزَالٌ) olmak üzere toplamda beş defa zikredilmektedir.¹⁴ Bu beş yerden biri el-Bakara suresindedir.¹⁵ Bu ayette, el-Ahzâb suresinin 9.-11. bölümünde izah edilen Hendek harbi esnasında çekilen sıkıntıların ashabın cennete girmelerine vesile olacağını beyan edildiği ifade edilmektedir.¹⁶ Yine Atâ b. Ebû Rebâh'dan (ö. 114/732) rivayetle, Medine'ye hicretin ilk günlerinde indiği, ayette Yahudi ve münafıkların eziyetleri sebebiyle müminlerin sıkıntıya düştüğü belirtilmiştir.¹⁷ Buradaki (زَلْزَلَة) lafzına "sıkıntıdan içsel sarsıntı yaşadılar, psikolojik olarak sarsıldılar", "açlık, susuzluk, yorgunluk ve korku sebebiyle aşırı yıprandılar." anlamları verilmiş olup¹⁸ ayette, geçmiş toplumların bu sıkıntısının müminlerin çektiği sıkıntıdan daha şiddetli olduğu beyan edilerek sahabe ve ümmetin, cesaretlendirilmesi ve metanet duygularının geliştirilmesi maksadıyla zikredildiği anlaşılmaktadır.¹⁹

Zelzele kelimesinin zikredildiği bir diğer ayet ise el-Hac suresindedir.²⁰ Burada zelzele lafzı yer sarsıntısı, yeryüzünün hareket etmesi anlamında hakiki manasında kullanılmıştır. Lakin bu sarsıntının vakti ve mahiyetiyle ilgili çeşitli yorumlar yapılmıştır. Zira -kıyamet alametlerinden biri olarak zikredilen- güneşin batıdan doğması esnasında veya sura ilk üfürölme zamanında kıyametin hemen öncesinde dünyada meydana geleceği ifade edildiği gibi kâfirler ve mücrimler için kıyamet sonrasında olabileceği de beyan edilmiş olup kıyamet öncesinde dünyada meydana geleceği görüşü daha isabetli görülmüştür.²¹

Ayetin bağlamı dikkate alındığında; insana hitap edilerek Allah'a karşı sorumluluğu (takvâ) hatırlatılmaktadır. Bu sorumluluğun iyi kavranması için, sorumluluktan kaçınanların eşi-benzeri görülmemiş çok şiddetli bir depreme maruz kalacakları ifade edilmiştir. Ayrıca söz konusu bu sorumluluk ve depremin de Allah'ın kudretinde olduğu, sonraki ayetlerde yeniden dirilme meselesi özelinde beyan edilmektedir.²² Yine surenin 1-16. ayetlerinde insanın yaratılış aşamaları, dünyanın yaşanılır bir yer olarak yaratılması ve insana sunulması, insanın dünyada iyi bir yaşam sürebilmesi ve ahirette de rahat edebilmesi için üstlenmesi gereken mesuliyetleri hatırlatılarak insanın kendisi ve yaşam alanı olan dünya ile ilgili belirli sorumlulukları olduğuna da işaret edilmektedir.²³ Netice itibarıyla insanın ayette ifade edilen söz konusu bu

¹¹ Bazı çalışmalarda hasef lafzının da deprem afetiyle ilgili olduğu değerlendirilmesi yapılmıştır. Ancak bu kelime, toprağın yerin dibine batmasını ifade ettiğinden dolayı karışma, erozyon ve obruk başlığı altında incelenmesi uygun görülmüştür. İlgili çalışmalar için bk., Mehmet Kaya, "Kur'an Açısından Deprem Olgusu", Tevilat 4/2 (Aralık 2023), 355.

¹² Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 11/308.

¹³ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1984), 30/490.

¹⁴ el-Bakara 2/214; el-Hacc 22/1; el-Ahzâb 33/11; ez-Zilzâl 99/1.

¹⁵ el-Bakara 2/214.

¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/636-639; Alusî, 2/103.

¹⁷ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begâvî, *Me'âlimü't-Tenzil* (Riyad: Dâr-u Taybe, 1989), 1/244-245.

¹⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 3/638; Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, 1/245; Vehbe Zühaylî, *et-Tefsîru'l-vecîz, 'alâ hâmişi'l-Kur'ân'î'l-'Azîm* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 34.

¹⁹ Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/135. Tantâvî b. Cevherî el-Misrî, *el-Cevâhir fi tefsîri'l-Kur'an'îl-Kerîm* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, H 1350), 1/191, 4/187.

²⁰ el-Hacc 22/1.

²¹ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-'Arabî, 2002), 3/113; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/446, 449; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-İlmiyye, ts.), 1543; Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-tevîl* (Beyrut: Dâru'l-Kelîmî't-Tayyib, 1998), 2/426; Makdisî, Fethur Rahman, 399-404; Merâğî, 17/84; Tantâvî Cevherî, 11/4.

²² el-Hacc, 22/3-6.

²³ Kuşeyrî, Letâif, 2/528-529; Ebû'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî, *Fethu'r-Rahmân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûnî'l-İslâmiyye, ts.), 399-404.

depremden etkilenmemesi için kendisi ve yaşadığı dünya ile ilgili sorumluluklarını yerine getirmesinin gerekli olduğu anlaşılmaktadır.

Bir diğer zelzele lafzı, el-Ahzâb suresindedir.²⁴ Bu ayetteki zelzele lafzıyla Kureyş, Katafan ve Benû Kurayzadan oluşan düşman ordusundan meydana gelen korkunun kastedildiği ifade edilmiştir.²⁵ Ayette müminlerin sınındığı ve bu imtihan esnasında aşırı korku sebebiyle ciddi bir şekilde sarsıldıkları, psikolojik olarak daraldıkları ifade edilmektedir. Bundan dolayı buradaki zelzele lafzının da mecazî anlamda kullanıldığını söylemek mümkündür.

Zelzele kelimesinin zikredildiği diğer yer ise ez-Zilzâl suresindir.²⁶ Burada da zelzele kelimesi yeryüzünün sarsılması anlamını ifade ettiğinden hakiki anlamda kullanılmıştır. Surenin genelini dikkate aldığımızda kıyamet vaktindeki hadiselerin aktarıldığı ve bu hadiseleri başlatacak ilk adımın deprem olacağı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte söz konusu bu depremin dünyada meydana geleceği de belirtilmiştir.²⁷ Bu sebeple bağlam dikkate alındığında dünyada gelecekteki her hangi bir zaman diliminde şiddetli bir depremin olabileceğinin zikredildiği düşüncesi üzerinden dünyanın potansiyel bir tehlikesine işaret edildiğini söylemek mümkündür. Ayrıca Hac suresinde olduğu gibi bu surede de depremin etkisiyle ilgili de bilgiler sunulmuştur. Nitekim yeryüzünün derinliklerindeki ağırlıklarının yüzeye çıkacağı, insanın aşırı şaşkınlık haline bürüneceği ve ne yapacağını bilemez bir hal alacağı, yeryüzünün veya depremin insanın lehine ve aleyhine olan bütün bilgileri konuşacağı ifade edilmektedir.²⁸ Bu etkinin iki boyutlu olarak ele alındığını söylemek mümkündür. Zira birinci boyut olarak değerlendirebileceğimiz; “*eskâl*” ve “*tühaddisü*” lafızlarına verilen anlamlardan yola çıkarak mecazî bir anlatımın olduğu aktarılmıştır. Şöyle ki, yeryüzünün ağırlıkları ve konuşulacak haberlerden kastedilen anlamın “insanın işlediği kötü söz ve eylemler” olduğu ifade edilmiştir. Bu sebeple depremin insanı tefekküre, halini ve vaziyetini düşünmeye, kötü huylarından vazgeçmeye yönlendiren bir afet olacağına işaret edilmiştir.²⁹ Zaten insan hayatta yaşadığı çoğu olumsuz hadise esnasında bu düşünceler içerisine girmektedir. İkinci boyut ise depremin şiddeti sebebiyle yeryüzünün içinin dışına çıkacağı, böylelikle toprağın veya tüm katmanlarıyla yer kürenin içerisinde ne varsa yüzeye çıkacağının bertilmesidir.³⁰ Bu durum, daha dehşet vericidir. Zira günümüz teknolojisi dünyanın iç sistematığıyla ilgili bazı verileri sunmuştur. Ayette zikredilen deprem bu sistematığın değişmesi anlamını hatta alt-üst olması manasını ifade eder ki, bu durum, dünyada yaşamın mümkün olmayacağı anlamına gelmektedir. Bundan dolayı Kur'an'da zikredilen depremlerin kıyametle de ilişkilendirildiği söylenebilir.

Zelzele ile ilgili olan söz konusu bu ayetler birlikte değerlendirildiğinde; el-Hacc ve ez-Zilzâl surelerinde yer sarsıntısı, deprem anlamındaki hakikî ve terimsel anlamında zikredildiği; el-Bakara ve el-Ahzâb surelerinde iç yangısı, korku, psikolojik travma manalarında olduğundan mecazî anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Yine el-Hac ve ez-Zilzâl surelerinde yeryüzünün sarsılacağı ifade edildiğinden depremin dünyada meydana geleceği beyan edilmiştir. Ayrıca ez-Zilzâl suresinin ilk ayetindeki zelzele lafzı, arz kelimesine izafe edildiğinden ve arz kelimesinin evvelindeki lâm-ı tarif istiğrak veya ahit (ahd-i zihni-ahd-i hâricî) manasına gelebileceğinden dolayı meydana gelecek depremin dünyanın tamamında oluşacağı ve sonraki üç ayetin³¹ de işaret ettiği üzere bu depremin çok şiddetli olacağı anlaşılmaktadır.³² Yine dikkati çeken diğer bir husus, ez-Zilzâl suresinin zaman zarfı olan izâ (إِذَا) lafzıyla başlamasıdır. Zira mukadder üzkur (أَذْكُرُ) fiilinin takdir edildiği bu tür yerlerde “o anı hatırla, düşün, tefekkür et” gibi anlamlar verilmekte olup surede anlatılan depremle ilgili kafa yorulması, vahametinin gözler önüne serilmesi, depremden

²⁴ el-Ahzâb 33/11.

²⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/29.

²⁶ ez-Zilzâl 99/1.

²⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, 3/113; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/446, 449; Mâverdi, *en-Nüket*, 1543; Nesefî, *Medârik*, 2/426; Merâğî, *Tefsîr*, 17/84; Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir*, 11/4. Hâcî Sultân Muhammed el-Cenâbezî, *Beyânü's-saâde fi makâmâtî'l-ibâde* (Beyrut: Müessesetü'l-'Alemlî, 1998), 4/272.

²⁸ ez-Zilzâl 99/3-5.

²⁹ Muhammed Karaosman, “Kur'an'dan Hareketle Doğal Afetlerin ve Salgın Hastalıkların İlahî Bir Ceza Olarak Nitelendirilmesi Sorunu” *TADER*, 4/3, 115-116.

³⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, 3/113; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/446, 449; Mâverdi, *en-Nüket*, 1543; Nesefî, *Medârik*, 2/426; Merâğî, *Tefsîr*, 17/84; Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir*, 11/4. Cenâbezî, *Beyânü's-saâde*, 4/272.

³¹ ez-Zilzâl 99/2-4.

³² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 30/208.

etkilenmemek için gereken tedbirlerin alınmasını akla getirdiğinden insanın sorumlu bir varlık olduğuna da işaret etmektedir.³³ Yine surede, zülzilet (زُلْزِلَتْ) şeklinde mechûl fiil kalıp zikredildiğinden dolayı depremin Allah cc. tarafından çok kolay bir şekilde meydana getirileceğine delalet ettiğinden söz konusu bu depremin Allah'ın kudretine işaret ettiği anlaşılmaktadır.³⁴

Deprem afetine işaret eden bir diğer lafız, **racfe**/رَجْفَةٌ kelimesidir. R-c-f kökü bir sıkıntıdan dolayı oluşan şiddetli ıstırap, iç yangısı ve sarsıntı anlamına gelmektedir. İrcâf ise münafıklık için söylenen yalan manasındadır. Kelimede bir etki sonucu oluşan sarsıntı ve ıstırap ön plandadır. Bu sebeple rüzgâr ağacı aşırı salladığında ve ağır yük taşımaktan dolayı sağa-sola yalpalayan yük hayvanları için de bu kelime kullanılmıştır.³⁵ Nisâbü'rî (ö. 730/1329), racfe kelimesini işârî yaklaşımla yorumlayarak kalbin ölüm öncesi çarpıntısı manasında olduğunu beyan etmiştir.³⁶

Kur'an'da r-c-f kökü, ikisi fiil (رَجَفْتُ), dördü masdar (رَجْفَةٌ), biri sülâsî ism-i fâil (رَجَافٌ), bir de if'âl kalıbından ism-i fâil (مُرْجِفٌ) formunda olmak üzere sekiz defa zikredilmektedir.³⁷ Bu sekiz ayetten üç tanesi, Kur'an'da aynı lafızlarla geçmektedir.³⁸ İlkinde Semûd kavminin kendilerine emanet edilen deveyi kesmeleri sonucunda helak edilmeleri hadisesi aktarılmıştır.³⁹ Diğer iki ayette ise Medyen halkının Hz. Şuayb'ın risâletini kabul etmemeleri ve ona iftirada bulunmaları sebebiyle helaki anlatılmış olup ayetlerdeki racfe kelimelerine rüzgârın veya çılgınlığın sebep olduğu şiddetli yer sarsıntısı, aşırı ses çıkaran yer sarsıntısı anlamı verilmiştir.⁴⁰ Yine racfe lafzının zikredildiği diğer bir ayette⁴¹ ise buzağıya taptıkları için Allah'tan özür talep etmek maksadıyla Hz. Musa'nın seçtiği kişilerin Sina Dağı'na giderken Hz. Musa'ya isyan ederek Allah'a inanmadıklarını söylemeleri veya Hz. Musa'nın direktiflerinin dışına çıkıp farklı şekilde dua etmeleri akabinde düşâr oldukları azap anlatılmaktadır.⁴² Bu azabın da çılgılık sebebiyle oluşan deprem veya korkutucu sesin eşlik ettiği yer sarsıntısı şeklinde olduğu ifade edilmektedir.⁴³ Bu ayetlerin ortak noktası, inanmayan ve zalimce tavır sergileyen kimselerin böyle bir afete maruz kalması, masum kimselerin etkilenmemesi hususudur. Nitekim söz konusu bu ayetlerin bağlamları dikkate alındığında deprem afetine sadece o toplumdaki zalim ve günahkâr kimseler maruz kalmıştır. Peygamberlere itaat eden müminler ise bu afetten etkilenmemiştir.⁴⁴

Sûra ilk üfürölme akabinde meydana geleceği ifade edilen depremin aktarıldığı "O gün (potansiyel olarak) sarsılma özelliği bulunan şey sarsılacak."⁴⁵ mealindeki ayette de râcife lafzıyla yeryüzünün sarsılması (deprem) kastedilmiştir.⁴⁶ Yine "O gün yeryüzü ve dağlar sarsılır; dağlar savrulan kum yığınları halini alır."⁴⁷ mealindeki ayette de ilk sur akabinde dünyada oluşacak afet anlatılmaktadır. el-Ahzâb suresindeki "Münafıklar, kalplerinde çürüklük bulunanlar ve Medine'de asılsız haber yayanlar yaptıklarına son vermezlerse seni onların üzerine sevk edeceğiz; o zaman seninle beraber orada fazla oturamayacaklar,"⁴⁸ mealindeki ayette ircâf lafzı, münafıklık yapmak için uydurulan yalan manasında olup çalışma konumuzun dışındadır.⁴⁹

İlgili ayetler dikkate alındığında racfe kelimesi dört yerde önceki bazı kavimlerin helak edildiği deprem afeti manasında olduğu, üç ayette kıyamet öncesinde meydana gelecek depremin anlatıldığı,⁵⁰ bir ayette ise münafık kimsenin nifakı için söylediği yalan anlamında olduğu anlaşılmaktadır. İbn Âşûr (1879-1973), ayetlerde mübalağalı ifadeler kullanıldığından dolayı bu depremlerin dünya hayatını bitirecek olaylar

³³ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 8/496.

³⁴ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 22/202.

³⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 112-113.

³⁶ Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-Nisâbü'rî, *Çarâibü'l-Kur'an ve rağâibü'l-Furkân* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1996), 3/282.

³⁷ Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih el-Misrî, *Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzı'l-Kur'an'il-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1945), 315.

³⁸ el-'Arâf 7/78, 91. el-Ankebût 29/37.

³⁹ el-'Arâf 7/78.

⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/302, 322; 18/398.

⁴¹ el-'Arâf 7/155.

⁴² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/467-469.

⁴³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/475.

⁴⁴ el-'Arâf 7/75, 90; el-Ankebût 29/33.

⁴⁵ en-Nâzi'ât 79/6.

⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/65.

⁴⁷ el-Müzzemmil 73/14.

⁴⁸ el-Ahzâb 33/60.

⁴⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/185.

⁵⁰ el-Müzzemmil 73/14; en-Nâzi'ât 79/6.

olduğunu zikretmektedir.⁵¹ Mâverdi (ö. 450/1058), Kur'an'daki racfe kelimesinin bir tür yeryüzü hareketi olduğunu ifade etmekle birlikte Süddî (ö. 127/745) ve Mücâhid'in (ö. 103/721) şiddetli rüzgâr anlamına geldiğini beyan ettiklerini, İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88) ise deprem anlamında olduğunu zikrettiğini aktarmıştır.⁵² Uleymî (ö. 928/1522) ise istisnâ bir yorumda bulunarak, içerisinde her bağırabilen canlının sesinin bulunduğu korkutucu ses manasına geldiğini belirtmektedir.⁵³ İlgili yorumlar dikkate alındığında zelzele kelimesinin ifade ettiği depremin çapının (etkilediği bölgenin) çok geniş olduğu, racfe kelimesiyle anlatılan depremin ise şiddetinin fazla olduğu anlaşılmaktadır. Ortak noktaları ise her iki deprem de dünyada büyük hasara sebep olabilecek cinsten sarsıntılar olmasıdır.

Depremle ilişkili olan bir diğer kelime **racce**/رَاجِعٌ lafzıdır. Bu kelime, aslen bir şeyi hareket ettirmek anlamına gelmektedir. Kelimede ıstırap, sıkıntı manası da vardır. İçerdiği "hareket ettirmek" manasından dolayı yer sarsıntısı, deprem anlamı da verilmiştir. Yüksek ses, bağırma, çılgılık anlamına da gelmektedir.⁵⁴ Bu kelimenin "السَّهْمُ يَرْجِعُ فِي الْغَرْضِ" "Ok, hedefi sarsar." ifadesinde olduğu gibi hareket ettirmek, sarsmak anlamlarında da kullanıldığı ifade edilmiştir.⁵⁵

Racce kelimesi, Kur'an'da el-Vakı'a suresinin dördüncü ayetinde iki defa zikredilmektedir.⁵⁶ Bu ayette yeryüzü anlamındaki "الْأَرْضُ" kelimesine isnat edildiğinden "Yeryüzü şiddetle sarsıldığı an;" şeklinde tercüme edilebilir. Müfessirler "raccü'l-arz" ifadesinin beşikteki bebeğin sallandığı gibi yeryüzünün sallanması ve şiddetli deprem, yer sarsıntısı anlamını vermişlerdir.⁵⁷ Sonraki ayetlerin delaletiyle bu sarsıntının yeryüzündeki tüm yükseltileri dümdüz edinceye kadar devam edeceği anlaşılmaktadır.⁵⁸ Ayrıca bu ayette racce fiilin masdarının (mef'ûlü mutlak'ının) zikredilmesi, söz konusu fiilin muteber olduğuna yani muhakkak meydana geleceğine işaret etmektedir.⁵⁹ Yine bu depremin yeryüzündeki her şeyi mikroskobik oranda darmadağın edecek bir şiddette olacağı beş ve altıncı ayetlerden anlaşılmaktadır.⁶⁰

Racce lafzının zikredildiği söz konusu bu ayet, sibak itibarıyla kıyametin başlangıç aşamasını canlandırdığı⁶¹ gibi siyakı itibarıyla insanın sorumluluk sahibi bir varlık olduğunu ifade sadedinde zikredilmiştir.⁶² Ayrıca zaman zarfı olan izâ (إِذَا) ile başladığından evvelinde üzkur emir kipi (أَنْذَرُ) takdir edilmektedir. Bu sebeple insana bu afeti hatırlaması, şiddeti ve dehşetiyle ilgili tefekkür ederek bu afetten korunmak veya etkilerini minimuma indirmek için tedbir alması gerektiğinin öğütlendiğini söylemek mümkündür.⁶³ Yine depremi ifade eden söz konusu bu fiil meçhul kalıpta (يَجْتِ) zikredildiğinden dolayı bu kadar dehşetli bir depremi oluşturma Allah için çok kolay olduğuna delalet ettiğinden O'nun kudretine işaret edilmektedir.⁶⁴

Deprem anlamı taşıyan bir lafız da **tâmme**/طَامَّة kelimesidir. T-m-m kökü, bir şeyin üstüne yükselerek onu tamamen kaplayan her şey için kullanılır. Kaffâl (ö. 365/976), kök anlamının gömmek ve yükselmek olduğunu belirttikten sonra bir şeyi tamamen kaplayan ve onun tüm fonksiyonlarını ortadan kaldıran şey anlamına geldiğini de zikretmiştir.⁶⁵ Bu kök anlamdan ötürü, bulundukları alanı kaplamaları sebebiyle aşırı

⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 30/67.

⁵² Mâverdi, *en-Nüket*, 785.

⁵³ Uleymî, *Fethu'r-Rahmân*, 2/546.

⁵⁴ Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil ed-Darî el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-'azam* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2000), 9/202-203; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü'l-Elfâz* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 341.

⁵⁵ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbüri, *el-Keşf ve'l-beyân* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyye, 2002), 5/200.

⁵⁶ Abdülbakî, *Mu'cem*, 313.

⁵⁷ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyârî, *Tefsîru Abdürrezzâk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 275; Ebû'l-Hasen Alemüddîn Ali b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'azîm* (Kahire: Dâru'n-Neşr, 2009), 2/423; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Se'lebî, *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1997), 5/361; Se'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5/200; Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz (Uzeyr) el-Uzeyzî es-Sicistânî, *Nüzhetü'l-kulûb fi tefsîri şarîbi'l-Kur'ân'il-'azîz* (Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûnî'l-İslâmiyye, ts.), 250; Alâeddîn Ali b. Yahyâ es-Semerkindî, *Bahru'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 3/313.

⁵⁸ Zira ayetlerde dağlar başta olmak üzere binalar ve ağaçlar gibi yüksek nesnelerin yerle bir olacağı hatta toz haline geleceği ifade edilmektedir. Nitekim "bess" lafzına buğdayı değirmende öğütmek, öğütülmüş tahıl yani un; "hebâ" kelimesine toz, "inbisâs" lafzına ise yayılmak, dağılmak anlamı verilmektedir.

⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/142.

⁶⁰ Zemahşerî, 5/21; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/143.

⁶¹ el-Vakı'a 56/1-3.

⁶² el-Vakı'a 56/7-9.

⁶³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/203-204.

⁶⁴ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/282; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/204.

⁶⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/50.

kalabalık için “tumme”, su ve toprak baskını için “tâmme” kelimeleri kullanılır. Bu kökten olan “Tamtâm” ise büyük yangın demektir. Ayrıca su baskının altında kalmak, denizin karaya doğru yükselmesi (tsunami) sonucu afete maruz kalmak anlamına da gelmektedir. Aşırı dalgalı olan azgın deniz için de bu kelime kullanılır. Muhtemelen bu son iki anlam, sarsıntı sonrası oluşan su kabarmasını ifade ettiğinden dolayı sonuca odaklı manalardır. Zira tâmme lafzı ise her yeri kaplayan afet, yeryüzünü kaplayan sarsıntı, sarsıntı sebebiyle oluşan su baskını, denizin yükselmesi anlamına gelmektedir.⁶⁶ Görüldüğü üzere kelime deprem anlamı ön plandadır.

Bu kelime, Kur’ân’da bir defa zikredilmektedir. “O her şeyi kaplayan büyük afet geldiği vakit;”⁶⁷ mealindeki ayette zikredilen tâmme kelimesinin sözlük anlamıyla ve mahiyetiyle ilgili çeşitli yorumlar yapılmıştır. Nitekim her şeyi kaplayan büyük afet anlamına gelmekte olup kıyamet anının sahnelendiği, ikinci sur akabinde meydana geleceği veya cennetliklerin ve cehennemliklerin ayrılacağı vakitten kinaye olduğu kaydedilmiştir.⁶⁸

Bu ayetteki tâmme kelimesine karşı konulamaz afet, büyük çığlık, yüksek ses, korkutucu ses, deprem ve yeryüzünü tamamen kaplayacak olan bir tür afet anlamları verilmiştir.⁶⁹ Tefsirlerde genelde kıyametin dünyadaki her şeyi değiştirecek ve insana dünyalık her şeyi unutturacak olan büyük bir olay olduğu ifade edildiğinden dolayı tâmme kelimesinin medlül ile ilgili müfessirlerin genel kanaatinin kıyamet olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁰ Bunun yanında deprem veya tüm dünyayı kaplayan afet anlamındaki tâmme kelimesinin dünyanın potansiyel bir tehlikesine de işaret ettiğini söylemek mümkündür.

Deprem anlamı içeren diğer bir lafız da **vakî’a**/واقعة kelimesidir. Bu kelime, olay, afet, savaş, çığlık ve deprem anlamlarına gelmektedir.⁷¹ Kur’ân’da vâkı’a suresinin ilk ayetinde ve Hakka sûresinin on beşinci ayetinde kıyametin bir ismi olarak zikredildiği ifade edilmektedir. Müfessirler bu iki ayetteki vâkı’a kelimelerinin çığlık, korkunç ses ve şiddetli yer sarsıntısı anlamlarına geldiğini beyan etmişlerdir.⁷² Nitekim Râzî, surenin ilk ayetlerinin kıyametle ilgili olduğunu belirttikten sonra buradaki vakîa’nın kıyamet anlamında olabileceği gibi deprem anlamında da olabileceğini kaydetmiştir.⁷³ Ayrıca bu depremin bir kez vuku bulacağına “li-vaktihû” lafzının delalet ettiğini ifade etmiştir.⁷⁴

Deprem anlamındaki diğer bir kelime **dekk**/دكّ lafzıdır. D-k-k kökü, aslen dümdüz ve yumuşak olan toprak zemin, sıvılaşma meydana gelmiş arazi; dağ ve duvar gibi yüksek şeylerin yıkılması; düz tarla, dağ ve tepe bulunmayan toprak parçası; bir arazinin yükseltilerini kazıyıp çukurlarını doldurarak düz hale getirmek anlamına gelmektedir. Yıkılmış, dümdüz olmuş, yerle bir hale gelmiş dağ için “جَبَلٌ دَكٌّ” ifadesi kullanılmıştır. Oturmak maksadıyla üstü düz yapılmış bina için “دَكَّةٌ” lafzı kullanılmıştır.⁷⁵ Yine hörgücü olmayan deve için “دَكَّةٌ دَكَّةٌ” ifadesi kullanılır.⁷⁶ Râzî; Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve İmam Müberred’e (ö. 286/900) isnat ederek; bu kelime de dağ ve ağaç gibi şeylerin sarsıldığı vakit tüm parçalarının kırılıp yere serilmesi; yeryüzündeki dağ, tepe, binalar gibi yükseltilerin yıkılıp oranın dümdüz hale gelmesi anlamı olduğunu belirttikten sonra bu durumun deprem sonrasında oluşacağını ifade eder.⁷⁷ Bu sebeple dekk kelimesi, deprem sonucunda oluşacak durumu ifade eden bir kavram olarak değerlendirilebilir.

⁶⁶ İbn Side, *el-Muhkem*, 9/138-139; İsfahânî, *Müfredât*, 523.

⁶⁷ en-Nâzî’ât 79/34.

⁶⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 24/97; Sehâvî, *Tefsîr*, 3/567; Seâlibî, *el-Cevâhiru’l-hisân*, 5/550.

⁶⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 29/97; Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’ân* (Tahran: Merkezû Tahkîkât, ts.), 10/264; Kurtubî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 22/62; Râzî, *Mefâtilu’l-gayb*, 30/50-51; Ebü’l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri, *el-Vasîf fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-mecîd* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-İlmiyye, 1994), 4/421; Semerkandî, *Bahru’l-’ulûm*, 3/445; Ebü’l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhim el-Halebî; *ed-Dürü’l-mesûn fî ’ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn* (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, ts.), 10/681; Ebü’l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *ed-Dürü’l-mensûr fî tefsîri bi’l-me’sûr* (Kahire: Merkezû Hecr, 2003), 15/235; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî es-San’ânî el-Yemenî, *Fethu’l-kadîr el-Câmi’u beyne fenneyi’r-rivâye ve’l-dirâye min ilmi’l-’efsîr*, (Suud: Dâru’l-Vefâ, ts.), 5/503.

⁷⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 24/97-98; Sehâvî, *Tefsîr*, 3/567; Seâlibî, *el-Cevâhiru’l-hisân*, 5/550.

⁷¹ İbn Side, *el-Muhkem*, 2/274-276.

⁷² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 22/279; Râzî, *Mefâtilu’l-gayb*, 29/141; Ebü’s-Senâ Şihâbüddin Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-’uzîm ve’s-seb’i’l-me’sûr* (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, ts.), 27/128.

⁷³ Râzî, *Mefâtilu’l-gayb*, 29/140.

⁷⁴ Râzî, *Mefâtilu’l-gayb*, 29/141.

⁷⁵ İbn Side, *el-Muhkem*, 6/646; İsfahânî, *Müfredât*, 316. Ebü’t-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *Kâmûsu’l-muhîd* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005), 939.

⁷⁶ Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 2/346;

⁷⁷ Râzî, *Mefâtilu’l-gayb*, 31/174.

Kur'ân'da üç yerde geçen bu kelime,⁷⁸ el-Ârâf suresinde; Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesi üzerine O'nun dağa tecelli etmesiyle dağın yerle bir olduğunun anlatıldığı pasaj içerisinde geçmektedir. Söz konusu bu kelimeyle ilgili olarak; "dağın tüm parçaları ayrıştı, dağ parça parça oldu, dağ tuz buz hale geldi" yorumları yapılmıştır.⁷⁹ el-Hakka suresinde ise dekk lafzının zikredildiği ayetin bir öncesinden anlaşıldığı üzere burada kıyamet esnasında dünyada meydana gelecek dehşetli değişim ve dönüşüm anlatılmaktadır. el-Fecr suresinde ise kıyamet sahnelerini tasvir eden bu âyetler, benlik iddiasına, mal-mülk sevdasına kapılarak Allah'a ve insanlara karşı sorumluluğunu unutan insana, hayatın geçiciliğini, kıyametin dehşetini, bunun ardından kendisini bekleyen hak ettiği büyük cezayı ve sonuç vermeyecek pişmanlığı hatırlatmaktadır. Bunlara ilave olarak; el-A'râf suresindeki "dekkü'l-cebel" ifadesi bizzat Allah tarafından veya melek vasıtasıyla gerçekleşen bir mucize olarak yorumlanmışken el-Hakka ve el-Fecr surelerinde ise doğal afet olarak yorumlanmıştır. Nitekim bu iki surede sözü edilen dağların yerle bir olması hadisesinin ya şiddetli bir depremle ya da şiddetli bir rüzgârla meydana gelebileceği belirtilmiştir.⁸⁰

Netice itibarıyla; Kur'ân'da, zelzele, racfe, racce, tâtme, dekk, vâkıa, medd, nef lafızları depremle ilişkilendirilmiş kavramlardır. Kur'ân'daki söz konusu bu deprem anlatısı, dünyanın kendisinde bulunan potansiyel bir negatif gücün bulunduğunu akla getirmektedir. Bu sebeple müminin böyle bir olay öncesinde tedbirli olması öğütlenirken olay esnasında ve sonrasında sabır, metanet, tevekkül, kardeşlik ve diğerkâmlık gibi faziletli davranışlar sergilemesi gerektiğine işaret edilmektedir. Yine depremle ilgili levha hareketleri ve fay başta olmak üzere depremin oluşumu ve şiddetiyle ilgili olan bazı parametrelerin tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini de düşündürmektedir.

Nitekim deprem afetinin anlatıldığı ez-Zilzâl suresinde, Allah'ın eşsiz gücü ile yeryüzünün tamamını yerle bir edeceği haber verilmektedir. Zira surenin beşinci ayeti buna işaret etmektedir.⁸¹ Yine depremle ilgili kavramlardan olan racce ve tâtme lafızlarının zikredildiği ayetlerin bulunduğu pasajlar da Allah'ın kudretiyle ilgilidir. Bundan dolayı müfessirler afetlerin zikredildiği söz konusu bu bölümlerde "Allah'ın izniyle", Allah'ın vahyiyle", Allah'ın kudretiyle" ifadelerini zikretmişlerdir.⁸²

2. Kuraklık

Toprağın susuz kalması anlamındaki kuraklık, bir tabiat olayı olan şiddetli sıcaklık ve yağmurun yağmaması sebebiyle oluştuğundan doğal afetlerden biridir. Bu anlamda Kur'ân'da **ğavr**/غَوْر ve **sinîn**/سِين kelimeleri zikredilmektedir.⁸³ Ğ-v-r kökü, aslen girmek anlamında olup toprağın içine girmek, yerin derinliklerine inmek anlamına gelmektedir. Toprağın içine doğru ilerlediği için dağdaki derin oyuklara mağara, bir beldeye ve şehre gece baskını düzenlemeye iğâra denilmiştir.⁸⁴ Fahrettîn er-Râzî, ğavr kelimesini ğavs kelimesiyle tefsir etmiştir ki, bu da sığınak anlamına gelmektedir.⁸⁵

Kur'ân'da beş defa zikredilen bu kök, suyun yeryüzünün derinliklerine çekilmesi,⁸⁶ gece baskını düzenlemek,⁸⁷ mağara ve in anlamlarına gelmektedir.⁸⁸ Nitekim el-Mülk suresinde Allah'ın eşsiz kudreti ve sonsuz lütfu anlatılırken rızkı verme kudretinin O'nda olduğu beyan edildikten sonra⁸⁹ canlıların en önemli rızkı olan suyun da O'nun kudretinin bir eseri olduğu ifade edilerek yeryüzünde suyu tutan yegâne varlığın Allah cc. olduğu vurgulanmaktadır.⁹⁰ el-Kehf suresinde ise mümin ile kâfirin akıbetlerinin örneklendirildiği 32-44. ayetler içerisinde iki kardeşten mümin olanın kâfir kardeşine "veya bağçenin suyu yerin dibine çekiliverir

⁷⁸ el-Ârâf 8/143; el-Hakka 69/14; el-Fecr 21.

⁷⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14/242, 243; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 9/325.

⁸⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/107.

⁸¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/560;

⁸² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/97, 560; Zemahşerî, 5/21; 6/413; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/142, 143; Vâhidî, *el-Vasît*, 4/421; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 22/419; Se'âlibî, *el-Cevâhir*, 5/550; Semerkandî, *Bahrü'l-'ulûm*, 3/313, 445; se'lebi, *el-Keşf*, 5/200; Ebussuud, *İrşad*, 9/188.

⁸³ et-Tevbe 9/40, 57; el-Kehf 18/41; el-Enbiyâ 21/30; el-Mülk 67/30; el-Âdiyât 96/3.

⁸⁴ İbn Sîde, *el-Muhkem*, 6/51; İsfahânî, *Müfredât*, 619. Firûzâbâdî, *Kâmûs*, 452.

⁸⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/129.

⁸⁶ el-Kehf 18/41; el-Mülk 67/30.

⁸⁷ el-Âdiyât 96/3.

⁸⁸ et-Tevbe 9/40, 57.

⁸⁹ el-Mülk 67/21.

⁹⁰ el-Mülk 67/30.

de bir daha o suyu aramaya dahi imkân bulamazsın.” öğüdü içerisinde bir afet olan ğavr lafzı zikredilmektedir.⁹¹ Burada dikkati çeken husus, iki arazi arasında ırmağın bulunması ve ğavr kelimesiyle bu ırmağın suyunun yerin derinliklerine çekilmesi hadisesinin kastedilmesidir. Ayrıca “*fe len testadî’a lehû talebe*” ifadesinden suyun tekrar yeryüzüne çıkarılamayacak kadar derinlere çekildiği de anlaşılmaktadır. Yine bu kelimenin, yeryüzünde suyu yutma gibi bir potansiyelin bulunduğu işaret ettiğini söylemek mümkündür. Bunlara ilave olarak; el-Kehf ve el-Mülk surelerinde zikredilen ğavr lafızları arasında bağlamdan kaynaklı olarak umum-husus farkı olduğu anlaşılmaktadır. Zira el-Mülk suresinde Allah’ın kudretine delalet eden bazı olgulardan bahsedilerek söz konusu bu olgulardan birinin “suyu yeryüzünde tutma kudreti” olduğu aktarıldığından ister deniz, dere, ırmak ve barajlar olsun isterse yeraltı suları olsun yeryüzünün tüm suları kastedilmiştir. el-Kehf suresinde ise iki kardeşe ait olan ve ırmak kenarında bulunan bağın çevresindeki bu ırmağın suyunun yerin derinliklerine çekilmesi anlamında olduğundan deniz, dere, ırmak ve barajların suyunun yerin dibine çekilmesi anlamı kastedilmiştir. Ayrıca ğavr kelimesinin geçtiği bu pasajlardan suyun, gıda üretimi için de vazgeçilmez bir unsur olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple kuraklık ile ilgili olan ğavr kavramının dolaylı olarak hem su hem de gıda kıtlığıyla da ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.

Kuraklık afetini ifade eden bir diğer Kur’ân kavramı **sinîn**/سینین kelimesidir. Bu lafız, bir yıllık zaman dilimi, sene anlamına geldiği gibi kuraklık manasına da gelmektedir. Ayrıca bu kelime, kıtlık ve salgın anlamında da yorumlanmıştır.⁹² Kur’ân’da el-Ârâf suresinde⁹³ kuraklık anlamında kullanılmıştır. Nitekim “*Andolsun ki biz de Firavun’a peşinden gidenleri, ibret almaları için kuraklık ve kıtlıkla cezalandırdık.*” mealindeki ayette sinîn lafzı kuraklık anlamındadır. Uzun süren kuraklık anlamı içerdiği de belirtilmiş hatta yedi yıl kadar sürebilen bir kuraklık manasına geldiği ifade edilmiştir.⁹⁴ Burada dikkate şâyân durum; çok bereketli toprak ve iklime sahip olan Mısır bölgesinde yıllarca süren böyle bir afetin meydana gelmesidir.⁹⁵ Bu durum, Allah’ın eşsiz kudretine ve Firavun ve aveneleri başta olmak üzere insanlığın aciz varlıklar olduğuna da işaret etmektedir.

Sinîn ve ğavr lafızlarının zikredildiği söz konusu bu ayetlerde,⁹⁶ insanlığın su ve gıda başta olmak dünya nimetlerine karşı sorumluluk duygusu ile yaşamaları gerektiği öğütlendiği gibi Allah’ın sınırsız güç ve kudret sahibi olduğuna buna mukabil insanoğlunun da çok sınırlı bir iktidara sahip olduğuna işaret edilmektedir.⁹⁷ Yine dünyadaki tüm canlılar için suyu ve gıdayı bahşedenin Allah olduğu ifade edilirken canlıları susuz ve aç kalmaktan koruyan yegâne gücün de Allah olduğu beyan edilmiştir.⁹⁸ Hatta “*لَا قُوَّةَ إِلَّا بِالله*” ifadesi bizzat zikredilerek O’nun eşsiz kudretine vurgu yapılmıştır. Ayrıca el-Mülk suresinde⁹⁹ Allah’ın eşsiz kudreti çeşitli yönlerden ele alındıktan sonra dünyayı kuraklık ve çölleşmeden koruyan yegâne gücün de Allah’ın kudreti olduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁰

3. Kıtlık

Herhangi bir şeyin yeterli düzeyde olmaması, çeşitli sebeplerden ötürü yeterli olan şeylerin azalması veya tamamen yok olması anlamındaki kıtlık lafzı, gıda darlığı anlamında olup yaşamsal ürünlerin çeşitli nedenlerle azalması veya tamamen ortadan kalkması sebebiyle etkilediği insanları zayıf düşürerek güçsüzleşmesine yol açan hatta hastalık ve ölüme sebep olacak seviyeye ulaşan açlık afeti anlamına gelmektedir.¹⁰¹ Kıtlığa sebep olan faktörlerin başında doğal afetler gelmektedir. Bunun yanı sıra savaş, isyanlar, karaborsacılık, eşkıyalık gibi siyasal ve sosyal bazı etmenler de kıtlığa sebep olmaktadır.¹⁰²

⁹¹ el-Kehf 18/41.

⁹² Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2/493; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 14/224.

⁹³ el-A râf 7/130.

⁹⁴ Mâverdi, *en-Nüket*, 2/250;

⁹⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 10/374; Mâverdi, *en-Nüket*, 2/250;

⁹⁶ el-Kehf 14/41; el-Mülk 67/30.

⁹⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 10/374; Mâverdi, *en-Nüket*, 2/250; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2/493; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 14/224.

⁹⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 21/129.

⁹⁹ el-Mülk 67/21-30.

¹⁰⁰ Zemahşeri, 2/493; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 14/224.

¹⁰¹ Meriç Bayar, “Osmanlı Devletinde Kıtlık ve İç Göç: 1870-1900 Arası İç Anadolu Örneği”, *Mavi Atlas* 5/2, 476-482.

¹⁰² Abdulkadir Gül, “Osmanlı Devleti’nde Kuraklık ve Kıtlık (Erzurum Vilayeti Örneği: 1892-1893 ve 1906-1908 Yılları)”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/9, 145-146.

Kıtlık kavramı, Kur'an'da **naks**/نَكْس ve **be'sâ**/بِئْسَاء kelimeleriyle ifade edilmektedir. N-k-s kökü, hazzın hüsrân olması, azalmak, yeterli düzeyde olmamak, gıda azlığı ve kıtlık anlamındadır.¹⁰³ N-k-s kökü, Kur'an'da on kez geçmektedir.¹⁰⁴ Genel itibarıyla; mal, can ve gıda (kıtlığı) eksikliği ile sınanmak,¹⁰⁵ Firavun ve avenelerinin gıda kıtlığı ile sınanması,¹⁰⁶ öldüğü vakit insanda eksilen şeyleri bilen ve yeryüzünü etrafından noksanlaştıranın Allah olduğu,¹⁰⁷ noksan ölçüp tartmamak,¹⁰⁸ yükümlülüğü eksiksiz yerine getirmek,¹⁰⁹ ömrün uzun olması ve noksan olması,¹¹⁰ gecenin yarısı veya yarısından noksanında (azında) kalkmak (ibadet etmek),¹¹¹ hak edilen cezanın eksiksiz verilmesi¹¹² bağlamları içerisinde n-k-s kökü zikredilmiştir.

Bu on yerden ikisinde kıtlık anlamı ön plandadır.¹¹³ Nitekim el-Bakara suresinin yüz elli beşinci ayetindeki “mal, can ve meyvelerin noksanlaşması” mealindeki bölümle ilgili; İbn-i Abbâs, hayvanların helaki (naks-ı emvâl), dost ve akrabaların ölmesi (naks-ı enfüs), afet sebebiyle gıda ürünlerinin telef olması (naks-ı semerât) yorumunu yapmıştır.¹¹⁴ Semerâtın telef olmasının doğal afetlerden biri olan kuraklık sebebiyle olacağı beyan edilmiştir.¹¹⁵ Ayrıca el-A'râf suresindeki “naks-ı semerât” ifadesi de gıda kıtlığını ifade etmektedir. Nitekim Firavun ve avenelerinin kuraklık ve kıtlıkla sırandığını anlatan bu ayette de doğal afetlerden biri olan kıtlık, “naks” kelimesiyle ifade edilmiştir.¹¹⁶ Kur'an'da kıtlık afetinin zikredildiği bu iki pasajda insanların sırandığı aktarıldığından dolayı bir afete maruz kaldıkları anlaşılmaktadır.¹¹⁷ Ayrıca Bakara suresinde “لَنَبْلُوَنَّكُمْ” “sizi sınayacağız.” ifadesiyle ileride meydana gelmesi muhtemel bir afet zikredildiğinden dolayı bu kıtlığın meydana gelmemesi için çaba gösterilmesi tavsiye edilirken el-A'râf suresinde kıtlığın ortadan kalkması için yapılması gerek tavır ve eylemler öğütlenmiştir.¹¹⁸ Bu bağlamda kıtlık afetine karşı dirençli olunması, ümitsizliğe düşülmemesi, Allah'ın bahsettiği tüm imkânların seferber edilerek bu afete maruz kalmamak veya -maruz kalındı ise- kurtulmak için çaba gösterilmesi tavsiye edilmektedir.¹¹⁹ Ayrıca böyle bir direnç gösterebilmek için sağlam bir Allah inancına sahip olunması gerektiği de öğütlenmektedir.¹²⁰

Kıtlık afetiyle ilişkilendirilen bir diğer lafız, **be'sâ** kelimesidir. Be'sâ, b-e-s kökünden türemiş bir mastar olup¹²¹ nimet ve rahatlığın zıttı olan sıkıntı, zorluk, kıtlık, geçim derdi anlamındadır. İbn Manzûr (ö. 711/1311), be's kelimesinde savaş sebebiyle oluşan sıkıntı anlamı olmasından dolayı savaş nedeniyle oluşan açlık ve kıtlık anlamına geldiğini vurgulamaktadır.¹²² Kur'an'da dört kez zikredilen be'sâ kelimesi¹²³ kıtlık, açlık, geçim derdi, belâ ve psikolojik sıkıntı anlamlarına gelmektedir. Buna ilave olarak; Abdullâh İbn Abbâs, be'sâ kelimesinin fakirlik anlamında olduğunu belirtmiştir.¹²⁴ Söz konusu bu ayetlerden ilkinde;¹²⁵ birr

¹⁰³ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-İlmiyye, 2003), 4/257; İsfahânî, *Müfredât*, 820.

¹⁰⁴ Abdülbâkî, *Mu'cem*, 730.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/155.

¹⁰⁶ el-'Arâf 7/130.

¹⁰⁷ er-Ra'd 13/41; el-Enbiyâ 21/44; Kâf 50/4.

¹⁰⁸ Hûd 11/84.

¹⁰⁹ et-Tevbe 9/4.

¹¹⁰ el-Furkân 35/11.

¹¹¹ el-Müzzemmil 73/3.

¹¹² Hûd 11/109.

¹¹³ el-Bakara 2/155; el-'Arâf 7/130.

¹¹⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2/22.

¹¹⁵ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/348; Râzi, *Mefâtilu'l-gayb*, 4/167.

¹¹⁶ el-'Arâf 7/130.

¹¹⁷ el-Bakara 2/156. el-'Arâf 7/130.

¹¹⁸ el-'Arâf 7/131.

¹¹⁹ el-Bakara 2/155-163. el-'Arâf 7/130-137.

¹²⁰ el-Bakara 2/156-157. el-'Arâf 7/132-135.

¹²¹ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûs b. Muhammed el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ büllûğu'n-nihâye*, (BEA: Câmi'atü Şarkâ, 2008), 564.

¹²² İsfahânî, *Müfredât*, 153; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 6/20, 21.

¹²³ el-Bakara 2/177, 214; el-En'âm 6/42; el-'Arâf 7/94.

¹²⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/146; Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye*, 563. Râzi, *Mefâtilu'l-gayb*, 5/49; Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebî'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dimaşkî, 1/493; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîrû'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 2/200; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/321. Mâverdî, *en-Nüket*, 2/242; Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 3/259; Ebû Bekir Câbir el-Cezâirî, *Eyseru't-tefâsîr fî kelâmi'l-'aliyyi'l-kebîr* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1990), 1/194; Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbâvî el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 3/9; Se'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/264; Muhammed Ebû Zehrâ, *Zehretü't-tefâsîr* (), 674; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dimaşkî, *Mehâsinü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Arabî, 1957), 1/393-394; Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş, *et-Tefsîru'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 4/90.

¹²⁵ el-Bakara 2/177.

kavramının tanımı yapılmakta ve iyi kimsenin kıtlık ve açlık gibi sıkıntılara göğüs gerebilen kişi olduğu belirtilmektedir.¹²⁶ Diğer üç ayette ise¹²⁷ önceki toplumların da kıtlıkla sınılandığı belirtilmektedir. Ayrıca ümmetin hak ve hakikate bağlı kalmaları gerektiği aktarılmakta olup bu bağlılığı tesis ederken kıtlık ve açlık gibi çeşitli afetlere maruz kalınabileceği ifade edilerek söz konusu bu afetler karşısında dirençli olunması gerektiği öğütlenmektedir.¹²⁸ Be'sâ lafzının zikredildiği bu ayetlerde genel itibarıyla tüm zamanlarda bir kısım insanların kıtlık afetine maruz kaldığı aktarılmaktadır. Bu sebeple gıda sıkıntısının dünya hayatının bir gerçeği olduğu hususunu bu dört ayetin teması olarak anlamak mümkündür. Yine insanın özellikle müminin kıtlık karşısında sabırlı, dirençli olması öğütlenerek kıtlığın engellenmesi veya önlenmesi için gerekli çabanın gösterilmesi gerektiğine de işaret edildiği anlaşılmaktadır.

4. Sel, Su Taşkını

Yeryüzündeki toprağın belirli infiltrasyon kapasitesi vardır. Aşırı yağışlar, bu kapasiteyi aştığı için yüzeyde kalırlar ve bunun neticesinde can ve mal kayıpları gibi çeşitli zararlara neden olurlar. İşte bu aşırı yağışlar başta olmak üzere kar ve buzların erimesi gibi çeşitli sebeplerle yeryüzünde suların yükselmesi ile yüzeydeki binalar dâhil her şeye zarar verecek seviyedeki su akıntısına sel ve su taşkını denilmektedir. Sel ve su taşkını, dere ve nehirlerde oluşabildiği gibi dağlık alanlarda ve şehirlerde de meydana gelebilmektedir. Sel ve su taşkını kavramları eş anlamlı olarak kullanılabildiği gibi aralarında küçük farklar da vardır. Zira seller genellikle eğimli arazilerde oluşurken su taşkını düz arazide de oluşabilir. Sel, taş, kaya, ağaç ve kütük gibi çok fazla iri materyal taşıyan bir oluşum iken su taşkınında bu taşınım çok azdır.¹²⁹

Sel ve su taşkını anlamındaki en başat Kur'an kavramı, **tûfân/طُوفَان** kelimesidir. Tûfân kelimesinin masdarı olan tawf lafzı, bir şeyin etrafında yürümek, bir şeyi sarmalamak, çepeçevre kuşatmak demektir. Tâif ve tayf ise insan fikriyatında dolaşan şey, insanı sarmalayan kötü düşünceler, hayal manasındadır. Tâife, birlikte dolaşan grup anlamındadır. Tûfân ise yeryüzünü tamamen kuşatan afet, yeryüzünün tamamen sular altında kalması ve insanları çepeçevre saran her hadise anlamına geldiği gibi¹³⁰ "Nûh kavminin inanmayanlarını helak eden büyük su felâketi" anlamında bir Kur'an terimidir.¹³¹

Kur'an'da t-v-f kökü kırk kez zikredilmiş olup¹³² bunlardan ikisi tûfân kelimesidir.¹³³ Bu kelime yeryüzünün tamamen sular altında kalmasına sebep olan şiddetli yağmur, geniş çaplı rüzgâr, yerin dibine batmak, toplu ölüm, veba ve çiçek hastalığı olarak tefsir edildiği gibi Allah'ın gerçekleştirdiği mahiyeti bilinmeyen bir şey olarak da yorumlanmıştır.¹³⁴ Kur'an'daki tûfan kelimesinin şiddetli sel, su taşkını anlamında olduğunu söylemek mümkündür. Çok şiddetli bir afet olduğundan dolayı kesin ölümüne sebep olacağı için tûfan kelimesine ölüm anlamı da verilmiştir.¹³⁵ Yani tûfan kelimesine ölüm anlamı verilmesinin sonuca odaklı bir yorum olduğunu söylemek mümkündür. Yine Kur'an, Hz. Nuh dönemindeki tûfanla ilgili olarak; gemi yapılmasının emredildiğini, geminin dağlar kadar büyük dalgalar içerisinde yüzdüğünü, insanların bu dalgalar arasında kalıp boğularak öldüklerini, en sonunda yeryüzünün suları içine çekerek tûfanın sona erdiğini haber verdiğinden dolayı Kur'an'daki tûfan lafızları sel ve su taşkını anlamına gelmektedir.¹³⁶ Netice itibarıyla tûfan lafzı, hastalık, ölüm ve su, yangın, deprem, kar, fırtına gibi afetlerin sebep olduğu geniş çaplı hadise anlamında yorumlansa da sel ve su taşkını anlamı ön plandadır. Bu anlamda Kur'an, dünyada iki kez tûfan olduğunu haber vermektedir. Bunlardan birincisi Hz. Nuh

¹²⁶ el-Bakara 1/177.

¹²⁷ el-Bakara 2/214. el-En'am 6/42; el-Araf 7/94.

¹²⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/86, 636; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-muhîf*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1993), 2/10; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/49; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/321; Ebû Hafs Sîrâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Ali b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dîmâşkî, *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1998), 8/149; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 4/91.

¹²⁹ Selma Yaşar Korkanç – Mustafa Korkanç, "Sel ve Taşkınların İnsan Hayatı Üzerindeki Etkileri", *ZKÜ Bartın Orman Fakültesi Dergisi* 8/9, 47-49; Mikdat Kadioğlu, "Sel, Heyelan ve Çığ için Risk Yönetimi", *JICA Türkiye Ofisi Yayınları* (2008), 4-10.

¹³⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 3/66.

¹³¹ Ömer Faruk Harman, "Tûfan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2012), 319.

¹³² Abdülbâkî, *Mu'cem*, 445.

¹³³ el-Araf 7/133; el-Ankebût 29/14.

¹³⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/381, 18/370; Mekki b. Ebû Talip, *el-Hidâye*, 4/250; Se'lebi, *el-Kesf ve'l-beyân*, 12/479;

¹³⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/379.

¹³⁶ el-Araf 7/133. Yûnus 10/73; Hûd 11/25-49, 89; el-Furkân 25/37; eş-Şu'arâ 28/105-121; el-Ankebût 29/14.

zamanında meydana gelmiştir.¹³⁷ İkincisi ise Hz. Musa zamanında olmuştur.¹³⁸ Zira el-A'râf suresinde Firavun ve Mısır halkının küfür ve inkârları ile İsrailoğullarına yaptıkları zulümler sebebiyle başlarına gelen afetlerin anlatıldığı bölüm içerisinde, bu afetlerden birinin de tûfan olduğu zikredilmektedir.¹³⁹ Bu hadise Tevrat'ta da anlatılır.¹⁴⁰ Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723) ve Katade b. Di'âme'den (ö. 117/735) rivayetle; tûfanın başlayıp sular insanların boyuna ulaştığında Hz. Musa'dan Allah'ın bu afeti durdurması için dua etmesini istedikleri ve onun da dua ettiği, böylece tûfanın çok büyümeden bittiği ifade edilmiştir.¹⁴¹

Kur'an'a göre dünyada yaşanmış olan iki tûfandan ilki Hz. Nuh zamanında olmuştur.¹⁴² Tufân denilince Hz. Nuh ve kavmi akla gelmektedir. Zira Kur'an'da anlatılan en dehşetli hadiselerden biri bu olaydır.¹⁴³ Nitekim Kur'an'da tûfan hadisesinden çok zaman öncesinde büyük bir gemi yapıldığı, bazı kimselerin tûfanın başlamasının hemen öncesinde bu gemiye bindiği için kurtulduğu diğer tüm canlıların helak olduğu aktarılmaktadır.¹⁴⁴ Yine yeryüzünün tamamen sularla kaplandığı hatta suların dağlar kadar yüksek dalgalar oluşturduğu ifade edilmektedir.¹⁴⁵ Vahiy haber verdiği için dünyada tûfan yaşandığında şüphe yoktur.¹⁴⁶ Zaten çeşitli kaynaklarda da tûfanla ilgili bilgiler bulunmaktadır.¹⁴⁷ Burada üzerinde durmak istediğimiz husus, bu kadar büyük ve geniş çaplı bir afetin meydana gelme tarzıdır. Zira Allah, -her şeye kadir olmakla beraber- âlemin işleyişini sebeplere mebnî kılmıştır. Çeşitli sebepler oluşmalı ki tûfan meydana gelebilsin. Peki, ne oldu da bu kadar büyük afet oluştu? Bununla ilgili çeşitli senaryolar ileri sürülmüştür. "Karadeniz tûfanı hipotezi" bunlardan biridir.¹⁴⁸ Yine araştırmacılar günümüzde Grönland ve Antarktika buzullarının erimesi sonucu dünya genelinde 60 metrelik su yükselmesi yaşanabileceğini belirtmektedir. Ayrıca aynı dönemde dünya genelinde yaşanabilecek şiddetli yağışların da büyük afet oluşturabileceği ifade edilmektedir.¹⁴⁹ Yapılan bu araştırmalar da dünyanın tümünün sular altında kalmasının muhtemel olduğunu gösterdiğinden sünnetullah icabı böyle büyük bir afetin oluştuğunu göstermektedir.

Kur'an'da zikredilen bu tûfanın çapıyla ilgili olarak iki ayrı görüş oluşmuştur. Birincisi, tûfanın tüm dünyayı kapladığı kanaatidir. İkincisi ise sadece Hz. Nuh'un bulunduğu bölgede meydana gelmiş bir afet olduğu fikridir. Bu iki görüşün de tutarlılık tarafları olmakla birlikte asıl üzerinde durulması gereken nokta, bir kısmı müstesna tüm canlıların yok olduğu gerçeğidir. Zira Hz. Nuh'un peygamberlik yaptığı dönem insanlığın tekvin/oluşum dönemidir. Yani muhtemelen yaşamın dünyanın her tarafına daha ulaşmadığı bir dönemdir.¹⁵⁰ Bu sebeple tûfan ister bölgesel olsun isterse dünya genelinde yaşanmış olsun çok büyük zarara sebep olmuş bir afettir.

Kur'an'da zikredilen bu iki tûfanın bağlamları dikkate alındığında Allah'a ve peygambere itaat etmeyip üstüne üslük insafsız ve vicdansızca hareket eden bazı kimselerin bu afete maruz bırakıldığı, Allah'ın kudretinin göstergelerinden birinin bu tufan hadisesi olduğu, dünyanın potansiyel tehlikelerinden birinin tûfan olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple ilgili ayetlerin Allah'a ve Hz. Muhammed'e iman etmeye teşvik sadedinde zikredilmekle birlikte dünyada yaşanabilecek bu tür afetlere karşı tedbir alınması gerektiğine de işaret ettiğini söylemek mümkündür.

5. Karstlaşma, Erozyon ve Obruk

Karstlaşma, kalkerin/kireç taşının erimesi sonucu yüzey sularının yeraltına geçmesi neticesinde oluşan yeryüzü şekillerine denir. Toprak öbeklerinin parçalara ayrılması, sel, su, rüzgâr ve fırtına gibi doğa

¹³⁷ el-Ankebût 29/14.

¹³⁸ el-'Arâf 7/133.

¹³⁹ el-'Arâf 7/133.

¹⁴⁰ Çıkış 5-12.

¹⁴¹ Mekki b. Ebû Talip, *el-Hidâye*, 4/250.

¹⁴² el-Ankebût 29/14.

¹⁴³ Yûnus 10/73; Hûd 11/36-48; el-İsrâ 17/3; el-Mû'minûn 22/28-30; el-Furkân 25/37; eş-Şu'arâ 28/118-121; el-Kamer 54/9-17.

¹⁴⁴ el-'Arâf 7/64; Hûd 11/36-48; Yûnus 10/73;

¹⁴⁵ Hûd 11/41-42;

¹⁴⁶ el-'Arâf 7/133; Yûnus 10/73; Hûd 11/36-48; el-İsrâ 17/3; el-Mû'minûn 22/28-30; el-Furkân 25/37; eş-Şu'arâ 28/118-121; el-Kamer 54/9-17.

¹⁴⁷ Ömer Faruk Harman, "Tûfan", 41/319-321.

¹⁴⁸ Wikipedia, "Karadeniz Tufanı Hipotezi", Erişim 19.10.2023.

¹⁴⁹ M. Kuman, "The Mystery of the Black Sea Floods Solved", *Journal Of Earth Science & Climatic Change* 9/9, 1-5.

¹⁵⁰ bk. Şaban Karasakal, "Tufan", *AlBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2, 62-63.

olaylarıyla sürüklenerek başka bir yere taşınması hadisene erozyon/toprak kayması denilmektedir. Obruk ise oyuk, çökük ve çukur anlamında olup Çağatayca “öprük” veya Tatarca “obmak” kelimesinden türediği belirtilmiştir. Obruk, coğrafik, jeolojik, tektonik, sedimantolojik etmenler gibi çeşitli sebeplerle oluşmakla birlikte genelde yeraltı sularının çekilmesi sonucu meydana gelen geniş çaplı ve derin çukurlara denir.¹⁵¹ Kur’ân’da bu tür afetlere de işaret edildiğini söylemek mümkündür. Zira Kur’ân’daki bazı **hasef**/خسف lafızları yerin dibine batmak, derin çukura düşmek, obruğa düşmek, büyük boyutlu toprak kayması anlamına gelmektedir.¹⁵²

Lügat anlamı itibarıyla; kaybolmak, yerin dibine batmak, insana istemediği şeyi telkin etmek, zelil ve mahcup olmak, güneş ve ay tutulması anlamlarına gelen hasef lafzı,¹⁵³ Kur’ân’da sekiz defa zikredilmiştir.¹⁵⁴ Bu sekiz yerden birinde ay tutulması anlamında olup¹⁵⁵ diğer yedi yerde ise toprağın derinliklerine batmak, yeryüzünün içine girmek, derin çukura düşmek anlamına gelmektedir.¹⁵⁶ Bununla birlikte hasef lafzının yer sarsıntısı anlamında olduğu da ifade edilmiştir ki, bu anlamın el-Mülk suresindeki mevr kavramı sebebiyle verildiği ve yerin dibine batmaya sebep olan durumu belirtme niteliğinde bir yorum olabileceği kanaatindeyiz. Zira h-s-f kökünde sarsıntı anlamından ziyade batma anlamı vardır.¹⁵⁷

Bağlamsal açıdan bakıldığında; en-Nahl suresindeki hasef kelimesi,¹⁵⁸ Hz. Peygamber’e ve ashabına eziyet eden kâfirlere bir tehdit sadedinde inzal edilmiştir.¹⁵⁹ Burada her hangi bir zaman diliminde müminlere eziyet eden kimselerin potansiyel bir hasef tehlikesi altında oldukları vurgulanmaktadır.¹⁶⁰ el-İsrâ suresindeki ayette, hataları sebebiyle dünyada insanın başına gelebilecek çeşitli sıkıntılar zikredilmektedir.¹⁶¹ es-Sebe’ ve el-Mülk surelerinde iyiliğe davet sadedinde zikredilmiştir.¹⁶² el-Kasas ve el-Ankebût surelerinde ise Kârûn’un hazinesiyle birlikte yerin dibine batırıldığı aktarılmaktadır.¹⁶³ Kaynaklarda yerin dibine sadece Kârûn’un kendisinin değil de yandaşlarıyla birlikte batırıldığı ifade edilmektedir. Yine bu olayın bir anda değil de yavaş yavaş olduğu beyan edilmektedir.¹⁶⁴ Bu durum, karstlaşma ve obruk türü bir afetin yaşandığına işaret etmektedir.

Hasef kelimesinin zikredildiği bu sekiz ayetin ortak noktası, geçmişte dünyanın çeşitli bölgelerinde böyle bir afetin meydana geldiği gerçeğidir. Yani dünyanın potansiyel tehlikelerinden biri de toprağın çökmesi ile yerin derinliklerine düşmektir. Ayrıca bu afete maruz kalanların ikazlara kulak tıkayan bir gruh oldukları da ilgili ayetlerden anlaşılmaktadır. Nitekim Kârûn, Hz. Musa’nın ikazlarına uymadığı için bu afete maruz kalmıştır.¹⁶⁵ Yine bu tür afetlere karşı madden-manen tedbirli olunması öğütlediği gibi afet esnasında ve akabinde de iyi ve güzel tavır sergilenmesi gerektiğine işaret edilmektedir.

Sonuç

Kur’ân’da deprem, sel, su taşkını, erozyon, kuraklık, kıtlık gibi bazı doğal afetlerle ilgili kavramlar yer almaktadır. Söz konusu bu afetlerle ilgili kavramların zikredildiği ayetler incelendiğinde bütün afetlerin dünyada meydana geldiği veya ileriki zamanlarda yine dünyada oluşacağı ifade edilmektedir. Bu sebeple dünyanın potansiyel tehlikelerinden bazısının söz konusu bu afetler olduğu ve engellemek, korunmak veya zararlarını minimize etmek için maddi-manevî tedbir alınması gerektiği anlaşılmaktadır. Ayrıca müminlere bireysel ve kurumsal olarak kısa ve uzun vadeli afet yönetimi programı oluşturup geliştirmeleri gerektiğine de işaret edildiğini söylemek mümkündür.

¹⁵¹ Hayati Çelebi, “Jeolojik ve Hızlandırılmış Erozyon süreçleri”, *Atatürk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi* (1975), 114; T. Ahmet Ertek, “Obruk Platosu’nda Devam Eden Obruk Oluşumları”, *Bilim ve Teknik Dergisi* (2009), 67-69;

¹⁵² en-Nahl 16/45; el-İsrâ 17/68; es-Sebe’ 34/9; el-Mülk 67/16.

¹⁵³ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, 1/408; İsfahani, *Müfredât*, 282.

¹⁵⁴ Abdülkâî, *Mu’cem*, 245-246.

¹⁵⁵ el-Kıyâme 75/8.

¹⁵⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 20/39; Ebû Hayyân, *el-Bahrû’l-muhît*, 5/479; Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 11/169.

¹⁵⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, 1/408; İsfahani, *Müfredât*, 282.

¹⁵⁸ en-Nahl 16/45.

¹⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 20/39.

¹⁶⁰ Beyzâvî, *Envâru’l-tenzîl*, 4/228.

¹⁶¹ el-İsrâ 17/68.

¹⁶² es-Sebe’ 34/9; el-Mülk 67/16.

¹⁶³ el-Kasas 28/81, 82; el-Ankebût 29/40.

¹⁶⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/334.

¹⁶⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/334, 402.

Kur'ânda deprem, kıyametin başlangıç sahnesi olarak zikredildiği gibi geçmişte bazı toplumların topluca maruz bırakıldıkları bir hadise olarak da aktarılmaktadır. Yine Kur'an'da deprem afetiyle ilgili zelzele, racfe, racce, tammme, vâkı'a ve dekk lafzı gibi farklı kavramlara yer verilmiştir. Bu durum, deprem afetinin çeşitliliğine, şiddetinin farklılığına, etkilediği alanın çapına, vereceği zararın boyutlarına işaret etmektedir. Ayrıca depremle ilgili fay başta olmak üzere bazı parametrelerin tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini de gösterdiği kanaatini oluşturmaktadır. Yine kıyamet bağlamında zikredilen sarsıntılar dikkate alındığında; ileriki zaman dilimlerinde dünyada meydana gelecek depremin dünyayı alt üst edeceği, bu deprem sonrasında dünyada yaşamın tamamen biteceği ilgili ayetlerden anlaşılmaktadır. Bu sebeple Kur'an'daki deprem anlatısı, Allah'ın kudretini ve Rab olarak dünyayı kendi iradesi çerçevesinde idame ettirdiğini göstermektedir. Buna ilave olarak; depremle ilgili lafızların bulunduğu bazı ayetler, insanın sorumlu bir varlık olduğunu öğütlemeye bağlamında da zikredildiğinden dolayı insanın Allah'a, insanlara ve dünyaya karşı mesuliyetleri olduğuna da işaret etmektedir.

Kuraklık, kıtlık, obruk ve erozyon afetleri, insanoğlunun aciz varlıklar olduğunu, hayatını devam ettirebilmesi için toprağa, suya ve çeşitli gıdalara ihtiyacı olduğunu vurgulamakla birlikte Allah'ın eşsiz kudretinin açıklanması bağlamında zikredilmektedir. Bu sebeple böyle bir afete maruz kalmamak için Allah'a karşı sorumluluk duygusu taşınması gerektiğini, O'nun bahsettiği gıda ve suyun sürdürülebilirliğinin insanın sorumluluğunda olduğuna işaret edilmektedir.

Kur'an'da zikredilen söz konusu bu doğal afetlerle ilgili kavramlar, ya geçmişte yaşanmış bir hadisenin aktarılması bağlamında ya da gelecekte insanın başına gelebilecek bir afeti haber vermek sadedinde zikredilmişlerdir. Bundan dolayı bu kavramlar üzerinden zımnen de olsa dünya içerisindeki hiçbir şeye zarar vermeden yaşamının yollarının aranmasının önemine işaret edildiği anlaşılmaktadır. Yine 167
afet öncesinde önlemeye veya zararını azaltmaya yönelik tedbir alınması öğütlendiği gibi afete maruz kalındığında sabır ve metanetle hareket edilmesi, bencil, hodbin tavırlar yerine uhuvvet, yardımseverlik gibi faziletli davranışlar sergilenmesinin öğütlendiğini söylemek mümkündür. Ayrıca müminlere bireysel ve kurumsal olarak kısa ve uzun vadeli afet yönetimi programı oluşturup geliştirmeleri gerektiğine de işaret edildiğini söylemek mümkündür.

Contextual Evaluation Of Some Concepts Mentioned In The Qur'an In Relation To Earth-Centered Natural Disasters

Citation: Şahin, Enver. "Contextual Evaluation Of Some Concepts Mentioned In The Qur'an In Relation To Earth-Centered Natural Disasters.", Artuklu Akademi 11/1 (Jun 2024), 153-171. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1465219>

Extended Abstract

According to the Qur'an, the world is defined as man's habitat and protection of this habitat is commanded. In fact, Islam, which commands the protection of life, property, progeny, religion and intellect, ultimately commands the protection of the world and its contents. This commandment requires the world to remain a habitable place.

The Qur'an also points to some dreadful phenomena in the world. In this context, the Qur'an includes concepts related to some disasters that are considered natural disasters today, such as earthquakes, drought, famine, flood, inundation, erosion and sinkholes. In this study, these concepts are analyzed in terms of their meaning and context. This narrative of catastrophe in the Qur'an is intended to enable human beings to establish the right balance between the world and the hereafter. The natural disasters mentioned in the Qur'an teach that the world contains various potential dangers, that human beings are responsible beings, that we should be cautious against these disasters, and that they are a punishment for sinners and a reward for believers.

In the study, the survey method, one of the research methods in social sciences, was used and the words containing the meaning of disaster were scanned from the Qur'an and the relevant verses were noted. Then, various works and publications, especially the information in the sources of tafsir related to these verses, were examined and the relevant information was synthesized. Then the study was created within a certain logical organization.

When it was understood that the subject was broad, it was deemed appropriate to examine the natural disasters occurring on earth in this study. The disasters related to the sky will be examined in another study.

The earthquake disaster, which constitutes the first title of the study, is described in the Qur'an with different words such as zelzele, dekk, rajjah, rajfe, tãmmë, and wãkî'a. This shows that earthquakes vary widely in terms of magnitude and intensity. The contexts of the verses containing these concepts are also different. Therefore, the earthquake narrative in the Qur'an is more terrifying. The Qur'an foretells that there will be earthquakes greater and more violent than the earthquakes experienced on earth. It is stated that the whole earth will be shaken by an earthquake, and because of this shaking, elevations such as mountains and buildings will turn to sand and the whole earth will turn to flat ground. It is also mentioned that there were earthquakes in the past and many people died as a result of these earthquakes, but those who were cautious survived by the grace of Allah. It also points out that the measurements and parameters related to the magnitude and intensity of earthquakes should be revised.

The Qur'an refers to the disaster of drought with the words "ghawr" and "seneen" and the believers are advised to be cautious by stating that past societies were exposed to such disasters. It is pointed out that water and food are two indispensable blessings for human beings and that they should be appreciated. It is stated that man is a helpless and powerless being, whereas Allah has unparalleled power and authority. It is advised that human beings should live with a sense of responsibility towards God and nature.

The disaster of famine, which is expressed in the Qur'an with the words naks and be'sã, is mentioned with two emphases. The first is the narrative of Pharaoh and his followers being subjected to famine in the past. Here, it is advised to be cautious about the disaster of famine, and it is pointed out that one should act with patience and fortitude when the disaster of famine is experienced. The second is the statement that there may be a famine disaster at some time in the future. This narrative implies that measures should be taken to prevent or minimize the disaster of famine.

The Qur'an also states that the catastrophe of the flood occurred in the world. Whether it was Noah's flood or the flood of the time of Moses, both show that the world is in such potential danger. The verses also implicitly advise that micro and macro plans should be made in order to avoid being exposed to such a disaster again.

Hasaf, which means the soil splitting open and going deep into the ground, refers to disasters that are nowadays called sinkholes, erosion and karstification, depending on the situation. The Qur'an relates that some of the past societies were subjected to such a disaster.

This disaster narrative in the verses in which the word hasaf is mentioned in the Qur'an is understood to indicate that such disasters are one of the potential dangers of the earth, and for this reason, it is necessary to take measures to prevent disasters or reduce their damages by using water and land properly.

What is not clear from the above inferences is that the Qur'an does not mention these narratives only as disasters given to mankind as a punishment. As a matter of fact, the earthquake narrative is extant in both in different vocables and in many verses. The contexts of the related vocables and verses also differ. The same is true for the other other vocables and verses containing disaster narratives. The study focuses on the idiosyncratic contexts of the narratives in relation.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih el-Mısırî. *Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzî'l-Kur'ân'il-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1945.
- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *Tefsîru Abdürrezzâk*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-uzûm ve's-seb'i'l-mes'ânî*. Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.
- Bayar, Meriç. "Osmanlı Devletinde Kıtık ve İç Göç: 1870-1900 Arası İç Anadolu Örneği". *Mavi Atlas* 5/2, 475-483. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/368682>
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Beğavî. *Me'âlimü't-Tenzîl*. Riyad: Dâr-u Taybe, 1989.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbâvî el-Bikâî. *Naẓmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.
- Cenâbezî, Hâcî Sultân Muhammed el-Cenâbezî. *Beyânü's-saâde fî makâmâtî'l-ibâde*. Beyrut: Müessesetü'l-'Alemlî, 1998.
- Cezâirî, Ebû Bekir Câbir el-Cezâirî. *Eyseru't-tefâsîr fî kelâmi'l-'aliyyi'l-kebîr*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1990.
- Çelebi, Hayatî. "Jeolojik ve Hızlandırılmış Erozyon süreçleri". *Atatürk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi* (1975), 113-126. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/34736>
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî. *el-Bahrü'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-İlmiyye, 1993.
- Ertek, T. Ahmet. "Obruk Platosu'nda Devam Eden Obruk Oluşumları". *Bilim ve Teknik Dergisi* (2009), 66-71. <https://services.tubitak.gov.tr/edergi/yazi.pdf?sessionid=4zJkp5TlfZ7q049nja680M66?dergiKodu=4&cilt=42&sayi=644&sayfa=66&yaziid=28442>
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî. *Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gül, Abdulkadir. "Osmanlı Devleti'nde Kuraklık ve Kıtık (Erzurum Vilayeti Örneği: 1892-1893 ve 1906-1908 Yılları)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/9, 144-158. <http://erzurumarsivi.com/wp-content/uploads/2022/08/Osmanli-devletinde-kuraklik-ve-kitlik-erzurum-ornegi-abdulkadir-gul-1.pdf>
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'ayn*. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-İlmiyye, 2003.
- Harman, Ömer Faruk. "Tûfan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 319-322. İstanbul: TDV, 2012.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûreddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-'azam*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-İlmiyye, 2000.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb el-İsfahânî. *Müfredâtü elfâzî'l-Kur'ân*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2009.

- İşçi, Coşkun. "Deprem Nedir ve Nasıl Korunuruz?". *Journal of Yaşar Üniversitesi* 3/9. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/179169>
- İzzet Derveze, Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2000.
- Kadioğlu, Mikdat. "Sel, Heyelan ve Çığ için Risk Yönetimi". JICA Türkiye Ofisi Yayınları.
- Karaosman, Muhammed. "Kur'an'dan Hareketle Doğal Âfetlerin ve Salgın Hastalıkların İlâhî Bir Ceza Olarak Nitelendirilmesi Sorunu". *TADER* 4/3, 100-120. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader/issue/58163/781039>
- Karasakal, Şaban. "Tûfan". *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* ½, 60-72. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/14738>
- Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dimaşkî. *Mehâsinü't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Arabî, 1957.
- Kaya, Mehmet. "Kur'an Açısından Deprem Olgusu". *Tevilat* 4/2 (Aralık 2023), 348-379. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/3364271>
- Korkanç Selma Yaşar – Korkanç, Mustafa. "Sel ve Taşkınların İnsan Hayatı Üzerindeki Etkileri". *ZKÜ Bartın Orman Fakültesi Dergisi* 8/9, 42-50. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/650468>
- Kugat.com, "Zelzele", Erişim 26 Temmuz 2023. <https://www.luggat.com/hareket-i%20arz/1/1>
- Kuman, M. "The Mystery of the Black Sea Floods Solved". *Journal Of Earth Science & Climatic Change* 9/9, 2-5. <https://www.omicsonline.org/open-access/the-mystery-of-the-black-sea-floods-solved-2157-7617-1000489.pdf>
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bülûğu'n-nihâye*. BEA: Câmî'atü Şarkâ, 2008.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 2002.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-tevîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelîmî't-Tayyib, 1998.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbü'rî. *el-Keşf ve'l-beyân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabîyye, 2002.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî. *el-Cevâhirü'l-ħisân fî tefsîri'l-Kurân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1997.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'azîm*. Kahire: Dâru'n-Neşr, 2009.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî. *Tefsîrü'l-Kurân*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Semerkandî, Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî. *Bahru'l-'ulûm* Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Halebî. *ed-Dürü'l-mesûn fî 'ulûmî'l-kitâbî'l-meknûn*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *ed-Dürü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Kahire: Merkezü Hecr, 2003.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevelli eş-Şa'râvî. *Tefsîru Şa'râvî*. Kahire: Dâru Ahbârî'l-Yevm, 1991.

- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî. *Fethu'l-kadîr el-Câmi'u beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*. Suud: Dâru'l-Vefâ, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tantâvî, Tantâvî b. Cevherî el-Mısırî. *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'an'il-Kerîm*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, H 1350.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an*. Tahran: Merkezü Tahkîkât, ts.
- TÜBİTAK. "Doğal Afetler". Erişim: 5 Haziran 2023. https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/dogal_afetler
- Uleymî, Ebû'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî. *Fethu'r-Rahmân fî tefsîri'l-Kur'an*. Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûnî'l-İslâmiyye, ts.
- Uzeyzî, Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz (Uzeyr) el-Uzeyzî es-Sicistânî. *Nüzhetü'l-kulûb fî tefsiri ğarîbi'l-Kur'an'il-'azîz*. Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûnî'l-İslâmiyye, ts.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *el-Vasîf fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1994.
- Vehbe Zühaylî. *et-Tefsîru'l-vecîz, 'alâ hâmişi'l-Kur'an'i'l-'Azîm*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- Wikipedia. "Karadeniz Tufanı Hipotezi". Erişim 19 Ekim 2023). https://tr.wikipedia.org/wiki/Karadeniz_tufan%C4%B1_hipotezi

Kabile Rekabeti Bağlamında Bir Savaş Sahnesinin İncelenmesi: Bedir'de MübârezeAhmet Kuray | [0000-0002-9458-2990](https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1468644) | ahmetkuray@kilis.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Kilis 7 Aralık Üniversitesi | İlahiyat Fakültesi | İslam Tarihi Anabilim Dalı | Kilis | Türkiye

<https://ror.org/048b6qs33>

Atıf: Kuray, Ahmet. "Kabile Rekabeti Bağlamında Bir Savaş Sahnesinin İncelenmesi: Bedir'de Mübâreze", *Artuklu Akademi* 11/1 (Haziran 2024), 173-188. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1468644>

Öz: Bu çalışma, Bedir Savaşı'nın unutulmaz anlarından mübâreze sahnesini konu edinmektedir. Müslümanlarla müşriklerin karşı karşıya geldiği mübâreze sahnesi, İslâm tarihinin ana temalarından Hâşim-Abdüşems rekabetini sembolize etmesi açısından ayrı bir öneme sahiptir. Araştırmamızın amacı, mübârizlerin kabile mensubiyetleri ile Mekke'nin iç siyaseti arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır. Bu bağlamda yapılan çalışmada mübârizlerin tamamının daha önce aralarında husumet bulunan Abdümenâf'ın alt boylarına mensup oldukları tespit edilmiştir. Müslümanları temsil eden Hz. Ali ve Hz. Hamza, Benî Hâşim'den, Ubeyde b. Hâris ise Benî Mutallib'tendir. Müşrikleri temsil eden Utbe b. Rebia, Şeybe b. Rebia ve Velid b. Utbe de Abdüşems kabilesine mensupturlar. Söz konusu kabilelerden Hâşimoğulları ve Abdüşemsogulları arasında geçmişten gelen bir rekabet vardı. Mübâreze sahnesi ve devamında savaşın kazanılması, iki kabile arasındaki krizi derinleştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: : İslâm Tarihi, Bedir, Mübâreze, Abdüşems, Hâşim, Muttalib.

Makale Bilgileri

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Geliş Tarihi	15.04.2024
Kabul Tarihi	17.06.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı- iThenticate
Etik Bildirim	artukluakademi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır
Dizinleme Bilgileri	Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO ve ATLA'da taranmaktadır.

Analysing a Battle Scene in the Context of Tribal Rivalry: Mubarezah at Badr

Ahmet Kuray | [0000-0002-9458-2990](tel:0000-0002-9458-2990) | ahmetkuray@kilis.edu.tr

Asst. Prof. | Kilis 7 Aralık University | Faculty of Theology | Department of Islamic History | Kilis | Türkiye

<https://ror.org/048b6qs33>

Citation: Kuray, Ahmet. "Analysing a Battle Scene in the Context of Tribal Rivalry: Mubarezah at Badr.", *Artuklu Akademi* 11/1 (Jun 2024), 173-188. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1468644>

Abstract: This research is centered on the mubarezah scene, a remarkable event during the Battle of Badr. The confrontation between the Muslims and the mushriks in the mubarezah holds significant symbolism, reflecting the longstanding rivalry between Hashim and Abdushams, a key theme in Islamic history. Our study aims to elucidate the correlation between the tribal alliances of the mubariz and the internal dynamics of Mecca. It was ascertained in the investigation that all mubariz were affiliated with the sub-tribes of Abdumenaaf, with whom they had previous conflicts. Ali and Hamza, representing the Muslims, hailed from Beni Hashim, while Ubayda b. Haris was affiliated with Beni Muttalib. On the other side, Utba b. Rabia, Shaybah b. Rabia, and Walid b. Utba, representing the mushriks, belonged to the Abdushams tribe. The historical rivalry between the tribes Hashim and Abdushams is well-documented. The mubarezah scene and the subsequent triumph in the battle exacerbated the longstanding animosity between the two tribal factions.

Keywords: Islamic History, Badr, Mubarezah, Abdushams, Hashim, Muttalib.

Article Information

Reviewers	Two external reviewers / Double-blind
Date of Submission	15.04.2024
Date of Acceptance	17.06.2024
Date of Publication	30.06.2024
Ethical Statement	Ethical principles were followed during the preparation of this study.
Plagiarism Checks	Done- iThenticate
Complaints	artukluakademi@gmail.com
Conflict of Interest	No conflict of interest declared
License	The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license
Indexing Information	The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO and ATLA.

Giriş

İki kişi arasında, tanıklar önünden gerçekleştirilen sözlü veya silahlı çatışma olarak tanımlanan düello,¹ insanlık tarihinin en eski geleneklerindendir. Farklı amaç ve yöntemlerle tatbik edilen düellolar Grek, Roma, Fars, Arap, Çin, Türk ve Avrupa tarihlerinde bir kültür halini almıştır. Bununla ilgili 16. yüzyıl İtalya'sında suikast, miras anlaşmazlıkları, hırsızlık, ticaretle hile, kadın, ülkeye ihanet etmek vb. meselelerden dolayı insanların birbirlerini silahlı çatışmaya davet ettikleri belirtilmiştir.² Bu durum, 16. yüzyıla veya Avrupa'nın önemli merkezlerinden İtalya'ya özgü bir durum değildir. Tarihin her döneminde farklı zaman ve mekânlarda çeşitli sebeplerden kaynaklı sorunlarını çözmek isteyenler birbirlerini düelloya davet etmişlerdir.

Düello kültüründe karşımıza çıkan ilk yerler genellikle savaş alanlarıdır. Muhariplerin tek taraflı veya karşılıklı meydan okumaları neticesinde gerçekleşen çarpışmalar savaş tarihinin olağan sahnelerindendir. Savaş öncesi veya çarpışmalar devam ederken yapılan düelloların amacı genellikle intikam alma, orduyu cesaretlendirip düşmana psikolojik üstünlük kurma veya şöhrətli bir savaşçının gösteriş yapma isteğidir. Kutsal kitaplarda ve tarihi kaynaklarda buna ilişkin çok sayıda anlatım vardır. Tâlut ve Câlut'un ordularının karşı karşıya geldiği savaşta Câlut'un öne çıkarak meydan okuması üzerine Tâlut'un saflarında bulunan Hz. Dâvud düelloya çıkıp onu öldürmüştür.³ Antik Grek savaşlarında Aşil ile Hector, Turnus ile Eneas, yedi arkadaşıyla meydana çıkan Eteoklos ile eşit sayıdaki yoldaşıyla karşılık veren kardeşi Polynices'in yanı sıra Roma dönemi Mytilene komutanlarından Pittakos ile Atina generallerinden Pyhrnon'un düelloları meşhurdur.⁴ Bunlardan Aşil ile Hector'un düellosu, savaş tarihinin kayda değer sahnelerindendir. Truva Savaşı'nda Hector tarafından öldürülen kuzeni Patrolos'un kaybına öfkelenen Aşil,⁵ düelloda Hector'u öldürüp, arabasının arkasına bağlamış ve Patrolos'un mezarının etrafında sürüklemiştir.⁶

Düello kültürü, geleneksel toplumlarda gündelik hayatın olağan akışı içerisinde yaygın bir biçimde varlığını devam ettirmiştir. Bu toplumlardan biri olan Araplar münâfere, müfâhere denilen sözlü atışmalarla veya mübâreze olarak bilinen silahlı mücadelelerle birbirlerine karşı üstünlük kurmaya çalışmışlardır. Mübâreze, en genel anlamıyla iki kişinin çarpışmasıdır.⁷ Özellikle savaşta karşı karşıya gelen iki muharibin birbirlerini öldürünceye kadar veya sadece biri diğerini öldürünceye kadar devam eden mücadeledir.⁸ Bununla birlikte mübârezeler her zaman ölümle sonuçlanmazdı. Çarpışmaların başında veya savaş devam ederken, önceden tıraşını olmuş ve güzel kokular sürmüş bir şekilde, iki taraftan birer veya daha fazla sayıda muharip heybetli bir tavırla öne çıkardı.⁹ Genellikle gösteriş amacıyla kafasına taktığı sarık, sargı veya tüyden bir alametle tanınan mübâriz şahsiyetini, ailesini ve kabilesini öven şiirler söylerdi. Akabinde mübâreze için meydan okurdu. Kendisine denk olmayan biri çıktığında geri çevirirdi. Eşit olduğunu düşündüğü biri çıktığında ise kabul eder ve çarpışma başlardı. Mübâreze, bir tarafın yenilgisine veya geri adım atmasına kadar devam ederdi.¹⁰ Bunun dışında herhangi bir meydan okuma olmadan savaşta karşı karşıya gelen iki kişinin mücadelesi mübâreze kapsamında değerlendirilmezdi. Bu yüzden bazı kaynaklarda Müslümanlardan Berâ b. Mâlik hakkında onlarca mübârezeye çıkıp kazandığı şeklindeki haberler doğru değildir.¹¹

¹ Türk Dil Kurumu, *TDK Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), 732.

² Frederick R. Bryson, *The Sixteenth-Century Italian Duel A Study in Renaissance Social History* (Chicago-Illinois: The University of Chicago Press, 1938), XV.

³ Bakara 1/19; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzi İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, h. 1419), 2/477.

⁴ John Gideon Millingen, *The History of Duelling: Including Narratives of the Most Remarkable Personal Encounters That Have Taken Place From The Earliest Period To The Present Time* (London: Richard Bentley, 1841), 1/5; Düellonun tarihsel gelişimini anlamak için ayrıca bk. Cem Doğan, "Düellonun Tarihi ve Osmanlı Düelloocuları", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/1 (2013), 663-689.

⁵ Robert Krugmann, *İlyada: Mitolojinin Romanı*, çev. Atilla Dirim (Ankara: Yurt-kitap Yayınları, 2004), 354.

⁶ Krugmann, *İlyada*, 344-345, 373. Düşmanın düello isteğine karşılık verenler arasında Büyük İskender, Kavurd Bey ve Celâleddin Harizmşah gibi bazı hükümdarlardan bahsedilmiştir. Bk. Abdullah Duman, *Mübâreze: Orta Çağ Yakın Doğusunda Savaş*, (İstanbul: Ayışığı Yayınları), 2020.

⁷ Ebû Abdurrahmân el-Ferâhidî Hâlib b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmarrâi (Beyrût: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 7/365.

⁸ Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensâri er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdr, h. 1414), 5/414.

⁹ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Beyrût: Darü's-Sâki, 2001), 10/112.

¹⁰ Ali, *el-Mufasssal*, 10/112-113.

¹¹ Ebu Muhammed Muvaffaküddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullah Yusuf el-Cedî' (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 13/38.

Araplar arasında meydana gelen harpleri konu alan haberlerde mübârezeye dair birçok örnek mevcuttur. Dördüncü Ficâr Savaşı'nda Benî Abdümenât'tan Huleys b. Yezîd ile Ebu Harb b. Ukayl b. Huveylid'in¹² veya Muâviye b. Amr ile Hâşim b. Harmel'e'nin karşılaşmaları, en meşhur mübâreze örneklerindendir.¹³ Bu kültür, bazı sınırlamalar getirilerek Müslümanlarla birlikte varlığını devam ettirmiştir.

1.İslâm Kültüründe Mübâreze

İnsan öldürme eylemi bütün dinlerde, ahlakî öğretilerde ve hukuki düzenlerde en ağır suçlardan kabul edilip yasaklanmıştır. Keza İslâm'da bir kimsenin hukuken can dokunulmazlığı bulunan bir şahsın ölümüne yol açacak bir davranışta bulunması haramdır.¹⁴ Bu yüzden Müslümanların savaş gibi zorunlu haller dışında gündelik hayatın sorunlarını halletmek için birbirlerini mübârezeye davet etmesi, İslâm'ın prensiplerine aykırı bir tutumdur. Ancak savaş gibi zorunlu durumlar bunun dışındadır. Hz. Peygamber bizatihi ashâbını teşvik etmiş¹⁵ ve birçok sahabî mübârezeye çıkmıştır. İslâm hukukçuları da Hz. Peygamber dönemini referans alarak mübârezeye çıkmanın hukuki zeminini tartışmış ve bununla ilgili kapsamlı görüşler ortaya koymuşlardır.

Şafîî (ö. 204/820) Bedir ve Hayber savaşlarındaki mübârezeleri referans alarak¹⁶ Hz. Peygamber'e yardım, Allah yolunda ve din uğrunda bir güç nişanesi olduğu gerekçesiyle mübâreze yapmada bir sakınca olmadığını ifade etmiştir. Ebu Hanîfe (ö. 150/767) ise savaşçının ilk mübâreze dâvetini, bir taşkınlık hali olduğu gerekçesiyle reddetmiştir.¹⁷ Hasan Basrî (ö. 110/728) Hz. Ali'nin sözlerine atıfta bulunarak mübâreze için ilk çağrının Müslümanlar tarafından yapılmasını, doğru bulmadığını söylemiştir.¹⁸ Buna gören Hz. Ali, oğlu Hasan'a hiç kimseyi mübârezeye çağırmasını sadece biri çağırıldığında karşılık vermesini istemiştir. Çünkü mübârezeye çağırmanın haddini aştığını belirtmiştir.¹⁹ İbn Kudâme (ö. 620/1223) ise mübârezeyi mübah, mekruh ve müstehap şeklinde üç kısma ayırmıştır. Bir kâfir mübâreze istediğinde, devlet başkanının izniyle gücünden, cesaretinden emin olan Müslümanın çıkmasıdır ki bu müstehaptır. Çünkü meydana okumaya karşılık vermek, Müslümanların gücünün göstergesidir. Karşı taraftan meydan okuma olmamasına rağmen cesur bir Müslümanın isteğiyle yapılan mübâreze ise mübahdır. Zayıf ve kendisine güvenmeyen birinin mübâreze istemesi ise mekruhtur. Çünkü onun ölümü Müslümanların cesaretinde kırılmalıya sebebiyet verir.²⁰

Fakihler mübârezeyi kabul etmekle birlikte iki hususta ihtilaf etmişlerdir. Birincisi mübâreze yardım etmekle ilgilidir. Şafîî, Bedir Savaşı'nda olduğu gibi destek verilebileceğini ancak öncesinde mübarezenin teke tek olacağı şart koşulmuşsa müdahale edilmemesi gerektiğini belirtmiştir.²¹ Burada en aykırı görüş Evzâî'ye (ö. 157/774) aittir. Mübârezenin doğasına aykırı olduğu gerekçesiyle mübâreze yardım edilmesini reddetmiştir. Sadece düşmanın müdahalesi halinde destek verilebileceğini ileri sürmüştür.²² Evzâî'nin dikkat çektiği husus önemlidir. Çünkü mübâreze doğası gereği bir meydan okuma ve güç gösterisidir. Bu durumda savaşçının zayıflık göstermesi, kaçması veya olağandışı bir durum olmadığı sürece diğer muhriplerin müdahale etmesi geleneklere aykırı bir tutumdur. İkinci tartışmalı husus ise mübâreze için devlet başkanının veya komutanın iznine dairdir. İmâm Mâlik (ö. 179/795) ve Şafîî buna gerek olmadığını savunurken, Sevrî (ö. 161/778) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi âlimler bunun doğru olmadığını

¹² Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habîb, *el-Munammak fî ahlâbî Kureys*, thk. Hurşid Ahmed Farûk (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1985), 177.

¹³ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Davud el-Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, ed. Süheyl Zekkâr, Riyâd Ziriklî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996), 13/136-137.

¹⁴ Ali Bardakoğlu, "Katil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 25/45.

¹⁵ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 20/69.

¹⁶ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâveridî, *el-Hâvî'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 14/249.

¹⁷ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâveridî, *Ahkâmü's-sultânîyye* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2006), 75.

¹⁸ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu sahîhü Buhârî* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, h. 1379), 6/157; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/38.

¹⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî İbn Kuteybe, *Uyûnu'ül-Ahbâr* (Beyrût: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, h. 1418), 1/210.

²⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/40.

²¹ Ebu Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şafîî, *el-Ümm* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 4/257.

²² Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm İbnü'l-Münzir en-Nisâbü'rî, *el-İşrâf 'alâ Mezâhibi Ehli'l-İlm*, thk. Sağır Ahmed el-Ensârî (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü's-Sekâfe, 2004), 4/19.

söylemişlerdir.²³ İslâm tarihinin ilk yıllarına tesadüf eden savaşlarda Hz. Peygamber mübâreze için sahâbîlere izin vermiş ve bütün mübârezeler bu şekilde gerçekleşmiştir. Ancak Müslümanların bütün savaş deneyimleri dikkate alındığında mübârezeye dair pratiklerin her zaman böyle işlemediği ve komutandan izin almanın bazı durumlarda mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.

Mübârezeye ilişkin bir başka mesele meydana çıkacak muharibin şahsî nitelikleridir. Maverdî (ö. 450/1058) mübârizlerin bazı şartlara sahip olmaları gerektiğini öne sürmüştür. Buna göre öncelikle mübâriz ordu komutanı gibi kimselerden olmamalıdır. Böyle birini kaybetmek ordunun psikolojik olarak çökmesine sebep olur. Ayrıca mübâriz cesur, genç ve düşmana karşı zayıflık göstermeyecek biri olmalıdır. Bunlara sahip olmayan kimsenin öne çıkması engellenmelidir.²⁴ Çünkü böyle biri kendi ölümüne sebep olacağı gibi ordunun tedirgin olmasına neden olacaktır. Bu yüzden hem kendi ordusunun hem de düşmanın cengâver savaşçılarını en iyi bilen devlet başkanı, doğru birini seçmelidir. Bu kişi zafere en yakın, Müslümanları cesaretlendirirken düşmanı korkutan bir kimse olmalıdır.²⁵

İslâm tarihi kaynaklarında savaşlarla ilgili birçok mübâreze sahnesi vardır. Özellikle Hz. Peygamber dönemi savaşlarının anlatıldığı metinlerde önemli bazı mübârezeler hakkında detaylı bilgiler aktarılmıştır. Bunlardan biri Hz. Ali ile Talha b. Ebî Talha arasında geçmektedir. Uhud Savaşı'nda mübâreze için meydan okuyan Talha'ya önce kimse cevap vermemiştir. Bunun üzerine Talha şunu söylemiştir: "Ey Muhammed'in ashâbı! Sizin ölümlerinizin cennete bizim ise cehenneme gideceğimizi iddia ediyorsunuz. Lat'ı yalanladınız. Söylediğinize gerçekten inanıyorsanız karşıma biri çıksın."²⁶ Hz. Ali, ona acıyan bir tavırla "Mübârezeye çıkabilir misin?" diye sormuş, akabinde çarpışmaya başlamışlardır. Bir rivayete göre onu kafasından yaralayıp düşürdüğünde avret yerinin görünmesi üzerine acımış ve öyle bırakmıştır. Diğer rivayete göre ise ayaklarından yaralamış ve acıdığı için onu yaralı halde terk etmiştir. Neticede diğer Müslümanlar son darbeyi vurarak Talha'yı öldürmüşlerdir.²⁷ Bedir Savaşı'nda yaralanan ve Uhud'a katılamayan Amr b. Abdüvudd Hendek Savaşı'na çıktığında kendisini tanıtan bir sarıkla meydana çıkıp mübâreze için meydan okuduğunda, Hz. Peygamber'den aldığı izinle Hz. Ali öne atılmıştır. Amr, kendisiyle savaşmak istemediğini belirtmesine rağmen Hz. Ali sözleriyle onu kızdırmış ve akabinde gerçekleşen mübârezeyi kazanmıştır.²⁸ Hayber Savaşı'nda Yahudilerin önemli savaşçılarından Merhab, mübâreze için Müslümanları meydana davet ederken şöyle bir şiir söylemiştir: "Hayber biliyor ki ben Merhab'ım / Silahı keskin, tecrübeli bir kahramanım / Bazen süngüyü dürterim, bazen kılıçla vururum, aslanlar öfkelenediklerinde / Benim koruluğuma kimse yaklaşamaz."²⁹ Müslümanlardan Muhammed b. Mesleme onun meydan okumasını kabul ederek öne atılmıştır. Ağaçların arasında uzun süren çarpışmalarda bulduğu bir açıklıktan faydalanarak ayaklarına doğru hamle yapmış ve onu ağır yaralamış ancak öldürmek yerine can çekişmesi için yaralı halde bırakmıştır. Bu savaşta kardeşi Mahmud'u kaybeden Muhammed, Merhab'ın da acı çekmesini istediği için onu bu halde bırakmayı tercih etmiştir. Merhab'ı daha sonra bu halde göre Hz. Ali ise son darbeyi indirmiştir. Seleb konusunda tartışma çıktığında ise Muhammed lehine hüküm verilmiştir. Muhammed'in bu savaşta mübârezeye çıktığı bir diğer şahıs Üseyr adında biriydi. Muhammed onu da öldürmüştür. Hayber'in en güçlü savaşçılardan biri olan ve elindeki harbeyle Müslümanları kovalayan Yâsir'in karşısına Hz. Ali çıkmış fakat Zübeyr, onunla mübâreze yapmak için Hz. Ali'den ricada bulunmuştur. Zübeyr'in mübârezeyi kazanması üzerine Hz. Peygamber şunu söylemiştir: "Her peygamberin bir havarisi vardır. Benim de havarim Zübeyr'dir." Bu savaşta Merhab ve Yâsir gibi iki savaşçının öldürülmesi üzerine Hz. Peygamber artık Hayber'i fethetmenin kolaylaştığını vurgulamıştır.³⁰ Çünkü iki önemli savaşçının mübârezeyi kaybetmeleri, kendi ordularını olumsuz etkilemiştir. Meşhur mübâreze sahnelerinden biri de Huneyn Savaşı hakkındadır. Mağlup olan müşrikler dağıldığında

²³ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhim el-Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen* (Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932), 2/279.

²⁴ Mâverdî, *Ahkâmü's-sultâniyye*, 76.

²⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/39.

²⁶ Abdü'l-Melik el-Himyârî İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye* (Mısır: Mektebetü ve Maatbaatu Mustafa el-Balî el-Halebî ve Evladuhu, 1955), 2/74.

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrût: Dâru'l-A'lemî, 1989), 1/226.

²⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/225; Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Amîlî Ebû Ca'fer et-Taberî, *Târihü'r-rûsul ve'l-mülûk* (Beyrût: Dâru't-Türâs, h. 1387), 2/574.

²⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/333.

³⁰ Vâkîdî, *el-Meğâzî*, 2/657.

aralarından birinin meydan okumasına Ebû Âmir el-Eş'arî cevap vermiş ve onu mağlup etmiştir. Ebu Âmir, devamında sırayla karşısına çıkan sekiz kişiyle yaptığı mübârezelerin tamamını kazansa da dokuzuncu kişiyle yaptığı mübâreze hayattı kaybetmiştir.³¹ İslâm tarihinde mübârezelere dair en meşhur sahne ise Bedir Savaşı'nda Kureyşli Müslümanlar ile Kureyşli müşrikler arasında altı kişiyle gerçekleşmiştir.

2. Bedir'de Mübâreze Sahnesi

Bedir Savaşı'nın unutulmaz anlarından biri, Abdümenâf'ın torunlarını karşı karşıya getiren mübâreze sahnesidir. Müslümanlar ile müşrikler karşı karşıya geldiklerinde ilk hamleyi yapan müşriklerden Esved b. Abdülesed el-Mahzumî idi. Müslümanların kontrolündeki havuzdan su içeceğini söyleyerek meydan okudu. Suya doğru yöneldiğinde Hz. Hamza'nın kılıç darbesiyle ayağından yaralandı ancak havuzdan su içmeyi başardı. Onu takip eden Hz. Hamza, havuzun içinde ölümcül darbeyi indirerek Esved'i öldürdü. Bu olaydan sonra müşriklerden Utbe b. Rebîa, kardeşi Şeybe b. Rebîa ve oğlu Velîd b. Utbe mübâreze için Müslüman ordusuna karşı meydan okudular. Bunun üzerine Afrâ kabilesine mensup Hâris'in çocuklarından Muâz, Muavviz ve Avf öne çıktılar.³² Başka bir rivayete göre mübâreze için öne atılan sahâbiler arasında Avf yoktur. Muâz ve Muavviz kardeşlere eşlik eden kişi Abdullah b. Revâha'dır.³³ Dolayısıyla üçüncü şahsın kimliği ihtilaflıdır. Bu hususa değinen Vâkıdî (ö. 207/823) Abdullah b. Revâha'nın adının geçtiğini ancak bu bilginin doğru olmadığını belirtmiştir.³⁴

Müşriklerin meydan okumasına karşılık vermek isteyen Müslümanların kabile kimlikleri dikkat çekicidir. Tamamı Medine kökenli sahâbilerdir. Afrâ'nın çocukları olarak bilinen bu üç kardeş,³⁵ öne çıktıklarında, müşrikler tarafından kimliklerinin sorulması üzerine Ensar'dan bir grup olduklarını belirttiler.

178 Müşrikler ise size ihtiyacımız yok şeklinde karşılık verdiler. Ardından müşrik ordusunun münâdisi şöyle bağırdı: "Ya Muhammed! Kavmimizden bize denk kimseler çıkar."³⁶ Özellikle Utbe, Medinelilerle mübâreze yapmak istemediklerini, amca çocukları olan Benî Abdülmuttalib'in sahneye çıkmasını istedi.³⁷ Müşriklerin buradaki tavrı Ensar'ı küçümsemekten ziyade husumetli oldukları kimselerin kendi soydaşları olmasıyla ilgilidir. Nitekim bir rivayete göre Utbe, Ensar'a değerli denk insanlar olduklarını ancak amaçlarının amca çocuklarıyla savaşmak olduğunu söylemiştir.³⁸

Müşriklerin hususi olarak akrabalarını mübârezeye davet eden ikinci çağrısına cevap veren ilk kişi Utbe b. Rebîa'nın oğlu Ebu Huzeyfe'dir. Hz. Peygamber, büyük bir cesaret örneği göstererek babası ile mübârezeye çıkmak isteyen Ebu Huzeyfe'yi geri çevirmiştir.³⁹ Hz. Peygamber, onu geri çevirirken aynı zamanda sorumluluk almayı gerektiren böylesine zorlu bir görevde Ensar'ın meydana çıkmasından rahatsız olmuştur. Çünkü Müslümanların müşriklerle karşılaştığı savaşın sıkıntılı anında esas sorumluluğun kavminde ve amca çocuklarında olmasını istemiştir. Bu yüzden müşrikler tarafından geri çevrilen Ensar'a hayır duasında bulunarak yerlerine geçmelerini söylemiştir. Müslüman saflarında bunlar olurken, müşrikler tarafından mübâreze için meydan okumalar devam etmekteydi. Bunun üzerine Hz. Peygamber Haşimoğullarına şöyle seslenmiştir: "Ey Benî Haşim! Kalkın ve Allah'ın peygamberini gönderdiği hak yolunda savaşın. Çünkü onlar Allah'ın nurunu söndürmek için kahramanlarıyla gelmişlerdir."⁴⁰ Akabinde sırasıyla Ubeyde b. Hâris, Hamza b. Abdülmuttalib ve Alî b. Ebî Tâlib'in öne çıkması için seslenmiştir.⁴¹

Hz. Hamza, Ubeyde ve Hz. Ali, başlarında miğfer olduğu halde meydana doğru yürüdükleri için müşrikler onları tanıyamadı. Utbe b. Rebîa, kendilerini tanıtmalarını ve onlara denk oldukları takdirde

³¹ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 3/915-916; Ebu Muhammed Abdullah İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, ed. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 5/274; Daha fazla örnek için ayrıca bk. Abdullah Duman, "İslâm'ın İlk Döneminde Mübâreze Geleneği", *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5 (2020), 21-48.

³² Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/68.

³³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/625; Taberî, *Târih*, 2/445.

³⁴ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/68.

³⁵ Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdülber, *el-İstiâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, ed. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrût: Dârü'l-Cil, 1992), 1/340.

³⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/625.

³⁷ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve* (Beyrût: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, h. 1405), 3/71.

³⁸ Taberî, *Târih*, 2/446.

³⁹ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/70.

⁴⁰ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/68.

⁴¹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/625.

savaşacaklarını söyleyince Hz. Hamza kendisini şöyle tanıttı: “أَنَا حَمْرَةُ بَنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، أَسَدُ اللَّهِ وَأَسَدُ رَسُولِهِ” (Ben Hamza b. Abdülmuttalib, Allah ve Resulü’nün aslanıyım!). Utbe, bunun güzel bir eşleşme olduğunu belirtip şu karşılığı verdi: “أَنَا أَسَدُ الْخَلَاءِ” (Ben orman aslanıyım). Utbe, konuşmasının devamında diğerlerinin kimliğini sorduğunda, Hz. Hamza, Ali b. Ebi Talib ve Ubeyde b. Hâris’in isimlerini zikretti. Bunun üzerine Utbe, ikisinin de kendilerine denk şahıslar olduğunu söyledi.⁴² Dolayısıyla bu rivayete göre mübârezede konuşmacı olarak sadece Utbe b. Rebîa ile Hz. Hamza’nın adı geçmektedir. Başka bir rivayete göre ise Hz. Hamza, Ubeyde ve Hz. Ali, ayrı ayrı kendilerini tanıttıktan sonra Utbe, onların kendilerine denk ve değerli kimseler olduklarını ifade etti.⁴³

Karşılıklı konuşmalardan sonra taraflar mübâreze için birbirlerine yaklaştırmaya başladılar. Bu mübâreze teke tek bir çarpışmadan ziyade üç müşrike karşı üç Müslümanın mücadelesiydi. Bununla birlikte rakip seçiminde yaş olarak birbirine yakın kimselerin eşleşmesi esastı. Ancak rivâyetler incelendiğinde hem eşleşmeler hem de mübârezenin keyfiyetinde belirsizlik olduğu görülmektedir. İbn İshak (ö. 151/768) mübârezeye çıkanları Ubeyde-Utbe, Hamza-Şeybe, Ali-Velîd şeklinde sıralamış ancak detaylı bilgi vermemiştir. Musa b. Ukbe’den (ö. 141/758) gelen habere göre Hamza-Utbe, Ubeyde-Şeybe ve Ali-Velîd birbirleriyle eşleşmişlerdir.⁴⁴ Vâkıdî’nin aktardığına göre eşleşmeler, en yaşlılar olarak Ubeyde-Şeybe, Hamza-Utbe, Ali-Velîd şeklindedir. Öncelikle Utbe oğlu Velîd’in öne çıkmasını söylemiştir. Bu mübârezeyi Hz. Ali kazanmıştır. Akabinde Utbe, Hz. Hamza’nın karşısına geçmiş, karşılıklı vuruşmalardan sonra Hz. Hamza onu öldürmüştür. Son olarak Ubeyde ile Şeybe karşılaşmıştır. Şeybe, Ubeyde’yi ayağından yaralamış ve adalesini koparmıştır. Bunun üzerine Hz. Ali ve Hz. Hamza, Şeybe’ye hamle yaparak onu öldürmüş ve Ubeyde’yi sırtlayarak saflarına geçmişlerdir.⁴⁵ İbn Hişâm’ın (ö. 218/833) aktardığı rivayette aynı eşleşmelerin olduğu ve Ubeyde’nin en yaşlı kimse olduğuna dikkat çekilmiştir. Ancak Vâkıdî’den farklı olarak mübârezelerin aynı anda başladığı belirtilmiştir.⁴⁶

Taberî’nin (ö. 310/923) verdiği bilgilere göre mübârezede eşleşmeler Ubeyde-Utbe, Hamza-Şeybe, Ali-Velîd şeklindedir. Hz. Hamza ve Hz. Ali, rakiplerini kısa sürede öldürürken, aralarında yaşça en büyükleri Ubeyde ile Utbe’nin mübârezesi çetin geçmiştir. Hz. Hamza ve Hz. Ali, ona yardım ederek Utbe’yi öldürmüşlerdir.⁴⁷ Belazurî (ö. 279/892-93) mübârezelere dair iki rivayetten bahsetmiştir. Birinci rivayete göre Hamza-Utbe, Ubeyde-Şeybe ve Ali-Velîd karşılaşmıştır. İkinci rivayette ise Hz. Hamza ile Ubeyde’nin yeri değiştirilmiştir.⁴⁸ Eşleşmelerle ilgili en aykırı rivayete göre Hamza-Utbe, Ali-Şeybe ve Ubeyde-Velîd karşı karşıya gelmişlerdir.⁴⁹ Ancak bu rivayetin doğru olma ihtimali oldukça düşüktür. Çünkü diğer haberlerin tamamında Hamza-Utbe ve Ubeyde-Şeybe eşleşmeleri ihtilafı olsa da Ali-Velîd eşleşmesi sabittir. Bunun sebebi ise ikisinin yaş olarak diğerlerinden daha genç olmalarıdır. Ayrıca yaş meselesi buradaki ihtilafların anlaşılmasında en önemli detaydır. Zira eşleşmelerin tartışmalı olmasının nedeni şahısların yaşlarına dair görüş farklılıklarıdır. Örneğin Vâkıdî mübârizlere dair bilgileri verirken Ubeyde ve Şeybe’nin yaşça diğerlerinden büyük olduklarına işaret etmiştir.⁵⁰ Keza Ubeyde’nin Utbe ile eşleştiğini aktaran Taberî, ikisinin en yaşlı kimseler olduklarını belirtmiştir. Dolayısıyla müellifler, mübârezelerle ilgili rivayetleri aktarırken mübârizlerin yaşlarına dair verileri esas almış ve bununla uyumlu haberleri tercih etmişlerdir.

Eşleşmelerde yaş önemli bir etken olmakla birlikte tek başına yeterli değildir. Şahısların statülerini de dikkate almak gerekmektedir. Bu yüzden çarpışmalardan önce mübârizlerin ortaya koydukları tavır dikkate alındığında Hz. Hamza ile Utbe’nin ön planda olduğu anlaşılmaktadır. İkisi bir lider edasıyla hareket etmişlerdir. Ayrıca Şeybe ile Utbe arasında sadece üç yaş fark vardır. Tüm bu veriler ışığında, Müslümanlar arasındaki en önemli mübâriz olan Hz. Hamza ile ona daha denk biri olduğu anlaşılan Utbe’nin karşılaştığını belirten rivayetler daha isabetli görünmektedir. Bu yüzden mübârizler hakkında İbn Hacer’in

⁴² Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/68-69.

⁴³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/625.

⁴⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 7/297.

⁴⁵ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/69.

⁴⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/625; İbn Hişâm (ö. 218/833) başka bir yerde ise Ubeyde’yi öldürenin Utbe olduğunu belirtmiştir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/706.

⁴⁷ Taberî, *Târih*, 2/445.

⁴⁸ Belâzurî, *Ensâbü’l-eşrâf*, 4/285.

⁴⁹ Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî Ebu Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Kara Belbeli (Dimaşk: Dâru’r-Risâleti’l-İlmiyye, 2009), 3/52.

⁵⁰ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/69.

(ö. 852/1449) işaret ettiği Ubeyde-Utbe, Hamza-Şeybe ve Ali-Velîd şeklindeki genel kanaatin aksine⁵¹ mübârezeler Hz. Hamza ile Utbe, Ubeyde ile Şeybe ve Hz. Ali ile Velîd arasında geçmiş olmalıdır.

Mübâreze sahnesinde dikkat çeken bir başka husus, çarpışmalarda teke tek şartının olmamasıdır. Grup halinde, üç Müslüman ve üç müşrikin mücadelesi söz konusudur. Bu yüzden kısa sürede rakiplerine üstünlük kuran Hz. Hamza ve Hz. Ali, Ubeyde'nin zorlandığını görünce tereddütsüz hamlede bulunarak Şeybe'yi öldürmüş ve mübârezeyi rahatlıkla kazanmışlardır. Özellikle Hz. Hamza ve Hz. Ali'nin, henüz savaşın başında müşriklere karşı kurduğu bu üstünlük Müslüman ordusunu cesaretlendirmiştir. Yaklaşık 900 kişiden oluşan müşrik ordusuna karşılık⁵² Müslümanların sayısı takriben 300 sahâbiden ibaretti.⁵³ Dolayısıyla mübârezenin neticesi, psikolojik anlamda Müslümanların lehine bir durum ortaya çıkarmıştır. Bunu gören Ebu Cehil müşriklere yönelerek "Utbe, Şeybe ve Velîd'in ölümü sizi korkutmasın, çünkü onlar acele ederek savaştılar." sözleriyle onları cesaretlendirmeye çalışmıştır.⁵⁴ Ayrıca mübârezenin akabinde Ebu Cehil ve arkadaşları "Uzza bizimdir, sizin değil!" nidalarıyla bağırmaya başlamışlardır. Buna karşılık Müslümanların münâdisi Hz. Peygamber'den aldığı emirle şu karşılığı vermiştir: "Bizim ölülerimiz cennetlik, sizin ölüleriniz ise cehennemliktir!"⁵⁵

Mübârezelerin bitmesi ve taraflar arasındaki sözlü sataşmalardan sonra iki ordu birbirine yaklaşmış ve esas çatışmalar başlamıştır.⁵⁶ Müslümanlar, müşriklere karşı büyük bir üstünlük kurarak savaşı kazanmışlardır. Çarpışmalar bitip, esirler teslim alındıktan sonra ganimetlerin dağıtımına başlandığında, ilk iş olarak herkes öldürdüğü rakibinin selebini yani üzerindeki şahsi eşyalarını⁵⁷ almıştır. Hz. Ali, Velîd'in zırhını ve miğferini alırken, Hz. Hamza, Utbe'nin silahını almıştır. Şeybe'nin zırhı da Ubeyde'nin hakkıydı. Ancak ağır yaralı olan Ubeyde yolda vefat edince bu zırh ailesine miras kalmıştır.⁵⁸

3. Müşrik Mübârizler

Müşrik ordusunda mübârezeye çıkan şahıslar Abdüşems kabilesine mensup aynı ailenin fertleriydi. Utbe b. Rebîa ve Şeybe b. Rebîa yaşları birbirine yakın iki kardeş iken Velîd de Utbe'nin oğluydu. Utbe, aynı zamanda Abdüşems kabilesini temsil ediyordu. Çünkü Ebu Süfyân kervanla birlikte olduğu için kıyâde/sancaktarlık görevini, Utbe üstlendi.⁵⁹ Bir lider edasıyla hareket eden Utbe, müşriklerin aksine savaş için isteksizdi. Sefere çıktıkları andan itibaren Müslümanlarla akrabalık bağlarını hatırlatmaya çalıştı.⁶⁰ Savaşı engellemeye yönelik sorumluluğun kendisine ait olduğunu ve korkaklıkla itham edilmekten çekinmediğini ifade eden, akrabalık bağlarını tekrar hatırlatan Utbe, babalar ve oğulların birbirinin katili olacağını vurguladı.⁶¹ Ayrıca savaş çıkırtkanlığı yapan Ebu Cehil'in kendileri gibi Hz. Peygamber ile akrabalık bağlarının olmadığını belirtti.⁶² Bütün çabasına rağmen kavmini ikna edemedi.⁶³

Utbe'nin savaş karşıtı tavrına karşılık Ebu Cehil insanları kışkırtmakla meşguldü. Bu yüzden Utbe'yi korkaklıkla hatta oğlu Müslüman saflarında olduğu için böyle davranmakla suçladı.⁶⁴ Ayrıca Hz. Peygamber ile amca çocukları olduklarını hatırlatma gereği duydu. Korkaklık ithamına sinirlenen Utbe, Ebu Cehil'in kadınlar gibi arkasına sarı koku sürdüğünü ve kimin korkak olduğunu göreceğini söyleyerek meydan okudu.⁶⁵ Artık kendini kontrol edemeyen Utbe, sinirle Ebu Cehil'in yanına geldiğinde, insanlar onu öldürmesinden korktular. Kılıcıyla Ebu Cehil'in bineğinin ayaklarına vurarak inmesini söyledi. Ardından Müslümanları mübârezeye davet etti.⁶⁶ Böylece savaşın başında Kureys'i geri dönmeye ikna etmeye çalışan

⁵¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 7/298.

⁵² Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/53.

⁵³ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/26; İzzüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1997), 2/14.

⁵⁴ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/71.

⁵⁵ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*, 8/2480.

⁵⁶ Taberî, *Târih*, 2/446.

⁵⁷ Mâverîdî, *Ahkâmü's-sultâniyye*, 218.

⁵⁸ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/100.

⁵⁹ Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 2/148.

⁶⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/623.

⁶¹ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/63.

⁶² Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/291.

⁶³ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/66.

⁶⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/623.

⁶⁵ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/64.

⁶⁶ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/66-67.

Utbe, kavminin tavrı ve Ebu Cehil'in kışkırtmalarından dolayı herkesten önce meydana çıkmak zorunda kaldı.

Savaş meydanına doğru ilerleyen Utbe, çarpışma öncesinde kendisini “أنا أسد الحلفاء” şeklinde tanıttı. Vâkıdî, bu ifadeyi “Ben orman aslanıyım” şeklinde yorumlamış ancak Ebü'z-Zinâd (ö. 130/748) bunun zayıf bir tevîl olduğunu söylemiştir.⁶⁷ Zübeyr b. Bekkâr'a (ö. 256/870) göre bu argo bir tabir olsa da Seâlibî (ö. 429/1038) söz konusu ibareden çirkin bir mana çıkarmanın keyfiyetini anlamadığını belirtmiştir.⁶⁸ Bazıları, Utbe'nin hilfü'l-mutayyebûn ittifakına mensup olduğunu vurgulamak için ahlâf tabirini telaffuz ettiğini iddia etmişlerdir. Ahlâf ifadesinin mutayyebûndan ziyade hilfü'l-ahlâf için kullanıldığını söyleyenler, bu görüşü reddetmişlerdir. Ayrıca kaynaklarda ahlâf olarak bahsedilen kabilelerin Abdüddâr ile ittifak kuranlar olduğu bilgisini ilave etmişlerdir. Bir başka yoruma göre ise Utbe, hilfü'l-füdûl mensubu olduğunu vurgulamıştır. Ancak bunun da isabetli bir yorum olduğu söylenemez. Çünkü bahsi geçen ittifakın içinde Abdüşems kabilesi yoktur. Son olarak İbn Ebî Hadîd (ö. 656/1258), Vakıdî'nin verdiği mananın daha doğru olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹ Kanaatimizce burada kayda değer iki görüş vardır. Birincisi “Orman aslanı” ifadesidir. Araplar yaşadıkları yerin tarihine, iklimine ya da coğrafyasına göndermede bulunarak kendilerini “Çöl aslanı” veya “Orman aslanı” gibi farklı sıfatlarla tanıtabiliyorlardı. Yeşilliğiyle bilinen Medine'nin önemli şairlerinden Hassân b. Sâbit, Evs ve Hazrec arasında uzun yıllar süren savaşlar üzerine yazdığı şiirlerin bir tanesinde kabilesi Neccârî'lerini överken “Orman aslanları” yakıştırmasında bulunmuştur.⁷⁰ Fakat Mekke gibi çöl ikliminin hâkim olduğu bir şehirde yaşayan Utbe'nin kendisini “Orman aslanı” olarak tanıtmaması makul değildir. Ayrıca bu tarz ifadeler savaşçı karakteri yüksek şahsiyetler için uygundur. Utbe böyle bir meziyete sahip değildir. Dolayısıyla Vâkıdî'nin verdiği manadan yola çıkarak söz konusu ifadeyi izah etmek mümkün değildir. İkincisi, Utbe'nin mutayyebûn ittifakına göndermede bulunduğuna dair yorumdur. Bu görüşü reddedenlerin belirttiği üzere ahlâf tabiri hilfü'l-ahlâfa nispet edildiği için Utbe'nin burada mutayyebûn üyesi olduğunu hatırlatması anlamsızdır. Fakat Abdüşems ile Hâşim kabileleri arasındaki çekişmeyi dikkate aldığımızda başka bir ihtimal karşımıza çıkmaktadır. Mekke'de haksızlığa uğrayan insanları korumak amacıyla Hâşimoğulları liderliğinde kurulan hilfü'l-füdûl ittifakı esasında ahlâf-mutayyebûn ayrışmasının bir uzantısıydı. Bununla birlikte mutayyebûnun temelini oluşturan Abdümenâf'ın Abdüşems ve Nevfel boyları, bu ittifakın içerisinde yer almamışlardır. Câbirî'ye (ö. 2010) göre onlar artık ahlâf bloğuna katılmışlardır.⁷¹ Özellikle İslâm davetine verdikleri tepkiler dikkate alındığında söz konusu iki kabilenin ahlâf üyeleriyle birlikte hareket ettiklerini görüyoruz.⁷² Kuvvetle muhtemeldir ki Utbe “أنا أسد الحلفاء” sözünü İslâm davetine karşı birlikte hareket ettikleri ahlâf ittifakını kastetmiştir.

Utbe öncülüğünde mübârezeye çıkan müşrikler, Hz. Hamza, Hz. Ali ve Ubeyde üçlüsüne mağlup oldular. Öldüklerinde Velîd 50, Utbe 70, Şeybe ise 73 yaşındaydı.⁷³ Bedir Savaşı'na damga vuran bu mübâreze sahnesinde ölen Abdüşems üyeleri Mekkelilerin hafızasına kazındı. Utbe'nin kızı ve aynı zamanda Ebu Süfyân'ın eşi Hind, intikam hırsıyla hareket ederek Kureyş kadınlarının aksine yas tutmadı. Uhud Savaşı'nda intikam alıncaya kadar güzel kokular sürmedi ve eşi Ebu Süfyân ile bir araya gelmedi.⁷⁴ Uhud'da savaş çıkırtkanlığı yapan Hind, Kureyş kadınlarıyla birlikte Bedir ölülerini hatırlatmak suretiyle müşrikleri savaşa teşvik edenlerin başında geliyordu.⁷⁵ Özellikle babasını öldüren Hz. Hamza'ya karşı öfke doluydu. Onu öldüren Vahşî'yi ödüllendirdi. Taşkın davranışlarına devam edip Hz. Hamza'nın bedenine müslâ yaptı.⁷⁶ Buna rağmen öfkesi dinmeyen Hind, Arapların meşhur kadın şairlerinden Hansâ'nın, İslâm

⁶⁷ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/69.

⁶⁸ Abdülmelik b. Muhamme b. İsmâil Ebu Mansûr es-Seâlibî, *Simâru'l-Kulûb fi'l-Mudâf ve'l-Mensûb* (Kâhire: Dârü'l-Maârif, 1965), 21.

⁶⁹ Ebü Hâmid İzzüddîn Abdülhamid b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, thk. Muhammed İbrahim (Bağdat: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 2007), 7/294.

⁷⁰ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 1/600.

⁷¹ Muhammed Âbid Cabirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 103.

⁷² Bu durum, Utbe'nin bağlı olduğu ittifakın tespitinde karışıklığa sebep olmuştur. Örnek için bk. Adnan Demircan, “Utbe b. Rebîa” Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/236.

⁷³ Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/151-152.

⁷⁴ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/124.

⁷⁵ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/229.

⁷⁶ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/286; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/91.

öncesi meydana gelen kabile savaşlarında hayatını kaybeden babası Amr b. Şerîd ile kardeşleri Muâviye ve Sahr'dan dolayı kendisini en büyük felakete uğrayan Arap kadını olarak tanıttığını duyunca, Bedir'deki mübârezeyi hatırlatarak en büyük musibete uğrayan kadının kendisi olduğunu iddia etti.⁷⁷

Bir başka örnek Utbe'nin diğer kızı Fâtıma hakkındadır. İlerleyen yıllarda kendisine talip olan Hz. Ali'yi reddedip, Hz. Ali'nin kardeşi Akıl ile evlenmeyi tercih etmiştir. Hz. Ali'nin en sevdiği kişileri öldürürken, Akıl'in ise ailesiyle birlikte savaştığını hatırlatmıştır.⁷⁸ Buna rağmen Fâtıma, evlendiğinde ilk gece Akıl'le birlikte olmak istememiş ve "Nerede Utbe ve Şeybe" şeklinde sitemkâr sözler sarf etmiştir. İkinci gece aynı sözleri tekrarlaması üzerine Akıl, "Sol tarafında cehennemdedirler. Gidince görürsün." deyince Fâtıma, tepki göstermiştir.⁷⁹ Mübâreze sahnesinin yansımalarına dair son bir örnek ise Hz. Ali ile Muâviye b. Ebî Süfyan arasındaki mektuplaşmada geçmektedir. Hz. Ali ona yazdığı mektupta birçok hususa değinirken mübâreze öncesi Hz. Hamza ve Utbe arasındaki sözlü atışmaya göndermede bulunmak için şu ifadeyi kullanmıştır: "Esedullah bizden, Esedülahlâf ise sizdendir."⁸⁰

4.Müslüman Mübârizler

Müslüman mübârizlerin tamamı Hz. Peygamber'in akrabalarındandır. Aralarından en yaşlıları Ubeyde b. Hâris b. Muttâlib b. Abdümenâf'tır. Dârü'l-Erkam'ın henüz kullanılmadığı bir dönemde Müslüman olan Ubeyde,⁸¹ Hz. Peygamber'in çok değer verdiği yakınlarından biriydi. Hicrî 8. ayın başında gerçekleştirilen Râbiğ Seriyyesi'nde komutan olarak görev almıştır.⁸² Bedir Savaşı'na çıktığında birlikte hicret ettiği iki kardeşi Husayn, Tufeyl⁸³ ve Mistah b. Üsâse ile aynı bineği paylaşmıştır.⁸⁴ Şeybe ile yaptığı mübârezede bacağından ağır yaralanmış, Medine'ye dönerken Safrâ'da şehit düştüğünde oraya defnedilmiştir.⁸⁵ Hayatını kaybettiğinde 61 yaşındaydı.⁸⁶

Bir diğer mübâriz Ali b. Ebî Tâlib b. Abdümenâf b. Abdümuttalib'tir.⁸⁷ Küçük yaşlarda Müslüman olmuştur. Babası vefat ettiğinde, Hz. Peygamber amcasının oğlu olan Hz. Ali'yi himayesine almış ve vefat edene kadar yanından ayırmamıştır. Medine'ye hicret esnasında Hz. Peygamber'in elindeki emanet malları sahiplerine teslim etmek amacıyla Mekke'de kalan Hz. Ali, birkaç gün sonra Medine'ye doğru yola çıkmıştır.⁸⁸ Hz. Peygamber Tebuk Seferi'ne çıktığında geride bıraktığı ailesiyle ilgilenmesi için yerine onu bırakmıştır. Bunun dışında bütün gazvelere katılan Hz. Ali,⁸⁹ Bedir Savaşı'nda Hz. Peygamber ve Mersed ile aynı bineği paylaşmıştır.⁹⁰ Savaşlarda cengâverliğiyle bilinen Hz. Ali mübârezede Velîd'i kısa sürede öldürmüştür.

Müslümanlardan mübârezeye çıkanlar arasında en dikkat çeken şahsiyet şüphesiz Hz. Peygamber'in amcası Hz. Hamza'dır. Şahsına münhasır bir şekilde Müslüman olan Hz. Hamza, akrabalık bağları kuvvetli, duygusu yüksek ve cesur bir karakterdi. Risâletin altıncı senesinde Ebu Cehil ile birlikte bazı müşriklerin Hz. Peygamber'e hakaret ve eziyet ettiklerini duyunca öfkelenmiştir. Hızlıca olay yerine geldiğinde elindeki yayla Ebu Cehil'i kafasından yaralamış, akabinde müşriklere meydan okuyan bir tavırla akrabalık bağlarını vurgulayarak Müslüman olduğunda⁹¹ İslâmiyet onunla önemli bir güç kazanmıştır.⁹² Hz. Peygamber için yakın akrabalarından Hz. Hamza'nın Müslüman olması oldukça değerliydi. Onu sürekli yakınında tutmuş ve Kureyş kervanlarına yönelik gerçekleştirilen ilk askerî harekâta komutan olarak görevlendirmiştir.⁹³ Hz.

⁷⁷ Saîd b. Muhammed b. Ahmed el-Efgânî, *Esvâkû'l-Arab fî'l-câhiliyye ve'l-İslâm* (Beyrût: Darü'l-Fikr, 1974), 297-298.

⁷⁸ Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, 2/76.

⁷⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Müsned*, thk. Sancâr b. Abdullah el-Câvilî, Ebu Saîd (Kuveyt: Şirketü Cürâs, 2004), 262.

⁸⁰ Ahmed b. Abdülvahhab en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî funûnî'l-edeb* (Kâhire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, h. 1423), 7/235.

⁸¹ Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, 9/389.

⁸² Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/10.

⁸³ İzzüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezeri İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahabe* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 3/547.

⁸⁴ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/24.

⁸⁵ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/145.

⁸⁶ Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/429.

⁸⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/17.

⁸⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/20. Hz. Peygamber, Medine'ye hicret ederken bazı sebeplerden dolayı Hz. Ali'yi Mekke'de bırakmıştır. Buna dair haberlerin değerlendirilmesi için ayrıca bk. Ömer Cide, "Hz. Peygamber'in Hicretine Dair Bazı Mülâhazalar", *Akademik Siyer Dergisi*, 1 (2021), 66-79.

⁸⁹ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 3/21.

⁹⁰ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/24.

⁹¹ Cabirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 106.

⁹² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/8.

⁹³ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/9.

Hamza, Ebu Kebşe, Zeyd b. Hârise ve Enese ile aynı bineği paylaşarak Bedir Savaşı'na çıkmıştır.⁹⁴ Mübâreze Utbe'yi öldürmenin yanı sıra savaşın kazanılmasında önemli rol oynamıştır.

Hiz. Hamza ve Hiz. Ali gibi iki savaşçı karakterin varlığı, mübârezedeki başarıları ve devamında müşriklere karşı verdikleri mücadele, Müslümanların cesaretini ve keskinliğini artırmıştır. Onlar henüz Medine'den çıkarken kararlılığın ve cesaretin nişanesi olarak kafalarına tüyden alametler takan dört kişiden ikisiydi.⁹⁵ "Ben Abdülmuttalib'in oğluyum" naralarıyla harp meydanında çarpışıp,⁹⁶ çok sayıda kişiyi öldürmüşlerdir. Hiz. Ali'nin tek başına öldürdüğü veya ölümünde müdahil olduğu müşrik sayısı yirmi ikidir. Neredeyse her kabileden birini öldürmüştür.⁹⁷ Keza Hiz. Hamza'nın öldürdüğü müşrikler arasında Utbe b. Rebîa, Esved b. Abdülesed el-Mahzumî, Tuayma b. Adî ve Hâris b. Amr gibi çok sayıda kişi vardı.⁹⁸ Ümeyye b. Halef, Bedir'de öldürülmeden önce Hiz. Hamza'nın savaştaki etkinliğine işaret ederek başlarına iş getirdiğini itiraf etmiştir.⁹⁹

Bedir'de ölen müşrik sayısı 70, 74 veya 49'dur.¹⁰⁰ Burada dikkat çeken husus, müşrik kayıplarının neredeyse yarısında Hiz. Hamza ve Hiz. Ali'nin rolünün olmasıdır. Bu yüzden İslâm tarihinin en kritik dönemeçlerinden birinin yaşandığı Bedir'in sembol isimleri haline gelmişlerdir. Buna karşılık Mekke müşrikleri yaşadıkları hezimetin baş aktörleri olarak ikisini hiçbir zaman unutmamış, onlardan intikam almak için fırsat kollamışlardır. Uhud Savaşı'na çıktıklarında onları öldürmek için hususi olarak adam tutmuşlardır. Nevfel kabilesinden Tu'ayma'nın akrabası Cübeyr b. Mut'im, Hiz. Hamza'yı öldürmesi için kölesi Vahşî'ye talimat vermiştir. Karşılığında onu azat etmeyi vadedmiştir.¹⁰¹ Başka bir rivayete göre ise Vahşî, Hiz. Hamza'nın öldürdüğü Hâris b. Amr ailesinin kölesiydi. Hâris'in kızı, Hiz. Peygamber, Hiz. Ali veya Hiz. Hamza'dan birini öldürmesi karşılığında Vahşî'ye özgürlük vaadinde bulunmuştur. Zira babasına denk birinin ancak onlardan biri olabileceğini söylemiştir.¹⁰² Nitekim Vahşî harp meydanında uzaktan attığı mızrakla Hiz. Hamza'nın şehadetine sebep olmuştur. Müşrik ordusu Mekke'ye döndüğünde Vahşî'den beklediği haberi alan Cübeyr büyük bir şaşkınlık yaşadıkdan sonra şöyle demiştir: "Kadınlarımızın kederini götürdün ve yüreklerimizi soğuttun."¹⁰³

5.Kabile Mensubiyetleri Bağlamında Mübârizlerin Değerlendirilmesi

Müşrik ve Müslüman mübârizlerin kimlikleri ilginç detaylardır. Tamamı Abdümenâf kabilesine mensup şahsiyetlerdir. Bunlar Abdüşems kabilesinden Utbe, Şeybe, Velîd; Benî Hâşim'den Hiz. Hamza ve Hiz. Ali; Benî Muttalib'ten ise Ubeyde'dir.¹⁰⁴ Abdümenâf kabilesinin Hâşim, Abdüşems, Muttalib ve Nevfel boylarından teşekkül ettiği düşünüldüğünde mübâreze sahnesinde sadece Nevfel'den kimse yoktur. Bu durum aynı zamanda geçmişteki kabileler arası çekişmeleri hatırlatmaktadır. Mekke'nin önemli kabilelerinden olan Abdümenâfoğulları, şehrin idaresini tek başına yürüten Abdüddâroğullarına itiraz ederek iddialarını ortaya koyduklarında, bütün şehri kuşatan bir çekişme başlamış ve kabileler, hilfü'l-ahlâf ile hilfü'l-mutayyebûn şeklinde bloklara ayrılmıştır. Ahlâf üyeleri Abdüddâr kabilesini, mutayyebûn üyeleri ise Abdümneâf kabilesini desteklemişlerdir. Nihayetinde Abdümenâf'ın çocukları sikâye ve rifâde görevlerini almaya muvaffak olmuşlardır.¹⁰⁵ İlerleyen yıllarda benzer bir çekişme, Abdümenâfoğullarından Abdüşems ve Hâşim arasında ortaya çıkmıştır. İki taraf liderlik konusunda anlaşamamışlardır. Neticede rifâde ve sikâye Hâşimoğullarında kalırken, kıyâde görevini Abdüşems kabilesi üstlenmiştir.¹⁰⁶ Bu durum kabilenin diğer iki üyesi Muttalib ve Nevfel ailelerini de etkilemiştir. Muttaliboğulları Benî Hâşim ile birlikte

⁹⁴ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/24.

⁹⁵ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/76.

⁹⁶ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/68,93.

⁹⁷ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/152.

⁹⁸ Ebü Abdillâh Muhammed el-Muttalibî el-Kureşî İbn İshâk, *Sîretü İbn-i İshâk*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrût: Darü'l-Fikr, 1978), 327.

⁹⁹ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/83.

¹⁰⁰ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/115-116, 144.

¹⁰¹ İbn İshâk, *Sîretü İbn-i İshâk*, 327.

¹⁰² Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/285.

¹⁰³ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/332.

¹⁰⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 7/297.

¹⁰⁵ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/132.

¹⁰⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/58.

hareket ederken, Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib ile arazi anlaşmazlığı yaşayan Nevfelogulları,¹⁰⁷ Abdüşems kabilesine yakın bir siyaset takip etmiştir. Bu tavır, İslâm davetine verdikleri tepkilere doğrudan yansımıştır. Abdüşems ve Nevfel kabileleri, ahlâf üyeleri kadar şiddetli bir tepki göstermeseler de İslâm davetine karşı mesafeli durmuşlardır. Haşimoğulları ve Muttaliboğulları ise genellikle Hz. Peygamber'i desteklemişlerdir.¹⁰⁸ Abdümenâf boyları arasındaki bu çekişme Hz. Peygamber ve akrabalarına uygulanan boykot sürecinde bariz bir şekilde kendisini hissettirmiştir. Aralarında Benî Abdüşems ve Benî Nevfel'in olduğu Kureyş kabileleri, Hz. Peygamber'e yardım eden Hâşim ve Muttalib kabilelerine yaptırım kararı almışlardır.¹⁰⁹ Söz konusu iki kabilenin boykotu desteklemesine üzülen Ebu Tâlib, yazdığı uzun mersiyede onlar hakkında sitemkâr ifadeler kullanmıştır.¹¹⁰

Abdüşems ve Nevfel kabilelerinin aksine Hâşim ve Muttalib kabileleri her daim Hz. Peygamber'e yakın durmuş ve yardımcı olmuşlardır. Boykota birlikte direnmişlerdir. Müslümanlar Medine'ye hicret ettikten sonra bu durum devam etmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in mübârezeye çıkmaları için işaret ettiği isimlerin söz konusu iki kabileye mensup olmaları tesadüfi değildir. Hz. Peygamber, sıkıntılı zamanlarda yardımlarını esirgemeyen iki kabileyi ilerleyen yıllarda mükâfatlandırmıştır. Buna göre savaşlardan elde edilen ganimeti öncelikle beş parçaya taksim edip, 4/5'ni savaşanlara dağıtmıştır. Kalan bir parçayı ise Enfâl Sûresi 41. ayetinde açıklandığı üzere tekrar beşe bölmüştür. Söz konusu beş hissenin sahipleri; Hz. Peygamber, zevi'l-kurbâ (akrabalar), yetimler, miskinler ve yolda kalmışlardır.¹¹¹ Hz. Peygamber zevi'l-kurbâ yani akrabalar ifadesini referans alarak Benî Hâşim ve Benî Muttalib mensuplarına ayrı bir hisse vermiştir.¹¹² Bu yüzden Hayber ganimetleri Müslümanlar arasında pay edildiğinde söz konusu kabile mensuplarına daha fazla pay verilmiştir. Buna karşı çıkan Benî Abdüşems'ten Osmân b. Affân ile Benî Nevfel'den Cübeyr b. Mut'im, akrabalık konusunda onlarla eşit olduklarını söyleyip hisse talep ettiklerinde Hz. Peygamber şu cevabı vermiştir: "Biz (Hâşim) ve Muttalib İslâm'dan önce ve sonra birlikteyiz."¹¹³ Râzî de (ö. 666/1268) "zevî'l-kurbâ" kapsamında verilen malların akrabalık bağlarından ziyade daha önce Hz. Peygamber'e verdikleri desteğin bir karşılığı olduğunu söylemiştir.¹¹⁴

Sonuç

Arap kültüründe var olan mübâreze geleneği, Müslümanlarla birlikte varlığını devam ettirmiştir. Bunun bir yansıması olarak Hz. Peygamber döneminde meydana gelen savaşlara dair çok sayıda örnek aktarılmıştır. Bunlar arasında Bedir Savaşı'na damga vuran mübâreze sahnesi, İslâm tarihinin unutulmaz anlarından biri olarak hafızalarda yer edinmiştir. Ubeyde b. Hâris, Hz. Hamza ve Hz. Ali mübârezede müşrikleri yenerek savaşın henüz başında Müslüman ordusunun cesaretini artırmış ve bu durum çatışmalara yansımıştır. Harp meydanında kararlılıkla mücadele eden İslâm ordusu, müşriklerden çok sayıda kişiyi öldürüp, Bedir'de zafer kazandığında başrollerde Hz. Hamza ve Hz. Ali vardı. Bu yüzden başta Abdüşems kabilesi olmak üzere Mekke müşrikleri hususi olarak onlara karşı kinlenip intikam almak istemişlerdir. Uhud Savaşı'nda şehit düşen Hz. Hamza'nın bedenine yaptıkları eziyetler, bu intikam arzularının dışavurumuydu. Buna rağmen mübâreze yenilgisinin etkisi uzun yıllar sürmüştür. Utbe'nin kızları Hind ve Fâtıma'nın Bedir'de kaybettikleri babalarını, amcalarını ve kardeşlerini sürekli hatırlatmaları, Hâşim-Abdüşems rekabeti bağlamında mübâreze sahnesinin sembolik değerine işaret etmektedir.

Mübârezeye çıkanların kimlikleri, geçmişte Mekke'de kabileler arasında meydana gelen çekişmelerin bir devamı niteliğindedir. Bir zamanlar Abdüddâr önderliğinde kurulan ahlâf bloğuna karşı mutayyebûn ittifakını kurup Mekke siyasetine yön veren Abdümenâf'ın boylarından Hâşim ve Abdüşems arasında başlayan gerilim uzun yıllar sürmüştür. Bu yüzden Hz. Peygamber tebliğ faaliyetlerine başladığında

¹⁰⁷ Taberî, *Târih*, 2/248.

¹⁰⁸ Cabirî, *Arap-İslâm Siyasal Akli*, 106; Adem Apak, *Asabiyyet* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 61.

¹⁰⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/350.

¹¹⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/268.

¹¹¹ Enfâl 8/41.

¹¹² Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, thk. Taha Abdürrauf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1999), 30.

¹¹³ Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Envâl*, thk. Hâlil Muhammed Herâs (Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.), 415.

¹¹⁴ Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 10/9. Ayrıca bk. Ahmet Kuray, *Hz. Peygamber Dönemi Savaş Ekonomisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004).

Abdüşems kabilesi ahlâf ile birlikte hareket etmiştir. Bedir’deki mübâreze sahnesi bu sürecin bir uzantısıydı. Çünkü Abdüşems’e mensup Utbe, Şeybe ve Velîd mübâreze için öne çıktıklarında karşılına çıkan Ensar’la değil, husumetli oldukları amca çocuklarıyla çarpışmak istediklerini vurgulamışlardır. Ayrıca Utbe’nin kendisini “Ben ahlâftanım” şeklinde tanıtmayı, İslâm tarihinin ilk yıllarında Abdüşems kabilesinin mevcut siyasi pozisyonuna işaret eden bir söylem olarak değerlendirilebilir.

Mübârezeye çıkan Müslümanların kabile mensubiyetleri, Hz. Peygamber’in kimlerden destek alabildiğinin açık bir göstergesidir. Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları, Benî Abdüşems ve Benî Nevfel’in aksine Hz. Peygamber’e yardım etmekten vazgeçmemişlerdir. Boykot döneminde birlikte hareket eden iki kabileden Medine’ye hicret edenler, Bedir’de kahramanca çarpışmış ve mübâreze gibi sorumluluk almayı gerektiren zorlu bir anda Müslümanları şereflendirmişlerdir. Bu yüzden Hz. Peygamber “Zevi’l-kurbâ” kapsamında devlet gelirlerinin bir kısmını akrabalarına dağıtırken, tebliğ faaliyetleri boyunca yardımcı olan Hâşimoğulları ve Muttaliboğullarını ödüllendirmiştir. Bu aynı zamanda bir ahde vefa göstergesidir. Akraba olmalarına rağmen ahlâf ittifakıyla hareket eden Abdüşemsoğulları ve Nevfeloğulları ise “Zevi’l-kurbâ” kapsamının dışında tutulmuştur. Dolayısıyla kan bağı önemli olmakla birlikte Hz. Peygamber kabilelere yönelik izlediği politikada, İslâm davetine karşı tutumlarını esas almıştır.

Analysing a Battle Scene in the Context of Tribal Rivalry: Mubarezah at Badr

Citation: Kuray, Ahmet. "Analysing a Battle Scene in the Context of Tribal Rivalry: Mubarezah at Badr.", *Artuklu Akademi* 11/1 (Jun 2024), 173-188. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1468644>

Extended Abstract

The historical records exhibit instances of duels throughout human history, motivated by factors like women, vendettas, treachery, valor, and heroism. Particularly noteworthy are the duels instigated by courageous warriors challenging entire enemy armies, etching unforgettable moments in the annals of warfare. In this context, the Arab tradition of mubarezah serves as the equivalent of dueling, with individuals frequently issuing challenges on battlefields. Following the advent of Islam, this practice persisted among Muslims, as evidenced by numerous detailed accounts of mubarezah in Islamic historical texts. Notably, the Battle of Badr, featuring Hamza, Ali, and Ubaydah b. Haris against Utba b. Rabia, Shaybah b. Rabia, and Walid b. Utba, holds a particular significance. All of these individuals are the grandchildren of Abdumenaaf, who formed the mutayyabun alliance against the ahlaf bloc led by Abdudhar, which was one of the breaking points in the political history of Mecca. Abdumenaaf had four sons named Hashim, Nawfal, Abdushams and Muttalib. The brothers, who made important contributions to the development of the city, later started to compete among themselves. In the rivalry between Hashim and Abdushams, the members of Nawfal followed a policy close to Abdushams, while the members of Muttalib acted in partnership with the tribe of Bani Hashim. As a matter of fact, among those who did not join the hilfu'l-fudul alliance, which was established under the leadership of the sons of Hashim to protect the foreigners who treated injustice in Mecca, were the tribes of Abdushams and Nawfal, as well as the members of the ahlaf. This situation was also reflected in the reactions of the tribes to the Islamic invitation. When the members of the ahlaf reacted very harshly against the Islamic invitation, the members of these two tribes usually acted together with the members of the ahlaf. While the tribes of Hashim and Muttalib resisted the boycott imposed by the mushriks under the leadership of ahlaf, the members of Abdushams and Nawfal preferred to remain silent at the beginning of the process. Taking this attitude of the tribes into consideration, the Prophet Muhammad tried to prioritise the members of Hashim and Muttalib after his migration to Medina. He received support from them especially in difficult moments of responsibility such as war. One of the most striking examples of this is undoubtedly the mubarezah staged in Badr. In this scene, the descendants of Abdumenaaf, between whom there was enmity, confronted each other. Hamza and Ali, who represented the Muslims in the mubarezah, were accompanied by Bani Hashim and Ubaydah b. Haris was an important figure of Bani Muttalib. Utba b. Rabia, Shaybah b. Rabia and Walid b. Utba, who came to the fore representing the Meccan army, were important members of Abdushams. At the beginning of the battle, when the Abdushams came forward and challenged the Muslims for mubarezah, they turned away the brothers Awwf, Muaz and Muawviz, who came forward to answer them. Because they emphasised that they wanted to mubarezah with their uncle's children, not with the Ansar, whom they claimed were not their equals. The Prophet Muhammad, who wanted his close relatives to take responsibility in this difficult moment of war, such as the mubarezah, was also disturbed by the silence of his uncle's children. Therefore, after sincerely blessing the brothers who were turned away by the mushriks, he addressed his uncle's children. He ordered Hamza, Ali and Ubaydah b. Haris to come forward respectively. The trio, representing both Muslims and their tribes, introduced themselves and then the duelling began. In the duels that started at the same time, Hamza killed Utba in a short time, while Ali killed Walid without difficulty. The duel between Ubaydah and Shaybah was a bit contentious and Ubaydah was wounded in the leg. Then Hamza and Ali immediately intervened and killed Shaybah. The Muslim army, which had one third of the manpower of the mushriks, found morale with the conclusion of the mubarezah in this way. Especially the heroism of Hamza and Ali in the battles was an important factor in winning the war. The two of them contributed to almost half of the mushrik losses. For this reason, the scene of the mubarezah has always been remembered as a source of pride for the sons of Hashim. Ali made reference to the scene of the mubarezah during his dispute with Muawiyah b. Abi Sufyan for the caliphate. In addition to the defeat they suffered in the mubarezah, the Abdushams tribe, who lost many of their members in the battle, could not forget the Battle of Badr for many years. They harboured a great anger against the Prophet Muhammad, Hamza and Ali and tried to take revenge on them. In the Battle of Uhud, the tortures inflicted on the body of Hamza by Hind, the daughter of Utba, were a reflection of this desire for revenge. Utba's daughter Fatimah, who rejected Ali's marriage proposal in the following years, reminded him of his father, uncle and brother whom he had lost in the Battle of Badr. As a result, the mushrik losses in the Battle of Badr, in particular in the scene of the mubarezah, further sharpened the rivalry between Hashim and Abdushams.

Kaynakça

- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrût: Darü's-Sâkî, 4. Basım, 2001.
- Apak, Adem. *Asabiyet*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Bardakoğlu, Ali. "Katil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/45-48. İstanbul: TDV Yayınları, 2022.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Davud. *Ensâbü'l-eşrâf*. ed. Süheyl Zekkâr, Riyâd Ziriklî. 13 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1996.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Delâilü'n-nübüvve*. 7 Cilt. Beyrût: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, h. 1405.
- Bryson, Frederick R. *The Sixteenth-Century Italian Duel A Study in Renaissance Social History*. Chicago-Illionis: The University of Chicago Press, 1938.
- Cabirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Siyasal Aklı*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Cide, Ömer. "Hz. Peygamber'in Hicretine Dair Bazı Mülâhazalar". *Akademik Siyer Dergisi*, 1 (2021), 66-79.
- Demircan, Adnan. "Utbe b. Rebîa". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 42/235-236. İstanbul: TDV Yayınları, 2012. *Akademik Siyer Dergisi*, 1 (2021), 66-79.
- Doğan, Cem. "Düellonun Tarihi ve Osmanlı Düelloocuları". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/1 (2013), 663-689.
- Duman, Abdullah. *"Mübâreze: Orta Çağ Yakın Doğusunda Savaş"*. İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2020.
- Duman, Abdullah. "İslâm'ın İlk Döneminde Mübâreze Geleneği". *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5 (2020), 21-48.
- Ebu Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Kara Belbelî. 7 Cilt. Dimaşk: Dârü'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2009.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Kitâbu'l-Envâl*. thk. Hâil Muhammed Herâs. Beyrût: Darü'l-Fikr, ts.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *el-Harâc*. thk. Taha Abdür-rauf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1999.
- Efgânî, Saîd b. Muhammed b. Ahmed. *Esvâkü'l-Arab fî'l-câhiliyye ve'l-İslâm*. Beyrût: Darü'l-Fikr, 3. Basım, 1974.
- Hâil b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmarrâî. 8 Cilt. Beyrût: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm. *Me'âlimü's-sünen*. 4 Cilt. Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. ed. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Cil, 1992.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2. Basım, h. 1419.
- İbn Ebû'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. *Şerhu Nehci'l-belâğa*. thk. Muhammed İbrahim. 11 Cilt. Bağdat: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 2007.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *el-Munammak fî ahhâri Kureys*. thk. Hurşid Ahmed Farûk. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî şerhu sahîhî Buhârî*. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, h. 1379.
- İbn Hişâm, Abdü'l-Melik el-Himyerî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. 2 Cilt. Mısır: Mektebeti ve Maatbaati Mustafa el-Balî el-Halebî ve Evladuhu, 1955.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed el-Muttalibî el-Kureşî. *Sîretü ibn-i İshâk*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrût: Darü'l-Fikr, 1978.

- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffaküddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah Yusuf el-Cedî'. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *Uyûnuül-Ahbâr*. 3 Cilt. Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1418.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdr, h. 1414.
- İbn Sa'd, Ebu Muhammed Abdullah. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. ed. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1. Basım, 2001.
- İbnü'l-Esir, İzüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târih*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1. Basım, 1997.
- İbnü'l-Esir, İzüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahabe*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- İbnü'l-Münzir en-Nisâbü'rî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *el-İşrâf ulâ Mezâhibi Ehli'l-İlm*. thk. Sağır Ahmed el-Ensârî. 10 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü's-Sekâfe, 2004.
- Kuray, Ahmet. *H. Peygamber Dönemi Savaş Ekonomisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Krugmann, Robert. *İlyada: Mitolojinin Romanı*. çev. Atilla Dirim. Ankara: Yurt-kitap Yayınları, 2004.
- Mâverî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Ahkâmü's-sultâniyye*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Mâverî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvî'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd. 19 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Millingen, John Gideon. *The History of Duelling: Including Narratives of the Most Remarkable Personal Encounters That Have Taken Place From The Earliest Period To The Present Time*. I-II Cilt. London: Richard Bentley, 1841.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvahhab. *Nihâyetü'l-ereb fî funûnî'l-edeb*. 33 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, h. 1423.
- Seâlibî, Abdülmelik b. Muhamme b. İsmâil Ebu Mansûr. *Simâru'l-Kulûb fî'l-Mudâf ve'l-Mensûb*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1965.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Müsned*. thk. Sancâr b. Abdullah el-Câvilî, Ebu Saîd. 4 Cilt. Kuveyt: Şirketü Ğürâs, 2004.
- Şâfiî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib el-Amilî Ebû Ca'fer et-. *Târihü'r-rûsul ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrût: Dâru't-Türâs, 2. Basım, h. 1387.
- Türk Dil Kurumu. *TDK Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 11. Basım, 2011.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-A'lemî, 3. Basım, 1989.

MAU
PRESS

Artuklu Akademi

سلام الدين طوبراق وشعره العربي

Faruk Kazan | [0000-0002-4128-4535](https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1335214) | fkazan21@hotmail.com

أستاذ مساعد | جامعة دجلة | كلية الآداب | قسم اللغة العربية وآدابها | ديار بكر | تركيا

<https://ror.org/0257dtg16>المعطف: فازان، فاروق. "سلام الدين طوبراق وشعره العربي"، *Artuklu Akademisi* 1/11 (يونيو 2024) 189-210.<https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1335214>

الملخص: هذا البحث يقدم معلومات عن حياة سلام الدين طوبراق، ودراساته وانتاجاته الفكرية وشخصيته الأدبية، وهو شاعر كردي وعربي، أنشد أشعارا باللغتين الكردية والعربية. ولد في قرية تَاخِيْكَ (Taşpınar) التابعة لمقاطعة سِيْلَوَانْ (Silvan) في دياربكر (Diyarbakır). يذكر البحث أن سلام الدين طوبراق تلقى دراسته المدرسة عند والده، وأنه عمل إمامًا في قرى مختلفة، وأنه استخدم أشكالاً وأساليب من الأدب العربي الكلاسيكي في شعره العربي، وأنه تناول موضوعات مثل الحب والدين والتصوف والأخلاق، وأنه تأثر بالأدب الكردي والعربي، وأنه استخدم لغة بسيطة وواضحة، وأحياناً أدخل عبارات وكلمات كردية. في نهاية البحث، يُشار إلى أن شعر سلام الدين طوبراق به بعض النقائص، وأنه ارتكب بعض الأخطاء في النحو والصرف وبناء الجملة العربية، وأنه خالف بعض القواعد لإتقان الوزن والقافية. مصادر البحث هي مقابلات أجريت مع سلام الدين طوبراق نفسه، شعره، ودراسات باحثين آخرين.

الكلمات المفتاحية: اللغة، الأدب، الشعر العربي، الشعر الكردي، سلام الدين طوبراق، المدرسة.

معلومات المقالة

التقييم

اثان من المحكمين الخارجيين / مراجعة مزدوجة بنظام التحكيم الأعمى

31.07.2023

تاريخ الاستلام

23.02.2024

تاريخ القبول

30.06.2024

تاريخ النشر

تم الالتزام بالمبادئ الأخلاقية أثناء إعداد هذا العمل.

الإقرار الأخلاقي

تم الفحص بواسطة – iThenticate

فحص التشابه

artukluakademi@gmail.com

الإخطار الأخلاقي

لم يُذكر أي تضارب مصالح.

تضارب المصالح

يملك الكاتبون حقوق الطبع والنشر لأعمالهم المنشورة في المجلة ويتم نشر أعمالهم بموجب ترخيص CC BY-NC 4.0.

الترخيص

تُفهرس المجلة في TrDizin و DOAJ و EBSCO و ATLA.

معلومات الفهرسة

Selamettin Toprak ve Arapça Şiirleri

Faruk Kazan | [0000-0002-4128-4535](https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1335214) | fkazan21@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi | Dicle Üniversitesi | Edebiyat Fakültesi | Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı | Diyarbakır | Türkiye

<https://ror.org/0257dtg16>

Atıf: Kazan, Faruk. "Selamettin Toprak ve Arapça Şiirleri.", *Artuklu Akademi* 11/1 (Jun 2024), 189-210.
<https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1335214>

Öz: Bu makale, Diyarbakır Silvan ilçesine bağlı Tahık (Taşpınar) köyünde doğan ve Arapça ve Kürtçe şiirleriyle tanınan Selamettin Toprak'ın hayatı, eğitimi ve edebi kişiliği hakkında bilgi vermektedir. Çalışmada Selamettin Toprak'ın hayatı ve ilmi kişiliği hakkında malumatlar verildikten sonra onun Arapça şiirleri muhteva ve edebi sanatlar açısından ele alınmıştır. Şiirlerinde klasik Arap edebiyatının nazım şekillerini ve üslubunu kullandığı, aşk, din, tasavvuf ve ahlak gibi toplumsal konuları işlediği, hem Kürt hem Arap edebiyatından etkilendiği, sade ve anlaşılır bir dil kullandığı, bazen de Kürtçe deyim ve kelimelere yer verdiği gibi hususlar, çalışmanın elde ettiği önemli sonuçlardır. Çalışmanın sonunda, Selamettin Toprak'ın Arapça şiirlerinde bazı eksiklikleri olduğu, nahiv, sarf ve Arapça cümle yapısı konusunda bazen hatalar yaptığı, şiirin vezin ve kafiyesine uymak için kuralları ihlal ettiği ifade edilmektedir. Makalenin kaynakları, Selamettin Toprak'ın kendisiyle yapılan mülakatlar, şiir kitapları ve diğer araştırmacıların çalışmalarından oluşmaktadır.

Keywords: Dil, Edebiyat, Arapça Şiir, Kürtçe Şiir, Selamettin Toprak, Medrese.

Makale Bilgileri

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Geliş Tarihi	31.07.2023
Kabul Tarihi	23.02.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı- iThenticate
Etik Bildirim	artukluakademi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır
Dizinleme Bilgileri	Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO ve ATLA'da taranmaktadır.

Selamettin Toprak and His Arabic Poems

Faruk Kazan | [0000-0002-4128-4535](https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1335214) | fkazan21@hotmail.com

Asst. Prof. | Dicle University | Faculty of Letters | Department of Arabic Language and Literature | Diyarbakır | Türkiye

<https://ror.org/0257dtg16>

Citation: Kazan, Faruk. "Selamettin Toprak and His Arabic Poems.", *Artuklu Akademi* 11/1 (Jun 2024), 189-210. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1335214>

Abstract: This article provides information about the life of Selamettin Toprak, who was born in Diyarbakır Silvan district and is known for his Arabic poems. The article states that Selamettin Toprak had a madrasah training by his father, worked as an imam in various villages, used the poetic forms and style of classical Arabic literature in his Arabic poems, dealing with love, religion, mysticism and morality topics. He was influenced by both Kurdish and Arabic literature and sometimes used Kurdish idioms and words in his works. At the end of the article, it is stated that Selamettin Toprak made some grammatical, morphological and syntactic mistakes in his Arabic poems, violating philological rules in order to fit the rhyme and meter of the poem. The sources of the article consist of interviews with Selamettin Toprak, his poetry books and the works of other researchers.

Keywords: Language, Literature, Arabic Poetry, Kurdish Poetry, Selamettin Toprak, Madrasa.

Article Information

Reviewers	Two external reviewers / Double-blind
Date of Submission	31.07.2023
Date of Acceptance	23.02.2024
Date of Publication	30.06.2024
Ethical Statement	Ethical principles were followed during the preparation of this study.
Plagiarism Checks	Done- iThenticate
Complaints	artukluakademi@gmail.com
Conflict of Interest	No conflict of interest declared
License	The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.
Indexing Information	The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO and ATLA.

المدخل

سندرس حياة سلام الدين طوبراق، ودراسته وشخصيته الأدبية في هذا البحث. سلام الدين شاعر كردي، كتب باللغتين الكردية والعربية، وولد في قرية تَأَخِكْ (Taşpınar) التابعة لمقاطعة سيلوان (Silvan) في دياربكر (Diyarbakır) سنة 1938 م، واشتهر بشعره الكردي والعربي. وفي البحث أيضا سيتم تقديم أمثلة من شعر سلام الدين طوبراق، وفي هذا الصدد سيتم الحديث عن شعره العربية وعن الشعراء الذين تأثر بهم، وعن اللغات التي استخدمها في شعره، وعن الأساليب التي تابعها. المصادر في البحث هي مقابلات أجريت مع سلام الدين طوبراق نفسه، وتأليفاته الشعرية، ودراسات مختلفة أجريت من قبل باحثين آخرين. ففي نتيجة هذه المقابلة لقد ظهر أن للملا سلام الدين طوبراق كتابين باللغة الكردية وهما: مولد النبي صلى الله عليه وسلم الذي كتبه نظيرة لمولد الشاعر الكردي حسن أرطوشي (1417-1491) المشهور بملا باتي، والثاني هو ديوانه بالكردية وفيه قصيدتان كتبتا بالعربية ونحن في هذا البحث بصدد الوقوف عليهما ودراستهما وتحليلهما معنى وبلاغة.

حياته

العالم والشاعر سلام الدين طوبراق ما زال يعيش اليوم، وهو الآن حوالي 85 سنة من عمره. عاش كباقي معظم علمائنا في الريف والقرى منزويا وبعيدا عن ضجة المدينة وضوضائها. وهذه الحياة المنزوية أتاحت له فرصة إظهار ما في طينته وفطرته من موهبة وبراعة نظم الشعر، وهذا ما جعله ينأى ويتنازل عن بعض اللذات الدنيوية في سبيل مشروعه الأدبي والفكري.

1.1. ولادته وأسرته

سلام الدين طوبراق ، وفقًا للسجلات الرسمية، ولد في عام 1944، ووفقًا لتعبيره الخاص، ولد في عام 1938 في قرية تَأَخِكْ (Taşpınar). اسم والده ياسين وسم والدته زينب. والده ملا ياسين يسري، عالم معروف في المنطقة. تلقى سلام الدين طوبراق تعليمًا مدرسيًا كلاسيكيًا عند والده، وتزوج من ابنة إبراهيم من بلدة بِسْمِلْ قرية تَبَه (Tepe) في عشرينيات من عمره. لديه عشرة أطفال من هذا الزواج. ملا سلام الدين بعد أن أكمل خدمته العسكرية عام 1965، بدأ العمل كإمام فخري. ثم عُيِّنَ كإمام رسمي، وعمل في قرى مختلفة. وفي النهاية استقر في منطقة قايابينار (Kayapınar) في دياربكر بعد تقاعده من عمله. وبعد وفاة زوجته الأولى تزوج مرة ثانية في عام 2010 ولم يرزق منها بولد.¹

1.2. وظيفته

أول مكان وُظف فيه ملا سلام الدين هو قرية بِیْرُوانَا زُورِينْ (Yukarı Bizvan) التابعة لمقاطعة تشيرميك (Çermik). بعد أن عمل كإمام محلي لثلاث سنوات هناك بدأ العمل رسميًا في قرية بَاصْرَافْ (Sarmaş) التابعة لمقاطعة دجلة (Dicle) بناءً على اقتراح أحمد آيتكين، وهو طالب والده الذي كان يشغل منصب المفتي في مقاطعة دجلة. خلال الثلاث السنوات التي قضاها هناك، اضطر إلى مغادرة المكان بسبب مشكلة نشأت من قبل أحد القرويين الذي طلق زوجته ثم ندم واستخدم فتوى سابقة أعطاهها له سلام الدين طوبراق كذريعة. طلب نقله إلى قرية شُولُبَتَانْ/شفيتان (Koru) التابعة لمقاطعة دجلة عن طريق التبادل. بعد أن بقي هناك لخمس عشرة عامًا، ذهب إلى قرية زَنْدَلَانْ (Usluca) التابعة لمقاطعة أَرْغَانِي وبقي هناك عشر سنوات. ثم ذهب إلى قرية تَزْمَلَا زُورِينْ (Yukarı Köyyolu) التابعة لمقاطعة أَرْغَانِي (Ergani)، فسكن هناك ثلاث أو أربع سنوات. من هناك، عاد إلى قريته السابقة زَنْدَلَانْ بسبب رغبتهم فيه. فبقي هناك لسنتين أو ثلاث سنوات. ثم ذهب إلى قرية خَنْجَزْلِي (Hançerli) وبقي هناك لسنة واحدة. بناءً على اقتراح أحد رفاقه في الجيش، ذهب إلى قرية كَنْدَشْلِي (Kendeşli) التابعة لمقاطعة سيلوان وظل يؤدي وظيفته هناك إلى أن تقاعد عن العمل.²

1.3. دراسته

بدأت دراسة سلام الدين طوبراق عبر التعلم المدرسي التقليدي الذي تلقاه عند والده. والده سيدا ملا ياسين اليُسْري، على الرغم من انتسابه إلى الشيخ معشوق من شيوخ نورشين (Nurşin)، إلا فإنه لم يكن منتسبا إلى أي طريقة صوفية. وسلام الدين طوبراق ظهر بملَكة التحدث والكتابة باللغات العربية والتركية والكردية بطلاقة. وإذا تحدثنا عن دراسته المدرسية نرى أنه

¹ سلام الدين طوبراق، مقابلة مع سلام الدين طوبراق، تاريخ المقابلة: 13.01.2023

² طوبراق، مقابلة مع سلام الدين طوبراق، تاريخ المقابلة: 13.01.2023

أنهى دراسة المراحل الابتدائية والإعدادية والثانوية من خلال اجتياز الامتحانات من خارج المدرسة. وبفضل هذه الشهادة بدأ أول وظيفة رسمية له في عام 1970 في قرية باصراف (Sarmaş) التابعة لمقاطعة بيران (دجلة) في دياربكر.³

1.3.1. أساتيد

درس سلام الدين عند الأستاذين الجليلين الفاضلين الكبيرين: الأول هو أبوه الشيخ الكبير ملا ياسين اليسري، والثاني هو طالب أبيه الشيخ محمد سعيد التاخي (يُقْلَمَارُ) لكنه قرأ عند أبيه سيدا ملا ياسين أكثر وأخذ منه إجازته العلمية⁴. وارتأينا أن نلقي نبذة عن حياتهما الشخصية ونسلط الضوء على بعض من أهم مراحل حياتهما الوظيفية والاجتماعية والفكرية والأدبية.

1.3.1.1. سيدا ملا ياسين اليسري

سيداً ملا ياسين طوبراق/يسري (توفي عام 1994) كان يلقب في المنطقة بـ"رئيس العلماء" و"بحر العلم" و"جبل العلم". وهو العالم الذي اختار لنفسه لقب "يُسْرِي" لانقياده وأمر ونواهي الدين. ولد سيدا في عام 1906 في قرية خَزْرُكا (Tuzla) التابعة لمقاطعة قوْلِب (Kulp). والده هو ملا درويش ووالدته هي السيدة شمسبخان. درس ملا ياسين في المدرسة لمدة 21 عامًا، وأصدر العديد من الفتاوى، وكتب 6 كتب في مجالات مختلفة من العلوم الإسلامية وأكثر من 1000 قصيدة. توفي سيدا في 8 يناير 1994 في دياربكر، وكان يجيد الشعر باللغات العربية والكردية والفارسية.⁵

زوجاته وأولاده: تزوج ملا ياسين ثلاث مرات، فزواجه الأول تحقق من ابنة إبراهيم زينب، وأنجب منها ثلاثة أولاد، هم: علاء الدين وسلام الدين (وهو الذي نحن في صددده) وهادي. تزوج ثانية من ريحانة، حفيدة الشيخ محمد سليم الهزاني. توفيت ريحانة بعد فترة قصيرة من زواجهما دون أن تنجب أولادًا، بعد وفاة هاتين الزوجتين، تزوج مرة ثالثة من ياسمين، ابنة ملا يوسف. أنجب منها 16 طفلًا، توفي أربعة منهم في سن صغيرة.⁶

توفي والد سيدا ملا ياسين عندما كان عمره ستة أشهر فقط، وكان قبل وفاته قد أوصى والدته بأن تعلمه وتفرغه لطريق العلم. فلذلك عندما انفصلت والدته عن أخواله، استقرت في قرية وسلمته إلى إمام القرية ملا صالح. وكانت والدته تساعد أسرة الإمام في أعمال المنزل. تحظى بفرصة تلقي ابنها تعليمه من هذا الإمام علوم القرآن الكريم، وكتاب "عقيدة الإيمان" لأحمد خاني (ت 1707م)، والمولد الكردي لملا بائي (ت 1491م). ثم ذهب إلى سلوان وتعلم من علماء ذائعي الصيت في ذلك الوقت هم: ملا يحيى فَرْحَنْدِي (ت 1951م) وملا إبراهيم بَلِّي (ت 1963م). لكن المعلم الذي تعلّم منه أكثر كان هو السيدا ملا يحيى فرحندي، وحصل على إجازته العلمية من هذا المعلم الجليل في عام 1933.⁷

لدي سيدا ملا ياسين شخصية مبدعة، وله عشرة مؤلفات، ستة منها باللغة العربية، واثنان باللغة الكردية، واثنان باللغتين الكردية والعربية مع غلبة اللغة الكردية.

مؤلفاته التي باللغة العربية هي:

- (1) سيف المعلول: هذا الكتاب ألّف في علم أصول الفقه، بدأ ملا ياسين بكتابته عام 1974 واستغرق ست سنوات.
- (2) رسالة في الربا: هذا المؤلف يتناول موضوع الربا كما يدل عنوانه.
- (3) الفتاوى: هذا المؤلف متفرق ويحتاج إلى تجميع.
- (4) رسالة في ذبح الحيوانات: هذه الرسالة تتناول ذبح الحيوانات وفقًا لمذهب الشافعية.
- (5) تفسير آية 59 من سورة النساء: هذا المؤلف يفسر آية "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول".
- (6) التجويد: هذا المؤلف مكتوب بالوزن، ويتناول قواعد تلاوة القرآن الكريم بطريقة صحيحة وجميلة.

مؤلفاته التي باللغة الكردية هي:

- (1) روضة الحياة/كشف النقاب: هذا الكتاب جاء على شكل قصائد/أشعار موزونة مقفّاة، وهو عبارة عن خطبة تخاطب الناس.

³ طوبراق، مقابلة مع سلام الدين طوبراق، تاريخ المقابلة: 13.01.2023.

⁴ طوبراق، مقابلة مع سلام الدين طوبراق، تاريخ المقابلة: 13.01.2023.

⁵ طوبراق، مقابلة مع سلام الدين طوبراق، تاريخ المقابلة: 13.01.2023.

⁶ فؤاد طوبراق - وغيره، "السيدا ملا ياسين طوبراق (يسري) حياته وشخصيته العلمية"، مجلة الدراسات الشرقية، 1 (2009)، 121-132.

⁷ فؤاد طوبراق - وغيره، "السيدا ملا ياسين طوبراق (يسري) حياته وشخصيته العلمية"، مجلة الدراسات الشرقية، 1 (2009)، 121-132.

(2) عقيدة الإيمان الأولى: هذا الكتاب مخصص للأطفال الصغار، وهو مكتوب بشكل مختصر وسهل للقراءة والحفظ بالوزن. يتناول موضوعات الإيمان.

المؤلفات الكردية-العربية

(1) عقيدة الإيمان الثانية: هذا الكتاب مكتوب بالوزن، وهو مخصص للكبار وأهل العلم. يتناول موضوعات الإيمان.

(2) ديوان (غالباً كردي): أنشد السيدا أكثر من 1000 قصيدة في موضوعات مختلفة.⁸

1.3.1.2. سيدا ملا محمد سعيد تاخكي / أمدي (1926-)

درس الشاعر والعالم سلام الدين على تلميذ أبيه سيدا ملا محمد سعيد تاخكي حوالي سنة، هو أحد العلماء الذين أنتجتهم قرية تاخك. ولد تاخكي عام 1926 في قرية بانوك في منطقة سيلوان، اسم والده أحمد، واسم جده ولي. تزوج تاخكي حينما كان يعمل في قرية قَرْنُغُورْ، التي كانت أول مكان عمل له، في عام 1957 من ابنة ملا عبد الله القوغي. رُزق بتسعة أطفال من هذا الزواج، ثلاثة منهم ذكور. قرأ "ألف باء" و"القرآن الكريم" وكتابي "عقيديا إيماني" لأحمد خاني و"مولد النبي" باللغة الكردية لملاي باتي تحت إشراف رئيس القرية (مختار) حسين قايا وهو في سن الرابعة أو الخامسة. ثم ذهب إلى سيدا ملا ياسين وبدأ التعلم في المدرسة بالمعنى الحقيقي. وبعد ذلك ذهب إلى سيدا ملا يحيى، الذي كان يقيم في قرية فرحند التابعة لسيلوان، وواصل تعليمه. وبعد فترة هنا عاد تاخكي مرة أخرى إلى سيدا ملا ياسين. وبعد أن بقي هنا لفترة من الوقت، ذهب إلى سوريا ودرس على ملا عبد الحليم في قرية جيت التابعة لمحافظة عمودي، ثم عاد مرة ثالثة إلى سيدا ملا ياسين ولم يذهب إلى أي مكان آخر حتى حصل على إجازته العلمية عند الأستاذ في عام 1957.⁹

سيدا تاخكي، أمضى حياته كلها في تعلم العلوم وتدريس الطلاب، حصل أيضًا على خلافة (إذن روحاني) من شيخ محمد مشوق النورشي. بعد حصوله على إجازته العلمية، عمل كإمام وأستاذ في قرية قَرْنُغُورْ التابعة لبسميل، وقرية كَرْشَا التابعة لسيلوان، وقرية قُتْلَا رُورْ التابعة لبسميل، وجامع تَكَل في سيلوان المركزية، وقرية تَشِيرْكُ التابعة لسيلوان وقرية حَيْدَرْكَ، وأخيرًا قرية "هُولَا" التابعة لبسميل حتى تقاعد عن العمل. واستقر في دياربكر (آمد) بعد تقاعده، لكن لم يتقاعد عن كتابة التأليفات. والمؤلفات التي كتبها هي أحد عشر كتابًا. واحد منها بالكردية والباقي بالعربية:

(1) دلائل الصلاة (باللغة الكردية)

(2) القول الوسيط بين الإفراط والتفريط

(3) الفتوحات الصمدية في رد على مغالطات الوهابية

(4) نزاهة الأصحاب في السنة والكتاب عما افتري عليهم أهل الزيغ والارتياب

(5) المنظومة البهية

(6) منحل الود في بيان غزوة بدر وأحد

(7) المنظومة الوافية بالرد على مغالطة الوهابية

(8) أسماء سادات السلسلة الطريقة النقشبندية

(9) المنظومة النصحية

(10) الدر الوهاج في نظم فهرست المنهاج

(11) التبيان لمبدأ ومنتهى شهر رمضان¹⁰

2. شخصيته الأدبية

كتب سلام الدين طوبراق قصائد باللغتين الكردية والعربية. اللغة الكردية هي الأكثر وزنًا بين اللغات التي استخدمها في قصائده. قصائده العربية عادة ما تكون على شكل مقطوعات شعرية، وتتبع المقاطع والأبيات التقليدية. في قصائده لم يتناول الحب المجازي والحقيقي فقط، بل تناول أيضًا الموضوعات الدينية والصوفية والأخلاقية والاجتماعية، واقتبس من القرآن والأحاديث. من بين الشعراء الذين تأثر بهم في قصائده، توجد أسماء رائدة في الأدب العربي مثل الإمام الشافعي (767-820 م)، وابن الفارض (1181-1235 م)، وابن عربي (1165-1240 م)، إلى جانب كتاب الأدب الكلاسيكي الكردي مثل ملا جزيرة

⁸ قدر يلدريم، مدارس الاكراد وعلمائهم (اسطنبول: آوستا، 2018)، 282/3-283.

⁹ عبد الواحد يقلماز، "ملا محمد سعيد الأمدي (يقلماز) حياته وجانبه العلمي والصوفي"، مجلة الدراسات الشرقية، 4 (2010)، 137-155.

¹⁰ يقلماز، "ملا محمد سعيد الأمدي"، 140.

(1570-1640 م)، وفقى طبران (1590-1660)، وأحمد خاني (1651-1707). أسلوبه في استخدام قصائده هو بسيط، عادي ومفهوم. لم يتجنب التعبير عن مشاعره وأفكاره مباشرة في قصائده، وأحياناً استخدم أيضاً عناصر من المفارقة والفكاهة. كتب لأول مرة قصائد نصفها بالعربية ونصفها بالكردية. كتب أولاً بالعربية ثم أنهى نصفها الآخر بالكردية. بهذه القصائد، أظهر قدرته على كتابة قصائد باللغتين العربية والكردية. وهذا نوع من المقدرة الشعرية والنظمية التي امتاز بها عن غيره، وتفوق بها على أقرانه..

سلام الدين طوبراق اختار الحب كموضوع أساسي في قصائده العربية كما في قصائده الكردية. زين قصائده بثرأ الفنون الأدبية. أضاف ألواناً وضروباً من فني البلاغة والبديع مثل التشبيه، والمجاز، والتكرار، والاستفهام، والتضاد، والوصف. بالإضافة إلى ذلك، استخدم التعبيرات الكردية باللغة العربية في قصائده العربية، وأحياناً أعطى مكاناً للكلمات الكردية. هذا الوضع يظهر أنه اتبع طريقاً مختلفاً عن شعراء الكرديين الكلاسيكيين. لأن الشعراء الكرديين الكلاسيكيين استخدموا كثيراً من الكلمات العربية والفارسية في قصائدهم الكردية. هذه الميزة لسلام الدين طوبراق تثبت أنه شاعر أصيل وقوي. ومع ذلك، هناك بعض النقائص في القصائد المنظمة بالعربية لسلام الدين طوبراق لأنه ارتكب بعض الأخطاء في صياغة بعض من تراكيبه وصياغة جملة وعباراته فيما يتعلق بعلوم اللغة وقواعدها على مستويات مختلفة مثل النحو، والصرف، وبناء جملة عربية، وانتهاك القواعد لتناسب قصائده مع المقطع والبيت. هذا الأمر يظهر لنا بعضاً من الجوانب الضعيفة أو السلبية التي تفرض على سلام الدين طوبراق تلافيها وتجاوزها، التي يحتاج منه إلى تطويرها والتمكّن منها في مؤلفاته بحيث لا يقع في هفواتها مما قد يشدّ فيه عن أصول النظم الشعري باللغة العربية نحواً وصرفاً وصياغة... إلخ، وهذا ينأى به عن مآخذ النقد عليه.

2.1. القصيدة الأولى هي قصيدة نونية¹¹

1.	أَلَا فَاسْتَلُونِي يَا صَدِيقِي وَخُلَانِي	لِمَاذَا وَقَعْتُ حَالٍ وَصَبٍ وَسُكْرَانٍ
2.	لِأَجْلِ فَتَاةٍ لَمْ تَرَ عَيْنِي مِثْلَهَا	فَصَارَ حَيَاتِي بَعْدَ طَيْبِ كَرْنَدَانٍ
3.	فَصِرْتُ حَزِينًا مِثْلَ مَجْنُونٍ فِي الْهَوَى	وَمَا زَالَنِي وَصَبُ الْهَوَى فِي إِدْعَانٍ
4.	تَرَكْتُ طَرِيقَ الْعِلْمِ لَا عَنْ إِهَانَةٍ	لَقَدْ ذَهَبَ فِي الْعِشْقِ عِلْمِي وَعِرْفَانِي
5.	وَلَا أَتْرُكُهَا فِي حَيَاتِي إِلَى الْأَبَدِ	وَإِنْ جَاءَ مِنْ تِلْقَائِهَا نَوْعُ بُهْتَانٍ
6.	أَنَاذِي بِأَعْلَى صَوْتِي يَا نَوْرَ نَاطِرِي	فَكَمْ تَقْتُلُونَا مِنْ بَعْدِ الْعِشْقِ وَهَيَجَانٍ
7.	أَلَا فَاسْتَلُوا مَا جَاءَ رَأْسِي مِنَ الْهَوَى	فَلَا صَبْرٍ مِنْ فُرْطِ الْبُكَاءِ وَأَفْغَانٍ
8.	وَلَا نَوْمٍ لِي حِينَ وَقَعْتُ فِي قَلْبِنَا	فَلَيْسَ لَنَا صَبْرٌ كَأَنِّي فِي نِيرَانٍ
9.	كَأَنِّي عَلَى جَمْرٍ وَلَمْ يَبْقَ لِي صَبْرٌ	وَنَاوَلْتَنِي خَمْرًا زَلَالًا فِي فَنَجَانٍ
10.	وَإِنِّي وَلَا أُنْسَى حَبِيبَتِي فِي الدُّنْيَا	وَإِنْ كَانَ يَغْتَابُونَنِي أَهْلِي وَجِيرَانِي
11.	وَإِنِّي أَدُومُ فِي هَوَاكِ وَلَمْ أَصْبِرْ	أَخَذْتُ لَنَا الْقَلْبَ بِسِرٍّ وَإِعْلَانٍ
12.	وَإِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَزَاكَ فِي يَقْظَةٍ	وَلَكِنْ أَرَى وَجْهَكَ الْوَهَّاجَ بِأَجْفَانٍ
13.	وَأُبْكِي عَلَى مَا فَاتَ مِنِّي مِنَ الْهَوَى	إِذَا مِتُّ يَوْمًا فَادْخُلُوهُ فِي أَكْفَانٍ
14.	سَأَطْلُبُ عَنْكَ أَنْ تَكُونِي قَرِينًا لِي	وَإِنِّي أُرِيدُ لَا يَرَى بَعْضُ إِخْوَانِي
15.	وَأَضْرَمْتُ نَارَ الْعِشْقِ فِي قَلْبِي وَالْحَشَا	وَمَا زَالَ هَذَا الْعِشْقُ فِي قَلْبِي وَأَذْهَانِي

16.	وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ حَبِيبَتِي	وَحِينَ رَأَيْتُهَا أَجَزَى الدَّمْعِ عَيْنَانِ
17.	وَإِنِّي وَإِنْ كُنْتُ سَرِيعًا هَوْنِيكَ	وَهَلْ زَالَ عَنْ عَيْنِي سُكُونُكَ فِي الْبَانِ
18.	وَلَمْ يَبْقَ لِي إِلَّا حَيَاةُ مُودِعٍ	فَهَلْ تَذْكُرُونِي أَمْ وَقَعْنَا فِي نِسْيَانِ
19.	يَتِمُّ حَيَاتِي فِي الْهَوَى وَفِي الْعَشَقِ	وَمَا غَابَ عَنْ عَيْنِي عُيُونُكَ فِي أَذْهَانِي
20.	وَأَنْتِ دَوَاءٌ وَشِفَاءٌ لِقَلْبِنَا	وَأَحْيَيْتِنَا مَا بِي مِنَ الْوَصْبِ هِجْرَانِ
21.	إِذَا لَمْ أَرْكَ يَا حَبِيبَتِي يَا عَيْنِي	فَلَيْسَ لَنَا شَيْءٌ سِوَى وَجَعِ أَبْدَانِي
22.	وَجِسْمِي يَذُوبُ فِي هَوَاكَ أَلَمْ تَرِي	وَلَمْ يَبْقَ لِي صَبْرٌ فَصِرْتُ كَصَنْعَانِ
23.	يُسَلِّمُ سَلَامَ الدِّينِ عَلَيْكَ كَأَمْطَارٍ	وَلَا أَتْرُكَكَ أَنْتِ وَزُدِّي فِي أَغْصَانِ
24.	أَنْتِ سَلَامُ الدِّينِ حَزِينٌ لِعِشْقِهَا	وَمَا زَالَ هَذَا الْحُبُّ مَيِّ فِي أَرْمَانِ

2.1.1. شرح الأبيات

في البيت الأول يبدأ الشاعر السيدا ملا سلام الدين طوبراق بحرف النداء "ألا"، وهو حرف يستخدم للتعجب أو التحذير أو التوبيخ¹²، وهنا يستخدم للتعجب من حالة الشاعر، ويقول لأصدقائه وخلانه؛ أي أحبابه وأنصاره: اسألوني عن سبب حالتي التي ترونها ما الذي أوصلي إلى هذه الحال؟ ربما هو يريد أن يشاركه صحبه وخلانه الحالة الوجدانية التي يعيشها، ويسعى إلى خلق حوار معهم لعله يجد شيئاً من المواساة والتخفيف من مصابه الذي ألم به، ولربما كان يريد التنبيه إلى مصاب وجداني أو حالة وجدانية يمر بها وفي الشطر الثاني يستمر في التعجب من حالته، ويقول لماذا: وقعت في حالة من الوصب والسكران، والوصب هو الوله بالحب¹³، والسكران هو المغرم بالحب¹⁴، فهو يشبه حالته بحالة السكر الذي لا يدرك ما يفعل.

وفي البيت الثاني يجيب الشاعر ملا سلام الدين عن سؤال البيت السابق، ويقول بسبب فتاة لم تر عيناها مثله، أي لم أر في حسننها وجمالها شبيهاً أو نظيراً، فهو يتغزل مادحاً حبيبته بأعلى درجات المديح. وفي الشطر الثاني يصف تأثير حبه بحياته، ويقول: فصارت حياتي بعد طيب؛ أي بعد سعادة ورخاء كزندان أي كسجن ضيق مظلم، فهو يضرب مثلاً للمفارقة بين حالته قبل الحب وبعده¹⁵.

في البيت الثالث يستمر طوبراق في وصف حالته وتوصيفها على مستويات العاطفة والأثر الوجداني والأثر النفسي والسلوكي الذي تولد بداخله، ويقول فصرت حزناً مثل مجنون في الهوى، أي مثل من فقد عقله في الحب، والمجنون هو المشهور بقصة عشقه لليلة، لليلة (مجنون ليلي: قيس بن الملوّح ت. 68 هـ) فهو يشبه نفسه به. وفي الشطر الثاني من البيت يصف تأثير هوى حبيبته في نفسه يعني أنه لا زال هوى حبيبته يخضعني لإرادته، ولا أستطيع مقاومته أو تغيير شعوري.

في البيت الرابع يصف الشاعر تأثير حبه في علمه ومعرفته، ويقول تركت طريق العلم لا عن إهانة، أي تركت درب العلم والمعرفة لا بقصد التحقير أو التنقيص من قدره، بل من شدة حبه وغمراه. ويقول لقد ذهب في العشق علمي وعرفاني، أي بل ذهب في العشق كل معرفتي وفطنتي، فأصبحت لا أدرك ما أفعل أو أقول، ولا أستطيع التفكير في شيء غير حبيبتي¹⁶.

¹² جمال الدين الأنصاري ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: مازن المبارك - حمد علي حمد الله (دمشق: دار الفكر، 1964)، 71-72؛ أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيوييه، الكتاب (كتاب سيوييه)، تحقيق: عبد السلام هارون (قاهرة: الخانجي، 1988)، 1/ 289؛ 2/ 308؛ 4/ 235؛ 308/2.

¹³ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1995)، 740؛ محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، د.ت)، 797/1؛ إبراهيم مصطفى وغيره، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية (الاسكندرية: دار الدعوة، د.ت)، 1036/2.

¹⁴ مصطفى وغيره، المعجم الوسيط، 438/1.

¹⁵ انظر اللاحقة: 1

¹⁶ انظر اللاحقة: 1

وَلَا أَتْرَكُهَا فِي حَيَاتِي إِلَى الْأَبَدِ - وَإِنْ جَاءَ مِنْ تِلْقَائِهَا نَوْعُ بُهْتَانٍ: يعني ولا أتركها في حياتي ومحال أن أتخلي عنها الآن فهي عشقي الأول والآخر إلى الأبد. البيت يصف تأثير حبه في قلبه وولائه العذري النقي لمحبيبته ، فيقول ولا أتركها في حياتي إلى الأبد، أي لا أستطيع نسيانها أو تجاهلها في حياتي مهما حصل، فهو يظهر مدى انتمائه وولائه لمحبيبته. الشاعر يصف تأثير حبه في صبره وثباته في الشطر الثاني ويقول وإن جاء من تلقائها نوع من البُهْتَانِ، أي وإن جاء من لقائها نوع من الافتراء أو التزوير أو التشويش، فلا يززع ثقتي بها أو حبي لها¹⁷.

أُنَادِي بِأَعْلَى صَوْتِي يَا نُورَ نَاطِرِي - فَكَمْ تَقْتُلُونَا مِثْلِي بِعِشْقٍ وَهَيْجَانٍ: هذا البيت يصف تأثير حبه في ندائه ومخاطبته، ويقول: أنادي بأعلى صوتي يا نور ناظري، أي أنادي بصوت عالٍ يسمع كل من حولي يا نور ناظري، أي يا نور عيني، فأنت الضوء الذي ينير دربي وحسنك الذي يجذب نظري. فكم تقتلون مثلني بعشقٍ و هيجان: هذا البيت يصف تأثير حبه على موته وحالته، ويقول فكم تقتلون مثلني بعشقٍ و هيجان، أي فكم تقتلون مثلني من المحبسين بحبٍ شديدٍ وشغفٍ كثيرٍ، فالحبُّ قاتلٌ لمن يحملُه في قلبه.

أَلَا فَاسْأَلُوا مَا جَاءَ رَأْسِي مِنَ الْهَوَى - فَلَا صَبْرَ مِنْ فُرْطِ الْبَكَاءِ وَأَفْعَانٍ: البيت يصف تأثير حبه على رأسه وفكره، ويقول: ألا فاسألوا ما جاء رأسي من الحب، أي اسألوا ما أصابني من شغلٍ بالحُبِّ وضجرٍ به، ويصف الشاعر تأثير حبه على صبره وقوته، ويقول فلا صبر لي من فرط البكاء والأفغان، أي لا أستطيع أن أصبر على بعدها وفراقها، فأنا أبكي كثيراً وأنوح بصوت عالٍ.

وَلَا نَوْمَ لِي حِينَ وَقَعْتُ فِي قَلْبِنَا: هذا البيت يصف تأثير حبه على نومه وراحته، ويقول ولا نوم لي حين وقعت في قلبنا، أي لا أستطيع أن أنام حين سكنت قلبي، فأنت تشغلين كل تفكيري وخيالي. فَلَيْسَ لَنَا صَبْرٌ كَأَنَّ فِي نِيرَانٍ: البيت يستمر فيه في وصف حالته وتوصيف خوالج روحه المتميمة بمحبوبته التي غيرت حبه لها كثيراً من طباعه ومشاعره واثرت في سيرورة حياته العاطفية والاجتماعية والفكرية.¹⁸ ويقول الشاعر فليس لنا صبر كأني في نيران، أي لا أجد صبراً على محبتك كأني في نار تحرق جسدي، فالحُبُّ قد أشعل في قلبي لظى. كَأَنَّ عَلَى جَمْرٍ وَلَمْ يَبْقَ لِي صَبْرٌ: هذا البيت يضرب مثلاً آخر لحالته، ويقول كأني على جمرة من الحُبِّ تحرق قلبي، ولم يبق لي صبرٌ يُخَفِّفُ من آلامي. وَنَاوَلْتَنِي خَمْرًا زَلَالًا فِي فَنَجَانٍ: البيت يصف تأثير حبه في سكره وغفوته، ويقول وسقتني خمرًا زللاً في فنجان، أي سقتني خمرة من الحُبِّ شغافة في كأس، فأصابتني بالسكر والغفوة، فلا أدرك ما أفعل. وَإِنِّي لَا أُنْسَى حَبِيبَتِي فِي الدُّنْيَا: البيت يصف تأثير حبه في ذاكرته ووفائه، ويقول: إنني لا أنسى حبيبتي في حياتي، فأنت الوحيدة التي تملأ قلبي وروحي. وَإِنْ كَانَ يَغْتَابُونِي أَهْلِي وَجِيرَانِي: البيت يصف تأثير حبه على علاقته بالناس وموقفه منهم وموقفهم منه في آنٍ معاً ، ويقول وإن كان الناس يغتابونني بسبب حُبِّك، فأهلي يعاتبونني على تقصيري في حقهم، وجيرانني يستهزؤون بي على غرامي¹⁹.

وَإِنِّي أَدُومُ فِي هَوَاكَ وَلَمْ أَصْبِرْ: هذا البيت يصف تأثير حبه في دوامه وثباته، ويقول إنني أستمر في محبتك ولم أصبر على بعدك أو فراقك، فأنت الدائمة في قلبي ولا تزولين. أَخَذْتُ لَنَا الْقَلْبَ بِسِرٍّ وَإِعْلَانٍ: هذا البيت يصف تأثير حبه في قلبه وسروره، ويقول أخذت قلبي بسراً أي بحُسنٍ خفيٍّ، وإعلانٍ أي بجمالٍ ظاهرٍ، فأسعدت قلبي بحُسنك المزدوج حسنك الخارجي والداخلي، فاين أنا من جمال خُلقك وخلقك.

وَإِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَرَاكَ فِي يَقْظَةٍ: هذا البيت يصف تأثير حبه على رؤيته وحضوره ويقول إنني أرغب في رؤية حضورك في حالة صحوٍ، فأشاهد جمالك بعيني المجردة. هنا نلمح نزعة صوفية في أسلوب الشاعر وهو يسترسل في وصف حالة العشق والتماهي بمحبوبته؛ إذ يستخدم مصطلحات تكاد تكون أقرب إلى الغزل الصوفي من مثل الصحوة، الحضرة، اليقظة.

وَلَكِنْ أَرَى وَجْهَكَ الْوَهَّاجَ بِأَجْفَانٍ: هذا البيت يصف تأثير حبه على خياله وغفوته، ويقول الشاعر لكن أرى صورة حضورك المشعة بأجفان عيني، فأحلم بك في كل لحظة. وَأَبْكِي عَلَى مَا فَاتَ مِنِّي مِنَ الْهَوَى: هذا البيت يصف تأثير حبه في ندامته وحنينه، ويقول وأبكي على ما فات مني من الحواء، أي وأبكي على ما فاتني من الحب واللذة، فالحواء هي المرأة التي خلقت من ضلع آدم، وهي رمز للحب والجمال. إِذَا مِتُّ يَوْمًا فَادْخُلُوهُ فِي أَكْفَانٍ: يفهم من هذا البيت تأثير حبه في موته ودفنه، ويقول إذا مت يوماً فادخلوه في أكفان، أي إذا مت يوماً بسبب حُبِّك، فادخلوني في كفنٍ، فلا أريد تابوتاً أو قبراً.

سَأَطْلُبُ مِنْكَ أَنْ تَكُونِي قَرِينًا لِي: يصف الشاعر في هذا البيت تأثير حبه في رغبته وطلبه، ويقول سأطلب منك أن تكوني قريناً لي، أي سأطلب من الله أن تكوني رفيقة لي في الآخرة، فلا أفارقك أبداً. وَإِنِّي أُرِيدُ لَا يَرَى بَعْضُ إِخْوَانِي: يقول وإنني أريد لا

17|انظر اللاحقة: 1

18|انظر اللاحقة: 1

19|انظر اللاحقة: 1

يرى بعض إخواني، أي وإني أرغب في ألا يرى بعض الناس، فأخجل من حالتي وذنبى. وَأَصْرَمْتُ نَارَ الْعِشْقِ فِي قَلْبِي وَالْحَشَا: في هذا البيت يظهر الأثر القوي والعميق الذي تركته محبوبته في نفسه؛ حتى طال هذا الأثر مواضع الخجل ومكان الستر والحياء في نفسه، فالمحبة كان لها وقعٌ عظيم في نفسه، أثرت فيه أيما تأثير، فبدلت حاله وأحواله وطباعه السلوكية والنفسية والشخصية وهو هائم بها لا يقوى إلا على توصيف هذا التغيرات التي حلت بها وإبصارها للقارئ، ويقول وأصرمت نار العشق في قلبي والحشا، أي وأشعلت نار الحب في قلبي وجوفي، فأحسست بالحرارة والحرقة. وَمَا زَالَ هَذَا الْعِشْقُ فِي قَلْبِي وَأَذْهَانِي: يتحدث الشاعر في هذا البيت عن تأثير حبه على دوامه في العشق وثباته على فراق المعشوق، ويقول وما زال هذا العشق في قلبي وأذهاني، أي ولا زال هذا الحب في قلبي وفكري، فلا يزول من نفسي.²⁰

وَأَشْرَقْتُ الْأَرْضُ بِنُورِ حَبِيبَتِي: أي أن حضور حبيبته جعل الأرض تزهو بالجمال والسعادة. وَحِينَ رَأَيْتُهَا أَجْرَى الدَّمْعِ عَيْنَانِ: أي أن رؤية حبيبته أثارت مشاعره العميقة وجعلت دموعه تسيل من شدة الفرح أو الحنين. وَإِنِّي وَإِنْ كُنْتُ سَرِيعًا هَوْنِيكَ: أي إن حبه لها كان سريعاً وقوياً ولم يستغرق وقتاً طويلاً. وَهَلْ زَالَ عَنْ عَيْنِي سَكُونُكَ فِي الْبَانِ: أي إن صورتها لم تفارق عينيه وظلت محفورة في ذاكرته، والبان هو جزء من الماء يظهر في سطحه بعض الزبد أو الفقاعات. وَلَمْ يَبْقَ لِي إِلَّا حَيَاةٌ مُودَعٌ: أي إن حياته بدونها كانت كحياة من يودع حبيباً أو صديقاً لا يرجو لقاءه مجدداً. فَهَلْ تَذْكُرُونِي أَمْ وَقَعْنَا فِي نِسْيَانٍ: أي هل تذكرون حيكماً لبعضكم أم نسيتهم ما كان بينكم من عشق وولاء. يَتِمُّ حَيَاتِي فِي الْهَوَى وَفِي الْعِشْقِ: أي إن حبه لها جعل حياته تصبح كحالة يتامى، فلا يجد فيها سكناً أو راحة. وَمَا غَابَ عَنْ عَيْنِي عُيُونُكَ فِي أَذْهَانٍ: أن صورة حبيبته لم تغب عن عينيه وظلت محفورة في ذاكرته. وَأَنْتِ دَوَاءٌ وَشِفَاءٌ لِقَلْبِنَا: أي إن حبيبته هي الدواء والشفاء لقلبه المتألم والمكسور. وَأَحْيَيْتِنَا مَا بِي مِنَ الْوَصْبِ هَجْرَانٍ: أي إن حبيبته أحيت بعد أن كان ميتاً بسبب الوصب والهجران، والوصب هو شدة الحزن والشوق.²¹

إِذَا لَمْ أَرَكَ يَا حَبِيبَتِي يَا عَيْنِي: أي إذا لم ير حبيبته التي هي عينه ونوره. فَلَيْسَ لَنَا شَيْءٌ سِوَى وَجَعِ أَبْدَانٍ: أي فليس له شيء سوى وجع أبدانه، والأبدان هي الجسد والروح، فغيابها عنه رغم حضورها الدائم في قلبه ورحه خلق أنواعاً مختلفة من الآلام الجسدية والنفسية والروحية. وَجِسْمِي يَذُوبُ فِي هَوَاكِ أَلَمْ تَرِي: أي إن جسمه يذوب في حبها وشوقه إليها، ألم تر ذلك بعينك. وَلَمْ يَبْقَ لِي صَبْرٌ فَصِرْتُ كَصَنْعَانٍ: أي ولم يبق له صبر على فراقها فصار كصنعان، وصنعان هو اسم مدينة في اليمن كانت تشتهر بالحزن والضعف؛ ذكر الأماكن هنا له مصداقية شعرية يريد الشاعر من خلال ذكر صنعان تقريب حالته الجسدية للمتلقي بأن يستحضر شهرة هذه المدينة بحزنها وحزن أهلها ويقارنه بمصابب الشاعر. يُسَلِّمُ سَلَامُ الدِّينِ عَلَيْكَ كَأَمْطَارٍ: أي يسلم عليك سلام الدين، وهو اسم الشاعر، كأَمْطَارٍ تغسل الأحزان وتروي الأرض. وَلَا أَتُرْكُكِ أَنْتِ وَرْدٌ فِي أَغْصَانٍ: أي ولا يتركك أنت ورد في أغصان، أي زهرة في شجرة، تعبير عن جمالها وروعته. أَنْتِ سَلَامُ الدِّينِ حَزِينٍ لِعِشْقِهَا: هذا سؤال من الشاعر لنفسه، هل هو سلام الدين حزين لعشق حبيبته. وَمَا زَالَ هَذَا الْحُبُّ مِنِّي فِي أَرْزَامٍ: هذا جواب من الشاعر لسؤاله، نعم ما زال هذا الحب منه في أَرْزَامٍ، أي في كل الأوقات. هذا آخر شرح أبياته فلنبدأ بتحليل القصيدة من جهة المضامين.²²

2.1.2. تحليل القصيدة من حيث المضمون

في هذه القصيدة مضامين كثيرة، مضمونه الرئيس هو الحب والغرام، إلى جانب هذا المضمون هناك مضامين أخرى لا تقل أهمية عن المضمون العام والرئيسي الذي ذكرناه سابقاً، مثل مضمون التضحية والإخلاص، مضمون الشكوى والندم. هذه قصيدة تعبر عن مشاعر الشاعر العميقة تجاه حبيبته التي لم يرها بعينه ولكنها أسرت قلبه وأضاءت حياته. يمكن تحليل هذه القصيدة حسب المضامين التالية:

المضمون الأساسي الرئيس الذي يشكل المحور العام للقصيدة هو الحب والغرام: يتغنى الشاعر بحبيبته ويصفها بأجمل الصفات والأوصاف، ويعبر عن شوقه وولاه وحزنه لفراقها، ويؤكد أنه لا يستطيع العيش بدونها، وأنه لا ينساها في حالة اليقظة أو النوم، وأنه يبكي على ما فات من حبه إذا مات. يستخدم الشاعر في هذا المضمون صورا جميلة ومؤثرة، مثل: "فَصَارَ حَيَاتِي بَعْدَ طَيْبِ كَرْنَدَانٍ"، "فَلَيْسَ لَنَا صَبْرٌ كَأَنِّي فِي نِيرَانٍ"، "وَجِسْمِي يَذُوبُ فِي هَوَاكِ أَلَمْ تَرِي"، "إِذَا لَمْ أَرَكَ يَا حَبِيبَتِي يَا عَيْنِي فَلَيْسَ لَنَا شَيْءٌ سِوَى وَجَعِ أَبْدَانِي".

²⁰انظر اللاحقة: 1

²¹انظر اللاحقة: 1

²²انظر اللاحقة: 1

التضحية والإخلاص: يظهر الشاعر في هذا المضمون مدى تفانيه وإخلاصه لحبيبته، وأنه يضحى بكل شيء من أجلها، حتى طريق العلم الذي تركه لأجل عشقه، وأنه لا يتركها في حياته أبداً، فحبه له أزلي سرمدي لا يقترب بزمان أو مكان ويتجاوز الدنيا إلى الآخرة مثلما ذكرنا في مقام سابق، وإن جاء من تلقائها نوع من البهتان أو الغيبة من قبل أهله أو جيرانه. كما يطلب من حبيبته أن تكون قرينة له في الآخرة، وأن لا يرى بعض إخوانه. يستعمل الشاعر في هذا المضمون عبارات قوية وصادقة، مثل: "تَرَكْتُ طَرِيقَ الْعِلْمِ...."

الشكوى والندم: يعبر الشاعر في هذا المضمون عن شعوره بالندم على ما فاتته بسبب حبه، وأنه أضاع علمه وعرفانه في العشق، وأنه لا صبر له من فرط البكاء والأفغان، وأنه لا نوم له حين وقعت في قلبه، وأنه يبكي على ما فات من حبه إذا مات. يستخدم الشاعر في هذا المضمون كلمات حزينة ومؤلمة، مثل: "فَلَا صَبْرَ مِنْ فُرْطِ الْبَكَاءِ وَأَفْغَانٍ"، "وَلَا نَوْمَ لِي حِينَ وَقَعْتُ فِي قَلْبِنَا فَلَيْسَ لَنَا صَبْرٌ كَأَنِّي فِي نِيرَانٍ"، "وَأَبْكِي عَلَى مَا فَاتَ مِنِّي مِنَ الْهُوَى إِذَا مِتُّ يَوْمًا فَادْخُلُوهُ فِي أَكْفَانٍ".

2.1.3. تحليل القصيدة حسب الفنون الأدبية (على مستوى الجانب البلاغي والجانب البديعي)

- **السجع:** وهو فن يتعلق بإضافة حرف أو كلمة متشابهة في آخر كل بيت شعر، لإضفاء الموسيقى والإيقاع على الشعر. ومن أمثلة السجع في القصيدة: استخدام الشاعر لحرف النون في آخر كل بيت شعر، مثل "وَحُلَانٍ"، "وَسُكْرَانٍ"، "مثلها"، "كزندانٍ"، وهكذا. ولا يغيب عنا أن نذكر بأن لحرف النون وقع موسيقي؛ إذ يعطي بمنح القصيدة إيقاعاً موسيقياً يأسر سمع المتلقي ويشده أكثر إلى التعمق في أبيات الشاعر، كما لحرف النون، في العرف الشعري، دلالات على الحزن والمعاناة والحزن والبكاء والألم، وبخاصة عندما يقع كروي/كقافية للقصيدة.

- **القافية:** وهي فن يتعلق بإضافة حروف متشابهة في آخر كل شطر من شطري البيت الشعري، لإضفاء التناغم والتوافق بين شطري البيت²³. ومن أمثلة القافية في القصيدة: استخدام الشاعر لحروف متشابهة في آخر كل شطر من شطري البيت، مثل "ألا فاسئلوني يا صديق"، "ولم يبق لي إلا حيات مودع"، "ولدي هدى فالكائنات ضياء"، "فكم تقتلو مثلي بعشق وهيجان".

- **المحسنات:** وهي فن يتعلق بإضافة كلمات أو عبارات تزيل التكرار أو التفسير المزعج من الشعر، أو تزيل التضاد أو التناقض من المعاني²⁵. ومن أمثلة المحسنات في القصيدة: استخدام الشاعر لكلمة "ألا" في بداية بعض الأبيات لإظهار التحذير أو التأكيد أو التساؤل، مثل "ألا فاسئلوني يا صديق" "ألا تتقون الله إذ تعلقونها"، "ألا فاسئلوا ما جاء رأسي من الهوى". كما استخدام الشاعر لكلمة "ف" في بداية بعض الأبيات لإظهار الترتيب أو السببية أو النتيجة، مثل "فصرت حزينا مثل مجنون في الهوى"، "فلا صبر من فرط البكاء وأفغان"، "فليس لنا شيء سوى وجع أبادي".

2.1.4. تحليل القصيدة من حيث علم البلاغة

علم البيان هو فن إظهار المعنى بأجمل صورة، ويتضمن أقساماً مثل التشبيه والاستعارة والكناية والمجاز وغيرها²⁶. - **التشبيه:** هو مقارنة بين شيئين مختلفين للتعبير عن معنى مشترك بينهما أو بعبارة قصيرة هو: إضافة صفة إلى مضاف إليه بحروف الجر، ويتكون من أربعة أركان هي: المشبه، والمشبّه به، وأداة التشبيه، ووجه الشبه²⁷. استخدم

²³ الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد. *أساس البلاغة*. تحقيق: مجد باسل عيون السود. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 439/1. علي الجارم - مصطفى أمين، *البلاغة الواضحة ودليل البلاغة الواضحة* (بيروت: دار المعارف، د.ت)، 272؛ إنعام فوال عكاوي، *المعجم المفصل في علوم البلاغة البديع والبيان والمعاني*، تحقيق: أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)، 578.

²⁴ علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، *معجم التعريفات*، تحقيق: مجد صديق المنشاوي (قاهرة: دار الفضيلة، 2004)، 143؛ يوسف بن أبي بكر بن مجد بن علي السكاكي، *مفتاح العلوم* (بيروت: نعيم زرزور، 1987)، 568؛ عكاوي، *المعجم المفصل*، 607.

²⁵ عكاوي، *المعجم المفصل*، 740.

²⁶ عكاوي، *المعجم المفصل*، 606؛ عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، تحقيق: محمود مجد شاكر أبو فهر (قاهرة: مكتبة الخانجي - مطبعة المدني، 1984)، 5.

²⁷ عضد الدين الإيجي، *الفوائد الغيائية في علوم البلاغة*، تحقيق: عاشق حسين (قاهرة: دار الكتب المصري، 1991)، 145-146؛ علي بن خلف الكاتب، *مواد البيان*، تحقيق: حاتم صالح الضامن (دمشق: دار البشائر، 2003)، 134؛ عبد العزيز عتيق، *علم البيان*، تحقيق: عبد العزيز عتيق (بيروت: دار النهضة العربية، 1985)، 64-67؛ مجد أحمد قاسم - محيي الدين ديب، *علوم البلاغة "البديع والبيان والمعاني"* (طرابلس: المؤسسة الحديثة للكتاب، 2003)، 143-144؛ صفي الدين الحلي، *شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع*، تحقيق: نسيب عبد الحميد نشاوي (بيروت: دار صادر، 1992)، 184.

الشاعر في بيت "أَلَا فَاسْتُلُونِي يَا صَدِيقِي وَخُلَانِي لِمَاذَا وَقَعْتُ خَالَ وَصَبِّ وَسُكْرَانٍ" التشبيه لأنه شبه المحب بالسكران، لأن كلاهما يفقد عقله في حالة غرور. واستخدم أيضا في بيت "الْبَنْتُ كَالزَّهْرَةِ فِي جَمَالِهَا". التشبيه التام لأنه شبه البنت، بالزهرة في الجمال بواسطة أداة التشبيه وهي الكاف. هذا التشبيه يعبر عن أن حبيبته جميلة مثل الزهرة في شكلها ولونها ورائحتها. استخدم الشاعر التشبيه الناقص في بيت "أُنَادِي بِأَعْلَى صَوْتِي يَا نُورَ نَاطِرٍ" لأنه بعض أركان التشبيه ليس بموجود. واستخدم شاعرنا

التشبيه المطابق في بيت "فيك قمر" هنا قارن الشاعر بين حبيبته والقمر، والصفة المقارنة بها هو الجمال هذا التشابه يعبر عن أن حبيبته جميلة مثل القمر في إضاءته وسحره.

- في بيت "قَصْرْتُ حَزِينًا مِثْلَ مَجْنُونٍ فِي الْهَوَى وَمَا زَالِي وَصَبُّ الْهَوَى فِي إِذْعَانٍ" نجد "إستعارة" في قوله "وصب الهوى"، لأنه استبدل مصدر "وصاب" بمصدر "وصب" لإظهار شدة المحبة.
- في بيت "أُنَادِي بِأَعْلَى صَوْتِي يَا نُورَ نَاطِرِي فَكَمْ تَقْتُلُوا مِثْلِي بِعِشْقِي وَهَيَّجَانٍ" نجد "كنية" في قوله "تقتلوا"، لأنه استخدم فعلاً من فاعول الضرر لدلالة على غير معناه الحقيقي، أي تؤذون أو تؤثرون.
- في بيت "وَأَيُّ أُرِيدُ أَنْ أَرَاكَ فِي يَفْظَةٍ وَلَكِنْ أَرَى وَجْهَكَ الْوَهَّاجَ بِأَجْفَانٍ" نجد "مجاز مرسل" في قوله "الوهاج"، لأنه استعار اسم اللون لدلالة على النور أو الجمال.

علم المعاني هو علم يختص بعنصر المعاني والأفكار، ويرشد إلى اختيار التركيب اللغوي المناسب للموقف. وبعبارة أخرى هو فن توظيف المعاني المقصودة من الكلام، ويتضمن أقساماً مثل الخبر والإنشاء والحذف والتقديم والتأخير وغيرها²⁸. استخدم الشاعر في بيت "وَلَا تَوَمَّ لِي حِينَ وَقَعْتُ فِي قَلْبِنَا فَلَيْسَ لَنَا صَبْرٌ كَأَيِّ فِي نِيرَانٍ" الحذف في قوله "كأي"، لأنه حذف ما يليه من الجملة، وهو "أحرق" أو "أتألم". واستخدم في بيت "وَأَيُّ أُرِيدُ أَنْ أَرَاكَ فِي يَفْظَةٍ وَهَلْ زَالَ عَنْ عَيْنِي سُكُونُكَ فِي الْبَانِ" نجد التقديم في قوله "سريعا"، لأنه تقدم على ما يليه من الجملة، وهو "كنت". واستخدم الشاعر أيضا في بيت "قَصْرْتُ حَزِينًا مِثْلَ مَجْنُونٍ فِي الْهَوَى وَمَا زَالِي وَصَبُّ الْهَوَى فِي إِذْعَانٍ" نجد التعريف في قوله "الهوى"، لأنه تعرف بالألف واللام لإظهار التشديد أو التخصيص.

علم البديع هو فن تجميل الكلام بزخرفة المعاني والألفاظ، ويتضمن أقساماً مثل الطباق والمقابلة والتورية والجناس وغيرها. أو بعبارة أخرى أنه علم يختص بعنصر الصياغة، ويعمل على حسن تنسيق الكلام حتى يجيء بديعاً، من خلال استخدام المحسنات البديعية²⁹. ومن أمثلة البديع في القصيدة: استخدام الشاعر للجناس في قوله "فَكَمْ تَقْتُلُوا مِثْلِي بِعِشْقِي وَهَيَّجَانٍ"، واستخدامه للترادف في قوله "وَأَصْرَمْتُ نَارَ الْعِشْقِ فِي قَلْبِي وَالْحَسَا وَمَا زَالَ هَذَا الْعِشْقُ فِي قَلْبِي وَأَذْهَانِي"
- في بيت "فَكُلُّ مُحِبٍّ يُضْحِكُ وَقْتًا وَقْتًا وَكُلُّ مُحِبٍّ يُبْكِي وَقْتًا وَقْتًا" نجد "طباقاً" في تكرار كلمة "كل" وكلمة "محِب" وكلمة "وقت".

- في بيت "أَحْبَبُكَ حُبًّا لَا يُشْبِهُ حُبًّا وَأَعَشَقَكَ عَشَقًا لَا يُشْبِهُ عَشَقًا" نجد "مقابلة" في تضاد كلمة "لا" مع كلمة "حب" وكلمة "عشق".

- في بيت "أَحْبَبُكَ حُبًّا لَا يُشْبِهُ حُبًّا وَأَعَشَقَكَ عَشَقًا لَا يُشْبِهُ عَشَقًا" نجد أيضا "تورية" في قوله "لا يشبه حُبًّا" و"لا يشبه عَشَقًا"، لأنه أظهر المعنى المخالف للمراد، أي أحبك حباً شديداً وأعشقتك عشقاً عظيماً.

- في بيت "فإذا مررت بالروض تذكر رائحته ولئن غاب عن العين فلا تغب عن الخاطر" نجد "جناساً" في قوله "غاب" و"غب"، لأنه استخدم كلمات مختلفة في بعض حروفها وحركاتها مع التوافق في الحروف الأصلية التي تشكل جذر الكلمة

2.2. القصيدة الثانية

كتب بالعربية والكردية هي³⁰:

1	فَلَا أُنْسَاكِ يَا سَلَوَى فَكَمْ مِثْلِي بِكَ الْبَلَوَى	فَإِنَّ الْقَلْبَ يَهْوَاكَ أَظُنُّ أَنَّكَ تَهْوَى
---	--	---

²⁸ عكاوي، المعجم المفصل، 607؛ عبد العزيز عتيق، علم المعاني، (بيروت: دار النهضة العربية، د.ت)، 25؛ الجرجاني، معجم التعريفات، 131.

²⁹ عكاوي، المعجم المفصل، 256-257؛ مجد بن عبد الرحمن جلال الدين الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع، تحقيق:

إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 5-6؛ الأخضر، الجوهر المكنون في صدف الثلاثة الفنون، 41.

³⁰ انظر اللاحقة 2.

2	فَصَارَ النُّورُ ظُلُمَاتًا فِي عَيْنِي حِينَ أَلْقَيْهَا	فَلَا تُؤْذِينِي يَا عَيْنِي أَنَا حَالِي لِمَنْ شَكْوَى
3	فَكَمْ مِثْلِي يَعِشُقِي قَدْ قَتَلَتْ كُلَّهُمْ وَهَنَا	وَأَيُّ أَعْلَمَ مِنْ نَحْوِكَ قَتْلِي يَقَعُ سَهْوَى
4	فَكَمْ نَادَيْتُكَ يَا نُورَ عَيْنِي هَلْ لَنَا صَبْرٌ	عَلَى فِرَاقِكَ أَنْ فَتَرَحَّمَنِي أَيَا سَلْوَى
5	فَرُبَّ عَاشِقٍ مِثْلِي فَصَارُوا كُلُّهُمْ صَرَعَى	لِأَجْلِ حُسْنِكَ الْوَهَّاجِ كَأَنِّي فِي الصَّفَا مَرْوَى
6	سَقَيْتُ الرُّوحَ بِالْعِشْقِ يَا سَلْوَى مَتَى تَأْتِي	فَهَلْ تَسْتَلِينِي عَنْ حَالِي فَلَا تَقْشُرْ عَنِ النَّجْوَى
7	لَقَدْ أَضْرَمْتَ نَارَ الْعِشْقِ فِي قَلْبِي أَيَا سَلْوَى	وَلَا أَنْتِ إِلَى الْمَوْتِ دُخُومَ صُونِدٍ بَلَا فِتْوَى
8	لِأَنَّ الْعِشْقَ مِزَاتٌ يَرَى مَعْشُوقُهُ فِيهَا	وَلَكِنْ فِيهِ أَمْرَاضٌ وَتَغْذِيبٌ لِمَا يُرْوَى
9	فَهَلْ تَذَرِي بِنَارِ الْعِشْقِ وَصَبَّ لِقَايَ أَيَّ جَانٍ	فَلَا أَخْلُصُ مِنَ الدَّاءِ وَلَا أَنْجُو مِنَ السَّلْوَى
10	كَلَّكَ كَزَيَامٍ لِمُدُنِيَايَ دِفِي تُمْ تَبْلُو شِيَوَائِي	نَدَيْتُمْ وَكَ تَه سَلَوَائِي وَلَا فِي الْجَنَّةِ الْمَأْوَى
11	بُوي بَشْنُو بُوي قَائِي مَه دِي تَه دِدَر جَائِي	كَيْتُمْ أَفْكَارُو أَوْهَامِي مَه زِي تَزْكَ كِرْ دُورُو دَعْوَى
12	دِجَائِي مَه تَمَاشَا كِرْ مَه دِي زُلْفَا حُو بَر بَاكِرْ	دِقْلِي مِنْ دَا رَه بَزْدَا بِمَرَا نَكْ أَفَانْ لَعْبُ وَ لَهْوَى
13	تُو پَر رِنْدُ وَ كَلْكَ كُورِي وَكِي هَنِيغَا دِبْنِ غُورِي	تَه دِلْ دَاغْ كِرْ بَصْدَ طُورِي نَدِثْ مِنْ قَطْ رِ تَه جَدْوَى
14	تَه قَلْبُ دِلْ رِ مِنْ كِرْتِي تَه حُبَا حُو دِدِلْ رِيْتِي	كَتَه دِلْ أَكِرْ وَ بِيْتِي وَ رِ عِشْقَا تَه مَه كِرْ نَدْوَى
15	رِ بَر تِيرِي أَوَانْ جَافَانْ تُو دَافِي دِلْ أَيَا جَانَانْ	صَبْرُ نَاكِمِ رِ بَر دَاغَانْ رِمِنْ نَكْ گَارُ وَ نَوَى
16	تَمَامْ حُسْنِي حُدَا دَا تَه كُو لُو دِمِرْمِ يَعِشُقَا تَه	خَوَازِي بِيْنِي شَوَاطَا تَه رِ دِلْ دَر نَائِي يَا سَلْوَى
17	رِ بَر دَاغَا دِلْ مَحْزُونُ رِ جَافِ تِي هِسْتِرْ وَ آبْ حُونْ	أَرِ دِينَ بُوْمُ وَكِ مَجْنُونُ كَيْتُمْ قَانْ جُولُ وَ بَدْوَى
18	دِكِمِ پُرْ أَهْ وَ نَالِينِي رِ جَافِ تِي هِسْتِرِيُو حُونْ	بِمِثْلِ نَهْرِي جَيْحُونُ رِ كِي إِيْرُو بِكِمِ شَكْوَى
19	مَه زِي وَكْ فِي مَلِي بُوْطِي لِسَرِ تَه شِعْرُ وَ بَيْتْ گُوتِي	جِگَرُو جَانْ مَه تَفْ صُهْتِي خَوَازِي إِي وَكْ تَه پُرْ هَبْوَى
20	لِبَا مِنْ دُرُ وَ يَاقُوتِي رُبُو رُوحْ هَمْ عَدَا هَمْ قُوتِي	لِسَرِ تَه پُرْ مَه شِعْرُ گُوتِي كُو لُو إِيْرُو دِبِمِ سَلْوَى
21	أَيَا عَاشِقُ سَلَامَ الدِّينِ مَتَى مَا تَشْفَى مِسْكِينُ	فَنَارُ الْعِشْقِ تَغْذِيبُ بِهَا قَلْبِي تَكْوَى

2.2.1. شرح الأبيات

في البيت الأول يقول الشاعر طوبراق إنه لا ينسى سلوى مهما طال الزمان والمسافة، وأن قلبه يحبها ويرجو أن تكون مبادلة لهذا الحب. وفي البيت الثاني يصف الشاعر حال عينيه بعد فراق سلوى، فقد أصبح النور ظلامًا فيهما، ويطلب من عينيه ألا تؤذياه بالبكاء، وأن يصبر على مصابه. وفي البيت الثالث يذكر الشاعر أن كثيرًا من المحبين مثله قد قُتلوا بسبب عشقهم، وأنه يعلم أن سلوى ستكون سبب موته دون قصد منها.³¹

في البيت الرابع ينادي الشاعر سلوى بأن ترحمه من فراقها، وأن تسأل عن حاله، وأن تجيب على ندائه، فهو يحتاج إلى صبر منها. وفي البيت الخامس يقول الشاعر إن كثيرًا من المحبين مثله قد صاروا ضحية لجمال سلوى، وأن حسناتها كالشمس المشرقة في صفاء وضوء. وفي البيت السادس يقول الشاعر إنه سقى روحه بالعشق لسلوى، ويسأل متى تأتي إليه، وأن تستمع إلى سرِّ حالته، وألا تغشي عن نجواه. وفي البيت السابع يقول الشاعر إن سلوى أضرمت نار العشق في قلبه، وأنه لا ينسى حتى

الموت ليلة التلاقي بينهما، التي كان فيها مخالفاً للشرع. وفي البيت الثامن يقول الشاعر إن العشق مثل المرأة التي يُرى فيها المعشوق، ولكن في هذا العشق أمراض وتعذيب لمن يروى من كأسه.³²

في البيت التاسع يسأل الشاعر سلوى هل تدرك مدى نار العشق التي تحرق قلب المحب، وكما هذا صعب على فتى جانٍ مثله، فلا يخلص من هذا المرض، ولا يجد شفاء من هذه المصيبة. ومن البيت العاشر حتى العشرين أنشد شاعرنا بالكردية وأكمل قصيدته بالعربية بالبيت الواحد والعشرين. وينادي الشاعر على العاشق سلام الدين وهو الشاعر نفسه أي يتخذ من نفسه شخصاً آخر يخاطبه معاتباً ولانتماً ومستفهماً، ويسأله: متى يبرأ من عشقه الذي أوجعه وأذله؟ لأن نار العشق هي عذاب شديد للقلب، وقلبه يحترق بسبب هذه النار.³³

2.2.2. تحليل الشعر حسب علم العروض

استخدم الشاعر في القصيدة بحر الطويل، وهو وزن يتكون من أربعة أقسام في كل شطر، وهي: فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعِيلُنْ. وهذا الوزن يعطي شعوراً بالثبات والجدية والقوة. واستخدم الشاعر القافية السالمة، وهي قافية لا تتغير في نهاية كل بيت، وهي: (وى)، وهذه القافية تعطي شعوراً بالانسجام والتناغم والانطباق. واستخدم الشاعر في القصيدة القافية المؤنثة، وهي قافية تنتهي بحرف مؤنث، وهو: (ى)، وهذه القافية تعطي شعوراً بالرفقة واللفظ والحنان. وفي القصيدة عبر الشاعر عن مشاعره تجاه حبيبته سلوى، وكيف أثر فيه الفراق والحنين إليها، وكيف يشكو إلى قلبه وعينه من مصابه، وكيف يستذكر لحظات اللقاء والوداع، وكيف يخاف على نفسه من قتل حسدهم وغيرتهم، وكيف يستغفر رحمتها وشفقتها على حاله.

2.2.3. تحليل الشعر حسب علم البلاغة (البيان، المعاني، البديع)

من حيث علم البيان: تقدم تعريفه لا حاجة إلى تكراره. يستخدم الشاعر هنا أساليب بلاغية متنوعة لإظهار حلاوة معانيه وجمال بيانه، مثل:

- **التكرار**: يكرر الشاعر كلمة "سلوى" في معظم أبيات القصيدة، وهو اسم المعشوقة التي يشتهي من فراقها، وهذا التكرار يدل على شدة حبه وولعه بها، وأنه لا يستطيع نسيانها أو التخلص من ذكرها. ففي التكرار تأكيد وتمسك بالكلمة المكررة، ويعتمد الشاعر عادة على التكرار بقصد أو بدون بقصد لعظيم مكانة المحبوبة في نفسه، فاستحضار اسمها دائماً يُشعره بالرحمة والهدوء والطمأنينة؛ إذ يطيب لها ذكرها ويطيب لقلبه استحضارها كلما أتى على ذكر اسمها.

- **التساؤل**: يستخدم الشاعر أسئلة رتيبة في بعض الأبيات، مثل "فإن القلب يَهْوَاكَ أَظُنُّ أَنَّكَ تَهْوَى"، و"فَكَمْ نَادَيْتُكَ يَا نَوْرَ عَيْنِي هَلْ لَنَا صَبْرٌ"، و"فَهَلْ تَدْرِي بِنَارِ الْعِشْقِ وَصَبَّ لِقَائِي أَيْ جَانٍ"، وهذه التساؤلات تعبر عن حيرة الشاعر وتأويله لحال المعشوقة، وتحثها على التفاته إلى مشاعره وأحواله.

- **المجاز**: هو استعارة المعنى من مشتقاته أو شبهاته.³⁴ يستخدم الشاعر المجاز في بعض الأبيات لإبراز جمالية المعاني، مثل "فصار النور ظلمة في عيني حين ألقيتها"، حيث استعار كلمة "النور" للدلالة على المحبوبة، وكلمة "الظلمات" للدلالة على الحزن والأسى من فقدانها. كذلك في قوله "فلا تؤذني يا عيني أنا حالي لِمَنْ شكوى"، حيث استعار كلمة "العين" للدلالة على المحبوبة، وكأنه يخاطب عينه التي تبكي من شوقه إلى رؤية سلوى.

- **التشبيه**: لا حاجة إلى تكرار تعريفه. يستخدم الشاعر التشبيه هنا في بعض الأبيات لإظهار تماثل المعنى بين الشيئين، مثل "فكم مثلي بعشقي قد قتلت كلهم وهنا"، حيث شبه نفسه بالعاشقين الذين ماتوا من شدة العشق. كذلك في قوله "كأني في الصفا مروي"، حيث شبه حاله بحال من يرى الكعبة المشرفة ويشرب من زمزم.

- **الكناية**: هي استعارة المعنى من غير مشتقاته أو شباهاته. يستخدم الشاعر الكناية في بعض الأبيات لإخفاء المعنى الحقيقي وجعله محتملاً لأكثر من تأويل، مثل "فلا أخلص من الداء ولا أنجو من السلوى"، حيث استعار كلمة "الداء" للدلالة على العشق، وكلمة "السلوى" للدلالة على المحبوبة، وكأنه يقول إنه لا يستطيع التخلص من عشقه ولا يستطيع الحصول على محبوبته.

³²انظر اللاحقة: 2

³³انظر اللاحقة: 2

³⁴ الجرجاني، معجم التعريفات، 170؛ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، تحقيق: عبد الحميد هندواي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 249.

من حيث علم المعاني: تقدم تعريفه لا حاجة إلى تكراره. في هذا الشعر، يستخدم الشاعر معاني جميلة ورائقة تحمل حساً وجمالاً، وترجمها بألفاظ تحمل طابعاً جمالياً، مثل:

- الغزل: هو تغزيل المحبوبة بالثناء والمديح والإطراء³⁵. يغزل الشاعر سلوى في كل أبيات القصيدة، ويصفها بأجمل الصفات وأروع المشاعر، مثل "نور عيني"، و"سقاية الروح"، و"حسنك الوهاج".

- الشكوى: هو التظلم من حال نفسه أو من ظروفه أو من غيره³⁶. يشتكي الشاعر فراق سلوى في كثير من الأبيات، ويصف حاله بالضعف والوهن والقتل، مثل "أنا حالي لِمَنْ شكوى"، و"إِنِّي أَعْلَمُ مِنْ نَحْوِكَ قَتْلِي يَقَعُ سَهْوَى"، و"قُرْبُ عَاشِقِي مِثْلِي فَصَارُوا كُلُّهُمْ صَرَعَى".

- التضمر: هو التذلل إلى المخاطب بطرح الحاجة أو التودد³⁷. يضمر الشاعر إلى سلوى في بعض الأبيات، ويرجو منها التفاتة إلى حاله وإظهار رحمة به، مثل "فترحميني أيّا سلوى".

من حيث علم البديع: تقدم تعريفه. في هذا الشعر، يستخدم الشاعر محسنات بديعية متعددة لتزيين الكلام وجذب المتلقي، مثل:

- في بيت "فَلَا أَنْسَاكَ يَا سَلْوَى فَكَمْ مِثْلِي بِكَ الْبَلْوَى فَإِنَّ الْقَلْبَ يَهْوَاكَ أَظُنُّ أَنَّكَ تَهْوَى" نجد "جناس" في قوله "الْبَلْوَى" و"سَلْوَى"، "النَّجْوَى". و"تَهْوَى"، لأنه استخدم كلمات مختلفة المعنى والحروف المضافة ومتشابهة الحروف الأصلية.

- في بيت "فَلَا أَخْلَصَ مِنَ الدَّاءِ وَلَا أَنْجُو مِنَ السَّلْوَى" نجد أيضاً *تورية* في قوله "الداء" و"السلى"، لأنه أخفي المراد بكلمة "الداء" وهو العشق، وكلمة "السلى" وهي المحبوبة، وأظهر غيرهما وهما مرض عضوي وشفاهو.

- في بيت "فَكَمْ نَادَيْتُكَ يَا نُورَ عَيْنِي هَلْ لَنَا صَبْرٌ عَلَى فِرَاقِكِ أَنْ فَتَرْحَمَنِي أَيَّا سَلْوَى" نجد "التقديم والتأخير":
لأنه قدّم كلمة "لَنَا" على كلمة "صَبْرٌ" لإظهار الحصر والقصر. كذلك في قوله "عَلَى فِرَاقِكِ"، حيث قدم عناصر الجملة الاسمية أي الخبر والمبتدأ لنفس السبب.

- في بيت "فَصَارَ النُّورُ ظُلُمَاتًا فِي عَيْنِي حِينَ أَلْقَيْهَا فَلَا تُؤْذِينِي يَا عَيْنِي أَنَا حَالِي لِمَنْ شَكْوَى" نجد "الطباق" في تضاد كلمة "النُّورُ" مع كلمة "ظُلُمَاتًا"

- في بيت "فَكَمْ مِثْلِي بِعَشْقِي قَدْ قُتِلَتْ كُلُّهُمْ وَهَنَا وَإِنِّي أَعْلَمُ مِنْ نَحْوِكَ قَتْلِي يَقَعُ سَهْوَى" نجد "المقابلة" بين المصراع الأول والثاني لأنه في المصراع الأول عبر عن قتل وهي وفي الثاني عن قتل سهوي

الخاتمة

سلام الدين طوبراق هو عالم وأديب وشاعر كردي لكنه أنشد عربياً أيضاً كمعظم علماء الأكراد. هو من قرية تاخك (طاشيناز) التابعة لمقاطعة سلوان في دياربكر. تلقى دراسته الدينية في المدرسة التقليدية مع والده، وعمل إماماً في قرى مختلفة، واشتهر بشعره الكردي والعربي. استخدم في شعره العربي أشكلاً وأساليب من الأدب العربي الكلاسيكي، كالوزن الطويل، وهو وزن يتكون من أربعة أقسام في كل شطر، وهي: فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعِيلُ. وهذا الوزن يعطي شعوراً بالثبات والجدية والقوة. واستخدم الشاعر القافية السالمة، وهي قافية لا تتغير في نهاية كل بيت، وهي: (ان) في القصيدة الأولى و(وى) في القصيدة الثانية، وهذه القافية تعطي شعوراً بالانسجام والتناغم والانطباق، واستخدم الشاعر في القصيدة الأولى قافية المذكر أي "ان" كما استخدم في القصيدة الثانية القافية المؤنثة، وهي قافية تنتهي بحرف مؤنث، وهو: (ى)، وهذه القافية تعطي شعوراً بالركة واللطف والحنان. وتناول موضوعات مثل الحب والدين والتصوف والأخلاق. تأثر في شعره بالأدبين الكردي والعربي. استخدم لغة بسيطة وواضحة في شعره، وأحياناً استخدم تعابير وكلمات كردية. بهذه الخصائص، يمكن عدّ سلام الدين طوبراق شاعراً أصيلاً وقوياً لأنه لمع في قصيدته. لكن هناك بعض النقائص في شعر سلام الدين طوبراق العربي أيضاً. ارتكب بعض الأخطاء في النحو والصرف وبناء الجملة العربية، وخالف بعض القواعد لتناسب شعره مع الوزن والقافية. هذا يظهر جوانب شاعرنا التي يحتاج إلى تطويرها. شعر سلام الدين طوبراق هو مصدر هام من حيث الأدبين الكردي والعربي. يجب نشر شعر الشاعر لجمهور أوسع ودراسته بشكل أكثر تفصيلاً.

³⁵مصطفى وغيره، المعجم الوسيط، 652.

³⁶مصطفى وغيره، المعجم الوسيط، 492.

³⁷مصطفى وغيره، المعجم الوسيط، 539.

Selamettin Toprak ve Arapça Şiirleri

Citation: Kazan, Faruk. "Selamettin Toprak ve Arapça Şiirleri", Artuklu Akademi 11/1 (Jun 2024), 189-210. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1335214>

Genişletilmiş Özet

Selamettin Toprak, Kürt ve Arap edebiyatına katkılarıyla tanınan, her iki dilde de eserler veren bir Kürt şair olarak bilinir. 1938 yılında Diyarbakır'ın Silvan ilçesine bağlı Taşpınar köyünde dünyaya gelmiştir. Şiirleri, özellikle Kürtçe ve Arapça olmak üzere, diller arası edebi bir köprü kurma becerisiyle dikkat çeker. Bu çalışma, Toprak'ın şiirlerine odaklanacak ve seçilmiş örnekler üzerinden bir inceleme sunacaktır. Araştırmanın kapsamı, onun Arapça şiirleri, bu şiirlerden etkilenen diğer şairler, kullanılan diller ve benimsenen edebi stiller üzerine bir tartışma içerecektir. Kaynak materyaller, Toprak ile gerçekleştirilen röportajlar, onun şiirsel yazıları ve diğer araştırmacıların çalışmalarını içermektedir. Yapılan röportajlar, Toprak'ın Kürtçe iki önemli eserinin varlığını ortaya koymuştur: Hasan Ertuşî'nin (ö.1491) doğumunu kutlayan 'Mevlida nebî' adlı eser ve Arapça yazılmış iki şiiri barındıran Kürtçe divan. Bu çalışmada, söz konusu eserlerin semantik ve retorik analizleri gerçekleştirilmiştir.

Selamettin Toprak'ın yaşamı, bir alim ve şair olarak, günümüzde hala devam etmektedir ve kendisi yaklaşık olarak 85 yaşındadır. Birçok alim gibi, o da kırsal bir alanda, şehir hayatının gürültüsünden ve karmaşasından uzakta, inzivada bir yaşam sürmüştür. Bu inziva, onun doğuştan gelen yeteneklerini ve şiir yazma becerisini geliştirmesi için zengin bir ortam sağlamış, bu da onu edebi ve entelektüel çabaları için bazı dünyevi zevklerden feragat etmeye itmiştir.

Resmi belgelere göre Selamettin Toprak, 1944 yılında doğmuş olmasına rağmen, kendisi 1938 yılında Diyarbakır'ın Silvan ilçesine bağlı Taşpınar köyünde dünyaya geldiğini ifade etmektedir. Babası bölgede itibar gören bir alim olan Molla Yasin Yusri'dir ve annesinin adı Zeynep'tir. Selamettin Toprak, babasından aldığı klasik eğitimin ardından, genç yaşlarında Bismil ilçesinin Tepe köyünden İbrahim'in kızı ile evlenmiştir ve bu birliktelikten on çocukları olmuştur. Askerlik görevini tamamladığı 1965 yılından sonra, fahri imam olarak hizmet etmeye başlamış, sonrasında resmi imam olarak atandığı ve çeşitli köylerde görev yaptığı bilinmektedir. Emekliliğinin ardından Diyarbakır'ın Kayapınar bölgesine yerleşen Toprak, ilk eşinin vefatından sonra 2010 yılında yeniden evlenmiş, ancak bu evlilikten çocuk sahibi olmamıştır.

Molla Selamettin'in kariyerine Çermik ilçesinin Yukarı Bızvan köyünde yerel imam olarak başladığı kaydedilmiştir. Üç yıl süren bu görevin ardından, Dicle ilçesindeki Sarmaş köyünde, müftülük görevi yapan babasının öğrencisi Ahmed Aytekin'in tavsiyesi üzerine resmi olarak imamlık yapmaya başlamıştır. Bu görevde üç yıl geçirdikten sonra, bir köylünün önceki bir fetvayı bahane ederek yaptığı şikayet üzerine Sarmaş köyünden ayrılmak zorunda kalmış ve Dicle ilçesinin Kuru köyüne gitmek zorunda kalmıştır. Burada on beş yıl görev yaptıktan sonra, Ergani ilçesinin Usluca köyüne tayinini istemiş ve burada on yıl süreyle hizmet vermiştir. Ardından Ergani ilçesinin Yukarı Köyyolu köyüne taşınmış ve burada dört yıl kalmıştır. Daha sonra eski köyü Usluca'ya geri dönmüş ve burada iki ila üç yıl daha hizmetine devam etmiştir. Sonrasında Hançerli köyüne tayinini isteyerek burada bir yıl görev yapmıştır. Bir arkadaşının tavsiyesi üzerine Silvan ilçesinin Kendeşli köyüne giden Toprak, emekli olana kadar burada hayatını idame ettirmiştir.

Selamettin Toprak, eğitim hayatına babası Seyda Molla Yasin Yusri'den aldığı geleneksel eğitimle başlamıştır. Babası, Nursin'deki Şeyh Maşuk'a bağlı olmasına karşın, herhangi bir Sufi tarikatına intisap etmemiştir. Toprak, Arapça, Türkçe ve Kürtçe dillerinde yetkinlik kazanmıştır. Resmi eğitimine gelince, ilkokuldan liseye kadar olan süreci açıköğretim aracılığıyla tamamlamış ve bu sertifikalar sayesinde 1970 yılında Diyarbakır'ın Piran (Dicle) ilçesine bağlı Sarmaş köyünde ilk resmi görevine başlamıştır.

Selamettin Toprak, iki değerli hocadan eğitim almıştır: Babası, büyük Seyda Molla Yasin Yusri ve babasının öğrencisi olan Şeyh Muhammed Said et-Tahiki (Yıkılmaz). Babasının yanında hem medrese ilimlerini tahsil etmiş hem de edebi kişiliğini geliştirmiştir. Askeri vazifesini yaparken bile mektuplaşmaları şiirler olmuştur. Bu bölümde, onun kişisel ve mesleki yaşamının yanı sıra sosyal, entelektüel ve edebi yaşamının önemli dönemlerine kısaca değinilmiştir.

Selamettin Toprak, Kürtçe ve Arapça olmak üzere iki dilde şiirler kaleme almıştır. Şiirlerinde genellikle Kürtçe ağırlıklı bir dil kullanmıştır. Arapça şiirleri, geleneksel bent ve dize yapılarını takip eden alıntılardan oluşmaktadır. Eserleri, mecazi ve hakiki aşkın yanı sıra dini, mistik, ahlaki ve sosyal temaları da içermekte ve sıklıkla Kuran ve Hadislerden alıntılar yapmaktadır. Eserlerini etkileyen şairler arasında İmam Şafii, İbn el-Farid ve İbn Arabi gibi Arap edebiyatının önde gelen isimleri ile Molla Ceziri, Feqiyê Tayran ve Ahmed-i Hani gibi klasik Kürt edebi figürleri yer almaktadır. Şiir tarzı basit, sade ve anlaşılır olup, duygularını ve düşüncelerini doğrudan ifade etmekten çekinmemiştir. Ayrıca, ironi ve mizah unsurlarını da eserlerine dahil etmiştir. Arapça başlayıp Kürtçe biten yarı Arapça yarı Kürtçe şiirler yazarak, her iki dilde de yazma yeteneğini sergilemiş ve bu yetenekleriyle akranlarından ayrılan bir şiirsel ve kompozisyon becerisine sahip olmuştur.

Selamettin Toprak, şiirlerinde aşkı merkezi bir tema olarak benimsemiş ve bu temayı edebi sanatların zenginliğiyle işlemiştir. Eserlerinde benzetme, metafor, tekrar, sorgulama, antitez ve betimleme gibi retorik figürlerle dilin estetik olanaklarını genişletmiştir. Arapça şiirlerine Kürtçe ifadeler entegre ederek ve bazen Kürtçe kelimeler ekleyerek, genellikle klasik Kürt şairlerin yolunu izlemiştir. Bu yaklaşım, onun kalsik bir şair olduğunu gösterir. Ancak, Arapça şiirlerinde dilbilim kurallarına tam olarak uymada ve cümle yapılarını dilbilgisi, morfoloji ve sentaks açısından düzenlemede bazı eksiklikler göze çarpmaktadır. Ölçü ve kafiye disiplinine sıkı sıkıya bağlı kalmak yerine, bazen bu kuralları esnetmiştir.

Şiirlerinde, her dizede dört bölümden oluşan uzun ölçüyü (Fa'ulün Fa'ulün Fa'ulün Fa'il) gibi klasik Arap edebiyatının formlarını kullanarak, istikrar, ciddiyet ve güç duygusu uyandırmıştır. Her satırın sonunda değişmeyen sesli kafiye kullanımıyla (ilk şiirde “ان” ve ikinci şiirde “وى” ile) uyum ve simetri hissi yaratmıştır.



Selamettin Toprak and His Arabic Poems

Citation: Kazan, Faruk. "Selamettin Toprak and His Arabic Poems.", Artuklu Akademi 11/1 (Jun 2024), 189-210. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1335214>

Extended Abstract

Selamettin Toprak is known as a Kurdish poet who has contributed to both Kurdish and Arabic literature, producing works in both languages. He was born in 1938 in Taşpınar village, which is part of Silvan territory in Diyarbakır. His poems are particularly notable for their ability to bridge literary gaps between Kurdish and Arabic, highlighting his skill in interlingual literary firmite. This study focuses on Toprak's poetry, offering an analysis through selected examples. The scope of the research embodies the discussions on his Arabic poems, as well as the other poets influenced by these poems, the languages used, and the adopted literary styles. The source materials comprise interviews conducted with Toprak, his poetic writings, and various studies by other researchers. The interviews have revealed the existence of two significant Kurdish works by Toprak: 'Mawlidā nabi' a work celebrating the birth of Hasan Ertuşi (d. 1491), and a Kurdish oeuvre containing two poems written in Arabic. This study has conducted semantic and rhetorical analyses of these works.

The life of Selamettin Toprak, as a scholar and poet, continues to this day, and he is approximately 85 years old. Like many scholars, he has lived a secluded life in rural areas, away from the noise and chaos of city life. This seclusion has provided a rich environment for nurturing his innate talents and skills in writing poetry, leading him to forsake some worldly pleasures for literary and intellectual endeavors.

According to official records, Selamettin Toprak was born in 1944, but he states that he was actually born in 1938 in Taşpınar village, which is part of the Silvan district in Diyarbakır. His father is Molla Yasin Yusree, a respected scholar in the region, and his mother's name is Zeynep. After receiving a classical education from his father, Selamettin Toprak married a woman from Tepe village in the Bismil district at a young age, and they had ten children. After completing his military service in 1965, he began serving as a voluntary imam, later becoming an official imam and serving in various villages. After his retirement, Toprak settled in the Kayapınar region of Diyarbakır and remarried in 2010 following the death of his first wife, and he had no children from this second marriage.

Molla Selamettin's career began as a local imam in the Yukarı Bızvan village of the Çermik district. After three years, he officially started serving as an imam in the Sarmaş village of the Dicle district, on the recommendation of Ahmed Aytekin, a student of his father who was serving as a mufti. After spending three years there, he had to leave Sarmaş village due to a complaint made by a villager using a previous fatwa as a pretext and was forced to move to the Koru village in the Dicle district. He served there for fifteen years before requesting a transfer to the Usluca village in the Ergani district, where he served for ten years. He then moved to the Yukarı Köyyolu village in the Ergani district and stayed there for four years. Later, he returned to his former village of Usluca, where he continued to serve for another two to three years. He then requested a transfer to the Hançerli village, where he served for a year. Following the advice of a friend, he went to the Kendeşli village in the Silvan district, where he lived until his retirement.

Selamettin Toprak began his educational journey with the traditional schooling he received from his father, Seyda Molla Yasin Yusri. Although his father was affiliated with Sheikh Maşuk in Nurşin, he was not a member of any Sufi order. Toprak became proficient in Arabic, Turkish, and Kurdish languages. Regarding his formal education, he completed the process from primary school to high school through distance learning and, based on these certificates, started his first official job in 1970 in the Sarmaş village of the Piran (Dicle) district in Diyarbakır.

Selamettin Toprak was educated by two esteemed sheikhs: his father, the great Seyda Molla Yasin Yusri, and his father's student, Sheikh Muhammed Said et-Tahiki (Yıkılmaz). He studied religious sciences at madrasa and at the same time, developed his literary personality alongside his father. Even during his military service, their bilateral correspondence took the form of poetry. This paper briefly touches upon his personal and professional life, as well as the significant periods of his social, intellectual, and literary life.

Selamettin Toprak has written poems in both Kurdish and Arabic. He predominantly used Kurdish in his poetry. His Arabic poems consist of quotations that follow traditional verse and stanza structures. His works encompass themes of metaphorical and true love, as well as religious, mystical, moral, and social themes, often citing the Quran and Hadiths. Among the poets who influenced his work are leading figures in Arabic literature such as Imam Shafî'i, Ibn al-Farid, and Ibn Arabi, as well as classical Kurdish literary figures like Molla Jeziri, Feqiyê Tayran, and Ahmed-i Hani. His style is simple, plain, and understandable, and he does not shy away from directly expressing his feelings and thoughts. He has also incorporated elements of irony and humor into his works. By writing poems that start in Arabic and end in Kurdish, he has demonstrated his ability to write in both languages, distinguishing himself with a unique poetic and compositional skill.

Selamettin Toprak has embraced love as a central theme in his poetry and has enriched this theme with the richness of literary arts. In his works, he has expanded the aesthetic possibilities of language with rhetorical figures such as simile, metaphor, repetition, interrogation, antithesis, and description. By integrating Kurdish expressions into his Arabic poems and occasionally adding Kurdish words, he has generally followed the path of classical Kurdish poets. This approach shows that he is a classical poet. However, there are some shortcomings in his Arabic poems in terms of adhering to linguistic rules and structuring sentences in grammar, morphology, and syntax. Instead of strictly adhering to the discipline of meter and rhyme, he has sometimes bent these rules.

In his poems, he has used classical Arabic literary forms, such as a long meter consisting of four parts in each line, to evoke a sense of stability, seriousness, and strength. He has created a sense of harmony and symmetry with the consistent use of vocal rhyme at the end of each line (with “an” in the first poem and “wa” in the second poem).

المصادر والمراجع

- ابن منظور، مجد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، د.ت.
- ابن هشام، جمال الدين الانصاري. *معني اللبيب عن كتب الأعاريب*. تحقيق: مازن المبارك - حمد علي حمد الله. دمشق: دار الفكر، 1964.
- الأخضري، عبد الرحمن الصغير. *الجواهر المكنون في صدف الثلاثة الفنون*. تحقيق: مجد بن عبد العزيز نصيف. المدينة المنورة: مركز البصائر للبحث العلمي، د.ت.
- الإيجي، عضد الدين. *الفوائد الغيائية في علوم البلاغة*. عاشق حسين. القاهرة: دار الكتب المصري، 1991.
- الجارم، علي - أمين، مصطفى. *البلاغة الواضحة ودليل البلاغة الواضحة*. بيروت: دار المعارف، د.ت.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر. *دلائل الإعجاز*. تحقيق: محمود مجد شاكر أبو فهر. القاهرة: مكتبة الخانجي - مطبعة المدني، 1984.
- الجرجاني، الإمام عبد القاهر بن عبد الرحمن. *أسرار البلاغة في علم البيان*. تحقيق: عبد الحميد هندواي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.
- الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف. *معجم التعريفات*. تحقيق: مجد صديق المنشاوي. القاهرة: دار الفضيلة، 2004.
- الخطيب القزويني، مجد بن عبد الرحمن جلال الدين. *الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبدیع*. تحقيق: إبراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- الرازي، مجد بن أبي بكر بن عبد القادر. *مختار الصحاح*. تحقيق: محمود خاطر. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1995.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد. *أساس البلاغة*. تحقيق: مجد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
- السكاكي، يوسف بن أبي بكر بن مجد بن علي. *مفتاح العلوم*. تحقيق: نعيم زرزور، الطبعة الثانية، بيروت: 1987.
- الكتّاب، علي بن خلف. *مواد البيان*. تحقيق: حاتم صالح الضامن. دمشق: دار البشائر، 2003.
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. *الكتاب (كتاب سيبويه)*. تحقيق: عبد السلام هارون. الطبعة الثالثة، القاهرة: الخانجي، 1988.
- صفي الدين الحلي، عبد العزيز بن سرايا بن علي السنبسي الحلي. *شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع*. تحقيق: نسيب عبد الحميد نشاوي. الطبعة الثانية، بيروت: دار صادر 1992.
- طوبراق، ز. فؤاد - وغيره. "السيدا ملا ياسين طوبراق (يسري) حياته وشخصيته العلمية" *مجلة الدراسات الشرقية*. 1، (2009).
- طوبراق، سلام الدين. "مقابلة مع سلام الدين طوبراق".
- عتيق، عبد العزيز. *علم البيان*. بيروت: دار النهضة العربية، 1985.
- عتيق، عبد العزيز. *علم المعاني*. بيروت: دار النهضة العربية، د.ت.
- عكاوي، إنعام فوال. *المعجم المفصل في علوم البلاغة البديع والبيان والمعاني*. تحقيق: أحمد شمس الدين. الطبعة الثالثة، بيروت: دار الكتب العلمية، 2006.
- قاسم، مجد أحمد - ديب، محيي الدين. *علوم البلاغة "البديع والبيان والمعاني"*. طرابلس: المؤسسة الحديثة للكتاب، 2003.
- مصطفى وغيره، إبراهيم. *المعجم الوسيط*. مجمع اللغة العربية. الاسكندرية: دار الدعوة، د.ت.

يقلماز, عبد الواحد. "ملا مجد سعيد الأمدي (يقلماز) حياته وجانبه العلمي والصوفي", مجلة الدراسات الشرقية. 4 (2010), 137-155.
يلدرم, قدري. مدارس الأكراد وعلمائهم. إسطنبول: آوستا, 2018.

Kaynakça

- Ahdarî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Seyyidî Muhammed es-Sagîr. *el-Cevherü'l-meknûn fî sade-i selâset-i fînûn*. thk. Muhammed b. Abdülaziz Nasif. Medine: Merkezü'l-besâir, ts.
- 'Akkâvî, İn'am Fevval. *el-Mu'cemü'l-müfasssal fî 'Ulûmi'l-belâğa el-Bedî ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî*. thk. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 3. Basım, 2006.
- 'Atîk, Abdülaziz. *'İlmü'l-beyân*. Beyrut: Darü'n-nahdeti'l-arabiyye, 1985.
- 'Atîk, Abdülaziz. *'İlmü'l-me'ânî*. Beyrut: Darü'n-nahdeti'l-arabiyye, ts.
- Carim, Ali-Emîn, Mustafa. *el-Belâğatü'l-vâdiha*. Beyrut: Dâru'l-me'ârif, ts.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Kahire: el-Hâncî, 1984.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Esrârü'l-belâğa fî ilmi'l-beyân*. thk. Abdülhamit Hindâvî. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2001.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sâdık el-Miñşâvî. Kahire: Dâru'l-fadile, 2004.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mubârek. Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1964.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-arab*. Beyrut: Dâr-u Sâdir, ts.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Fevâidü'l-Ğiyâsiyye fî 'Ulûmi'l-belâğa*. thk. 'Âşık Hüseyin. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-mısriyye, 1991.
- Kâsım, Muhammed-Dîb, Muhyeddîn. *'Ulûmi'l-belâğa el-Bedî ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî*. Tarablus: el-Müessetu'l-hadîse li'l-kitâb, 2003.
- Katib, Ali b. Halef el-. *Mevâddü'l-beyân*. thk. Hatem Sâlih ed-Dâmin. Dimaşk: Dâru'l-beşâir, 2003.
- Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed. *el-İdâh fî "ulûmi'l-belâğa el-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî"*. thk. İbrahim Şemseddîn. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2003.
- Mustafâ, İbrâhîm - vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. İskenderiye: Dâru'd-da'va, ts.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr b. Abdulkâdir. "Muhtârü's-Sahhâh". thk. Mahmud Hâtîr. Beyrut: Mektebetu Lübnan Nâşirûn, 1995.
- Safiyyüddîn el-Hillî, Ebü'l-Mehâsin (Ebü'l-Fazl, Ebü'l-Berekât) Safiyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ b. Alî. *Şerhü'l-Kâfiyye el-bed'îyye fî "Ulûmi'l-belâğa ve Mehâsini'l-bedî"*. thk. Nesîb Abdülhamid Neşâvî. Beyrut: Dâr-u Sâdir, 2. Basım, 1992.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-ulûm*. Beyrut: Na'im Zerzûr, 2. Basım, 1987.
- Sîbeveyhi, Ebû Bîşr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Harun. Kahire: el-Hâncî, 3. Basım, 1988.

- Toprak, Z. Fuat vd. “Seyda Molla Yasin Toprak (Yüsrî) Hayatı Ve İlmî Kişiliği”. Şarkiyat 1 (Nisan 2009), 121-132.
- Toprak, Selamettin. Kişisel görüşme. 13.01.2023.
- Yıldırım, Kadri. *Kürt Medreseleri ve Alimleri*. İstanbul: Avesta, 2018.
- Yıkılmaz, Abdulvahit. “Molla Muhammed Said el-Amedî (Yıkılmaz) Hayatı,İlmi ve Tasavvufi Yönü”. Şarkiyat 4 (Kasım 2010), 137-155.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâğ*a. thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998.