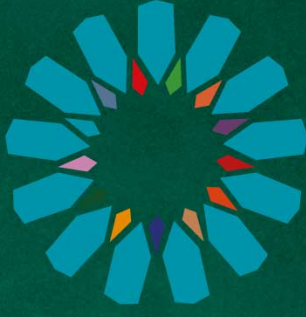




11. TÜRKİYE LİSANSÜSTÜ ÇALIŞMALAR KONGRESİ

● MARDİN

Bildiriler Kitabı - II
(Edebiyat ve İlahiyat)

ilem
ilmi etüdler derneği





11. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

Bildiriler Kitabı - II

(Edebiyat - İlahiyat)

İstanbul, 2023

ilem
ilmi etüdler derneği



İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)

Adres: Aziz Mahmut Hüdayi Mah., Türbe Kapısı Sok., No:13, 34672 Üsküdar, İstanbul/Türkiye
Telefon: +90 (216) 310 43 18 • Fax: +90 (216) 310 43 18 • E-Posta: bilgi@ilem.org.tr

Editörler

Talha Erdoğan
Şeyda Karabatak

Tashih

Esad Mücahit Eskimez
Betül Sezgin
Rabia Kevser Mumcuoğlu
Zeynep Düzen

Tasarım ve Uygulama

Abdullah Fuad Kılıncı
Beyza Nur Onurcan

ISBN: 978-605-7824-28-8 (Tk) - 978-605-7824-30-1 (2.c)

Düzenleyen Kurumlar

İlmi Etüdler Derneği | Mardin Artuklu Üniversitesi | Mardin Büyükşehir Belediyesi

Destekleyen Kurumlar

Kadim Akademi | TÜBİTAK

Onur Kurulu

Abdulkadir Macit, Doç. Dr., İlmi Etüdler Derneği (İLEM) Yönetim Kurulu Başkanı
Mahmut Demirtaş, Mardin Büyükşehir Belediyesi Başkanı
İbrahim Özcoşar, Mardin Artuklu Üniversitesi Rektörü

Düzenleme Kurulu*

Abdulkadir Macit, Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi (Başkan) | Talha Erdoğan, Ar. Gör., Sakarya Üniversitesi | Kamuran Gökdağ, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi (Eşbaşkan) | Ahmet Koroğlu, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi | İbrahim Halil Üçer, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Latif Karagöz, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Yunus Çolak, Ar. Gör. Dr., Kırklareli Üniversitesi | Yusuf Temizcan, İlmi Etüdler Derneği (İLEM) | Binazir Haşımzade, İlmi Etüdler Derneği (İLEM)

Sekreteryaya

Binazir Haşımzade, İlmi Etüdler Derneği

*İsme göre alfabetik sırada

Bilim Kurulu*

Abdulkadir Baharççek, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | Abdulkadir Macit, Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi | Abdülkadir Yıldız, Doç. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | Adem Bölükbaşı, Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi | Adem Efe, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi | Adem Korkmaz, Prof. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi | Adem Levent, Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi | Ahmet Ayhan Koyuncu, Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi | Ahmet Gemi, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | Ahmet Faruk Aysan, Prof. Dr., Hamad Bin Khalifa University | Ahmet İğdi, Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi | Ahmet Kırkan, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | Ahmet Türkan, Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi | Ahmet Zahid Demirciler, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi | Akif Pamuk, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | Alev Erkilet, Prof. Dr., İbn Haldun Üniversitesi | Ali Çançelik, Doç. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi | Alparslan Nas, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | Alpaz Doğan Yıldız, Prof. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | Asena Demir, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi | Aslı Okay Toprak, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi | Banu Güler, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | Berat Açıl, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | Betül Sinan Nizam, Dr. Öğr. Üyesi, İstinye Üniversitesi | Beyhan Kanter, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | Bilal Kemikli, Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi | Bilgin Güngör, Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi | Birol Bulut, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi | Bünyamin Bezci, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi | Canan Özte, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi | Cemil Osmanoğlu, Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi | Ercan Şen, Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi | Erhan Tecim, Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi | Erol Yıldırım, Dr. Öğr. Üyesi, Medipol Üniversitesi | Ertuğrul İsmail Ökten, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi | Eyüp Al, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi | Faruk Karaarslan, Doç. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | Faruk Taşı, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | Faruk Düşünceli, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | Faruk Yalçın, Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi | Fatih Savaşan, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi | Fatih Yiğit, Dr. Öğr. Üyesi, Medeniyet Üniversitesi | Feridun Bilgin, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | Furkan Yıldız, Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi | Gaye Gökalt Yılmaz, Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi | Gökhan Bozbaş, Dr. Öğr. Üyesi, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | Gökhan Şener, Öğr. Gör., İstanbul Medipol Üniversitesi | Gökhan Tuncel, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | Hakan Hemsinli, Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi | Halil İbrahim Kaya, Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | Halis Sakız, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | Haluk Alkan, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | Haluk Songur Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi | Hamdi Çilingir, Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi | Hamza Remzi Eker, Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi | Harun Bekiroğlu, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi | Hayrettin Nebi Güdekli, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi | İbrahim Halil Üçer, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | İbrahim Özcoşar, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | İbrahim Taşdemir, Dr., Milli Eğitim Bakanlığı | İhsan Fazlıoğlu, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | İlhan Erdem, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | İsmail Taş, Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi | Kadir Yıldırım, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi | Kamuran Gökdağ, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | Lütfi Sunar, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Mahmut Bilen, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi | Mahmut Hakkı Akin, Prof. Dr., Medeniyet Üniversitesi | Mehmet Cüneyd Kaya, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | Mehmet Güneş, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi | Mehmet Selim Ayday, Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi | Mehmet Özturan, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Mehmet Ulukütük, Doç. Dr., Bursa Teknik Üniversitesi | Mesut Aytekin, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi | Mevlüt Türk, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | Muhammed Hüseyin Mercan, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | Muhammed Göçgün, Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi | Muhammed Veysel Bilici, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi | Murat Çemrek, Prof. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | Murat Kacıroğlu, Prof. Dr., Erzurum Teknik Üniversitesi | Murat Sezik, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi | Murat Şentürk, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi | Mustafa Kömürcüoğlu, Dr. Öğr. Üyesi, Medeniyet Üniversitesi | Mustafa Öztürk, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | Musa Öztürk, Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | Mustafa Cüneyt Özşahin, Doç. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | Mustafa Ercan Kılıç, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | Mustafa Deste, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | Mustafa Tekin, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | Nazmi Çiçek, Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi | Necati Anaz, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi | Necip Yankı, Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi | Nihat Erdoğan, Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi | Osman Çalışkan, Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi | Ömer Bozkurt, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | Ömer Çaba, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | Ömer Türker, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi | Rahim Acar, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi | Rahile Kızılkaya Yılmaz, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | Ramazan Turgut, Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi | Remzi Avcı, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | Reşit Yıldız, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | Saim Bilici, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | Serhan Afacan, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | Serhat Harman, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | Serhat Anıkar, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi | Sıtkı Karadeniz, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | Süleyman Güder, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi | Süleyman Şanlı, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | Şükrü Sim, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | Taha Eğri, Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi | Turgut Akyüz, Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi | Ümran Ay, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | Veysi Ünverdi, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | Yunus Cengiz, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | Yunus Kaya, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | Yusuf Alpaydın, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | Yusuf Doğan, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | Yusuf Ziya Gökçek, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi | Zeynep Hafsa Orhan, Doç. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi | Ziya Polat, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | Zülküf Kara, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi

*İsme göre alfabetik sırada

Organizasyon sürecinde destekleri için, Selman Sağlam, Rumeysa Altındış, Sümeyye Cinişli, Furkan Cinişli, Şeyda Karabataç, Nurcan Bayram, Süheyla İsaomoğlu, Nur Zengin, Ömer Çolak'a teşekkür ederiz.

İlmi Etüdler Derneği (İLEM)

2002 yılında kurulan İlmi Etüdler Derneği, geleneğin birikiminden yeni bir düşüncenin inşasına fikrini paylaşan ilim insanlarının yetişmesine zemin oluşturacak ve insanlığın sorunlarına çözüm üretecek çalışmalar gerçekleştirme gayretindedir.

İLEM, düşünce dünyamızda müspet gelişmelere yol açabilmesi için akademik çalışmanın mahiyet ve gayesi üzerine yeniden düşünmenin gerekliliğine inanmakta ve ilmi çalışmalarını bu yönde şekillendirmektedir. Bu kapsamda kurulduğu günden bugüne lisans ve lisansüstü düzeyde çalışmalar yürüten araştırmacılara yönelik akademik çalışmalar gerçekleştirilmektedir. Lisans düzeyindeki katılımcılara medeniyetimizin kadim birikimi ve düşünce mirası yanında çağdaş dünyayı da tanımlarını sağlayan ve onlara bu yönde perspektif katan üç kademeden müteşekkil İLEM Eğitim Programı uygulanmaktadır. Bu eğitimle gençlere düşünme, analiz etme ve yöntem becerileri kazandırılarak ilmi üretkenlikleri artırılmakta ve akademik hayata hazırlanmaktadır. Bu programın yanında lisansüstü düzeydeki araştırmacıların istifade ettiği ve kendi çalışma alanlarında derinleşmelerine imkân sunan; bünyesinde çeşitli seminer, okuma grupları, sunum ve atölye çalışmalarını barındıran İLEM Çalışma Merkezleri faaliyetleri yürütülmektedir. Bilgiye ulaşma, bilgiyi bir değerler sistemi etrafında üretme ve paylaşma gibi temel kaygılar programın temel çerçevesini belirlemektedir. İhtisas programı ile özellikle sosyal bilimlerin alanındaki konuların kuşatıcı, külli bir perspektif ve özgün alternatifler sunacak şekilde çalışılması hedeflenmektedir. Yine lisansüstü düzeyinde verilen akademik eğitimlerle katılımcıların bilimsel araştırma yöntemlerine vakıf olmaları ve akademik disiplini özümseyerek düşünce üretmelerine imkân sağlanmaktadır. İLEM, akademik/disipliner hususların yanında çeşitli toplumsal meselelere özgün bir yaklaşımla bakmak ve bu istikamette alternatif çözümler üretmek gayesiyle çeşitli konu başlıkları altında ulusal ve uluslararası kongreler, yaz okulları, konferanslar, paneller, anma toplantıları ve seminerler düzenleyerek kamuoyunun istifadesine sunmaktadır. Bu çerçevede, yürüttüğü çeşitli düzeydeki faaliyetlerin çıktılarını ve diğer akademik çalışmalarını yayına (kitap, dergi, rapor vs.) dönüştürmektedir. Bu kapsamda hakemli akademik dergiler olan ve ESCI başta olmak üzere uluslararası indekslerce taranan “İnsan ve Toplum” ve “Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi” yayımlanmaktadır. Bunların yanı sıra “İslam Ahlak Projesi”, “İslam Düşünce Atlası”, “İslamcı Dergiler Projesi” ve “İslam Siyaset Düşüncesi Projesi” gibi araştırma ve yayın projeleriyle ilmi geleneğimizi anlamaya yardımcı, geçmişimize ışık tutarak günümüzü anlamlandıracak ve böylelikle geleceğimize şekil verecek çalışmalarına da devam etmektedir.

SUNUŞ

Lisansüstü eğitim düzeyinde araştırmacılar, bilginin eleştirisi ve yeniden üretiminin gerçekleştirildiği bir sürecin parçası haline gelmektedir. Bu aşamada araştırmacı, üniversiteler aracılığıyla bilgiye ulaşma yetisinin kazanıldığı ve bilgi üretim süreçlerine katılımın başlangıç adımı olarak görülen lisans düzeyinin ötesine geçmektedir. 11. yılını geride bırakan Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), genç araştırmacıların bu dönüşüm sürecinde kamuoyu ile temasını mümkün kılan önemli akademik etkinlikler arasında kendisine yer bulmuştur.

Lisansüstü çalışmalar bağlamında, sosyal bilimlerdeki farklı disiplinler arasında yaşanan irtibat sorunlarının çözüme kavuşturularak yeni bir zemin oluşturulması güncelliğini sürdüren bir ihtiyaçtır. Türkiye’de akademik çalışma yürüten genç araştırmacılara yönelik ulusal bir kongre olarak TLÇK, sosyal bilimler alanında disiplinler arası çalışmaları teşvik etme ve nitelikli, özgün akademik üretime katkı sağlama hedeflerini kendisine gaye edinmiştir. Ayrıca TLÇK, genç akademisyenlere çok yönlü iletişim ve tecrübe aktarımı imkânı sunarak lisansüstü çalışmaların niteliğini artırmayı ve bilim dünyasına kazandırılmasını amaçlamaktadır. Türkiye’de yaşanan özgün akademik üretim sorununu aşmak için disiplinler arası yaklaşımları teşvik ederek ortak dil ve yöntem geliştirilmesine imkân sağlamaktadır.

“Genç Akademisyenler Buluşması” adıyla 2007-2011 yılları arasında gerçekleşen bir dizi akademik gayretin mirasını devralan TLÇK, ilk defa 2012 yılında Türkiye’nin farklı üniversitelerinden genç akademisyenleri Konya’da bir araya getirmiştir. Yıllar içinde sırasıyla Bursa, Sakarya, Kütahya, Isparta, Muş, Burdur, Malatya illerine misafir olan Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi 11. yılında, 9-12 Kasım 2022 tarihleri arasında İlmi Etüdler Derneği, Mardin Artuklu Üniversitesi ve Mardin Büyükşehir Belediyesi işbirliğinde TÜBİTAK ve Kadim Akademi’nin destekleriyle yeniden Konya’da gerçekleştirildi.

Kongrede, 120’nin üstünde farklı üniversite ve kurumdan yapılan 750’den fazla başvuru içerisinden bilim kurulu tarafından seçilen bildiriler bu kitaba dahil edildi. Edebiyat, Eğitim, Felsefe, Hukuk, İktisat, İlahiyat, İletişim, Mimarlık & Şehircilik, Psikoloji, Sanat, Siyaset Bilimi,

Sosyal Politikalar, Sosyoloji, Tarih ve Uluslararası İlişkiler disiplinlerinde bildiriler yer almaktadır. 11. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongreye kabul edilen tebliğlerden hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongreye kabul edilen bildirilerden 65'i kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında Edebiyat ve İlahiyat alanlarında sunulan 20 bildiriden oluşmaktadır.

11. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi'nin gerçekleştirilmesi için başından beri yoğun çaba sarf eden Sayın Rektör İbrahim Özcoşar şahsında Mardin Artuklu Üniversitesi'ne, Sayın Büyükşehir Belediye Başkanı Mahmut Demirtaş şahsında Mardin Büyükşehir Belediyesi'ne ve İLEM'in kıymetli mensuplarına içtenlikle teşekkür ederiz. Ayrıca, bildirilerin kabul ve değerlendirme sürecinde katkılarını bizden esirgemeyen bilim kurulu üyelerine müteşekkirimiz. Kuşkusuz, en büyük teşekkür çalışmalarıyla kongreye ve bu kitaba katkı veren genç akademisyenlerdir. Kongre sonuçlarının yer aldığı bu çalışmanın akademik camiaya özgün katkılar sunmasını, lisans ve lisansüstü çalışmalarına kaynak teşkil etmesini temenni ediyoruz.

Talha Erdoğan & Şeyda Karabatak

11. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı Editörleri

İÇİNDEKİLER

EDEBİYAT

Çiğdem Yıldız

Hayal-Hakikat Çatışması Çerçevesinde Âmâk-ı Hayal ve Od Eserlerinin İncelenmesi: Vahdetivücut Anlayışının İzleri 13

Hanife Ayaz

“Stefan Zweig-Mecburiyet” Örneğinde Edebiyat Üzerinden Biyopolitik Yöntemlerin İzini Sürmek 27

Kübra Ceylan

Bir Mevlid Şarihi Olarak Hocaşâde Râsim Efendi ve Tuhfetü'l-Âşıkîn Hediyeetü'l-ma'sûkîn Adlı Eserinin Kaynakları 43

Meliha Tatlı

Şermin Yaşar'ın Fehime Halamı Kaybedip Tekrar Bulduğumuz Gün Hikâyesinde Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Algısı 57

Mihriban Kara & Melek Dikmen

Yunus Emre Divan'ında Mekan Bağlamında Gönül 69

Sena Şen Kara

Türkçe Edebiyat Kanonu Üzerine Bir Değerlendirme: Karnig, Güllünya ve
Dikranın Dehşetli Vefatları ve Bir Sefil Zevce Romanlarının Türkoloji Geleneğine Eklemlenmesi 85

Sibel Özil

Bir Teberdâr'ın Serencâmı: Ebû Müslim Horasânî Destanı 99

İLÂHİYAT

Ahmet Sezer

Yahudilerin ve Sâmîrîlerin Dini Bayram Gelenekleri 117

Emine Nur Erdem

Klasik Dönem Eş'arî Kelamında Halâ (Boşluk) Tartışmalarının Seyri 131

Esmanur Şimşek

Türkçedeki Fiil Çatısı ve Arapçadaki Bina Kavramlarının Genel Mukayesesi 153

Fatıma Akkaya Öge

Bir Kelâm Eserinde Akademik Yazım Teknikleri: İcî'ninel-Mevâkrîf

Mukaddimesinden Hareketle Akademik Yazım Hakkında Bazı Mülâhazalar 165

Feride Nur

Fıkıh ve Tasavvufun Kesbe Yaklaşımına Dair Mukayeseli Bir Bakış Denemesi: el-Kesb ve el-Mekâsib Örnekleri..... 177

Hatice Bozkuş

İbn Sînâ Felsefesinde Cisimselliğin İki Katmanı: Mutlak ve Muayyen Cisim..... 193

Hayriye Özlem Sürer

Kur'ân-ı Kerîm'de Hristiyan Monoteizmi: Nesturi Metropolit Nusaybinli İliya Örneği..... 205

Kübra Cengiz

Ahmed Midhat Efendi'nin Petrus ile İlgili Verdiği Bilgilerin Değerlendirilmesi 227

Melike Büşra Özarıslan

Spiritüel İyi Oluş ile Kişilik Üzerine Bir Araştırma..... 243

Muhammed Talha Kılıç

Mezhebî ihtilafların Hadis Usulü Eserlerine Yansımaları

-Mukaddimetü İbn Salâh ve Islâhu Kitabı İbn Salâh Özelinde Bir İnceleme- 259

Sümeyye Olgaç

Şâfiî Kavaid Eserlerinde Örf ve Âdet: Tâceddin es-Sübkî ve Celâleddin es-Suyûtî'nin Eşbâh ve'n-Nezâirleri Çerçevesinde..... 277

Zeyneb Nur Kızılkaya

XVIII. Yüzyıl Fas'ında Oluşum Sürecinde Bir Tarikat: Derkâviyye ve Öğretileri..... 287

Zeynep Çetin

Din Dersinde Öğretim Materyali Olarak Kullanılan Yusuf'un Dünyası Çizgi Filminin

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 4. Sınıf Öğretim Programında Bulunan Anahtar Kavramlara Göre İncelenmesi 305

EDEBİYAT

Hayal-Hakikat Çatışması Çerçevesinde Âmâk-ı Hayal ve Od Eserlerinin İncelenmesi: Vahdetivücut Anlayışının İzleri

Çiğdem Yıldız

Öz: Filibeli Ahmed Hilmi Efendi, 19. Yüzyılda vahdetivücut anlayışına inanmış bir yazardır. Âmâk-ı Hayal’i bu anlayış çerçevesinde kaleme almıştır. Od ise İskender Pala’nın 2011 yılında kaleme aldığı ve Yunus Emre’yi işlediği eseridir. Bu iki eser birbirlerinden oldukça uzak dönemlerde yazılmış olsa da içerdikleri vahdetivücut anlayışı ile benzerlik göstermektedir. Hayatı anlamlandırma yolunda şüphecilikten beslenerek hakikati aramaya koyulan roman karakterleri, yaradılıştan başlayarak tüm yaratılmışları ve yaratıcıyı tasavvuf yolunda bulmuşlardır. İki eserde de akıl hocalığı yapan arif kişilerin hikmetli sözleri ile hayatlarına yön veren ana karakterler Yunus Emre ve Raci, varlığı anlamaya çalıştıkları süre boyunca benzer yollardan geçmişler ve nihayetinde Allah’ın izini evrende ve yaratılan tüm varlıklarda bulmuşlardır. Şüpheciligi terk eden karakterlerin Allah’ın tecellisi olan varlıklara bakış açıları ortaktır ve romanların ana unsurunu oluşturmaktadır. Çalışmada bu benzerliklerin yanı sıra eserler edebi yönden de incelenerek zaman ve mekan düzlemleri ile olağanüstü unsurların konuya etkisi ele alınacaktır. Karakter analizleri yapılarak eserlerde verilmek istenen mesaj karşılaştırılacak, tasavvufi öğeler bu bağlamda incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Filibeli Ahmed Hilmi Efendi, İskender Pala, Âmâk-ı Hayal, Od, Vahdetivücut, Tasavvuf, Yunus Emre.

Giriş

Âmâk-ı Hayal ve *Od* eserlerinin vahdetivücut bağlamında inceleneceği bu çalışmada, eserlere ait özellikler karşılaştırmalı olarak verilecektir. Eserlerin içeriği ve ana fikri belirlendikten sonra karşılaştırma yapılarak ortak özelliklerine dikkat çekilecek ve eserler tasavvufi bakış açıları ile açıklanacaktır.

Çalışmayı oluşturan çatışma öğelerindeki benzerlikler, söz konusu iki eserin benzer bakış açıları ile kaleme alındığını gösterir niteliktedir. Bu sebeple bu çalışma, eserlerin dönemsel farklılıklarına rağmen benzerliklerinin fazla oluşuyla dikkat çekicidir ve incelenmeye değerdir.

Çalışmada ilk olarak romanlar tanıtılacak, sonrasında çatışma öğeleri tasavvuf ve özellikle vahdetivücut düşüncesi çerçevesinde karşılaştırılarak incelenecektir. Eserlerin ortaklıkları

ve farklılıkları göz önünde bulundurularak yapılacak olan bu çalışmada, söz konusu romanların yazıldıkları dönemler de karşılaştırmayı yaparken belirleyici unsur olarak yer alacaktır. Birbirlerinden oldukça uzak dönemlerde kaleme alınmalarından dolayı *Âmâk-ı Hayal* ve *Od* eserlerinin edebi açıdan incelenmeleri de gerekli görüldüğü için edebi incelemeleri de çalışmaya dahil edilmiştir.

Âmâk-ı Hayal

Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi Efendi tarafından 19. yüzyılda kaleme alınan *Âmâk-ı Hayal*, ana karakter Raci'nin hatıralarından oluşmaktadır. Romanın ana düzlemini oluşturan hatıralar, Raci'nin hem gerçek dünyasına hem de hayal dünyasına ışık tutmaktadır. Bir yandan yaşadığı olaylar anlatılırken romanın ikinci düzlemi olarak da Raci'nin hayal alemi işlenmiştir. Bu durum romanın hem zaman hem mekan düzlemleri olarak birden fazla noktada incelenmesini gerekli kılmaktadır.

Raci karakteri, İslam dinine bağlıdır ve çevresi tarafından bu yolda kabul gören bir kişidir. Fakat düşünmeyi değerli gören bu karakter, din ve inanışlar üzerine derin düşüncelere daldıkça yaşadığı dünyadan kendini soyutlar ve sevdiklerinin hayatından uzaklaşır. İslam üzerine daha derin düşündükçe ilk olarak şüpheyne düşer. Şüphecilik yolundaki düşünceleri, Raci'nin gerçek hayatındaki olayları da etkiler ve gerçek hayatının yanı sıra hayal aleminde yaşamasına neden olur. Şüphecilikle devam eden roman bu noktada okuyucunun gerçeklik algısını da etkileyerek olağanüstülükleri romana dahil eder. Bu aşamada Raci'nin şüphecilik anlayışı devam ederken bir yandan da hayal dünyasındaki değişimler ile okuyucu da gerçek dünya ve hayal dünyası arasındaki gerçeklikleri sorgulamaya başlar. Romanın gerçeklik anlayışı iki farklı dünyada devam eder. Gerçekleşmesi mümkün olaylara dayanan Raci'nin gerçek yaşantısı ile hayal aleminde başından geçenler iç içe geçerek romanın gerçeklik algısı değiştirilir.

Raci'nin ailesinden ve arkadaşlarından kendini soyutlaması, Aynalı Baba ile tanışmasıyla başlar. Aynalı Baba karakteri, Raci'nin gerçek yaşamında tanıştığı bir kişi olsa da karşılaştıkları andan itibaren Raci'nin şüpheciliği kaybolmaya başlar ve hayal alemindeki yolculukları başlar. Aynalı Baba'nın hem romanın gerçek karakterlerinden biri oluşu hem de Raci'nin hayal alemindeki olağanüstülüklerle karşılaşmasını sağlayan araç olması, romanın gerçeklik anlayışını etkiler ve olaylar hayal-gerçek çatışması ile ilerler.

Şüphecilikten kurtulan Raci, kendinden geçerek hayal dünyasında olağanüstü olaylar yaşamaya başlar. Bu süreçte inanışlardan kişilerle tanışır ve İslam'ın esaslarını düşünürken bir anda inancının kapsayıcılığının ne kadar geniş olduğunu fark eder ve tasavvuf felsefesine yaklaşan tutumlar sergilemeye başlar. Evrenin yaradılışından varlıkların oluşumuna dek pek

çok olguya hayal dünyasında şahitlik eden Raci, Allah'a ulaşma ve kainatı anlamlandırma-
da farklı inanışları karşılaştırmaya başlar. Tanrının tek yaratıcı olduğu düşüncesiyle hareket
eden Raci, evrende ve dünyada var olan tüm varlıkların aslında yaratıcının birer tecellisi
olduğunu fark eder. Vahdetivücut düşüncesiyle açıklanabilecek olan bu düşünüş tarzı, Ra-
ci'nin gerçek yaşamını da etkileyerek karakterin bir akıl hastanesine kapatılmasına sebep
olur. Fakat gerçek hayattan son derece soyutlanan Raci, hayal alemindeki yolculuklarına
devam ederek maneviyatını güçlendirir ve maddenin oluşumunu düşünmeye devam ede-
rek Allah'ın birer yansıması olarak gördüğü varlıklara artık başka bir gözle bakmaya başlar.
Bu uğurda ona yol gösterici olan Aynalı Baba ile bütünleşerek onun yerini alır ve arif kişi
mertebesiyle gerçek dünyası ve hayal alemini bir arada yaşamaya devam eder.

Od

İskender Pala'nın *Od* adlı romanı, Yunus Emre'nin hayatı ve yolculuğunu konu edinen bir
romandır. Roman türünün kurgusal olduğu ve dolayısıyla Yunus Emre'nin de ilgili romanda
kurmaca bir karakter olarak var edildiği göz önünde olmalıdır. Bu sebeple Yunus Emre'nin
hayatının tüm detaylarından ziyade tasavvuf yolunda ilerleyişi ve hayatı anlamlandırma ça-
bası ile birlikte değişen hayatı konu edilmiştir.

Yunus Emre'nin maneviyattan çok maddiyata değer verdiği gençlik yılları ile başlayan ro-
manda, kendisinin ailesi ve geçim kaygısı ön planda tutulmuştur. Fakat söylediği şiirler ve
bunların yok edilmesi ile birlikte Yunus Emre'nin önemli bir şahsiyet olduğu altı çizilerek
romanın ana karakterinin değişimleri işlenmiştir. İlk olarak Yunus Emre'nin ailesinin parça-
lanması, zaten maneviyatı zayıf olan karakteri bütünüyle şüphecilğe itmiştir. Allah yolun-
dan uzaklaşarak maddiyatını güçlendirmeye çalışan Yunus Emre, ilk olarak romanda Aslanlı
Han adıyla var olan Hacı Bektaşî Veli ile sonrasında da Tapduk Emre ile tanışarak ilahi yönü-
nü kuvvetlendirir ve tasavvuf yoluna adım atar.

Ailesinden geriye kalan tek oğlu İsmail'e ulaşmaya çalışırken bir yandan Tapduk Emre'nin
dergahında hizmet eden Yunus Emre, geçmişi ile şimdiki hayatı arasında derin düşüncele-
re dalar ve oğlunu yıllar boyu aramayı sürdürür. Bu uğurda dergahtan ayrılarak maddiyat
ile maneviyat arasında gidiş gelişler yaşayarak şüphecilikten kurtulmaya çalışır. Sonrasında
oğlunu da şüphecilikten kurtarıp tasavvuf yoluna ulaştırmak ister. Tüm bu olaylar yaşanır-
ken Yunus Emre'nin tasavvuf ehli bir karaktere dönüşmesi ve Allah'ın tecellisi olarak görme-
ye başladığı tüm alemini ve varlıkları anlamlandırmaya çalışması, romanın vermek istediği
ana fikri beslemektedir. Roman boyunca Yunus Emre'nin tasavvuf yolundaki düşünüş tarz-
larının değişmesi ve bu yolda ilerlemesi, karakterin gerçek dünyası ile manevi yaşantısının
birlikte verilmesi ile aktarılmıştır. Bu yönüyle gerçek hayat ve manevi hayatın iç içe yürü-
tülmesi, romandaki olağanüstü öğeler ile desteklenerek vahdetivücut anlayışının görünür

olmasına zemin hazırlamıştır. Yunus Emre'nin tasavvuf mertebelerinde ilerleyerek yaşamını devam ettirmesi ve nihayetinde arif kişi konumuna ulaşması şüphecilik terki ederek vahdet-i vücud düşüncesine yoğunlaşması ile mümkün olmuştur.

Çatışma Unsurları

Hakikate Ulaşma Yolundaki Şüphecilik

Âmâk-ı Hayal'de Raci'nin şüphecilik düşmesi, İslam dini yolunda maneviyatına fazlasıyla önem vermesi ile başlamıştır. Kendi varlığını ve kainatı anlamaya çalışırken varlık ve yokluk kavramları üzerine düşünmeye başlar ve bu yolda şüphecilik daha da derinleşir. Rahata ve huzura ulaşmak için kendinden geçerek sarhoşluğa yönelen Raci, kendini dayanılmaz bir durum içinde bulduğundan dolayı bu yola başvurmuştur.

Raci'nin şu sözleri, şüphecilik düşüşü anları özetler niteliktedir:

"Eğer varsam neden yok olacağım? Yok, olmayacaksam ruhum ölümsüz mü kalacak? İşte şüphe ejderhasının yettiği denklemin bu son kısmı idi. Ruhum ölümsüz kalacak mı? Ruh nedir? Kendiliğinden mi oluşur? Kim olduğunu bilir mi? Varsa vücuttan ayrıldığında ne gibi durum alacaktır?" (*Âmâk-ı Hayal*, 15)

Bu sözlere karşılık bir delinin sözleri Raci'ye yol gösterici olmuştur:

"Ancak ben varım. Çünkü hiçbir, yokum. Vücudum mutlak. Yokluk kayıt altına alınmış olanda vardır. Mutlak vücuttur. Vardır." (*Âmâk-ı Hayal*, 15)

Tam da Raci'nin var olanı ve yokluğu anlamlandırmaya çalıştığı süreçte Aynalı ile tanışması, hayal aleminde yaşadığı sarhoşluklar ile devam eder ve var olan şüphecilik yerini daha köklü inanışlara bırakmaya başlar. Rüyalar alemine dalan Raci, romanda Yokluk Tepesi adı verilen hayali mekana ulaşırken köşklere ve saraylardan geçerek nefsi ile tanışır ve nefesine hakim olmayı öğrenir. Bu yolculuğu esnasında çeşitli inanışlardan alimlerle tanışır ve dünyada nefesine zevk veren öğelerden geçerek hakikati aramaya koyulur. Yokluk Tepesi'ne tırmanırken geçtiği saraylar ve köşkler, dünya yaşamını sembolize eden öğelerdir. Bu mekanlarda bulunan dünyaya ait çeldirici zevkler, Raci'nin hakikate ulaşırken geçirdiği sınavlardır. Bu yolculuk sırasında tüm mertebelerden geçerek şüphecilikten kurtulsa da romanın ana fikri yine Raci'nin şüphecilik ile verilmiştir. Şüphecilik düşmeden ve dünya malını reddederek maneviyata yönelmeden ilahi bakış açısını genişletemeyen Raci, ancak şüphe yolundaki düşüncelerini anlamaya çalışarak var olanı ve yokluğu kavrayabilmiştir. Neticede Allah'ın varlığını ve birliğini, dünyanın yaratılışını ve Allah'ın birer görüntüsü olarak tecelli olmuş tüm varlıkları anlayabilen Raci, hayal alemindeki bu yolculuklardan maneviyatını güçlendirerek vahdet-i vücud inanışı ile dönmüştür. Fakat gerçek dünyada kendisinden şüphe etmeye devam eden yakın çevresi tarafından anlaşılamamış ve nihayetinde akıl hastanesine kaldırılmıştır.

Yunus Emre'nin şüpheciliği ise tasavvuf yoluna girmeden çok önce başlamıştır. Raci'nin aksine tasavvuf yolundan önceki hayatında dini yaşamına pek dahil etmeyerek maddi alemi değerli bulan Yunus Emre, yaşadığı kıtlık ve yokluk neticesinde Hacı Bektaşî Veli'den nefes yerine gıda talep etmiştir. Madde alemini maneviyata tercih eden Yunus, tasavvuf yolunda ilerleyip şüphecilikten kurtulsa da bu kez romanda oğlunun şüpheciliği kendini gösterir. Oğlunun şüpheciliği desteklediği sözleri romanda ilk olarak şu şekilde görülmektedir:

"Hayır, asla! Çünkü bu şüphe yıllar yılı içimde durdu benim; bileddi, hayata tutundurdu, güç verdi, yoluma rehber oldu. O şüphe olmasaydı bugün burada bulunmaz, ben ben olmazdım. O şüphe olmasaydı şu an hayatta olmayabilirdim, hatta sen bile hayatta olmayabilirdin." (Od, 17)

Oğlunun sözlerine karşılık Yunus'un düşünceleri ise tam ters yöndedir. Şüphecilikten beslenerek hayata tutunan oğlunun düşüncelerinin aksine Yunus Emre, şüphecilikten kurtularak hayata tutunmuştur ve oğluna da bunu öğütlemiştir:

"Lakin sen onun her yerde ve her şeyde hazır olduğunu fark etmekle yetinmiyor, bir de madde gözüyle görmek istiyorsun. O senin gördüğün her şeyde vardır; bir yaratıcı olarak, bir düzenleyici ve hayat verici olarak. Çünkü o öncesiz ve sonsuzdur; değişmez ve dönüşmezdir; her şeye gücü yeten ve her şeyi bilendir." (Od, 21)

Yunus Emre'nin bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere Allah'ı madde aleminde yaratılan her şeyde görme düşüncesi, vahdetivücut anlayışı ile doğrudan ilişkilidir. Şüpheciliği terk ettiği andan itibaren bu düşünceye bürünen Yunus Emre'nin oğluna verdiği öğütte de bu anlayışa yer vermesi, kurtuluşu vahdetivücut anlayışında bulmasından kaynaklıdır. Yunus'un şüphecilik ile başlayan varlığı ve yaratıcıyı anlama yolu, Allah'ı tüm kainatta ve yaratılmışlarda görme yolu olan vahdetivücut anlayışı ile son bulmuştur. Oğlunu da bu yola ikna etmeye çalışması, Yunus Emre'nin ilahi yolculuğunun amacını da açıklar niteliktedir. Kendi yaşantısından yola çıkarak oğlunu tasavvuf yoluna yöneltmek istemesi, Yunus Emre'nin şüpheciliği terk ederek vahdetivücut anlayışına bağlandığını göstermektedir.

Raci ve Yunus Emre karakterleri şüphecilik etrafında karşılaştırıldığında her ikisinin de tasavvuf yoluna girmeden önce şüphecilikten beslendiği görülür. Bu yola girmeden önce Raci dinine bağlı iken Yunus Emre daha çok maddi hayat ile ilgilenmektedir. Fakat şüphecilikten beslenerek yaratıcıyı ve hakikati anlamaları şüpheciliği terk ederek mümkün olmuştur. İlahi bakış açılarını genişleterek şüphe duydukları tüm inançlarla yüzleşmişler ve neticede vahdetivücut anlayışı etrafında ortak düşünceye sahip olmuşlardır.

Vahdetivücut Felsefesinin İzleri

Âmâk-ı Hayal romanında Raci'nin gönül gözüyle görmeye başlaması, romanda yer alan vahdetivücut anlayışına ışık tutmaktadır. "*Hangi organım görüyordu?*" diyerek aslında kalbiyle ve hissiyle görmeye başladığını belirten Raci, gerçek dünyada gördükleri ile gönül gözüyle

gördüklerini anlamaya çalışır. Kimin söylediğinden emin olmadığı sesler ve birtakım şiirler duyar. Bunlardan bir kısmı, vahdetivücut felsefesinin izlerini taşımaktadır:

“Devr ile adem olacak,
Kendini kendinde bulur,
Mutlak iken nokta olur,
Adem imiş mazhar-ı Hak.” (Âmâk-ı Hayal, 46)

Varlığın hem var oluş hem yok oluş ile açıklanmaya çalışılması Raci’nin yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilişkiyi anlamaya çalıştığını göstermektedir. İnsanın ve yaratıcının birbirine bu denli yakın tasvir edilmesi, romandaki vahdetivücut anlayışından kaynaklıdır.

Raci, yaratıcının tecellisi olan varlıkların yaratılış sürecine hayal dünyasında şahitlik ederek Allah ve yarattığı varlıklar arasındaki bütünlüğe dikkat çekmektedir. Sanki yeni var edilen her hücre kendisinin iradesindeymişçesine Tanrının yaratma gücünü anladığını kendi iradesinde hissettiği hayvancıkların bin bir şekle girmeye başladığından bahsederek belirtmiştir. Bu hissiyatı, her canlı parçasının şekil değiştirerek dünyadaki bir varlığı oluşturduğunu kavradığı anlamına gelmektedir. Raci daha sonrasında da kendini denizde ve karada başka canlılar ile aynı vücutta hisseder. Kendine onlardan parça alır ve onlara kendinden parça verir. Milyonlarca yıl süren evrenin ve kainatın yaratılış sürecinden bu yolla bahseder. Tüm bu süreçte, tanrı ile canlılar arasındaki bağ aktarılırken vahdetivücut anlayışı Raci karakterinin vurgulamak istediği asıl noktadır. Yine Raci’nin tüm bu yaratılış aşamalarında kendini Hz. Adem olarak ifade ederek tüm evrenin ve dünyanın yaratılışını ve kendisine diğer canlılar tarafından secde edilmesini ifade eder. Raci’nin, tanrının tüm evreni yaratmadan önceki hallerini Hz. Adem’in varlığında yer alarak hissetmesi, vahdetivücut ile açıklanabilir.

Raci’nin kainatı gezdiği sırada Anka kuşu ile olan konuşması, alemde başka varlıkların da olduğuna şaşırdığını göstermektedir. Anka kuşunun cevabı ise okuyucuyu yeniden vahdetivücut anlayışına götürmektedir:

“Bunda hayret edilecek ne var? İnsanın şekli güzel bir yaratılıştır. Görmüyor musun ki alemin parçalarının düzenlenmesi, cins ve şekil değişikliğinin haricinde, hemen hemen aynı şekle dönmüş oluyor. İnsan zekasının bulduğu geometrik şekillerle eşsiz doğa sanatının tam bir benzerliği ve ilişkisi vardır, işte bu ilişki ki insanı yaratılan alemlerin merkezi olduğuna ve gerçek yaratıcı ile maddi ve manevi bağına en büyük kanıttır.” (Âmâk-ı Hayal, 61)

Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere, insanın alemdeki diğer tüm varlıklara göre yaratıcı ile maddi ve manevi bağının daha kuvvetli olduğu görüşü, vahdetivücut felsefesi ile açıklanabilmektedir.

Od romanında ise, vahdetivücut anlayışı ilk kez Yunus’un Hacı Bektaş’ı bilmesi ile başlamaktadır. Romanda Hacı Bektaş’ın tanıtılışı ile Yunus Emre İslam’ı ve yaratıcıyı anlama yolunda Hacı

Bektaş'a kulak vermiştir. Ayrıca Hacı Bektaş, romanda vahdetivücut anlayışının da temsilcisidir.

"'Dört kapı dört inanç için açılır,' diyor. Dört kapıdan kastı şeriat, yani İslam dini, sonra tarikat yani şeyhe bağlanmak, sonra marifet yani Tanrı bilgisi ve nihayet hakikat yani Tanrı'yı tanımak, onunla olmak. Dört inançtan kastı ise ibadet, niyaz, adak ve vuslat. İnsaniyet vasfında olgunluk, insan sevgisi, müsamaha, adalet, özgürlük düsturlarına önem veriyor; görünüşe değil öze, dıştan ziyade içe yönelmeyi tavsiye ediyor. 'İnsan kendini bilmeli,' diyor ve 'kendini bilen Rabbini bilir,' diye de ilave ediyor. 'Kendini bilen insan elbette kendini sever, kendini seven ise Tanrıyı sever, Tanrı sevgisinin kapısı Ali'yi sevmektir,' diyor. Sonra devam ediyor, 'Kapı âlîdir, bu yüzden kapı eşiğine basılmaz. Dervişlerimiz arasında huzura girerken eşiğe basanını gören var mı hiç?' diye soruyor, 'Evren-Tanrı-insan' birliğinden bahsediyor, insanın tanrısal niteliklerle donatıldığını söylüyor." (Od, 80)

Od romanından alıntılanan bölüm incelendiğinde, vahdetivücut anlayışının tasavvuf yolu ve tarikat adabı ile birlikte verildiği görülür. Tasavvuf ehli olabilmek için yapılması gerekenler ve uyulması gereken kurallar, sonucunda insanı tanrı ve evrenle bir olduğu anlayışı, vahdetivücut ile açıklanabilmektedir.

Yine Hacı Bektaş'ın Yunus Emre'yi maneviyata yöneltmeye çalıştığı şu sözleri, evren ve insan birliğini gösterir niteliktedir:

"Allah yalnızca senin kalbinde değil Yunus; bak çevrene onu her yerde görmüyor musun; güneşten daha zahir değil mi? Âdem âlem içinde, âlem âdem içinde... İlla onu görmeye nur, gözden değil gönülden gelir. Gel sana o nurun kaynağını gösterelim; cömertlik edip yemişinin her bir danesine on nefes verelim." (Od, 87)

Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere, Allah'ı görmenin yalnızca gözle olmayacağı vurgulanmaktadır. Allah'ı anlamak için gönül gözüyle görmek gerektiği, onun varlığının dünyada güneş kadar görünür olduğu söylenmektedir. Vahdetivücut ile açıklanabilen bu durum, romanda arif kişilerin tasavvuf anlayışları ile iç içe verilerek romanına vahdetivücut dahil edilmiştir.

Yunus Emre'nin Tapduk Emre'nin dergahından ayrıldığına pişman olduğu bölümler, romanda aslında Yunus'un şeyhini en iyi anladığı kısım olarak görülebilir. Tapduk Emre'nin sözlerini hatırlayarak pişmanlık duyan Yunus'un hatırladığı sözler ile vahdetivücut anlayışı örtüşmektedir.

"Ne demişti; 'Allah her şeyi kendi nurundan yarattı. Allah'ın nuru bir umman, yaratılmış her şey onun dalgaları ve köpükleri. İnsan, yaratılmışların en üstünü olmak dolayısıyla Allah'ın tecellisine en ziyade layık olandır. Güneşe göre bir zerre; ummana göre bir damla. Her damla ummandan bir parça ve her damlada ummanın bütün özellikleri var. Onun içindir ki iki cihan güneşi Muhammed Mustafa, 'Kendini bilen Rabbini bilir' buyurmuştur. Nerede bir damla varsa ummana koşar. Her damla ummanı özler; her parça bütünü arar. Âlem Âdem içindedir, Âdem de âlem içinde. Dervişin marifeti kendini silmek değil kendini bilmektir." (Od, 249)

İnsanın yaratılan varlıklar arasında Allah'ın tecellisine en yakın varlık olarak verilmesi, yaratıcı ve varlık arasındaki yakınlık ile açıklanabilir. Bu noktada, romanda vahdetivücut ile açıklanan bu sözler, ana karakter olan Yunus Emre'nin tasavvufa yaklaşımını da göstermektedir. Akabinde Yunus Emre'nin beka halini düşündüğü ve "Mansur'un 'Enel-Hak' dediği de Cüneyd'in 'Bana şükürler olsun' dediği de zihnimi işgal etmeye başladı." (Od, 252) sözleri, karakterin vahdetivücut anlayışı ile donatılmasıyla açıklanmaktadır. Yunus Emre'nin kendinden geçtiği ve vahdetivücut anlayışına neredeyse tamamen yaslandığı, romanda karakterin kendi sözleriyle şu şekildedir:

"Çünkü çok şiirler okumuş, çok sır söylemiş ve sözlerimin cezbesiyle bayılmışım. Aba-kay'ın dediğine göre eğer bayılmasam herhalde işin sonu Hallac Hüseyin Mansur'un 'Enel-Hakk'ına varacaktım." (Od, 295)

Raci ve Yunus Emre karakterlerinin vahdetivücut anlayışına yaklaşımları ve bu anlayışı idrak etmeleri benzer yollarla olmuştur. Raci'nin hayal aleminde rüyalar görerek kendinden geçmesi ve gönül gözünün açılmasıyla yaratıcı-yaratılan ilişkisini görmesi, vahdetivücut anlayışını yansıtmaktadır. Yunus Emre ise kendini ve yaratıcıyı ararken girdiği tasavvuf yolunda şüpheler ve pişmanlıklar yaşayarak arif kişilerin sözlerini hatırlamış ve onların sözlerini anlayabildiğinde aslında kendisinin de hikmetli sözler söyleyen ve vahdetivücut anlayışı ile donatılmış bir kişi olduğunu fark etmesine sebep olmuştur. Her iki karakterin de içsel yolculuklarının aynı anlayış ile son bulması, kendilerini ve Allah'ı tanımaları ile mümkün olabilmıştır. Bu sürecin neticesinde karakterlerin vahdetivücut anlayışını vurgulamaları, her iki roman için de ortak noktadır.

Her iki romanda da ortak olan ve vahdetivücut ile yakınlık gösteren bir diğer özellik ise "ayna" metaforudur. *Âmâk-ı Hayal*'de Aynalı Baba'nın Raci'ye yol göstermesi, kendisinin kuşandığı aynalar ile de ilişkilidir. Raci'nin kendinde olanı yaratıcıda görmesi, yaratıcıda olanı da kendinde görmesi Allah'ın tecellisine yapılan bir gönderme olarak okunabilir. Allah'ın yansıması olarak görülen alemin ve insanların, romanda Raci'ye akıl hocalığı yapan Aynalı karakteri ile verilmesi de bu yüzdendir. Raci'nin kendi iç dünyasını görebilmek ve hakikate ulaşabilmek için çıktığı yolda kendisine rehber olan kişinin aynalara bürünmüş olması, Raci'yi yansıtmaktan dolaydır. Raci'nin hakikate eriştiğinde Aynalı Baba rolüne bürünmesi de bu yüzdendir. Aynalar yoluyla yansıtılan dini değerler Raci'de vücut bulduğunda Aynalı Baba karakteri ile Raci'nin bütünleştiği görülür. Bu yolla Allah-insan-evren yansımasına da dikkat çekilmektedir.

Od romanındaki ayna metaforu da *Âmâk-ı Hayal* ile benzer yolla oluşturulmuştur. Tapduk Emre'nin Yunus Emre'ye vermiş olduğu öğütlerden birinde ayna ile yansıtılanın Allah'ın tecellisi olduğu ve insanın bu yansıma ile var olduğu söylenmiştir:

"Hakk kendini kulun aynasında gördüğü gibi, kul da kendisini Hakk'ın aynasında görmelidir. Nasıl ki aynadaki suret bir yandan aynaya bitişik, hatta nerdeyse ayna ile aynı

ve diğer yandan aynadan başka ise, derviş de kemale erince hem Hak ile aynı hem de Hak'tan başkadır. İrfan sahibi olanlar, kendi gerçeğini bilenler, bilgeliğe mazhar olanlar o marifet makamına ulaştıklarında Cenab-ı Hakk'ı açıkça görebildiklerinden dolayı artık hiçbir şeyden ürkmeyiz; her mevcut ile uyuşup uzlaşırlar. Bu makama yükselişten sonradır ki Hakk'ı ve Hak ve halkı kalk görerek Hak ile halktan ve halk ile Hak'tan perdelenmezler." (Od, 245-246)

Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere, ulaşılan en üst makam Hakk ile beraber olabilmektir. Hakk ile halkı yani insanı iç içe görmek, romanda yaratıcı ile yaratılanın ayna gibi birbirini yansıttığı düşüncesiyle verilmiştir. Ayna metaforuna yapılan bu gönderme ile dervişin Hakk'ı ararken ulaşacağı en üst makamda, marifet makamında, kendini ayna gibi yansıtmaması gerektiği vurgulanmıştır.

Hayal-Hakikat Çatışması

Âmâk-ı Hayal ve *Od* romanları, içerdikleri olağanüstü unsurlar ile dikkat çekmektedir. Roman türünün gerçekçilik anlayışına ters düşen bu durum, romanların vermek istedikleri mesajlar ile açıklanabilmektedir. Her iki roman da gerçek bir düzlemde başlar, gerçek mekanlar ve olağan zaman akışı ile ilerler. Fakat olağanüstü unsurların olaya dahil edilmesi ile birlikte mekan ve zaman düzlemleri ikiye ayrılır.

Âmâk-ı Hayal'de Raci'nin Aynalı Baba ile tanışmasıyla karakter olağanüstü durumlar yaşamaya başlar. Aynalı'nın yapmış olduğu kahvenin etkisiyle rüya gören Raci, hayal alemindeki gezileri esnasında kendi içsel yolculuğunu başlatır. Yokluk Tepesi'ne tırmanır, saraylar ve köşkler görür. Görmüş olduğu saraylar ve köşkler, kendisinin nefsini zorlayacak lezzetli dünyevi unsurlarla doludur ve Raci için bir sınav niteliğindedir. Nefsine hakim olarak yolculuğunu sürdüren Raci, Aynalı ile her kahve içişinde başka alemleri görür ve insan dışındaki varlıkların yaratılış ve yaşayış düzenlerine şahit olur. Maddiyatı sembolize eden öğeleri yok sayarak özünü ve yaratıcıyı aramaya devam eden Raci, her gördüğü rüyadan maneviyatını güçlendirerek uyanır. Rüyasında yapmış olduğu yolculuklar Raci'nin hayal alemini anlatsa da bu hayal aleminde gördüklerini gerçek dünyaya uyarlaması, hayal-hakikat çatışmasını doğurur. Dış dünyanın gerçekliğinden soyutlanırken iç dünyasının gerçekliğini madde alemine taşıması, Raci'nin hayal ile gerçeği ayırt edemeyecek durumuna geldiğini gösterir.

Raci'nin manevi yolculuğu ile *Od* romanında Yunus Emre'nin dünyevi yolculuğu bir bakıma eş değerdir. Yunus Emre'nin tıpkı bir derviş gibi yollara düşmesi ve yürümesi, dergaha hizmet ederken yürümeye devam etmesi ve yıllarca çalışması karakterin dünyevi işleri gibi görünse de aslında Yunus Emre bu esnada içsel yolculuğunu da sürdürmektedir. Tapduk Emre dergahına Odun ve su taşıyarak geçirdiği ömür boyunca yapmış olduğu ve oğlunu aramak için sürdürdüğü yolculuklar, karakterin kendini bulmasına olanak sağlayan yolculuklar olmuştur. Yunus Emre de bu süreçte tıpkı Raci gibi dünyevi zevklerden nefsini terbiye ederek

hakikate ulaşmayı hedeflemiştir. Bir yandan madde alemindeki yolculuğunu sürdürürken bir yandan da içsel yolculuğunu sürdürür ve bu esnada her iki yolculuğun da aslında tek bir amacı olduğunu fark eder. Hem hayal hem gerçek dünyasındaki yolculuk Yunus'un hakikati aramasını ve bulmasını sağlar. Bu yolda saraylardan geçerek asıl aradığı hakikate ulaşır:

“Sonra saraydan muradın, içindeki sultan olduğunu anladım. Cennet saraylarını dahi buna kıyasladım. Sonuçta cennet cennet dedikleri de birkaç köşk, birkaç huri idi. Saray yerine içindeki sultanı istemek gerektiğine o vakit karar verdim. Saray dediğin gönül sultanının bulunduğu yer değil de neydi ki? Mesele sarayı aramakta değil, sultanı aramakta.” (Od, 174)

Yunus Emre'nin bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere, saraylardan vazgeçip sultanı arama yolculuğu, hakikate ulaşmak ile mümkün olmuştur. Hayal aleminde sultanı arayarak gerçekliğinden kopan Yunus Emre, yaşadığı tüm hayal-hakikat çatışmaları neticesinde tasavvuf mertebelerini geçerek hakikat makamına ulaşmıştır.

Karakter Analizleri

Raci karakteri, *Âmâk-ı Hayal* romanının başkahramanı olarak işlenmiştir. Roman boyunca Raci'nin hayal alemi ve gerçek dünyası konu edilmiştir. Raci'nin çevresi tarafından kabul görülen hayatı Raci'ye yeterli gelmemiş ve düşünce dünyasını Aynalı Baba ile tanıştığında değiştirmiştir. Aynalı Baba'nın Raci'ye rehber olmasıyla birlikte Raci'nin tasavvuf yolundaki dönüşümü başlamış ve bu süreç romanın tümüne yayılmıştır.

Raci'nin rüyalarında var olan olağanüstü unsurlar, gerçeklik algısını yitirmesiyle birlikte konuya dahil edilmiştir. Olağanüstülüğün mekan ve zaman düzlemlerine etkisi de yine olağanüstü öğelerin Raci'nin hayal aleminde var olmasıyla mümkün olmuştur. Kendinden geçerek içsel yolculuk yaşayan Raci karakteri, dünyevi zevklerden arınabilmek için Aynalı Baba'nın tavsiyelerini dinlemiştir. Rüyalarında Raci ile birlikte olan ve Raci'nin hayal alemine etki edebilen Aynalı Baba karakteri, yol gösterici olarak romanda önemli bir karakter konumundadır. Raci'nin tasavvuf yolunda hakikati araması Aynalı Baba sayesinde olmuştur. Raci'ye rehber olan Aynalı Baba, romanın sonunda yerini Raci'ye bırakarak aslında Raci'yi yansıtan aynalarına da vurgu yapmıştır. Raci ve Aynalı Baba'nın belki de aynı kişi olabileceklerini düşündüren bu durum, iki karakterin bakış açılarının benzerliği ile açıklanabilir.

Yunus Emre karakteri ise Raci karakterinden çok farklı bir yolla tasavvufa yönelmiştir. İlk olarak maddiyata değer veren ve maddi alem için çaba gösteren Yunus Emre, karşılaştığı tasavvuf ehli kişileri anlamayarak tasavvuf yoluna girmeyi ertelemiş, hatta bu yola girmeyi gereksiz görmüştür. Fakat Yunus Emre'nin başından geçen kötü olayların neticesinde Tapduk Emre dergahına ulaşması, tasavvuf yolunda attığı ilk adım olarak yorumlanabilir. Tapduk Emre karakteri, tıpkı Aynalı Baba gibi rehber karakter niteliğindedir. Yunus Emre'ye asıl yolu

gösteren ve tasavvuf mertebelerinde ilerlemesini sağlayan karakterdir. Yunus Emre'nin hakikate ulaştığında Tapduk Emre gibi görme yetisini kaybederek yalnızca gönül gözüyle görmeye başlaması, iki karakter arasındaki en güçlü benzerliği oluşturmaktadır. Tasavvuf mertebelerinde en üste ulaşan Yunus Emre'nin Tapduk Emre'nin yerine geçmesi, romandaki bu iki karakterin tıpkı Raci ve Aynalı Baba gibi birbirinin yerini tutan karakterler olduğunu gösterir.

Yol gösteren karakterler ile yolcu karakterlerin hakikati arama yolculuğundaki bu benzerlikler, romanların tasavvufu işleyişine de etki etmiştir. Tasavvuf anlayışının her iki romanda da mertebeleri ile işlenmesi ve Hakk'ı ararken vahdetivücut felsefesine yönelen karakterlerin var olması, romanlar arasındaki en önemli ortak noktayı oluşturur.

Tasavvufun karakterler yoluyla işlenmesi, her iki romandaki karakterlerin önemine işaret etmektedir. Karakterlerin tasavvufu yansıtmaları ve benzer inanışlar ve düşünceler içerisinde olmaları, *Âmâk-ı Hayal* ve *Od* romanlarının karakter analizini karşılaştırmayı da gerekli kılmıştır.

Sonuç

Âmâk-ı Hayal ve *Od* romanları, gerek konuları gerekse tasavvufa yaklaşımları bakımından ortak özellikler taşımaktadır. 19. yüzyılda kaleme alınan *Âmâk-ı Hayal*'in tasavvufi öğeleri işleyişi ile son dönem romanlarından *Od*'un tasavvufu işleyişi arasındaki benzerlikler, iki romanın daha detaylı okunmasını ve incelenmesini gerekli kılmıştır.

Âmâk-ı Hayal, konu olarak salt tasavvufu işleyen bir roman değildir. Tasavvufun karakter, mekan, zaman gibi unsurlar ile birlikte verilmesi, romanın teknik açıdan döneminden oldukça farklı olduğunu göstermektedir. Romanın başkahramanı Raci, hayal-hakikat çatışması yaşayan bir gençtir. Romanda kendisine rehberlik eden Aynalı Baba ile tanışmasından itibaren hayatı tümüyle değişmiştir. Çevresinden soyutlanan ve hatta hayal-gerçek ayrımını yapmakta zorlanan Raci, din ve tasavvuf üzerine düşünceler üretirken kendi yolculuğunu başlatmıştır. Aynalı Baba'nın yapmış olduğu kahveden içerek rüyalar gören ve hayal aleminde gezintiye başlayan Raci, bu esnada pek çok olağanüstülük yaşamıştır. Gerçek dünyada yaşanması mümkün olmayan bu olağanüstü olaylar ve karşılaşılan olağanüstü varlıklar, romanda ikinci bir mekan ve gerçeklik düzlemi oluşturmuştur. Romanda bir yandan Raci'nin gündelik hayatı işlenirken bir yandan da hayal dünyasındaki gelişmeler devam eder. Tasavvufu anlama ve bilgiğe erişme yolunda derin düşüncelere dalan ve kainatı anlamak isteyen Raci, yapmış olduğu hayali yolculuklardan çeşitli fikirler ve inanışlarla döner. Evrenin yaratılışı, yaratıcı ve insan üçgenini anlamaya çalışırken aslında inançlarına daha geniş bir pencereden bakmasını gerektiğini anlayan karakter, sonucunda Allah'ı yaratmış olduğu varlıklarda görmeye başlar. Evrendeki tüm canlıları hissetmeye çalışarak gönül gözünü kulanmaya başlayan Raci, yaratılmış varlıklar arasında özellikle insanda, Allah'ın yansımalarını

görmeye başlar. Yaratılan varlıkların ancak yaratıcının tecellisi olduğu inancını vahdetivücut anlayışı ile kuvvetlendirerek hakikate ulaşmayı başarır. Hakikate ulaşarak tasavvufi mertebeleri geçen Raci, kendisini ayna gibi yansıtarak öğütler veren Aynalı Baba'nın yerine geçer. Gerçek hayatındaki kişiler tarafından anlaşılamadığından akıl hastanesine kapatıldığı için dünyanın da aslında delillerle dolu bir hastane olduğunu düşünmeye başlar.

Roman boyunca gerçeklik algısını yitirerek hakikate ulaşmaya çalıştığı için karakterin hayal-hakikat çatışması kayda değerdir. Vahdetivücut anlayışına ulaşıncaya dek gerçeklik algısından şüphe ettiği için romanın sonunda Raci için artık tek bir gerçeklik yoktur. Gerçek dünyada gördüğü ve rüyalar aleminde gönül gözüyle gördüğü iki farklı dünya vardır.

Hayal-hakikat çatışması çerçevesinde *Od* romanı *Âmâk-ı Hayal* ile karşılaştırıldığında pek çok benzer özellik görülür. Yunus Emre karakteri romanın başında her ne kadar Raci gibi dine bağlı olmasa da yaşamış olduğu dünyevi zorluklar onu Tapduk Emre dergahına kadar götürmüştür. Yunus Emre'nin gerçeklik algısı da bu noktada değişmeye başlamıştır. Yıllar boyu süren dergaha hizmet kapsamında hayatında tek bir gerçeklik gören, dünya yaşantısını düşünen Yunus Emre, aslında iç dünyasında da yeni bir gerçeklik algısı inşa etmiştir. İçsel değişiminin farkında olmayan karakter, olağanüstü durumlarla karşılaştığında bu durumları gerçek hayatla bağdaştıramadığı için gitgide hayal-hakikat çatışması yaşamıştır.

Tasavvuf mertebelerinde ilerledikçe gerçeklik algısı tıpkı Raci gibi dönüşüm geçirir ve dünyevi gerçeklik dışında gönül gözüyle hissettiği gerçekliklerin de farkına varmaya başlar. Bu farkındalık, Yunus Emre karakterini arif kişi mertebesine kadar götürür. Nihayetinde akıl hocası olan Tapduk Emre gibi görme yetisini yitirerek bir nevi onun yerine geçer.

Her iki romanda da gerçek yaşamdaki hakikat algısından yola çıkan ana karakterler, ilahi inançlarından şüphe ederek düşünmeye ve hakikati aramaya koyulurlar. Bu süreçte şüpheciliğin terk edilmesi romanlardaki kırılma noktalarını oluşturur. Çünkü şüpheden vazgeçip ikinci bir gerçeklik algısını görmeye başlayan karakterler, hayal-hakikat bağlamında yaratıcı-yaratılan ilişkisini anlamayı başarmışlardır.

Vahdetivücut anlayışı ile açıklanabilen evren-tanrı-insan çatışması, her iki romanda da ortak unsur olarak görülmektedir. Allah'ın varlığını ve kapsayıcılığını evrendeki tüm yaratılan varlıklarda görmeye başlayarak bu inanca bağlanan karakterler, Allah'ın tecellisi olan varlıklara farklı bir gözle bakmaya başlamışlardır. Hayal-hakikat çatışmasının getirdiği şüphecilik ve akabinde vahdetivücut ile tasavvuf inancının işlenmesi, *Âmâk-ı Hayal* ve *Od* romanları için en önemli ortak özelliktir. Ana karakterlerin hakikati arama yolculuğu ve rehberlik eden arif karakterlerin varlığı da bir diğer önemli ortaklıktır. Romanların vermiş oldukları ana fikir, Allah'ın yarattığı varlıklar ile olan ilişkisini anlamının yolunun ancak Allah'ın tecellisi olan varlıklardaki yansımalarla bakma düşüncesidir.

Kaynakça

Efendi, Filibeli Ahmed Hilmi. *mâk-ı Hayal*. Ankara: Sıradışı Yayıncılık, 2011.

Pala, İskender. *Od*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.

“Stefan Zweig-Mecburiyet” Örneğinde Edebiyat Üzerinden Biyopolitik Yöntemlerin İzini Sürmek

Hanife Ayaz

Öz: İktidarın, toplumların ve bireylerin yaşamları üzerinde kurdukları hakimiyeti anlamlandırmak için başvurulan biyoiktidar/biyopolitika kavramsallaştırmaları, iktidar ve yaşam arasındaki ilişkiyi, iktidarın yaşam üzerindeki baskısını, egemenliğini anlama açısından önemli olmakla birlikte, özellikle modern sonrası iktidar biçimlerinin toplum ve bireyler/bedenler üzerinde kurdukları baskı araçlarının tanımlanmasına yardımcı olmaktadır. Biyopolitika, iktidarların birey üzerinde oluşturduğu baskı unsurlarını, rıza üretimi ile yeniden inşa ederek, bireylerin/toplumların bu konuda kendi seçimlerini yaşıyormuş gibi olayı anlamlandırmalarına sebep olmaktadır. Çalışmamızda öncelikle biyoiktidar/biyopolitika kavramlarını, Michel Foucault, Giorgio Agamben, Michael Hardt – Antonio Negri ve Roberto Esposito’nun teorileri üzerinden inceleyeceğiz. Devamında ise biyopolitik yöntemlerin etkilerinden biri olarak değerlendirebileceğimiz, toplumun aydın kesiminin, iktidar ve toplum üzerine olan düşünce ve eleştirilerini edebiyat/kurgu aracılığıyla sunma biçimini, iktidarın bireyler/toplamlar üzerindeki hakimiyetini, baskısını Stefan Zweig örneği ve yazarın “Mecburiyet” adlı hikayesi üzerinden irdelemeye çalışacağız. Çalışmamız için bu hikayeyi seçmemizin sebebi ülkesindeki savaştan kaçan bir ressamın, subay olarak askere çağırılmasıyla yaşadığı gerilim ve arada kalmışlığın, hikayenin kahramanının bir yanda kendisine dayatılan yurttaşlık bilinci, diğer yanda ise sahip olduğu insani değer yargılarının arasında sıkışıp kalmasının konu edinilmesidir. Çalışmada biyopolitik yöntemlerin edebiyattaki izlerini görmeye çalışırken, gerçeğin kurgu yoluyla daha net bir şekilde aktarılabilmesi sorunsalının da başlı başına biyopolitikayla, egemen iktidarların tahakkümüyle ilgili olduğu vurgusu- nu, hikayemizin yazarının yaşamsal öyküsü ışığında ön planda tutmaya gayret göstereceğiz.

Anahtar Kelimeler: Biyopolitika/Biyoiktidar, Edebiyat/Kurgu, Stefan Zweig, Mecburiyet.

Giriş

İktidarın, toplumların ve bireylerin yaşamları üzerinde kurdukları hakimiyeti anlamlandırmak için başvurulan biyoiktidar/biyopolitika, modern toplum ve sonrası için çok önemli ve bir o kadar da canlı ve değişken yapıya sahip bir kavramsallaştırmadır. Biyopolitika, iktidar ve yaşam arasındaki ilişkiyi, iktidarın yaşam üzerindeki baskısını, egemenliğini anlama açısından işlevsel bir kavram olarak ortaya çıkmakta ve özellikle modern sonrası iktidar biçimlerinin toplum ve bireyler/bedenler üzerinde kurdukları baskı araçlarının tanımlanmasına yardımcı olmaktadır. Özellikle Michel Foucault kavramsallaştırması ile öne çıkan bi-

yopolitika, sonrasında Giorgio Agamben, Michael Hardt - Antonio Negri, Roberto Esposito vb. düşünürlerin kavramsallaştırmalarıyla da akademik alanda etkinliğini sürdürmekte ve günümüzde de halen devlet, birey/toplum ilişkisini anlamlandırmak açısından başvurulmuş bir kavram olma özelliğini korumaktadır. Biyopolitika, iktidarların birey üzerinde oluşturduğu baskı unsurlarını, rıza üretimi ile yeniden inşa ederek, bireylerin/toplumların bu konuda kendi seçimlerini yaşıyormuş gibi olayı anlamlandırmalarına sebep olmaktadır. Burada özellikle güvenlik, belirlenen bir ötekiye veya tehlike durumuna karşı var olma/hayatta kalabilme edimi ve vatandaşlığın getirdiği sorumluluklar itici lokomotif görevini görmektedir.

Bu çalışmada öncelikle Foucault, Agamben, Hardt-Negri ikilisi ve Esposito'nun konu ile ilgili kavramsallaştırması üzerinden biyopolitika/biyoiktidar nosyonu üzerinde duracağız, sonrasında ise tarihsel süreçlerin, reel olanın kurgu üzerinden aktarılması konusunu tartışmaya çalışacağız. Ve bu konuda biyopolitik yöntemlerin edebiyat üzerinden okunmasına bir örnek olarak *"Mecburiyet"* hikayesini konu edineceğiz. Stefan Zweig'in *"Mecburiyet"* adlı hikayesi ve başka edebiyat eserleri üzerinden biyopolitik yöntemlerin izlerini sürmek gayretiyle konuyu irdelemeye çalışacağız. Zweig, edebiyat üzerinden savaş karşıtlığına dair görüşlerini ifade etmeye çalışan bir yazar olarak karşımıza çıkmaktadır. İkinci dünya savaşı yıllarında Hitlerin baskısı yüzünden Avustralya'dan ayrılmak zorunda kalan Yahudi kökenli biridir. Baskı ve öteki olma durumunu bizzat yaşayan Zweig, hikaye ve romanlarında sıklıkla bu duruma yer vermektedir. Gerçek, özellikle modern sonrası dönemde edebiyat, kurgu vasıtasıyla çoğu zaman en çıplak haliyle gözler önüne serilmiştir. Edebiyatın kurgu olması sebebiyle egemen güce, iktidara "hesap verme" zorunluluğundan kurtulması, görece daha özgür olması, aydınların yaşadıkları dünya ve toplumla ilgili görüşlerini tüm gerçekliğiyle sunabilmelerine olanak sağlamaktadır. Bu hikayede de ülkesindeki savaştan kaçan bir ressamın, subay olarak askere çağırılması ve bu süreçte yaşadıkları konu edinilmektedir.

Çalışmada biyopolitik yöntemlerin edebiyattaki izlerini görmeye çalışırken, gerçeğin kurgu yoluyla daha net bir şekilde aktarılabilmesi sorunsalının da başlı başına biyopolitikayla, egemen iktidarların tahakkümüyle ilgili olduğu vurgusunu ön planda tutmaya çalışacağız. Biyopolitik yöntemlerin etkilerinden biri olarak değerlendirebileceğimiz, toplumun aydın kesiminin, iktidar ve toplum üzerine olan düşünce ve eleştirilerini edebiyat/kurgu aracılığıyla sunma biçimini, iktidarın bireyler/toplumlar üzerindeki hakimiyetini, baskısını Stefan Zweig örneği ve yazarın *"Mecburiyet"* adlı hikayesi üzerinden irdeleme amacıyla olacağız.

Biyopolitika/Biyoiktidar Kavramsallaştırması

Özellikle modern ve modern sonrası dönemde iktidar, yaşamın tüm alanlarını kapsayan ve kontrol altına almaya çalışan bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda iktidarı sadece siyasal alana hapsedmek mümkün gözükmemekle birlikte, iktidarın egemenliğini

bireyin yaşamının tüm alanlarına yansıttığına dikkat çekmemiz gerekmektedir. İşte biyopolitikanın yaptığı da tam olarak budur: Yaşamı tüm vecheleriyle kontrol altına almak.

Kavramın isim babası, G. W. Harris 28 Aralık 1911’de aynı isimle yayınladığı [*Bio-politics*] kısa makalesinde biyopolitika kavramını kullanmıştır. Her ne kadar literatüre kazandıran isim Harris de olsa, 1920’lerin başlarında, devleti bir yaşam formu, bir tür canlı organizma olarak tasvir edip, siyasal sistemler ile biyolojik süreçler arasında bir tür analogi kuran İsveçli siyaset bilimci Rudolf Kjellen kavramı sistematik hale getiren ilk kişidir. Kjellen’den yaklaşık yarım asır sonra kavrama yeni bir anlam ve olağanüstü bir itibar kazandıran ise hiç kuşkusuz Fransız filozof, düşünce sistemleri tarihçisi Michel Foucault ve onun eserleri ile düşünceleri olmuştur.¹

En genel tanımlamayla egemen iktidarın, siyasetin bireylerin/toplumların yaşamını kontrol altında tutma ve müdahil olma hali olarak tanımlayabileceğimiz biyopolitika kavramı, ortaya çıkışından itibaren sürekli dönüşüm, değişim ve yeni yorumlamalara açık bir haldedir. İktidar ile olan bağlantısı sebebiyle kavramı Antik Yunan’a kadar taşıyan düşünürler olmakla birlikte, bugünkü anlamda kullanımı modern sonrası dönemde ve özellikle Foucault ile olmuştur. Foucault’dan sonra da birçok düşünür tarafından kavram tartışılmış ve tartışılmaya da devam etmektedir. Bizim buradaki amacımız ise Foucault, Agamben, Hardt-Negri ve Esposito’nun biyopolitika kavramsallaştırmalarını kronolojik bir sıralamayı göz önünde bulundurarak yüzeysel olarak sunmaya çalışmaktır.

Biyopolitika/biyoiktidar kavramını öncelikle Michael Foucault’nun tanımlaması üzerinden anlatmaya çalışacağız. Foucault, 1926-1984 yılları arasında yaşamış, Fransız bir filozof, entellektüel tarihçi ve tanınmış bir kültür eleştirmeniydi.² Foucault’nun kuramları biyopolitika, söylem, öznellik ve bilgi gücü kavramlarına dayanmaktadır.³ Foucault, biyopolitika terimini ilk kez 1974 yılında Rio de Janeiro Devlet Üniversitesi’nde verdiği üç kısımlı bir seminer programının “Toplumsal Tıbbın Doğuşu” başlıklı ikinci oturumunda kullanmıştır.⁴ Foucault’ya göre biyoiktidar, iktidarın egemenliğini fiziksel, zorlayıcı bir güçle değil, yönetsellik üzerinden bireyleri özneleştirme yoluyla sağlamasıdır. Foucault’ya göre modernitede güç biyopolitiktir ve bu durum yalnızca basit, tepeden inme bir boyun eğdirmeden ibaret değildir, biyopolitika geleneksel hukuki-siyasi düzeni, öznelerin yaşamlarını tanımlamak suretiyle, bedenlere

- 1 Gürkan Özpolat, “Türkiye’de Biyopolitika’nın Ölü Doğuşu: Türkçe Akademik Yazın Alanında Biyopolitika Kavramının Alımlanma Biçimleri”, *Modus Operandi* 1/2, (2015), s. 132.
- 2 Louise A. Hitchcock, *Kuramlar ve Kuramcılar - Çağdaş Düşüncede Antik Edebiyat*, çev., Seda Pekşen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s. 199.
- 3 Hitchcock, *Kuramlar ve Kuramcılar*, s. 201.
- 4 Emre Koyuncu, “Foucault’nun Siyaset Felsefesinde Biyopolitikanın Doğuşu”, *Biyopolitika-Cilt 2 Foucault’dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri* içinde, ed., Onur Kartal, İstanbul: Notabene, 2018, ss. 22-23.

hakim olarak aşmaktadır.⁵ Biyopolitika açısından Foucault'un çalışmalarında, 1976 tarihli "Toplumu Savunmak Gerekir" adlı semineri ise bir dönüm noktası niteliğindedir. Bunun dışında Foucault, konuyu *Cinselliğin Tarihi* (1976) adlı eserinde ve 1978 tarihli *Güvenlik, Toprak, Nüfus* adlı seminerinde de tartışmaya devam etmiştir. Foucault süreç içerisinde biyopolitika ve biyoiktidar kavramlarını ayırım yapmaksızın birbirinin yerine kullanmaktadır. Yine Foucault'un kavramsallaştırmada biyopolitika, sürekli bir dönüşüm, değişim içerisinde. Foucault egemen iktidar ve disiplinci iktidar ayırımından söz etmekte ve egemen iktidarın öldürdüğüne veya yaşamaya izin verdiğine, biyoiktidarı temsil eden disiplinci iktidarın ise yaşamı teşvik etmek veya ölüm konusunda engelleyicilik gibi bir misyonu olduğuna dikkat çekmektedir. Egemen iktidar bireylerin bedenlerine, biyoiktidar nüfusun kolektif bedenine yönelmektedir. Biyoiktidar yaşatmayı ve bunun üzerinden bir iktidar kurmayı öncelemekte ve bunu da güvenlik ile nüfus politikaları üzerinden sağlamaya çalışmaktadır. Yaşatmak söylemiyle kendini var eden biyoiktidarın, ırkçılık üzerinden ölümü meşrulaştırması ise disiplinci iktidarın bir diğer özelliğidir. Bireyin güvenliği için ötekinin ölümünün meşrulaştırılması biyoiktidarın özellikleri arasındadır. ırkçılık kişinin yaşaması için ötekinin ölmesi gerektiği fikrini meşrulatırmaktadır. Buradaki öteki, daha aşağı olarak kabul edilen bir ırk, hasta, yaşamaya değmeyen gibi vasıflarla ifade edilen tipler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yönetim kavramının biyopolitika ile birlikte nasıl yönetsellik kavramına evrildiği konusu da, Foucault'nun biyopolitika kavramsallaştırmada önemli bir yer tutmaktadır. Modern ve modern sonrası iktidar anlayışında bireylerin/toplumların yönetilmesi değil, egemen iktidarın istekleri doğrultusunda kendi kendilerini yönetmeleri sağlanmaya çalışılmakta ve bireylerin bu minvalde öznel haline getirilmesi hedeflenmektedir. Foucault'ya göre yeni yönetim sanatı olarak iktidarın kişiyi özneleştirilmesi, ona birtakım eylem kategorilerinde yetki, hak gibi nosyonlar vermesiyle oluşmaz. Kişi iktidarın bilgi nesnesi haline dönüştükçe, iktidar tarafından adlandırılan ve bu adlandırmaya dönük olarak kategorize edilen bir varlık olarak konumlandıkça özneleşmesi mümkün olur. İktidarın doğrudan bireyi hedef alması, onun salt eylem alanını ya da sınırlarını belirleyen yapısal bir mekanizma olmaktan çıkması ve bireyin gündelik yaşamını, bireyin dünyasını adlandırmak ve anlamlandırmak suretiyle dilsel bir belirlenim yaratmasıyla sonuçlanır. Nihayetinde bireyin, algısal dünyasını ve psikolojik karar verme süreçlerini etkileyen bir sürece dönüşmesi kaçınılmaz hale gelir. Böylece kişi, iktidar tarafından sürdürülen söylem pratiklerine tabi kılınmış olur. Foucault açısından bu yönetim sanatının ayırt edici niteliği, bireyi baskılayan değil, fakat onu üreten bir yapıda çalışıyor olmasıdır.⁶ Yönetimselliğin sağlanmasına hizmet eden en önemli araç ise güvenlik

5 Hitchcock, *Kuramlar ve Kuramcılar*, s. 201.

6 Efe Baştürk, "Bir Kavram İki Düşünce: Foucault'dan Agamben'e Biyopolitikanın Dönüşümü", *Alternatif Politika*, 5/3 (Aralık 2013), s. 249. erişim 03 Ağustos 2022, <https://alternatifpolitika.com/makale/bir-kavram-iki-dusunce-foucault-dan-agamben-e-biyopolitikanin-donusumu>.

mekanizmalarıdır. Özneler haline gelen bireyler, bilhassa güvenlik gerekçesiyle kendi kendini yönetmeye başlamaktadır. Hükümlerlik belli bir toprak üzerinde, disiplin bireylerin bedenleri üzerinde, güvenlik ise bireylerin oluşturduğu biyolojik çokluk ya da nüfus üzerinde etkide bulunmaktadır.⁷ Foucault biyopolitika konusunda “normalleştirme” kavramını da yer vermekte ve normalleştirmeyi disiplinci iktidarın birinci işlevi olarak görmektedir.⁸

Foucault, 1976’da yayımlanan *Cinselliğin Tarihi*’nde biyoiktidarın ortaya çıkışını birtakım iktisadi hareketlerle ilişkilendirir; 1975-1976 dersleri dolan “Toplumu Savunmak Gerekir”de ise doğrudan doğruya ırkçılığın yükselişine odaklanır ve 1977-1978 dersleri olan “Güvenlik, Toprak, Nüfus”ta ise tarım, üretim artışı, parasal refah ve buna bağlı olarak nüfus artışı gibi bir dizi döngüsel süreçten söz eder. 1978-1979 dersleri olan “Biyopolitikanın Doğuşu”nda ise liberalizm ve neoliberalizm analizi öne çıkmaktadır.⁹ Görüldüğü üzere Foucault biyopolitika kavramını özellikle iktidar, ırkçılık, normalleştirme, güvenlik, nüfus ve yönetimsellik kavramları ışığında tartışmıştır.

Biyopolitika kavramı konusunda karşımıza çıkan bir diğer düşünür ise siyaset felsefecisi Giorgio Agamben’dir. Düşünürün birçok eseri bulunmakla birlikte, biyopolitika konusunda *Kutsal İnsan, İstisna Hâli, Olağanüstü Hâl ve Tanık ve Arşiv & Auschwitz’ten Artakalanlar* gibi eserleri öne çıkmaktadır. Agamben’e göre biyopolitika, iktidarın yaşamın içerisine sızması ve onu siyasallığın işleyişine dahil etmesine yardımcı olan araçsal bir mahiyet taşımaktadır.¹⁰ Agamben’de iktidar “çıplak hayat” üzerindeki etkisi ve “çıplak hayat”ı kendisine katma biçimiyle var olur. Diğer bir deyişle iktidar, her tür çizgi veya ayrımın ötesine geçme gücüyle iktidardır; ve bu bağlamda iktidarın özünde iki unsur yer almaktadır: Birincisi, çıplak hayatın kuşatılması ve onun iktidar alanına dahil edilmesi; ikincisi ise bu ayrımı bir norm olarak toplumsallığa aktaran “istisna hali”ni öne sürme yetkisi ve gücüdür.¹¹ Agamben biyopolitika kuramını istisna hali üzerinden iktidarın toplumsal üzerindeki etkisini konu olarak oluşturmaktadır. Agamben biyopolitika kuramında “kutsal insan”, “zoé ve bios”, “çıplak hayat”, “kamp”, “tanık-muselman”, “potansiyellik” ve “olağanüstü hal” gibi kavrasallaştırmaları ile dikkat çekmektedir.

Agamben hayatı ikiye ayırmaktadır: Zoé ve bios. Zoé, bütün canlı varlıkların sahip olduğu yalın hayatı temsil ederken bios, yaşama biçimini/hayat tarzını ifade etmektedir. Agamben, biyoiktidarın zoé’nin alanına girdiğini ve bedeni çıplak hayat haline getirerek iktidar alanı

7 Emre Koyuncu, “Foucault’nun Siyaset”, s. 46.

8 Emre Koyuncu, “Foucault’nun Siyaset”, s. 48.

9 Utku Özmas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş Foucault, Agamben, Hardt-Negri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, ss. 323-324.

10 Baştürk, “Bir Kavram”, s. 243.

11 Baştürk, “Bir Kavram”, s. 253.

na çektiğini ifade etmektedir. Bu durum ise özellikle istisna halinde meydana gelmekte ve istisna durumuyla iktidar, dışlayarak içleyen bir ilişki biçimi oluşturmakta, bu durumda da hukuk askıya alınmaktadır. Buna en önemli örnek olarak toplama kamplarını işaret eden Agamben, istisna halinde çıplak hayatlar haline getirilen bedenlere her türlü müdahale-nin meşru olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte “istisna hâli” ve “kamp” kavram-sallaştırmalarıyla, biyoiktidarın bu iki olağanüstü hali devamlı ve normal hale getirdiğini iddia etmektedir. Agamben, biyopolitika yoluyla bireylerin yaşamlarının en yalın halinin dahi kontrol edildiği ve gözetlendiği bir alan olarak “kamp” örneğini ortaya koyar. Kampın, Agamben’ci anlamda esas mahiyeti, Nazi uygulamaları gibi spesifik bir mekan, dönem ya da politikaya işaret etmemesidir. Kamp, modern iktidarın yasasıdır; çünkü iktidarın istisna halini kurma ve sürdürme gücü, yaşamın her an iktidar tarafından “adlandırılması”, başka bir ifadeyle “nitelendirilmesi”, sonucunu doğurur.¹² İktidar bu durumda kimin insani müdahaleyi hak edip, kimin hak etmediğini belirleme yetkisine sahip bir konumdadır. Doğal insanın yurttaş insan haline getirilmesi, iktidarın var olan her şeyi kendisine dahil etmesinin bir göstergesidir. İnsanın “vatandaş” ya da “uyruk” olarak nitelendirilmesi tam da bu yüzden önem arz etmektedir. Agamben, bu dönüşüm sürecinin eski rejim ile modern siyasallık ara-sındaki önemli farklılığı yansıttığını belirtir: Bu kavramsal dönüşüm, yurttaşlık düzeninin yalın yaşamı kendisine boyun eğdirmesi olarak ifade edilebilir. Nitekim Agamben, Rousse-au’cu bir okumayla, vatandaşlığın hak ve özgürlük içeren boyutunun, iktidara tabi olmanın bir koşulu olarak ön plana çıktığını, dolayısıyla da “hak ve özgürlük sahibi birey” kavram-sallaştırmasının, iktidara tabi olmak ile eşanlamlılığına vurgu yapar.¹³ Kamplar üzerindeki araştırmasında tanıklık üzerinde de durmakta ve artık kamplarda canlı ceset haline gelen bilinçten, iradededen yoksun tanık/muselman kavramına da yer vermektedir. Agamben bi-yopolitikayı tamamen ölüm politikasına indirgemekte ve bu konuda çok olumsuz bir tablo çizdiği konusunda eleştiriler almaktadır.

Edebiyat kuramcısı Michael Hardt ve filozof Antonio Negri için biyopolitika, kural ile istisna-nın örtüşmesi anlamına gelmekten ziyade karakterini üretim ile yeniden üretim, ekonomi ile politika arasındaki sınırların yok oluşuyla kendini doğuran kapitalizmin yeni bir aşama-sıdır.¹⁴ Biyopolitika konusunda özellikle 20. yüzyıl özelinde kavramsallaştırmalar yapan Har-dt ve Negri’nin *İmparatorluk*, *Çokluk* ve *Ortak Zenginlik* kitaplarından oluşan üçlemesi, 20. yüzyıldaki politik durum ve direniş hareketlerine kuramsal bir zemin önermesi bakımından akademi dışı alanlarda da hayli etkili olmuştur.¹⁵ Hardt ve Negri’de egemenlik ve impara-

12 Baştürk, “Bir Kavram”, s. 262.

13 Baştürk, “Bir Kavram”, s. 261.

14 Thomas Lemke, *Biyopolitika*, çev., Utku Özmkas, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 91.

15 Özmkas, *Biyopolitika: İktidar*, s. 328.

torluk kavramları ön plana çıkmakta, egemenlik ile daha dar manadaki ulus devletlerin etki alanı, imparatorluk kavramıyla uluslar ötesi, küresel bir etki alanı dikkat çekmektedir. Modern iktidar bireyler üzerindeki somut, fiziki baskı ve güce dayalı etki ve müdahaleyi kaldırırken, daha yaygın, küresel ve soyut bir etki alanı oluşturmaktadır. Yine Hardt ve Negri’ye göre biyolojik ırkçılık, bu dönemden sonra yerini kültürel anlamda her türlü ötekiye karşı geliştirilen bir ırkçılığa bırakmakta ve bu durum da daha soyut ve yaygın bir alanı kapsamaktadır. Biyopolitika ve biyoiktidar kavramlarını farklı anlamlandırmalar üzerine yerleştirmeleri de bu ikiliyi farklı kılan bir özellik olarak göze çarpmaktadır. Biyoiktidarı egemen iktidarın yaşam üzerindeki iktidarı olarak, biyopolitikayı ise yeni öznellikler inşa etmeye olanak tanıyan direniş ve ortaklıklar alanı olarak adlandırmaktadırlar. Biyoiktidar hayat üzerinde kurulan bir iktidarın ifadesiyken, biyopolitika ise direniş güçlerini harekete geçiren ve bu bağlamda verili dünya düzeninin dayattığı normlara karşı duran alternatif bir öznelliği üretmek için ortaya konan politik bir duruşun ifadesidir.¹⁶ Hardt ve Negri, Foucault’nun *disiplin toplumu* kavramı yerine, Deleuz’un *denetim toplumu* kavramsallaştırmasını önermektedir. İkili bu çizgiyi takip ederek, iktidarın denetleme mekanizmalarının belli kurumlar ya da işlevlerle sınırlı olmadığını ileri sürmektedir.¹⁷ Denetim toplumu ve biyoiktidar kavramsallaştırmaları, “İmparatorluk” kavramının temel özellikleridir. İmparatorluk, iktidarını yalnızca verili olanı disiplin altına alarak değil, bunun da ötesinde onu düzenleyici bir denetim altında tutarak uygular.¹⁸ Hardt ve Negri’nin kuramında “biyopolitik üretim” ve “maddi olmayan emek” kavramları da önem arz etmektedir. İkili biyopolitik üretimle, modernden post moderne geçişte üretim biçimlerinin değiştiğini ve ekonomik post modernleşmeyle birlikte işçi sınıfı tamamen ortadan kalkmasa da bütün bir toplumun fabrika haline geldiğini ifade ederler. Bu süreçte baskın emek biçimi değişmiş ve maddi emeğin yerini maddi olmayan emek almıştır. Maddi olmayan emek kavramı, hizmet üretimi, kültürel ürün, bilgi ve bilişim gibi maddi olmayan çıktılara karşılık gelir.¹⁹ Maddi olmayan emeğin üç temel görünümü vardır: Birincisi, iletişim teknolojisinin de dahil olduğu sınai üretimle ilgilidir; ikincisi, yaratıcı işlerdeki simgesel ifadelerle ilişkilidir; üçüncüsü de, duygulanımsal emekle ilgilidir.²⁰ Bir diğer kavramsallaştırmaları ise “çokluk” ve “ortak olan” üzerinden biyoiktidara karşı bir direniş sergileme durumudur. Çokluk, ortak bir paydada bir araya gelen tekilliklerden oluşmaktadır. Hardt ve Negri’nin biyopolitika kavramsallaştırmalarını farklı kılan bir diğer özellik ise, biyoiktidar ve biyopolitika kavramlarına verdikleri farklı anlamlardır. İkiliye göre, biyoiktidar

16 Özmakas, *Biyopolitika: İktidar*, s. 330.

17 Utku Özmakas, “Hardt ve Negri: Biyopolitikanın Kurucu Uğraşı”, *Biyopolitika-Cilt 2 Foucault’dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri* içinde, ed., Onur Kartal, İstanbul: Notabene, 2018, s.174.

18 Özmakas, “Hardt ve Negri”, s. 175.

19 Özmakas, *Biyopolitika: İktidar*, s. 330.

20 Özmakas, *Biyopolitika: İktidar*, s. 331.

yaşam üzerindeki iktidarı temsil ederken, biyopolitika ise imparatorluğun iktidarı karşısında yeni öznellikler inşa etmeye olanak veren direniş ve ortaklıklar için yaşam gücüdür. Biyo-iktidara olumsuz bir anlam yüklerken, biyopolitika ve sonucunda ortaya çıkan biyopolitik üretim kavramlarıyla olumlu bir tablo çizmektedirler.²¹

Son olarak İtalyan filozof Roberto Esposito'nun biyopolitika kavramsallaştırmasına değineceğiz. Esposito'nun biyopolitika düşüncesinin temelini "bağışıklık/bağışıklama (immunitas)" ve "topluluk (communitas)" kuramları oluşturmaktadır. Esposito biyopolitika kavramsallaştırmasında özellikle "bağışıklık-topluluk", "biyopolitika-thanatpolitika", "yaşam politikası-yaşam için politika", "iktidar için özgürlük-iktidara karşı özgürlük", "gayr-i şahsilik" ve "hayvan oluş" meselelerine dikket çekmektedir. Esposito toplum için geliştirilen aşırı güvenlik ve koruma mekanizmalarının toplumsal yaşam üzerindeki zehirleyici etkilerine değinmekte ve buradan hareketle olumlayıcı bir biyopolitika felsefesini öne sürmektedir. Esposito, topluluk ve bağışıklık ekseninde geliştirdiği olumlayıcı bir biyopolitika felsefesiyle türcü ve hiyerarşik olmayan, farklılıkları tehlike olarak görmeyen ve farklılıklar için thanatpolitikayı (ölüm politikasını) hedeflemeyen, "içeri"yi huzurla "dışarı"yı tehditle özdeşleştirmeyen bir kavramsallaştırmayı öne sürmektedir.²² Esposito, Foucault'nun birini diğerinin önüne çıkarmakta imtina ettiği iki olgu üzerinde durmaktadır: Yaşamın politikası ve yaşam üzerinde politika. Yaşamın politikası, yaşamın çoğulluğu, çeşitliliği, farklılığı ve zenginliğinin politik kurumların kendi doğal limitlerini aşmaya ve politikayı yaşamın bu zenginliği temelinde yeniden yapılanmaya zorladığı olumlayıcı bir biyopolitikanın karşılığıdır. Yaşam üzerinde politikada ise bunun tam tersi olur. Yaşamın politika tarafından yakalanması, dizginlenmesi ve tüm yenilikçi potansiyellerin mahkûm edilmesi olarak tanımlanabilecek yaşam üzerinde politika olumsuz bir biyopolitika kavrayışı sunmaktadır.²³ Esposito bağışıklama mekanizmalarının gelişimini Hobbes'daki egemenlik, Locke'deki mülkiyet ve devamında Isaiah Berlin, Montesquieu ve Jeremy Bentham'deki özgürlük kavramları üzerinden açıklamaktadır. Ve son olarak bağışıklama mantığının insanları korumak istediği tehditlerden, risklerden, hastalıklardan daha büyük bir tehdit, risk, hastalık potansiyeli taşıdığını ifade eden Nietzsche'ye değinmektedir.²⁴ Bununla birlikte Esposito bağışıklama paradigmasının en uç noktası olan ve bir ölüm politikasına dönüşen Nazizm rejimine de kuramında yer vermektedir. Esposito doğum, gayr-i şahsilik, hayvan oluş ve bulaşma kavramaları etrafında olumlayıcı bir biyopolitika felsefesi sunmayı amaçlamaktadır.

21 Özmakas, "Hardt ve Negri", ss. 186-190.

22 Onur Kartal, "Immunitas, Communitas, Bios: Roberto Esposito", *Biyopolitika-Cilt 2 Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri* içinde, ed., Onur Kartal, İstanbul:Notabene, 2018, ss. 195-196.

23 Onur Kartal, "Immunitas, Communitas", s. 198.

24 Onur Kartal, "Immunitas, Communitas", ss. 205-211.

Foucault, Agamben, Hardt – Negri ve Esposito’nun biyoiktidar/biyopolitika kavramsallaştırmalarına yüzeysel olarak yer vermeye çalıştıktan sonra, biyopolitik yöntemin, egemenin iktidarının edebiyat vasıtasıyla sunumu ve eleştirisi konusuna değinmek istiyoruz. Öncelikle, “edebiyat ve daha genel bir ifadeyle sanat, gerçeğin bir yansıması mıdır ve tarihte de bu amaçla kullanılmış mıdır?” sorularını tartışmamız gerekmektedir.

Gerçeğin Yansıması Olarak Edebiyat/Kurgu

İnsanlık tarihi boyunca genel anlamda sanat, özelde de konumuzla olan bağlantısı sebebiyle edebiyat bireylerin/toplumların yaşamlarını bize yansıtan öğeler olmuştur. Toplumdaki aydınlar, sanatçılar yaşadıkları dünya, toplum ile ilgili düşüncelerini, eserleri üzerinden halka anlatmaya çalışmış ve çoğu zaman sanatı bunun için araç olarak kullanmışlardır. Toplumsal gerçekçi akım birçok sanat dalında var olan ve gerçeği sanatın gücü ve özgürleştirici misyonuyla sunmaya yardımcı olan bir akım olarak ön plana çıkmaktadır. Burada özellikle konumuzla bağlantılı olarak edebiyat da aydınların dünya, toplum, birey ve iktidar ilişkileri ile ilgili düşüncelerini en çıplak haliyle hikayeleştirerek ortaya koydukları bir alan olarak önemli bir misyon yüklenmektedir. Toplumlara zamanlarındaki sanat eserleri, edebiyat eserleri üzerinden okumak bize çoğu zaman gerçekçi veriler sunmaktadır.

Raymond Williams’a göre edebiyat, sanat, estetik, yaratıcı ve düşsel sözcüklerinin oluşturduğu modern bileşimin temsil ettiği önemli değişim, açıkça toplumsal ve kültürel tarihle ilgilidir.²⁵ Burada Williams, edebiyatı tanımlarken, edebiyatın salt sanat amacı taşımaktan ziyade, toplumsal ve kültürel tarihe ayna tutmak gibi bir misyonu olduğunun da altını çizmektedir. Yine bu konu ile ilgili Besim Dellaloğlu, sanat ve edebiyatın Batı’da bireyin, toplumun, ulus-devletin inşasında çok ciddi roller oynadığına ve romanın/edebiyat eserinin asla sadece bir roman/edebiyat eseri olmadığına dikkat çekmektedir.²⁶ Burada önemli olan bir diğer nokta ise, toplumun aydınlarının yaşadıkları dünya konusundaki çıkarım ve eleştirilerini özellikle sanat eserleri üzerinden sunmaya çalışmaları, gerçeği kurgu vasıtasıyla sunma biçimleri, egemenlerin tüm toplumu disipline eden ve denetim altına alan iktidarlarının da bir sonucudur. Baskıcı iktidarlara sebebiyle aydınlar, toplum ve yönetimler konusundaki eleştirilerini kurgusal olarak oluşturdukları eserler vasıtasıyla topluma sunmaktadır.

Kurgu aracılığıyla gerçeği sunma veya bizatihi bu amacı taşımasa da yaşadıkları toplumu kurgu vasıtasıyla sunma ve aktarma biçimi özellikle modern sonrasında tüm dünyada yaygın olan bir yöntemdir. Dönemin sosyal tarihini okumak için edebiyat eserlerinin bir araç olarak kullanılması olgusuyla karşı karşıya kalmaktayız. Aslında edebiyat gerçeği aktarma-

25 Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, çev., Savaş Kılıç, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 225.

26 Besim Fatih Dellaloğlu, *Poetik ve Politik – Bir Kültürel Çalışmalar Ansiklopedisi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2020, s. 373.

daki gücünü paradoksal bir şekilde kurgu olmasından alır. Çünkü kurgu olması sebebiyle, gerçek hiçbir kişi ve kurumla ilgisi olmadığını iddia eder. Burada özellikle Hardt ve Negri'nin kavramsallaştırdığı biyopolitik üretim üzerinden edebiyat, sanat eseri, biyoiktidara karşı olan direnişin de bir parçası konumundadır. Kurgu hem gerçekliğe yakındır hem de gerçeklikten çok uzaktır. Kurgunun sınırları bazen belli, bazen muğlaktır. Çünkü kurgusal gerçekliğin sınırlarının nerede başladığı ve bittiği belirsizdir. Bu sınırlar hem kurgu içindedir hem de kurgu dışına uzanır. Hem yazar hem de okur için dünyalar arası sık geçişler olduğu için gerçeklik sabitletlenemez.²⁷ Ve edebiyat eseri gücünü bir açıdan da kurgusal olma özelliğine borçludur, denilebilir.

Edebiyatın kurgusal gerçekliği aktarma yönüyle, özellikle yazarın yaşadığı dönemin kültürüne, siyasetine, toplumsal tarihine ayna tuma özelliği, biyoiktidar/biyopolitik yöntemlerin izini sürebilmemiz açısından, onu aracı olarak kullanmamıza olanak sağlamaktadır. Biz de buradan yola çıkarak biyopolitik yöntemler ve birey üzerindeki etkisi konusunda Stefan Zweig ve onun "Mecburiyet" adlı hikayesi üzerinden konuyu tartışmaya devam edeceğiz.

Stefan Zweig ve "Mecburiyet" İzleğinde Biyoiktidar/Biyopolitika

Stefan Zweig'in "Mecburiyet" adlı hikayesi ve bu hikayenin biyoiktidar/biyopolitika ile ilişkisini incelemeyi önce kısaca yazarın hayat hikayesine değinmemiz gerekmektedir. Zweig, 1881-1942 yılları arasında yaşayan Avusturyalı bir yazardır. Viyana'da, 28 Kasım 1881 yılında varlıklı, Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Zweig, yaşamı boyunca Avrupa'nın değişimine ve geçirdiği iki savaşa tanıklık etmiştir. İlkokul ve liseyi meemeleketi Viyana'da tamamlayan yazarın henüz 16 yaşında bir lise öğrencisiyken dergilerde şiirleri yayımlanmaya başlamıştır. 1899'da Viyana Üniversitesi'nde Edebiyat ve Felsefe eğitimi almaya başlar. 1904'te Fransız filozof ve tarihçi Hippolyte Taine'nin felsefesi üzerine yazdığı tezi ile doktoraasını tamamlar. Roman, hikaye, tiyatro, deneme, şiir, seyahat, anı türlerinde eserler veren yazar, biyografi ustası olarak tanınmaktadır. 1920'li 1930'lu yıllarda Alman dilinin en çok okunan, kitapları en çok basılan ve çevrilen yazarlarından biri olarak uluslararası bir üne sahip olmuştur. Zweig'in eserleri yalnızca Avrupa ve Amerika'da değil, Asya ve Balkan ülkelerinde de basılmaktadır. I. ve II. Dünya savaşlarına tanıklık eden yazar, I. Dünya Savaşı'nda öncelikle gönüllü ve savaşı destekleyen bir gazeteci ve yazar olarak orduya katılırken, cephe de tanık olduklarından sonra savaş karşıtı bir tutum takınmıştır. 1933'de birçok yazarın maruz kaldığı şekilde, Naziler tarafından kitapları yakılmıştır. 1934 yılında ülkesini terk ederek, önce Londra'ya sonra da Brezilya'ya yerleşmiştir. Yazar, 1942 yılında ise eşiyle birlikte

27 Aytaç Ören, "Edebiyatta Kurgusal Gerçeklik", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/2 (2015), s. 160. erişim 03 Ağustos 2022, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/255197>.

intihar etmiştir. Zweig’in eserlerinin temel özellikleri, trajedi, drama, melankoli ve teslimiyet üzerinedir. Yazar eserlerindeki savaş karşıtı tavrıyla dikkat çekmektedir.²⁸

Zweig’in hayat hikayesine baktığımızda, birçok yazar gibi onun da yaşadığı dönemin özelliklerini, siyasi ve kültürel tarihini ve bu dönemin bireyler ve toplum üzerindeki etkisini eserlerine kurgusal bir dille aktardığı görülmektedir. Yine Nazi döneminde birçok yazarla birlikte Zweig’in da eserlerinin yakılması, aslında her ne kadar kurgu olsa da edebiyatın döneminin gerçeklerini eleştirel bir boyutta aktardığının da bir kanıtıdır. Bu durum tarihte birçok iktidarın, egemenliğini sağlamak amacıyla kendisi gibi düşünmeyen, iktidarının yeniden üretimine katkı sağlamayan aydın, sanatçı sınıfa uyguladığı baskının da örneklerinden biridir.

“Mecburiyet”in çevirmeni Gülperi Sert, yazdığı önsözde kitabı okura şu cümlelerle sunmaktadır:

“Yazarın yazım aşamasında Fahnenflüchtige (Firari) olarak tasarladığı, sonrasında Der Zwang (Mecburiyet) adını verdiği ve 1920 yılında basılan eser, savaş karşıtı Zweig’in yaşamından izler taşımaktadır. Kendisi de Birinci Dünya Savaşı’nı ülkesi dışında geçiren yazar o dönemde yaşadıklarını işlemiştir eserinde...”²⁹

Zweig, bu hikayesinde I. Dünya Savaşı’nda, savaş karşıtı bir ressam olan Ferdinand’ın eşi Paula ile birlikte vatanını terk edip, Zürich’e kaçması; fakat bununla birlikte askerliğe çağırılması konusunda yaşadığı korku ve kaçışından itibaren beklediği askere çağrıldığını bildiren mektupla birlikte yaşadığı mecburiyet, vatanına karşı hissettiği sorumluluk, karısına karşı duyduğu sevgi ve sorumluluk yanında savaş karşıtı bir sanatçının hissetmesi gereken sorumluluk duyguları arasındaki sıkışmışlık halini bizlere sunmaktadır.

Biyoiktidar, modern toplum üzerinde fiziksel zorlamalar dışındaki baskı süreçlerini, kontrol mekanizmalarını kapsayan ve bireyleri özneler haline getirerek bir nevi kendi kendilerine uygulamaları sağlanan baskı araçlarını kapsamaktadır. Bu hikayede de Zweig daha olayların başından itibaren, savaş karşıtlığı ve ülkesinden kaçıp başka bir ülkenin vatandaşı olmasına rağmen Ferdinand’ın vatanına karşı hissettiği sorumluluk duygusu ve vatandaşlık bilinci gibi kavramlar sebebiyle hep tetikte beklediği gerçeği ve “beni çağırırlarsa ne yapacağım, mecbur gideceğim, ne yapabilirim ki” duygularını okuyucuya hissettirmektedir. Aslında ülkesinin Ferdinand üzerinde fiziki olarak bir suçlama veya baskı kurma salahiyyetinin olmadığını kendisi de bilmektedir. Ama biyoiktidar/biyopolitika bireyleri Foucault’nun da

28 Burhan Arpad, *Stefan Zweig Hayatı ve Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*, İstanbul: Kitapçılık Ticaret Limited Şirketi Yayınları, 1967, ss. 11-37; Merve Karabulut, “Dünün Dünyası Işığında Stefan Zweig’in Hayatı”, *Doğu Esintileri* 12, (2020), ss. 249-252. Erişim 5 Ağustos 2022, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dogu/issue/52705/698001>, Şahbender Çoraklı ve Furkan Koca, “Stefan Zweig’in Mecburiyet Adlı Eserinde Otoriteye İtaat ve Milgram Deneyi”, *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29, (Bahar 2022), ss. 24-25. Erişim 05 Ağustos 2022, doi:10.56597/kausbed.1072573, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2249705>, Wikipedia, “Stefan Zweig”. Son güncelleme 03 Ağustos, 2022. https://tr.wikipedia.org/wiki/Stefan_Zweig.

29 Stefan Zweig, *Mecburiyet*. çev., Gülperi Sert, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, s. V.

değindiği yönetsellik, bireylerin kendi kendilerini yönetmelerini sağlayarak baskı altına alma biçimidir. Ferdinand karakterinin yaşadığı da tam olarak bu durumdur. Sorumluluk, vatandaşlık bilinci vb. kavramlar sonucunda birey başka bir ülkeye kaçsa da, o ülkenin vatandaşı olsa da vatanının onu özgür bıraktığı kadar özgür olabilmektedir. Ferdinand'ın vatanına karşı duyduğu sorumluluk ve vatandaşlık görevini yerine getirme zorunluluğu, Foucault'nun değindiği biyoiktidar/biyo politikanın getirisi olan yönetsellik kavramsallaştırmasının bir göstergesidir. Mektup kendisine ulaştıktan sonra karısı ile Ferdinand'ın arasında geçen konuşma bize bu konuyu, biyoiktidarın sağladığı özgürlüğün dışına çıkamayan bireyin görünümünü açık bir şekilde tasvir etmektedir:

"En nihayet karısı şunu sorduğunda sesinde bir şeyler kırılmış, yıkılmış gibiydi: "Seni konsolosluğa mı çağırdılar?" - "Evet." - "Peki gidecek misin?" Ferdinand titriyordu. "Bilmiyorum, Fakat gitmek zorundayım." - "Niçin zorundaymısın? İsviçre'de sana emir veremezler. Burada özgürsün." Birbirine kenetlenmiş dişlerinin arasından öfkeyle tıslarcasına "Özgür! Bugün kim özgür ki?" dedi..."³⁰

Aynı şekilde hikayenin devamında karısı ile bu konuda tartışırken devletin, bürokrasinin birey üzerindeki etkisi ve tahakküm gücünü okuyucuya açık bir şekilde hissettiren bir diğer ifade ise şöyledir:

"... "Ferdinand gitmek istiyor musun?" - "Hayır, hayır, hayır." dedi ayaklarını sertçe yere vurarak, "İstemiyorum, istemiyorum içimdeki hiçbir şey de istemiyor, hiç bir hücrem istemiyor. Fakat kendi irademe rağmen gideceğim, onların güçlerinin korkunçluğu da bu değil mi zaten..." ".... -fakat insanın eline böyle bir yazı geçince iradesi uçup gidiyor, itaat etmek mecburiyetinde kalıyor. Tıpkı öğretmen seslendiğinde ayağa kalkıp titreyen bir okul çocuğu gibi."³¹

Bu satırlar devletin kurumlar ve kurallar aracılığıyla birey/toplum üzerinde nasıl bir baskı oluşturduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Biyoiktidar sahip olduğu hükmetme gücü ve otoritesini tam olarak bu noktadan, fiziksel güç kullanmadan sözünü dinletmek misyonundan almakta ve bireyleri özneleştirme yoluyla onlara yüklediği sorumluluklar ve görevlerden faydalanmaktadır.

Hikayenin kahramanı Ferdinand bir anlamda da Agamben'in istisna hâli ve kamp örneklerinde kavramsallaştırdığı tanık örneğinde olduğu gibi biyoiktidarın gücü ve baskısı sonucu bilincini ve özgür bir şekilde karar alma yetisini kaybetmiş bir durumdadır. Vatanına karşı hissettiği vatandaşlık sorumluluğu ve görev bilinci, onun karar verme özgürlüğünü tamamen elinden alan bir etkidir. Hikayede bireyin özgür, bilinçli karar verememe durumunu gösteren en çarpıcı ifadelerden biri de karısıyla Ferdinand arasında geçen şu cümlelerdir:

30 Zweig, *Mecburiyet*, s. 9.

31 Zweig, *Mecburiyet*, s. 11.

“Gidecek misin gerçekten? Ferdinand! Ferdinand!”

“Ben değil! Ben değil! İçimdeki bir şeyler gidecek hatta çoktan gitti bile.”³²

Ferdinand askere çağırılmaktan duyduğu endişe ile beklediği askerlik celbi gelince korkuya kapılarak, sorumluluk duygusu hissederek gitmesi gerektiğini, bunu kendisi istemese ve bu konuda mektuptan önce kendisini ciddi anlamda ikna eden gerekçeleri de olsa duyduğu korku ve vatandaşlık görevi gereği, bu güce karşı duramayacağı kaygısı ile sahip olduğu insani sorumluluk, savaş karşıtı görüşleri ve karısına duyduğu sevgi arasında sıkışıp kalan bireyi canlandırmaktadır. Karısı Paula ise Ferdinand’ı eski düşüncelerine geri çeviren, onu konsolosluğa bu görevi kabul etmediğini söylemesi için gitmeye ikna etmeye çalışmaktadır. Fakat Ferdinand’ın içindeki korku ve bu görevi reddetme düşüncesi konsolosluğa gittiği gibi sönüp gider. Ferdinand bu gücün baskısı altında ezilir ve bu güç karşısında tepki dahi veremez. Eve döndüğünde onun karşı olduğu bir durumu sorgusuz, sualsiz kabul etmesine kızan karısına Ferdinand’ın verdiği cevaplar ise, biyoiktidarın karşısındaki bireyin çaresizliğini gözler önüne sermektedir:

“Paula kendimizi kandırmayalım. Buraya kadarmış. Bundan kurtuluş yok. Karşı koymaya çalıştım. Ama olmadı. Ne yapalım, ben bu kağıt parçası kadarım işte. Bu kağıdı yırtsam da, atsam da ben oyum. İşimi daha da zorlaştırdım. Hem burada da özgür olmayacaktım. Her saat öbür taraftan bir şeylerin bana seslendiğini, beni aradığını, beni kendine çektiğini, sürüklediğini hissedecektim...”³³

“İtiraz edebilir miyim gerçekten, karşı koyabilir miyim? Hiçbir şey yapamam. Artık hiçbir şey yapamam. Eskiden beni güçlü kılan her şey, bu saçmalıklara karşı duyduğum tiksintim, nefretim, öfkem şimdi beni eziyor, mahvediyor...”³⁴

Ferdinand otoriteye boyun eğen bir bireyden ziyade, biyoiktidarın bireyler tarafından yeniden üretilen kontrol mekanizmalarının bir üreticisi ve uygulayıcısı olarak karşımızda duran bir karakteri temsil etmektedir. Biyoiktidar gücünü bu tip bireyler üretebilme ve bu durumu bireylerin kendi tercihi gibi anlamlandırmalarına sebep olabilmekten almaktadır.

Kitabın sonuna kadar biyoiktidarın ezici gücü altında kendini, iktidarın isteklerini yerine getirme zorunluluğu mecburiyeti altında hisseden Ferdinand için Hardt-Negri ve Esposito’nun olumlayıcı biyopolitika anlayışının bir örneğine bizi götürebilecek en önemli figür ise karısı Paula’dır. Paula, Ferdinand’ın iktidarın otoritesine boyun eğmek zorunda olmadığını gösterebilmek için ciddi bir direniş sergilemektedir.

32 Zweig, *Mecburiyet*, s. 15.

33 Zweig, *Mecburiyet*, ss. 31-32.

34 Zweig, *Mecburiyet*, s. 32.

İktidarın ezici otoritesi karşısında içindeki mecburiyet, boyun eğme duygusundan kurtulamayan, karısının tüm telkinleri, direnişi karşısında yine de bu mecburiyet duygusuna yenilip, yola çıkan Ferdinand, tüm yolculuğu süresince karısı Paula'nın sergilediği direnişi, yolculuk boyunca ve özellikle istasyonda gördüğü savaş mağdurlarının ve son olarak sınırda gördüğü yaralı askerin de etkisiyle sonunda bu mecburiyet duygusundan kurtulur ve geri döner. Ferdinand özellikle sınırda, bu sınırı geçerek özgürlükten esarete doğru geçiş yapacağını ve bunun anlamsız olduğunu düşünür. Ferdinand biyoiktidarın onun benliğini ezen, yok eden mecburiyet duygusu ve vatandaşlık bilincinden sonra, karısının telkinleri ve savaşı yaşayanların durumunu görmesiyle birlikte bu mecburiyet duygusuna karşı direniş gösterebilir. Biyoiktidara karşı gelişen bu direniş gücünü Hardt ve Negri'deki çokluk ve bu yolla yeni öznellikler inşa edebilme gücünde ve Esposito'daki ortaklık kavramı ve farklılıklara açık olma düşüncesinde ve hikayenin sonunda olumlayıcı biyopolitika anlayışının da bir izdüşümünü görebilmekteyiz.

Sonuç

Biyoiktidar/biyopolitika, yaşam ve iktidar ilişkisi ve iktidarın yaşam üzerinde kurduğu hakimiyetin, otoritenin anlaşılması açısından özellikle modern sonrası iktidar biçimlerini anlamlandırmak amacıyla başvurulmuş bir kavramsallaştırmadır. Biyoiktidar/biyopolitika kavramsallaştırmaları, Foucault ve Agamben için daha olumsuz, iktidarın toplum, bireyler üzerinde gerçekleştirdikleri baskı araçlarını, yaşamın sürdürülmesi gerekçesiyle hakimiyetin, otoritenin bizatihi bireyler tarafından tekrar, tekrar üretildiği bir mekanizma işlevini öngörürken, Hard-Negri ve Esposito'nun kavramsallaştırmalarında ise daha olumlu ve hakimiyetin ege-menliğini ortadan kaldırmayı amaçlayan direniş için bir araç haline dönüşmektedir.

Çalışmamamıza konu olan biyoiktidar/biyopolitika konusunda düşünürlerin kavramsal- laştırmalarına yer verdikten sonra, biyoiktidar nosyonunun edebiyata yansması olgusu üzerinden konuyu tartışmaya çalıştık. Temelde gerçekliğin, sanat daha da özelde edebiyat üzerinden kurgu vasıtasıyla yansıtılmasının da biyoiktidarın varlığı ve baskısı ile ilişkili olduğunu ifade etmemiz yanlış olmaz.

"Mecburiyet" hikayesi ve Zweig özelinde konuyu incelediğimizde ise biyoiktidar kavramsal- laştırmasının özellikle bireyler, toplum nezdindeki etkisini rahatlıkla okuyabilmemize ola- nak sağladığını söylememiz mümkündür. "Mecburiyet" egemen gücün bireyi nasıl kısıkacı- na aldığı, nasıl zorunlu, mecbur hissettirdiği, bildiği, inandığı doğruları nasıl sorgulattığını açıkça sunmaktadır. Bununla birlikte hikaye egemen güce karşı geliştirilebilecek direniş için bize fikir vermekten de geri durmamaktadır.

Zweig da "Mecburiyet" adlı bu küçük hacimli olmasına rağmen doyurucu ve etkileyici an- latım tarzına sahip, biyoiktidarın bireyi nasıl etkilediğini açıkça görebileceğimiz hikayesiyle,

okuyucuya hem olumsuz hem de olumlayıcı biyopolitik yöntemlerin izini sürebilme şansını sunmaktadır. Ayrıca yazar bizatihi kendisi, biyoiktidara karşı edebiyatla, bu şekilde bir üretim faaliyetıyla de aslında Hardt ve Negri’nin kavramsallaştırmadaki biyopolitik üretim ve maddi olmayan emek türünde bir direniş de sergilemektedir.

Kaynakça

- Arpad, Burhan. *Stefan Zweig Hayatı ve Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*. İstanbul: Kitapçılık Ticaret Limited Şirketi Yayınları, 1967.
- Aydın, Abdurrahman. “Giorgio Agamben: Etten İbarettir İnsan ve Biyopolitika Makinesi”, *Biyopolitika-Cilt 2 Foucault’dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri* içinde. Editör: Onur Kartal. 109-134. İstanbul: Notabene, 2018.
- Baştürk, Efe. “Bir Kavram İki Düşünce: Foucault’dan Agamben’e Biyopolitikanın Dönüşümü”.
- Alternatif Politika* 5/3, (Aralık 2013): 242-265. Erişim 03 Ağustos 2022, <https://alternatifpolitika.com/makale/bir-kavram-iki-dusunce-foucault-dan-agamben-e-biyopolitikanin-donusumu>.
- Çoraklı, Şahbender ve Koca, Furkan. “Stefan Zweig’in Mecburiyet Adlı Eserinde Otoriteye İtaat ve Milgram Deneyi”. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29. (Bahar 2022): 21-32. Erişim 05 Ağustos 2022, doi:10.56597/kausbed.1072573, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2249705>.
- Dellaloğlu, Besim Fatih. *Poetik ve Politik – Bir Kültürel Çalışmalar Ansiklopedisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.
- Hitchcock, Louise A. *Kuramlar ve Kuramcılar - Çağdaş Düşüncede Antik Edebiyat*. Çev., Seda Pekşen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Lemke, Thomas. *Biyopolitika*. Çev., Utku Özmakas. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Karabulut, Merve. “Dünün Dünyası Işığında Stefan Zweig’in Hayatı”. *Doğu Esintileri* 12, (2020): 249-252. Erişim 5 Ağustos 2022, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dogu/issue/52705/698001>.
- Kartal, Onur, Der., *Biyopolitika-Cilt 2 Foucault’dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri*. İstanbul: Notabene, 2018.
- Kartal, Onur. “Immunitas, Communitas, Bios: Roberto Esposito”. *Biyopolitika-Cilt 2 Foucault’dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri* içinde. Ed., Onur Kartal. 193-228, İstanbul: Notabene, 2018.
- Koyuncu, Emre. “Foucault’nun Siyaset Felsefesinde Biyopolitikanın Doğuşu”. *Biyopolitika- Cilt 2 Foucault’dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri* içinde. Ed., Onur Kartal. 21-60. İstanbul: Notabene, 2018.
- Ören, Aytaç. “Edebiyatta Kurgusal Gerçeklik”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 1/2 (2015): 156-162. Erişim 03 Ağustos 2022, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/255197>.
- Özmakas, Utku. *Biyopolitika: İktidar ve Direniş Foucault, Agamben, Hardt-Negri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Özmakas, Utku. “Hardt ve Negri: Biyopolitikanın Kurucu Uğrağı”. *Biyopolitika-Cilt 2 Foucault’dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri* içinde. Ed., Onur Kartal. 167-192, İstanbul: Notabene, 2018.
- Özpolat, Gürkan. “Türkiye’de Biyopolitikanın Ölü Doğuşu: Türkçe Akademik Yazın Alanında Biyopolitika Kavramının Alınlanma Biçimleri”. *Modus Operandi: İlişkisel Sosyal Bilimler Dergisi*. 1/2 (2015): 131-158.
- Wikipedia, “Stefan Zweig”. Son güncelleme 03 Ağustos, 2022. https://tr.wikipedia.org/wiki/Stefan_Zweig.
- Williams, Raymond. *Anahtar Sözcükler*. Çev., Savaş Kılıç. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Zweig, Stefan. *Mecburiyet*. Çev., Gülperi Sert. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

Bir Mevlid Şarihi Olarak Hocazâde Râsim Efendi ve Tuhfetü'l-Âşıkîn Hediye-tü'l- ma'şûkîn Adlı Eserinin Kaynakları

Kübra Ceylan*

Öz: Râsim Efendi XIX. yüzyılın ikinci yarısında Malatya'da doğmuş, iyi bir eğitim görmüş, Anadolu'nun çeşitli mahkemelerinde görev yapmış, "ashab-ı ma'lumat"tan sayılmış bir alim olup aynı zamanda tüm bu niteliklerini Mevlevî müntesipliği veya muhipliği ile kendi şahsında bir araya getirebilmiş son dönem Osmanlı entelektüellerinden biridir. Râsim Efendi'nin gençlik yıllarında kütüphane hizmetlisi olarak görev yapması erken yaşlarından itibaren kitaplarla sıkı bir ilişki kurduğunu, dönemindeki birçok eseri okuduğunu, literatürü ve konuları takip ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu yönüyle Râsim Efendi okuduğu pek çok metni zihninde bütünleştirerek farklı derlemeler sunabilmiş ve bunları yazdığı şerhlere yansıtmaya gayret etmiş bir müelliftir. Onun şerhettiği eserler arasında Mesnevî, Füsûsu'l-Hikem, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, Vesîletü'n-Necât gibi temel kaynaklar yer alır. Râsim Efendi'nin geniş literatür bilgisi, diğer eserlerinde olduğu gibi Mevlid şerhinde de onun pek çok farklı kaynaktan yaptığı iktibasları bir arada sunmasını sağlamıştır. Bu anlamda Tuhfetü'l-Âşıkîn ayet ve hadislerin yanı sıra Mevâhibü'l-Ledünniyye, Seyfü'l-Meslûl, Sübûlü's-Selâm, Sırru'l-Esrâr, Minhâcü'l-Fukarâ, Huccetü's-Semâ, Hadikatü's-Süedâ, Mesnevî, Füsûsu'l-Hikem, Rûhu'l-Beyân, Kaside-i Bürde Tesbii ve şerhleri gibi metinlerin Mevlid beyitleri etrafında bir araya getirildiği zengin bir eserdir. Tuhfetü'l-Âşıkîn'de Vesîletü'n-Necât'ın tüm beyitleri şerh edilmemiş olsa da eser ele alınan konular itibarıyla Mevlid'in tüm muhtevasını kapsamaktadır. Bu tebliğde Hocazâde Râsim Efendi'nin şerhini ve atfı yapmış olduğu kaynakları tanıtarak eseri Türk-İslam edebiyatı açısından değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Râsim Efendi, Mevlid Şerhi, Şerh, Tuhfetü'l-Âşıkîn, Kaynak.

Giriş: Hayatının Öne Çıkan Yönleriyle Hocazade Râsim Hikmet Efendi

Hocazade Râsim Efendi Osmanlı'nın son asrını hem İstanbul hem Anadolu şehirlerinde bulunarak idrak etmiş alimlerinden biridir. Hayatı hakkındaki bilgiler eserlerinden, Osmanlı Arşivlerinde kayıtlı sicil kaydından ve *Hediye-tü'l-Ârifin*'de bildirilenlerden ibarettir.¹ Bu bil-

* İlahiyat, Manisa Celâl Bayar Üniversitesi. kubraceylan091@gmail.com

1 BOA, DH.Said.d., nr. 4/458; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediye-tü'l-Ârifin*, tsh. Kilisli Rifat Bilge-İbnülemin Mahmud Kemal, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1955, II, s. 395; Züleyha Şeker, "Hocazâde Muhammed Râsim Efendi'nin

gilere göre Muhammed Râsim b. Ali b. Rıza b. Süleyman el-Malatyavî 1255/1839-40 yılında Malatya'da doğmuştur. Müftü olduğu bilinen babası Ali Rıza Efendi ilk hocası olmalıdır. Sıbyan mektebindeki eğitiminden ardından Bâyezîd Câmîi'nde dini ilimlerle birlikte sarf, nahiv, mantık gibi alet ilimlerini tahsil etmiş; küre, usturlab, eşkal gibi matematiksel ilimlerde eğitim görmüştür. Râsim Efendi Arapça, Farsça ve Türkçe'ye konuşacak ve kitap telif edecek kadar da hakimdir. Kendisine tefsir, hadis usulü, kelam, fıkıh, tasavvuf, bedii ve meani gibi alanlarda bir kısmı günümüze ulaşan pek çok eser atfedilmiştir. Râsim Efendi gençlik yıllarında bir müddet başmâbeynci Hamdi Paşa'nın (ö. 1299/1882) kitapçılık hizmetini yürütmüştür. Hakkındaki sicil dosyasında bildirildiğine göre bu vazifenin ardından otuz beş yaşlarında iken Konya'ya tayin edilmiştir. Râsim Efendi'nin bundan sonraki hayatı çeşitli mahkemelerin farklı kademelerinde memuriyet ile geçmiştir. Konya'dan sonra Develi, Der-simbağ, Sivas ve Diyarbakır'a tayin olunmuştur. Kayıtlara göre Râsim Efendi Sivas bidayet mahkemesinde görevli olduğu sırada azledilmiş fakat iki sene sonra görevine geri dönmüştür. Râsim Efendi hakkında yazılanlardan anlaşıldığı kadarıyla ilimle meşgul olurken memuriyetini aksattığı düşüncesi ile itham edilmiş; ancak Ahmed Cevdet Paşa'nın (ö. 1312/1895) hakkındaki "Efendi-i mûmâ ileyh ulemâ-yı a'lâmdan ve ashâb-ı ma'lûmâtıdır." şeklindeki olumlu yorumları ve o sıralarda Sivas valisi olan Halil Rifat Paşa'nın (1827-1901) "ilim uğraşının onun vazifesini engellemediği" yönündeki kararı ile görevine geri dönmüştür. Ancak hakkındaki şikayet sebebi ile Sivas'ta kalması uygun görülme-yip aynı vazife ile Diyarbakır'a gönderilmiştir. Son görev yeri olarak bulunduğu Diyarbakır'dan İstanbul'a gelmiş ve 1316/1899 yılında burada vefat etmiştir.² Kabrinin nerede olduğu ise bilinmemektedir.

Râsim Efendi'nin eserlerindeki muhtevadan onun tasavvufla yakından ilgili sufi bir alim olduğu anlaşılmaktadır. Râsim Efendi *Mesnevî*'den seçtiği beyitler üzerine yazdığı şerhte el-Mevlevî olarak kaydedilmiştir.³ *Hediyyetü'l-Ârifin*'de de müellif el-Hanefî, el-Mevlevî nisbesi ile anılmıştır.⁴ Bununla birlikte onun Mevlevîlik dışında hangi tarikat çevreleri ile ilişki içerisinde olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır.

Kıyafetname türünde sayılabilecek eseri *Hâbnâme*'sinden hareketle kişiliği hakkında sabır ve şükre meyilli, tevekkül sahibi, halim ve nahif, dünya işlerine önem vermeyen tabiatla

Kâşifü't-te'vilât isimli Eserinin Transkripsiyonu ve İncelenmesi", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009, ss. 10-12; Şule Bayraktar, "Hocazâde Muhammed Râsim Hikmet Efendi'nin Tuhfetü'l-Âşikin Hediyyetü'l-Ma'şûkin Adlı Mevlid Şerhi (1a-83a)", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015, ss. 11-14.

2 Şeker, "Hocazâde Muhammed Râsim", ss. 10-12; Bayraktar, "Hocazâde Muhammed Râsim", ss. 11-14.

3 İzzet Eser, "Hoca-Zâde Muhammed Râsim Şerh-i Müntehabât-ı Mesnevî, İnceleme-metin-dizin", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2019, s. 5.

4 Bağdatlı, *Hediyyetü'l-Ârifin*, II, s. 395.

olduğu söylenmektedir.⁵ Râsim Efendi hakkında söylenenlerden anlaşıldığına göre vazifelerinden çok ilmi çalışmalarına mesai harcamıştır. Bu bağlamda gençlik yıllarında yaptığı kütüphanecilik görevi Râsim Efendi'nin hayatı için bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Onun kitaplarla olan münasebetinin bu dönemde şekillenmiş olabileceği eserlerinde istifade ettiği kaynakları da bu dönemde görmüş olabileceği düşünülebilir.

Râsim Efendi'nin dini ilimlerin birçoğuna ilişkin oldukça hacimli eserleri bulunmaktadır. İstanbul Üniversitesi Nâdir Eserler Kütüphanesi'nde kayıtlı *Kâşifü't-Te'vilât* isimli *Fusûsu'l-Hikem* şerhi, *Mesnevî*'den seçtiği beyitleri şerh ettiği *Şerh-i Müntehebât-ı Mesnevî*'si, *Sahîhu'l-Buhârî* şerhi *Kimyâu's-Saâde*, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Şerhi*, *Tercümetü'l-Akâidi'l-Kibri-ti'l-Ahmer*, *Tefsîr-i Âlemgîr*, *Nuhbetü'l-Belâğa*, *el-Bedriye alâ Metni'l-Ğurer*, *Hâbnâme*, *el-Mincât ale'l-Mirkât* isimli eserleri bulunmaktadır. Ayrıca Abdürrahîm Efendi'nin *Fetâvâ*'sının üzerine hazırladığı iki ciltlik *Fetâvâ-yı Abdürrahîm Ma'a'n-Nukûl'ü* ve *Zübdetü't-Tarîka* isimli eserleri farklı kütüphanelerde kayıtlıdır. Kendisine atfedilen ancak henüz tespit edilemeyen eserleri ise şunlardır: *Kâfiye*, *Kaside-i Bürde*, *Cevherî Şerhleri*, *Mültekâ Şerhi*, *Sirâciyye Şerhleri*, *Sûre-i Yûsuf Tefsîri*, Ömer Neseî akâidi üzerine şerh, *Hidâye* şerhi, *Sefîne-i Râsim* isimli dört ciltlik bir *Mültekâ'l-Ebhûr* şerhi.⁶

Râsim Efendi'nin İstanbul Üniversitesi Nâdir Eserler Kütüphanesi'nde bulunan eserlerinin başında Rıza Paşa Kütüphanesi mührü yer alır. Kitap dostu ve meraklısı olmakla meşhur bir devlet adamı ve Osmanlı aydını olan Hüseyin Rıza Paşa'nın (ö. 1904) Rumelihisarı'nda, 3695 kıymetli eserden oluşan kütüphanesinin bulunduğu kaydedilir. Bu kütüphanede bulunan kitaplar devlet tarafından satın alınarak İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Bu koleksiyondaki eserler Rıza Paşa Kütüphanesi damgası taşır.⁷ Ayrıca Râsim Efendi'nin eserlerinin çoğu Yazıcızâde İsmâil Hakkı Sivâsî isimli müstensih tarafından kaleme alınmıştır.

Râsim Efendi, hemen her metinde eserin konusuna göre belli başlı kaynaklardan çokça istifade etmiş, uzun iktibaslar yapmış, yer yer kendi üslubunca muhtevayı özetlemiş, özellikle Anadolu'da görev yaparken Hamdi Paşa'nın kütüphane hizmetini görmüş olmasının getirdiği bir birikimle farklı metinlere ilgi duymuş; tasavvufi tavrı her zaman muhafaza etmiştir. Bununla birlikte pek çok ilme ait kitaplara da ilgisini esirgememiş, yazdığı metinleri bu ikti-

5 Muhammed Felat Aktan, "Hoca-zâde Muhammed Râsim Hikmet'in Hâb-nâme'si (1b-168a) İnceleme-Metin-Dizin", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2019, ss. 27-28.

6 Kübra Ceylan, "Hoca-zâde Muhammed Râsim Hikmet Efendi'nin Tuhfetü'l-Âşîkîn Hediye-yetü'l-Ma'sûkîn Adlı Mevlid Şerhi (83a-164a)", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015, s. 15.

7 Eyyüp Tanrıverdi, "Hüseyin Rıza Paşa ve Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, II/11, (2007), s. 81; Abdülhamit Kırmızı, "Üsküdar'da Medfun Ramazanoğulları'ndan İsmet Paşa ve Oğlu Hüseyin Rıza Paşa", *Üsküdar Sempozyumu II*, (2004), s. 580.

baslarla yoğurmuştur. Râsim Efendi'nin istifade ettiği kaynakların sadece matbu nüshalarla sınırlı olmayıp yazma nüshaları da barındırdığı anlaşılmaktadır. Eserlerinin büyük çoğunluğunun Sivâsî Yazıcızâde İsmâil Hakkı tarafından yazılmış olması müellifin özellikle Sivas'taki hayatının, telifleri açısından belirleyici olduğunu göstermektedir. Eseri üzerinde gözükten çeşitli istinsah hatalarının da bu müstensihden kaynaklandığı düşünülmektedir. Müellif tüm bu ilgi ve birikimin neticesi olarak farklı alanlarda kaleme alınmış metinler üzerine şerh yazma yoluna gitmiş ve arkasında pek çok eser bırakmıştır.

Hocazade Râsim Efendi'nin Mevlid Şerhi: Tuhfetü'l-Âşıkîn Hediyeetü'l-Ma'sukîn

Râsim Efendi'nin *Tuhfetü'l-Âşıkîn Hediyeetü'l-Ma'sukîn* adlı 1303/1885-86 tarihinde tamamlanan eseri Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'l-Necât*'ından seçilen beyitleri açıklayan bir şerhtir. Râsim Efendi telif sebebi olarak *Mevlid*'i Hak aşkına giden yolda fenaya erişmek için bir vesile olarak gördüğünü ve yolun Hz. Peygamber'e duyulan muhabbetten geçtiğini bu sebeple hem Hakk'a ulaşıp onun rızasını kazanmak hem peygamberinin şefaatinde nasibedar olmak istediğini söyler. Sebebi-i telif, mukaddime, Süleyman Çelebi'ye ilişkin birtakım rivayetler ve *Mevlid* okumanın faziletlerine dair açıklamalardan sonra *Mevlid* beyitlerini şerhe başlar. Metin *Vesiletü'n-Necât*'ın tüm beyitlerine yer vermezken muhteva bakımından *Mevlid*'in tüm konularını içermektedir. Şerhte yer alan konular şu şekilde tasnif edilebilir: Mukaddime, Nâzım-ı Merhumun Ahvali Hakkında, Mevlid Okumanın Faziletleri, Besmele Manzumesi, Tevhid ve Münacat, Na't-ı Aşk, Besmele, Muhabbet, Kurb-ı Nevafil ve Kurb-ı Feraiz, Hakikat-i Muhammediyye, Salat ü Selâm, Kırtas Hadisesi, Hz. Âdem'in Yaratılması, Nur Ayeti ve Tefsiri, Hz. Peygamber'in Nesebi, Hz. Peygamber'in Nur Vafına Dair Rivayetler ve Şiirler, Hz. Peygamber'in Vasıfları, Molla Câmi Gazelinin Tahmisi, Hz. Peygamber'in Doğumuna İlişkin Rivayetler, Ebeveyn-i Resûl'ün İmanı, Efendimiz'in Medhi, Hz. Peygamber'in Fiziki ve Ahlaki Vasıfları, Hz. Peygamber'e Muhabbet, Varis-i Hakikat-i Muhammedi ile İlgili Menkıbeler,⁸ Nüzûl-i İsâ, Rûyetullah, Rûyet-i Nebî, Hz. Peygamber'e Salât ü Selâm Getirmenin Fazileti, Âdem'in Yaratılması, Mucize ve Hz. Peygamber'in Mucizeleri, Kur'ân-ı Kerim'de Yer Alan Hz. Peygamberin Faziletlerine Dair Ayetler, Hz. Peygamber'in Ahlakı, Hz. Peygamber'in Şemâili, Hz. Peygamber'in Nesebi, Hz. Peygamber'in Zühdü, Hz. Peygamber'in Allah Katındaki Üstün Değeri ve Ona Verdiği Mucizeler, İsrâ ve Mi'rac, Hz. Peygamber'in Allah Teâlâ ile Görüşmesi ve Konuşması, Hz. Peygamber'in Ahiretteki Üstünlüğü, Hz. Peygamber'in Allah'ın "Habib"i Olması, Hz. Peygamber'e Verilen Çeşitli Derece ve Faziletler, Hz. Peygamber'in İsimleri, Hz. Peygamber'in Künyeleri, Hz. Peygamber'in Mucizeleri, Hz. Peygamber'in İnsanlar Üzerindeki Hakları, Hz. Peygamber'in Ashabına Saygı, Hz. Peygamber'in Mi'racı ve Rabbini

8 Bayraktar, "Hocazâde Muhammed Râsim", s. 40.

Müşahedesi, Namaz, Vecd, Semâ', Hz. Peygamber'in Vefatı, Çehar Yarın Fazileti.⁹

Râsim Efendi'in *Mevlid* şerhi tam olarak klasik metin şerhi çizgisinde kaleme alınmış bir eser değildir. Klasik şerhlerde öncelikle beyit verilir, ardından beyitteki kelimeler anlamlandırılır, dilbilgisi açısından çeşitli açıklamalar yapılarak kapalı kalmış kavramlar açıklanır. Râsim Efendi *Mevlid* beyitlerini şerh ederken dil bilgisi kuralları, kelimeler vs. üzerinde durmaz; beyitte geçen kavramlar veya remizlere değinmez ve birebir beyit üzerinden bir açıklama yapmaz. Eserde çok az *Mevlid* beyti zikredilmesine rağmen müellif *Mevlid*'deki neredeyse tüm konular hakkında söz söylemiştir. Râsim Efendi, *Mevlid*'de geçen konuları sırasıyla anlatır. Hz. Peygamberin doğumu, ebeveyni, vasıfları, faziletleri, mucizeleri, mi'racı, vefatı gibi konuları açıklar. Konuları açıklarken tasavvufi şiir şerhlerinde olduğu gibi bazen ayet ve hadis metinleri, peygamber kıssaları, menkıbeler, halk rivayetleri ve diğer tahkiye unsurlarına başvurur. Soru-cevap ve örneklendirme ile anlatım yöntemleri de diğer tasavvufi şerhlerde olduğu gibi etkili biçimde kullanılmıştır.¹⁰ Râsim Efendi'nin eseri ihtiva ettiği ayet ve hadisler, konuyla ilgili fıkıh, hadis, kelam, tefsir ve özellikle de tasavvufi eserlerden alıntılar yönünden oldukça zengindir. Müellif mevzuyla ilgili kendine veya başka şairlere ait Türkçe, Arapça ve Farsça manzumelere de sıklıkla yer verir. Ancak Râsim Efendi'nin şerhinin planlı ve derli toplu olduğu söylenemez. Müellif sözün geldiği yere gider, farklı eserlerden farklı derlemeler sunar.¹¹

Râsim Efendi'nin Tuhfetü'l-Âşıkîn'deki Kaynak Kullanımı

Râsim Efendi eserini yazarken bahsi geçen konuya dair ayet ve hadislerin yanında o konuyla ilgili tefsir, hadis, siyer, kelam, tasavvuf gibi birçok alanın temel eserlerine de başvurmak-tadır. Bu bakımdan *Tuhfetü'l-Âşıkîn*'in kaynak yönünden oldukça zengin bir eser olduğu söylenebilir. Müellif bu kaynakları kullanırken bazen isimlerini zikretmişse de çoğunlukla kaynaklara ismen değinmemeyi tercih etmiştir.¹² Burada müellifin doğrudan ictibas yaparak kullandığı ana kaynaklardan başlayarak eserde adı zikredilen veya edilmeyen kaynakları kısaca tanıtmaya çalışacağız.

Mevâhibü'l-Ledünniyye: Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'nin (ö. 923/1517) Hz. Peygamber'in hayatı ve şahsiyetine dair kaleme aldığı eseridir. *el-Mevâhibü'l-Ledünniyye* "maksad" adı verilen alt başlıklara ayrılmış on ana bölümden oluşmaktadır. Eserde Hz. Peygamber'in isimleri, ailesi, yaratılış ve ahlak bakımından yüceliği, yeme içme adabı, giyim kuşamı,

9 Ceylan, "Hocaşâde Muhammed Râsim", ss. 30-31.

10 Ömür Ceylan, "Şerh", *TDV İslam Ansiklopedisi* 18, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 567.

11 Ceylan, "Hocaşâde Muhammed Râsim", ss. 29-30.

12 Ceylan, "Hocaşâde Muhammed Râsim", s. 20.

mucizeleri, miracı, faziletine dair ayetler, ümmetin ona beslediği muhabbet, ibadet hayatı ve vefatı çerçevesinde doğumundan vefatına kadar gelişen olaylardan bahsedilmektedir.¹³ *Mevâhib*, Bâkî (ö. 1008/1600) tarafından *Meâlimü'l-Yakîn fî Sîreti Seyyidi'l-Mürselîn* ismiyle Türkçe'ye çevrilmiş, Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî eseri şerh etmiştir. Râsim Efendi, *Tuhfetü'l-Âşîkîn*'in ana kaynağı olarak tespit edilen bu eserden çoğunlukla Bâkî tercümesi üzerinden faydalanmış; fakat eserin bazı yerlerinde doğrudan eserin Arapça aslından veya Zürkânî şerhinden istifade ettiği tespit edilmiştir (bkz. vr. 107^b, 108^a, 135^a).¹⁴ Eserin bu çalışmaya konu olan ilk yarısında Hz. Peygamber'in doğumu, mucizeleri, vasıfları gibi pek çok konuda gerek lafzen gerekse tercüme yoluyla manzum veya mensur iktibaslarla *Mevâhib*'e sıkça yer verilir (bkz. 1^b, 25^{a-b}, 35^b, 49^a, 74^b).¹⁵

Meâlimü'l-Yakîn fî Sîreti Seyyidi'l-Mürselîn: Bâkî'nin *Mevâhibü'l-Ledünniyye* tercümesidir. Bâkî'nin eseri tam manasıyla bir tercüme olmaktan ziyade çeşitli eklemelerle, yer yer yapılan değişikliklerle bir telif niteliğindedir.¹⁶ Konu başlıkları genel olarak *Mevâhib*'deki gibidir. Bâkî lüzumlu gördüğü yerde bazı eklemeler yapmış, Kastallânî ile aralarındaki mezheb farkından doğan konularda değişikliklere gitmiştir. *Mevâhib*'de yer alan bazı Arapça şiirler Bâkî'nin tercümesinde yer almaz. *Meâlimü'l-Yakîn*'in Râsim Efendi'nin en önemli kaynağı olduğu söylenebilir. Eserin mukaddimesinden başlayarak (vr. 1^{b-3^a}) birçok yerde müellif *Meâlimü'l-Yakîn*'i genişçe özetler. Eserin baş kısmında "Kezâ fî'l-Mevâhibi'l-Ledünniyye" (vr. 6^b, 23^b), "Bunun tafsili *Mevâhibü'l-Ledünniyye*'de mezkûrdur" (vr. 25^b), "*Mevâhibü'l-Ledünniyye*'de mezkûrdur ki" (vr. 49^a) gibi ifadelerle atıf yapılmışsa da iktibas yapılan her yerde kaynak belirtilmemiştir (vr. 87^{b-88^a}, 97^a, 134^a). *Tuhfetü'l-Âşîkîn*'de geçen mevlid okutmanın faziletleri (vr. 6^b), Hz. Peygamber'e salat ü selam getirmenin hükmü (vr. 23^b), Kırtas hadisesi (vr. 25^b), Hz. Peygamber'in nur olarak nitelenmesi (vr. 40^a), Allah'ın adıyla başlamayan işlerin sonunun hayırsız olması (vr. 16^{b-17^a}) gibi konularda zikredilen rivayetler ve Hz. Peygamber'in medhedildiği Arapça şiirlerin önemli bir bölümü (vr. 33^b, 49^b, 54^b) *Mevâhib*'ten ve Bâkî'nin tercümesinden iktibas edilmiştir.¹⁷

Seyfü'l-Meslûl alâ Men Sebbe'r-Resûl: Takıyyüddîn es-Sübki'nin (ö. 756/1355) Hz. Peygamber'e sövmenin dini hükmüne dair kaleme aldığı eseridir. Hz. Peygamber'e dil uzatılmaması konusunda duyarlılık sahibi olan Sübki eserinin son bölümünü Hz. Peygamber'in vasıflarına ayırmıştır. Râsim Efendi bu bölümü aynen iktibas eder (vr. 108^{b-125^b}). Sübki Hz. Peygam-

13 Hüseyin Algül, "Mevâhibü'l-Ledünniyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* 29, s. 421.

14 Ceylan, "Hocazâde Muhammed Râsim", s. 20.

15 Bayraktar, "Hocazâde Muhammed Râsim", s. 26.

16 Ayhan Tergip, "Bâkî'nin Meâlimü'l-yakîn Adlı Eseri Üzerinde Dil İncelemesi (Metin-Sözlük)", Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010, s. 44.

17 Ceylan, "Hocazâde Muhammed Râsim", ss. 20-21; Bayraktar, "Hocazâde Muhammed Râsim", s. 27.

ber'in vasıflarını anlatırken kaynak olarak *eş-Şifâ*, *Delâilü'n-Nübüvve*, *Şemâilü'l-Muhammediyye* gibi eserleri kullanmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmenin faziletlerini hadisler çerçevesinde ele aldığı *Şifâu'l-Eskâm fî Ziyâreti Hayri'l-Enâm* isimli eserine atıf yapar. *Seyfü'l-meslûl*'ün yazma nüshalarının sonunda Sübkî'ye ait kasideler yer alır. Râsim Efendi bu kasidelerden Hz. Peygamber'in mevlidini konu alan birini nakleder (vr. 125^b-127^b).

Burada Râsim Efendi'nin kaynak kullanımında bazı eserlere dolaylı olarak atıf yaptığını ve alıntılarının bir kısmını farklı kaynaklar üzerinden gerçekleştirdiğini ifade etmek gerekir. Râsim Efendi'nin Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) Peygamber sevgisini ve onun müslümanlar üzerindeki haklarını ihtiva eden *eş-Şifâ bi-Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ* isimli meşhur eserinden (vr. 111^b, 116^a, 123^b); Beyhakî'nin (ö. 458/1066) sahih rivayetlere dayanarak Hz. Muhammed'in herhangi bir insandan farklı taraflarını, peygamberliğini belirten yanlarını ve mucizelerini derlediği *Delâilü'n-Nübüvve* adlı eserinden (vr. 111^b), Tirmizî (ö. 279/892)'nin Hz. Peygamber'in şemâline dair kaleme aldığı *Şemâilü'l-Muhammediyye*'sinden yaptığı alıntılar *Seyfü'l-Meslûl* üzerindendir (vr. 111^b-112^b).

Şerhu alâ Mevâhibi'l-ledünniyye: Zürcânî'nin (ö. 1122/1710) Kastallânî'nin *Mevâhibü'l-Le-dünniyye*'sini geniş bir şekilde şerh ettiği eserdir. Özellikle bazı kelimelerin, kavramların, isimlerin vs. açıklamalarına yer vermesinden dolayı literatürde önemli bir yeri vardır. Râsim Efendi, eserin bazı bölümlerinde özellikle Bâlî Efendi'den yaptığı iktibaslar yoluyla Hz. Peygamber'in medhi, Ebû Tâlib'in imanı konularında (vr. 40^b, 46^a) ve Dûhâ suresinin tefsirini işlerken detaylı bilgi vermesinden dolayı Zürcânî şerhine başvurur (vr. 87^b-88^a).

Tesbî'u'l-Kasidetü'l-Bürde: Meşhur müfessir ve kelam alimi Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Kaside-i Bürde*'ye yazdığı tesbiidir. *Kaside Bürde* İslam dünyasında en çok okunan ve üzerinde en çok eser telif edilen manzumelerden biridir. Her bendi lafzatullah ile başlayan bu manzume Beyzâvî'nin şairliğini ortaya koyması bakımından da önemlidir. Eserin Osmanlı kütüphanelerinde çeşitli yazmaları mevcuttur. Ayrıca günümüzde çeşitli Arap ülkelerinde mevlid meRâsimlerinde okunduğu da bilinmektedir. Râsim Efendi Beyzâvî, Sübkî gibi alimlere ait bu kasidelerle Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'i arasında bir bağlantı kurmak suretiyle *Mevlid*'i yerel bir metin olarak görmediğini ihdas etmekte *Mevlid*'i de Hz. Peygamber'i metheden bu Arapça şiirler arasına dâhil etmektedir (vr. 153^a-156^a).

Minhâcü'l-Fukarâ: İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin (ö. 1041/1631) Mevlevî adab ve erkanına, ibadetlerin tasavvufi mahiyetlerine ve bazı tasavvuf terimlerinin açıklamalarına yer verdiği eserdir.¹⁸ Hz. Şârih adıyla da anılan Ankaravî daha çok *Mesnevî* şerhiyle bilinmektedir. Ankaravî'nin Mevlevî kültürü üzerindeki etkisi sadece *Mesnevî* şerhiyle sınırlı değildir. Kaleme aldığı diğer eserleriyle de Mevlevî adab ve erkanının, seyr ü sülukünün, tasavvufi kavram-

18 İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*, haz., Safi Arpaguş, İstanbul: Vefa Yayınları, 2008, s. 14.

ların anlaşılmasını sağlamıştır. Kendisi de Mevlevî olduğu ve *Mesnevî*'den seçtiği beyitleri şerh ettiği bilinen Râsim Efendi'nin kaynak olarak Ankaravî'den beslendiği eserinin çeşitli yerlerinde görülmektedir. (vr. 17^{a-b}, 59^b, 135^b, 136^a, 139^a) Müellif İbnü'l-Fârız'ın *Kaside-i Tâiyye*'sinin şerhinde de Ankaravî'nin şerhiyle paralel izahlar yapar (vr. 12^a).

Hüccetü's-Semâ: İsmâil Ankaravî'ye ait olan bu eser musiki, sema ve devranın dini hükmüne dair bir risaledir.¹⁹ Râsim Efendi vecd ve sema konusunu büyük ölçüde Ankaravî'nin bu risalesinden nakletmiştir. (140^b-142^b) Râsim Efendi'nin *Minhâcü'l-Fukarâ* ve *Hüccetü's-Semâ*'dan yaptığı iktibaslar onun Mevlevî kültüründen taşıdığı izleri yansıtmaları bakımından önemlidir. Ayrıca Râsim Efendi'nin diğer eserlerinde de Ankaravî'nin eserlerine, özellikle *Minhâc* ve *Hüccetü's-Semâ*'dan istifade ettiği dikkat çekmektedir.²⁰ Râsim Efendi'nin devran, sema, raks gibi konuları ele aldığı Zübdetü't-Tarîka isimli eserinde de Ankaravî'yi kaynak olarak kullanmıştır.²¹

Sübülü's-Selâm: Muhammed b. Ömer Bâlî'nin (ö. 1285/1868) Hz. Peygamber'in anne ve babasının dini durumu hakkında telif ettiği bir eserdir. Bâlî Efendi, eserinde Hz. Peygamber'in beşeri, nebevi ve ruhani üstünlüğünü vurgulayıp Peygamberimiz'in anne ve babasının küfür üzere öldüğüne ilişkin kabulleri değerlendirir. *Sübülü's-Selâm* mukaddime ve hatime bölümleri haricinde altı fasıl olarak tertip edilmiştir. Mukaddimede Peygamber Efendimiz'in hasaisinden bahsedilirken birinci bölümde Hz. Peygamber'in ataları hakkında olumsuz konuşmanın uygun olmadığından, ikinci bölümde ebeveyn-i Resûl'ün imanı hakkında öne sürülen olumsuz görüşlere verilen cevaplardan, üç ve dördüncü bölümlerde Hz. Peygamber'in atalarının fetret ehli olup ahirette imtihan edilmek üzere ehl-i necata dahil olacaklarından, beşinci bölümde Hz. Muhammed'in atalarının tevhid ehli olduklarından ve bunlara ilişkin rivayetlerden, altıncı bölümde ise Hz. Peygamber'in dua etmesi üzerine ebeveyninin diriltilip iman etmelerinden söz edilir. Hatimede ise nur-ı Muhammedi kavramı üzerinde durulup Hz. Peygamber'in nur olarak nitelenmesine ilişkin rivayetler aktarılır. *Sübülü's-Selâm* Osmanlı'da ebeveyn-i Resûl'ün imanı konusunda müstakil olarak telif edilmiş son eserdir.²² Râsim Efendi Hz. Peygamber'in nesebi konusunu anlatırken "Der Beyân-ı Medh-i Hazret-i Resûlullâh Sal-lallâhu Aleyhi ve Sellem" başlığı altında açtığı bölümde ebeveyn-i Resûl'ün imanı meselesine değinip şerhinde bu konuyu eserin ya da müellifin adını zikretmeksizin *Sübülü's-Selâm*'ın muhtelif yerlerinden yaptığı uzun iktibaslarla ele alır. Râsim Efendi *Sübülü's-Selâm*'dan yap-

19 Safi Arpaguş, "Hüccetü's-semâ", *Marife*, VII/3 (2007), s. 370.

20 Eser, "Hoca-Zâde Muhammed Râsim", ss. 63-65.

21 Ahmet Vural, "Hocazâde Muhammed Râsim Efendi'nin hayatı, eserleri ve Zübdetü't-Tarîka adlı eserinin tahkik ve tahlili", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gümüşhane Üniversitesi, 2016, ss. 22-46.

22 Mustafa Akçay, *Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, İzmir: Yâni Akademi Yayınları, 2005, ss. 250-251; Mustafa Kemal Çalıkçı, "Hz. Peygamber'in Ebeveyni Hakkında Yazılan Arapça Risaleler", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002, ss. 66-73.

tığı iktibaslarda Hz. Peygamber'in doğumu esnasında meydana gelen mucizelere ve Allah'ın her şeyden önce nur-ı Muhammediyi yaratmasına dair rivayetlere yer verip ebeveyn-i Resul'ün diriltirilip iman ettiklerini, bu konuda öne sürülen rivayetlerin Bâlî Efendi tarafından yapılan değerlendirmesini ve konuyla ilgili kaleme alınmış şiirleri aktarır. *Tuhfetü'l-Âşıkîn*'de geçen *Makâmâtü's-Süyûti*, *Şerhu Zürkânî*, *Sübülü'l-Hüdâ* gibi kaynaklardan aktarılan rivayetlerin bir kısmı; Ali Evfâ'nın *Kaside-i Dâliyye*'sinden, Ebû Bekir el-Bağdâdî'nin *Kaside-i Vitriyye*'sinden, Ebû Talib'in *Kaside-i Şi'biyye*'sinden; Bûsîrî, İbnü'l-Fârız gibi şairlerin beyitlerinden yapılan alıntılar Bâlî Efendi'den yapılan iktibaslar dolayısıyla yer alır (vr. 40^b-46^a).²³

Hadikatü's-Suadâ: Fuzûlî'nin (ö. 973/1556) Kerbela hakkında ehl-i beyte duyduğu muhabbetle kaleme aldığı eseridir. Peygamberlerin uğradıkları belaları, Hz. Peygamber'in çektiği sıkıntıları ve Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in şehadetlerini ihtiva eden *Hadikatü's-Suadâ* edebiyatımızda en çok istinsah edilen eserler arasındadır.²⁴ Râsim Efendi Hz. Hasan ve Hüseyin'den bahsederken Fuzûlî'nin eserinin manzum ve mensur kısımlarından iktibaslar yapmış, ayrıca eser boyunca yer yer bu eserden manzum örnekler vermiştir (vr. 6^a, 60^a, 60^b, 61^a-62^a, 100^b, 102^b).

Kaside-i Bürde Tercümesi: İbrahim b. Muhammed el-Yalvacî'nin manzum *Kaside-i Bürde* tercümesidir. Râsim Efendi eser boyunca *Kaside-i Bürde*'den beyitlere yer verip bunlardan bazılarını Arapça olarak; bazılarını ise tercüme yoluyla nakleder; tercümesini vermek istediği zamanlarda ise Yalvacî'nin eserine başvurur (vr. 14^a, 63^b, 67^a).

Terceme-i Şerh-i Dü Beyit: Molla Câmi (ö. 1492) *Mesnevî*'nin ilk iki beytini *Şerh-i Dü Beyit* adıyla nazmen Farsça şerhetmiş, Hoca Neşet Efendi (ö. 1807) ise bu eseri Türkçeye tercüme etmiştir. Eser ayet ve hadisler, tasavvufi terimler, muhtelif beyitler, rivayetler ve menkıbelerle zenginleştirilmiştir. Râsim Efendi eserinin başında meddahların Hz. Peygamber'i medh hususunda aciz kaldığını ifade ederken yer verdiği Farsça beyitleri ve bunların şerhini Hoca Neşet'ten iktibas eder (vr. 11^b-12^a).

Mukaddime Tercümesi: İbn Haldun'un (ö. 808/1406) tarih felsefesini, içtimai ve beşeri ilimleri temellendirdiği toplum metafiziğine dair eseri olan *Mukaddime*'nin Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi (ö. 1162/1749) tarafından yapılan tercümesidir. 1730-31 yıllarında yapılan bu tercümede eserin ilimlere tahsis edilmiş altıncı bölümü eksiktir.²⁵ Eksik olan bu altıncı bölüm Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1895) tarafından tamamlanmıştır. Râsim Efendi mehdi ve nüzul-i İsâ konularının yer aldığı bölümü büyük ölçüde bu tercümeden iktibas etmiştir (vr. 83^a-87^a).

23 Bayraktar, "Hocazâde Muhammed Râsim", s. 27.

24 Şeyda Güngör, "Hadikatü's-suadâ", *TDV İslam Ansiklopedisi* 15, s. 21.

25 İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Pîrîzâde Mehmed Sâib / haz. Yavuz Yıldırım vd., İstanbul: Klasik Yayınları, 2008, ss. I-III.

İnsânu'l-Uyûn fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn: Ebü'l-Ferec Nurüddîn el-Halebî'nin (ö. 1044/1635) *es-Sîretü'l-Halebiyye* adıyla tanınan eseridir. Hz. Peygamber'in doğumundan ölümüne kadarki hayatını anlatan derleme bir eserdir. Osmanlı döneminde tercümeleri yapılmıştır. *İnsânu'l-Uyûn* Râsim Efendi'nin *Mevâhibü'l-Ledünniyye* kanalıyla kullandığı bir kaynaktır (vr. 87^b, 135^a). Râsim Efendi mevlidin bid'at tartışmalarındaki yerini ele alırken de Halebî'nin eserinden istifade eder (vr. 8^b-9^a).

Tefsîrü'l-Kebîr: Fahreddîn Râzî'nin (ö.606/1210) *Mefâtîhu'l-Gayb* isimli tefsiridir. Râzî, rivayet ve dirayet metotlarını birlikte kullandığı tefsirinde nakli bilgileri akli delillerle desteklemeye çalışmış, bunları yer yer felsefi tartışmalara dayandırarak incelemiştir. Müellif namaz konusunun batını yorumunu yaparken Râzî'nin Fâtihâ suresi tefsirinden istifade etmiştir (vr. 136^b-138^a). Râsim Efendi'nin bazen Râzî tefsirine *Mevâhib* kanalıyla atıf yaptığı da görülür (vr. 28^a, 43^a, 73^b, 133^b).

Te'vilâtü'l-Kur'an: İbnü'l-Arabî mektebinin tasavvuf çevrelerinde yayılmasında büyük bir etkiye sahip olan Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin (ö. 736/1335) geniş ölçüde İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği kavram ve terimlere dayalı tasavvufi tefsiridir. Onun fikirlerini ilmi ve felsefi bir üslubla yaymaya çalışmıştır. Abdullah Ensârî el-Herevî ve Gazzâlî gibi sufilerin fikirlerinden de etkilendiği görülen Kâşânî, İbnü'l-Arabî'ye getirdiği yorum ve kendine özgü görüşleriyle tasavvuf düşüncesi üzerinde etkili olmuş, İbnü'l-Arabî'nin daha sonraki takipçileri onu genellikle Kâşânî'nin görüşleri çerçevesinde anlamış ve yorumlamıştır.²⁶ Râsim Efendi rüyetullah konusunda zikrettiği Arâf 7/143. ayeti el-Enâm 6/152, el-İsrâ 17/34. ayetleri *Tefsîr-i Kâşânî*'ye atıfla açıklar (vr. 90^b, 130^a).

Rûhu'l-Beyân: İsmâil Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) tasavvufi esaslar ışığında Arapça olarak kaleme aldığı tefsiridir. Bursevî'nin eserinde faklı tefsirlerden ve diğer türlerde eserlerden alıntılar oldukça fazladır. *Rûhu'l-Beyân* tasavvufi yönü ağır basmakla birlikte kaynakları dolayısıyla hem rivayet hem dirayet tefsirinin özelliklerini taşıyan bir eserdir.²⁷ Râsim Efendi'nin ayetleri açıklamada yer verdiği ve bazı tasavvufi rivayetlerde başvurduğu en önemli kaynaklarından biridir (vr. 128^b). Râsim Efendi şerhinde özellikle hakikat-i Muhammediyye ve nur konularında (vr. 27^a, vr. 56^b-57^b), Bursevî'nin tefsiriyle aynı doğrultuda açıklamalar yapar, gerek Arapça yaptığı alıntılarla gerekse tercüme yoluyla *Rûhu'l-Beyân*'daki izahlardan istifade eder. Râsim Efendi kurb-ı nevafl kavramının açıklamasında (vr. 18^a), salat ü selam konusunda (23^b-24^a, 56^{a-b}), Hz. Peygamber'in ahlakına ilişkin beyitlerde (vr. 70^a) ve Duhâ suresinin tefsirinde (vr. 74^a) Bursevî'nin eserinden iktibaslara yer verir.

26 Süleyman Uludağ, "Kâşânî, Abdürrezzak", *TDV İslam Ansiklopedisi* 25, ss. 5-6.

27 Ali Namlı, "Rûhu'l-beyân", *TDV İslam Ansiklopedisi* 35, ss. 211-213.

Feyzû'l-Kadîr: Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Câmiu's-Sagîr*'inin Münâvî tarafından yapılan şerhi-
dir. *Feyzû'l-kadîr* Osmanlı'da çok okunan eserlerden biridir. Râsim Efendi *Câmi'u-Sagîr*'den
naklettiği rivayetlere genellikle Münâvî'nin açıklamalarıyla yer vermiştir (vr. 86^b, 94^b, 115^b).
Müellifin eserinde yer alan bazı manzumelerin de Münâvî'den iktibas edildiği görülmekte-
dir (bk. 105^a, 115^b).: Münâvî'nin *Feyzû'l-Kadîr* isimli eserini üçte bir nispetinde ihtisar ederek
hazırladığı *et-Teyşîr bi-Şerhi'l-Câmi'i's-Sagîr* isimli eseri de Râsim Efendi'nin doğrudan kay-
nağı olmamakla birlikte *Feyzû'l-Kadîr*'de yer almayan bazı hadisler ve şiirlerin esas kaynağı
olarak görülebilir (vr. 115^b, 156^b).

Fütûhâtü'l-Mekkiyye: Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) tasavvufi görüşlerini en
geniş boyutlarıyla açıkladığı eseridir. Müellif eserinin bir kaç yerinde "kâle's-Şeyhu'l-Ekber
fi'l-Fütûhâtü'l-Mekkiyye" (vr. 138^b), "zükira fi'l-Fütûhât" (vr. 141^a), "kezâ fi'l-Fütûhât" (vr. 143^b)
şeklinde ibarelerle İbnü'l-Arabî'ye atıf yapar. Râsim Efendi'nin *Fûsûs* şarihi olarak İbnü'l-A-
rabî'den doğrudan alıntı yapması muhtemel olmakla birlikte burada yaptığı iktibaslar *Hü-
cetü's-Semâ* kanalıyla (vr. 141^{a-b}, 143^b). Müellif mehdi konusunda İbnü'l-Arabî'nin görüş-
lerine de kısaca değinir (vr. 86^a), eşyanın hakikatinden söz ederken alem-i misal konusunu
İbnü'l-Arabî'den yaptığı alıntılarla izah eder, Hz. Peygamber'in güzel ahlakıyla alakalı beyit-
leri zikrederken de İbnü'l-Arabî'ye yer verir (vr. 26^a, 70^a). Râsim Efendi *Tuhfetü'l-Âşîkîn*'de ge-
çen tasavvufi meselelerde İbnü'l-Arabî'ye atıflar yapmakla beraber zaman zaman konunun
Fûsûs üzerine yazdığı şerhte de yer aldığını beyan eder (vr. 71^a).

Sırru'l-esrâr: Abdülkâdir Geylânî'ye (ö. 561/1165-66) atfedilen tasavvufi bir eserdir. Yirmi
dört fasıldan oluşan eser insanın ruhlar aleminden dünyaya gelişini, birtakım ibadetlerin
tasavvufi manalarını, tasavvufa dair vecd, safa, halvet, uzlet gibi kavramların açıklamalarını
vs. ihtiva etmektedir. Râsim Efendi *Sırru'l-Esrâr*'dan iktibas ettiği bölümü *Fütûhâtü'l-Mek-
kiyye*'ye nispet eder. Rü'yet ve namazın batını yorumu konusunda bu esere başvurur (vr.
138^b-139^a, 145^b-146^b).

el-Keşşâf: Mûtezilî alim Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) sünni birçok alime de kaynaklık etmiş
olan tefsiridir. Ayetleri, dil ve belagat yönünden akli ilkeler ışığında, nakli delillere de yer
vererek ele alması bakımından önemli bir kaynak olarak görülmüştür. Râsim Efendi isra ve
mirac ayetinin açıklamasında *Mevâhib* kanalıyla Zemahşerî'ye atıf yapar (vr. 134^a).

Avârifü'l-Maârif: Şehâbeddîn es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) aslında şeriata uygun olan
sufiliğin esaslarını açık bir şekilde ortaya koymak ve bunları savunmak gayesiyle yazdığı ese-
ridir. Tekke hayatı ve adabı üzerinde durup ilgili kavramları açıklayan ilk eserlerden olması
bakımından da önemlidir. Râsim Efendi rü'yet-i nebi konusunda *Mevâhib* vasıtasıyla, sema
konusunda ise *Hüccetü's-Semâ* kanalıyla, *Avârifü'l-Maâriife* atıf yapar (vr. 92^b, 140^b-141^a).

Mesâbihü's-sünne: Ferrâ el-Begavî'nin (ö. 516/1122) güvenilir hadis kaynaklarından derlediği hadisleri ihtiva eden eseridir. Bu eser üzerine yapılan en önemli çalışma ise Ali el-Kârî'nin *Mirkâtü'l-Mefâtih* adlı şerhidir. Râsim Efendi eserinin bir yerinde bu kaynaklara atıf yapar (vr. 136^a).

Râsim Efendi'nin *Tuhfetü'l-Âşıkîn*'de bu bağlamda atıf yaptığı isimler arasında Gazzâlî (vr. 92^a, 141^a, 146^a), İmam Kurtubî (vr. 90^a, 93^a), Nevevî (vr. 89^b), İbn Mansûr (vr. 92^a), Ebu'l-Abbâs Kastallânî (vr. 92^b), Abdulkâdir Geylânî (vr. 92^b), İbn Battâl (vr. 91^b), İbn Hacer (vr. 91^b), İbn Esîr (vr. 135^a), Süyûtî (vr. 95^b), Teftâzânî (vr. 134^a), Necmeddîn Gaytî (vr. 146b), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (vr. 92^a), Necmeddîn Dâye (vr. 141^a), İbn Kayyim el-Cevziyye (vr. 95^b), Vâkîdî (vr. 106^a) de yer almaktadır.

Râsim Efendi'nin *Mevlid* şerhi içerdiği manzumeler yönüyle de çeşitlilik ve zenginliğe sahiptir. Müellif *Tuhfetü'l-Âşıkîn*'de atıf yaptığı diğer kaynaklardan istifadeyle Arapça, Farsça ve Türkçe pek çok manzumeden beyitlere yer verir. Eserde Şemseddin Sîvâsî (vr. 5^b-6^a), Hâkânî Mehmed Bey (vr. 52^a), Fuzûlî (vr. 60^{a-b}), Osman Nevres (69^a), Dede Ömer Rûşenî (vr. 143^a) gibi şâirlerin Türkçe beyitlerinden; İbnü'l-Fârîz (vr. 12^a, 35^b, 45^a, 107^a), İbnü'l-Cevzî (28^b), Şiblî (vr. 34^a), Süheylî (vr. 35^a), Bûsîrî (vr. 45^a), Ebû Tâlib (vr. 45^{a-b}), Hasan b. Sâbit (vr. 55^a, 70^a), Ka'b b. Zühayr (vr. 55^{a-b}), Hallâc-ı Mansûr (vr. 82^a), Mutenabbî (vr. 94^a), Kays b. Mülavvah (vr. 102^b, 163^b) gibi şâirlerin Arapça beyitlerinden ve Nizâmî-i Gencevî (vr. 2^a, 129^a), Selmân-ı Sâvecî (vr. 2^a), Molla Câmî (36^b-37^a, 50^{a-b}), Hâfız-ı Şîrâzî (vr. 58^a), Feridüddîn-i Attar (vr. 140^a) gibi isimlerin ise Farsça beyitlerinden iktibaslar yer alır. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden de eser boyunca alıntılar yapıp yeri geldikçe bu beyitleri şerh eder (vr. 19^a, 21^b, 56^a, 74^a, vr. 138^b, 139^a, 139^b). Ayrıca Feridüddîn Attar'ın *Tezkiretül-Evliyâ'sı* (vr. 141^b) ve Ebu'l-Hattâb ed-Dihye'nin *el-Müstevfâ fî Esmâ'î'l-Mustafâ'sı* (vr. 121^a) da Râsim Efendi'nin alıntı yaptığı kaynaklar arasındadır. Müellif eserin baş kısmındaki tevhid ve münacat şiirlerini Taşlıcalı Yahya'nın *Şâh u Gedâ* adlı mesnevisinden ve aşka dair manzumenin bir kısmını ise Nutkî'nin *Kânûn-ı Muhabbet* adlı mesnevisinden iktibas etmiştir (vr. 12^b-16^a).

Sonuç

Çalışmamızda Râsim Efendi'nin hayatının önemli noktalarına dikkat çekmeye çalıştık. Rasip Efendi icra ettiği kadılık vazifesi ile bir ayağı ile Anadolu'nun çeşitli yerlerinde bir ayağı ile de İstanbul'da olmaya devam etmiş, bu şekilde üst kültürle kurduğu ilişkiyi sürdürmüştür. Râsim Efendi'nin bilinen önemli yönlerinden biri gençlik yıllarında Serkurenâ Hamdi Paşa'nın kütüphane hizmetinde bulunmuş olmasıdır. Bu hizmet vasıtasıyla müellifin gençliğinden itibaren kitaplarla sıkı bir ilişki kurduğu, dönemindeki birçok eseri okuduğu, literatürü ve konuları takip ettiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Râsim Efendi şahsi ilgi ve hevesleri doğrultusunda İslami ilimlerde kaynak kabul edilen metinlerin dikkatli bir okuyucusu olması

nın yanında bu metinlere dair eserler ortaya koyabilmiş, okuduğu pek çok metni zihninde bütүнleştirerek farklı derlemeler sunabilmiş bir müelliftir. Bu bakımdan Râsim Efendi aynı zamanda okuduğu bu eserleri açıklamaya çalışan bir şarihtir. Onun şerhettiği metinler arasında *Füsûsü'l-Hikem*, *Mesnevî*, *Sahîh-i Buhârî*, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, *Mültekâ* ve *Vesîletü'n-Necât* sayılabilir. Râsim Efendi bu eserleri şerh ederken orijinal metinler ortaya koymamış, yeni bir üslup tesis etmemiş; ancak okuduğu kaynakları bir araya getiren dikkat çekici derlemeler meydana getirmiştir.

Râsim Efendi hukukçu olması, birçok fıkhi esere şerh yazması ve bu alanda risaleler ortaya koymuş olmasına rağmen yaptığı derlemelerde tasavvufi yönüyle öne çıkmaktadır. *Mevlid* şerhi onun bu yönünü gösteren en aşîkar örneklerden biridir. *Tuhfetü'l-Âşîkîn* Türk-İslam coğrafyasında toplumun birçok kesimi tarafından bilinen ve en çok okunan metinlerinden biri olan *Mevlid*'in kapalı kalmış yanlarını, tasavvufi manalarını gün yüzüne çıkarmaya gayret eden, bunu yaparken de ana kaynaklardan istifade eden bir eserdir. Kültürümüzde köklü bir yere sahip olan *Mevlid* Hz. Peygamber'e duyulan sevgi ve saygının bir neticesi olarak toplum içinde ciddi bir etki alanına sahip olmuştur. Bazı alimler tarafından bid'at olarak kabul edilip onaylanmasa da halk tarafından kandillerde, doğum, evlilik, ölüm vs. sebeplerle toplanan cemaat arasında okunmaya devam edegelmiştir. Diğer taraftan Süleyman Çelebi'nin kaleme aldığı *Mevlid* metni kendinden sonra yazılan dini, tasavvufi, edebi birçok esere de kaynaklık etmiştir. Tasavvufi çağrışımlarla örölü bir metin olan *Vesîletü'n-necât* çeşitli şerh çalışmalarına konu olmuştur. *Tuhfetü'l-Âşîkîn* Râsim Efendi'nin sahip olduğu farklı neşveyi ve tasavvufi-ilmî birikimi ortaya çıkarması bakımından önemlidir. Râsim Efendi'nin *Tuhfetü'l-Âşîkîn*'de görölün en temel vasfı *Mevlid* metnini *Mevâhibü'l-Ledünniyye*, *Seyfü'l-Meslûl*, *Sübülüs-Selâm*, *Kaside-i Bürde* ve tesbîleri, *Mesnevî*, *Fütühâtü'l-Mekkiyye*, *Sırru'l-Esrâr*, *Hadikatüs-Suadâ* gibi tasavvufi kültürün farklı örnekleriyle içiçe düşünebilen bir isim olmasıdır. Râsim Efendi istifade ettiği bu kaynakları mümkün olduğu kadar geniş bir çerçevede tasavvufla ilişkilendirir. Eserde menkıbevi tarzda anlatımlar da yer alır, tasavvufun en derin metafizik konuları da işlenir. Râsim Efendi'nin sürdürdüğü bu anlayış aynı zamanda onun *Mevlid*'e bakış açısını da göstermektedir. Ona göre *Mevlid* köklü bir geleneğin ürünüdür ve bu geleneğin getirdiği birikimle okunmalıdır. *Mevlid*'e muhatap olan biri aynı zamanda hem siret literatürünü hem de hakikat-i Muhammediyye anlayışını bir arada düşünebilmelidir. Müellifin yukarıda zikredilen kaynakları da bunu göstermektedir. Nitekim bu eserler arasındaki ortak nokta Hz. Peygamber'i tarihi birtakım olaylar etrafında bedeni-cismani bir varlıkla sınırlandırmamalarıdır. Bu eserlerin özünde olan düşüncüyü Râsim Efendi de sürdürmektedir. Râsim Efendi sahip olduğu farklı ilgileri neticesinde pek çok eser, isim, konu sunarak tasavvufi bir çerçeveden bakıp muhataplarına farklı kapılar açar. *Mevlid* metnini anlamaya, anlatmaya, sahip olduğumuz bu büyük gelenekle *Mevlid* arasındaki ilgiyi açıklamaya çalışır.

Kaynakça

Akçay, Mustafa. *Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*. İzmir: Yani Akademi Yayınları, 2005.

Aktan, Muhammed. Felat. "Hoca-zâde Muhammed Râsim Hikmet'in Hâb-nâme'si (1b-168a) İnceleme-Metin-Dizin". Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2019.

Algül, Hüseyin, "Mevâhibü'l-ledünniyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* 29. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2004. s. 421.

Ankaravî, İsmâil Rusûhî. *Minhâcü'l-Fukarâ*. Haz., Safî Arpaguş. İstanbul: Vefa Yayınları, 2008.

Arpaguş, Safî. "Hüccetü's-semâ". *Marife*. VII/3 (2007): 369-399.

Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediiyetü'l-Ârifin*. tsh. Kilişli Rifat Bilge-Ibnülemin Mahmud Kemal. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1955. I-II.

Bayraktar, Şule. "Hocazâde Muhammed Râsim Hikmet Efendi'nin Tuhfetü'l-Âşıkın Hediiyetü'l-Ma'sûkûn Adlı Mevlid Şerhi (1a-83a)". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.

BOA. DH.Said.d. nr. 4/458.

Ceylan, Kübra. "Hocazâde Muhammed Râsim Hikmet Efendi'nin Tuhfetü'l-Âşıkın Hediiyetü'l-Ma'sûkûn Adlı Mevlid Şerhi (83a-164a)". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.

Ceylan, Ömür. "Şerh". *TDV İslam Ansiklopedisi* 18. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010. 565-568.

Çalıkçı, Mustafa Kemal. "Hz. Peygamber'in Ebeveyni Hakkında Yazılan Arapça Risaleleri". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002.

Eser, İzzet. "Hoca-Zâde Muhammed Râsim Şerh-i Müntehabât-ı Mesnevî (İnceleme-metin-dizin)". Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2019.

Güngör, Şeyda. "Hadikatü's-Suadâ". *TDV İslam Ansiklopedisi* 15. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997. 21.

İbn Haldun. *Mukaddime*. Trc., Pîrîzâde Mehmed Sâib / Haz., Yavuz Yıldırım vd. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008. I-III.

Kırmızı, Abdülhamit. "Üsküdar'da Medfun Ramazanoğulları'ndan İsmet Paşa ve Oğlu Hüseyin Rıza Paşa". *Üsküdar Sempozyumu II*, (2004): 576-580.

Namlı, Ali. "Rûhu'l-beyân". *TDV İslam Ansiklopedisi* 35. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları 2008. 211-213.

Şeker, Züleyha. "Hocazâde Muhammed Râsim Efendi'nin Kâşifü't-Te'vilât isimli Eserinin Transkripsiyonu ve İncelenmesi". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.

Tanrıverdi, Eyyüp. "Hüseyin Rıza Paşa ve Eserleri". *Şarkiyat Mecmuası*, II/11 (2007): 77-96.

Tergip, Ayhan. "Bâki'nin Meâlimü'l-Yakîn Adlı Eseri Üzerinde Dil İncelemesi (Metin-Sözlük)". Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010.

Uludağ, Süleyman. "Kâşânî, Abdürrezzak". *TDV İslam Ansiklopedisi* 25. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2022. 5-6.

Vural, Ahmet. "Hocazâde Muhammed Râsim Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Zübdetü't-Tarîka Adlı Eserinin Tahkik Ve Tahlili". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gümüşhane Üniversitesi, 2016.

Şermin Yaşar'ın Fehime Halamı Kaybedip Tekrar Bulduğumuz Gün Hikâyesinde Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Algısı

Meliha Tatlı*

Öz: Toplumsal cinsiyet normları toplumun kültürel, toplumsal, siyasal birtakım özelliklerine göre hareket etmek ve bu normlar aracılığıyla toplumda yer edinmeye çalışmakla açıklanmaktadır. Toplumsal normlarla erkeğe geniş ve refah bir şekilde açılan bu alan, kadınların yaşam enerjisini, özgürlüğünü ve bedenini dışlayarak onları ötekileştirmiştir. Kadına zorunlu bir boyun eğiş uygun görülürken, erkek elde ettiği bütün ayrıcalıklarla toplumda avantajlı konumlarda yer almıştır. Günümüz Türk Edebiyatı'nın önemli yazarlarından biri olan Şermin Yaşar'ın *Göçüp Gidenler* Koleksiyoncusu adlı kitabında yer alan "Fehime Halamı Kaybedip Tekrar Bulduğumuz Gün" hikayesi, kadının toplumdaki yeri, özel alandaki görevleri, kamusal alana çıktığı an başına gelecek felaketleri hikayedeki Fehime karakteriyle ele alıp inceleme fırsatı sunmuştur. Fehime'nin yenilmişliği ise on beş yaşında zorla alıkonulmasıyla başlayıp genç yaşta çocuk doğurup ve bu çocukları tek başına büyütmek zorunda kalmasıyla olmuştur. Kadının birtakım geleneksel uğraşlara mecbur kalması onun evrensel anlamda hizmetçi ya da köle olarak kullanılmasına işaret etmektedir.

Bu çalışmada Fehime'nin toplumsal cinsiyet yasalarıyla ezilip ötekileştirildiğine dikkat çekilerek Fehime'nin eril iktidar tarafından çalınmış kadın kimliği, hayatı ve bedeni çeşitli başlıklar etrafında incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şermin Yaşar, Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet, Kadın, Öykü.

Giriş

Şermin Yaşar, yazdığı öyküler ve çocuk kitaplarıyla günümüz Türk Edebiyatının önde gelen önemli isimlerinden biridir. Edebiyat alanı dışında medya sektöründe de metin ve reklam yazarlığı yapmıştır. Çocuk edebiyatına kazandırdığı birçok kitapla da her kesimden insana hitap etmiştir. Aile, çocuk, kadın, aşk ve gündelik olayları ironik bir dille yazarak öykülerindeki zeka işçiliğiyle okunmayı başarmıştır. Onun öykülerinin güldüren bir tarafının olduğu kadar üzen ve ağlatan bir tarafı da vardır. İlk baskısını 2018 yılında yaptığı *Göçüp Gidenler*

* Ordu Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı. İletişim: edibemeliha@gmail.com

*Koleksiyoncusu*¹ adlı öykü kitabının "Fehime Halamı Kaybedip Tekrar Bulduğumuz Gün" öyküsü, okuyucuyu hüznlendiren ve başlı başına bir kadın dramını anlatır. Toplumsal cinsiyet normlarının dikkate alındığı ataerkil bir toplumda yaşananları bir kadın yazarın diliyle okumak, erkek egemen sistemde yaşanan iktidar savaşlarıyla mücadele etmenin başka bir yoludur. Şermin Yaşar kalemiyle, yazdıklarıyla ve her şeye rağmen hikayesiyle güçlü kadınları anlatarak ses çıkarmanın bir yolunu bulmuştur.

Öykünün isimsiz anlatıcısı, Fehime'nin kız yeğenidir. Yine öykü kurgusal olarak da bir kadın tarafından başka bir kadını yani Fehime halayı anlatmaktadır. Öykünün kurgusu ve olay örgüsü bir masalla başlayıp asıl konuya geçilir. Burada masalla başlamasının sebebi masal başlığı altında kadının toplumsal açıdan kısıtlanmış özgürlüğünün, bastırılmış cinselliğinin ve ezilişinin masum bir şekilde dikte edilmesiyle açıklanmaktadır. Fehime'nin yaşadıklarını bir masala paralel tutup anlatmak onun yaşadığı acıları ve sıkıntıları hafifletmez. Fehime, on beş yaşındayken bir gün çeşmeye gider. Daha yeni ergenliğe girmiş bu kız çocuğu zorla alıkonarak bir arabaya bindirilip kaçırlır. Gerisinde ise sadece bir çift ayakkabı kalır. Fehime, rızası olmadan adamla birlikte olmaya zorlandıktan sonra yatalak bir anne ve henüz yaşını doldurmamış iki çocuğa bakmakla görevlendirilir. Fehime'nin kaçırlıldığı gün babası onu, elinde çeşmede buldukları ayakkabısıyla jandarmaya koşar. Namusuna bir leke gelmeden kızına ulaşmaya çalışan baba, kızının isteyerek kaçtığını ve onun da gönlü olduğu haberini alır ve kızını aramaktan vazgeçer. Fehime'nin omzunda kocasının, yatalak kaynanasının ve küçük çocuklarının yükü bir dağ gibi büyür. İki çocuk da kendisi doğuran Fehime, bu çocuklar için hayatta kalmak ister yoksa başka bir mazlumun daha hakkına gireleceğini düşünerek hemcinsi olan başka bir kadına kıymak istemez. Kocasının içkili bir haldeyken kavgaya karışıp vurulduğu haberi gelir ve Fehime tarlada çalışmaya başlayıp evin bütün yükünü çekmeye başlar. Tarladan döndüğü bir gün kaynanasının öldüğünü görür ve çocuklarıyla baş başa kalır. Ağır işlerde çalışıp parmağını da traktöre kaptırınca iyice iş göremez hâle gelir ve tükendiğini hisseder. Çocuklarını da alıp baba evinin kapısını çalan Fehime, çocuklarıyla birlikte hazır sofraya oturur ve duvara asılmış ayakkabının tekini görür o ayakkabı yıllarca aynı yerinde kalmaya devam eder. Fehime'nin başına gelenler, seçtiği hayat yerine seçilmiş bir hayatı yaşaması ataerkil toplumlarda kadının ezilmiş olduğu hikayelerden biridir.

Cinsiyetin toplumsal cinsiyet ayrımına da değinildiği düşünülerek toplumsal cinsiyet, kadın ve erkek olarak var olmanın birtakım rolleri, kuralları ve kalıp davranışları olduğunu açıklar. Erkekler için öngörülen güç, iktidar ve konfor alanları kadınların için aynı mahiyette değildir çünkü kadınların toplumun gerisinde tutulduğu geniş, refah olan kamusal alandan ziyade özel alana mahkum olduğu bu roller aracılığıyla belirlenmiştir. Patriarkal toplum

1 Bu çalışmada yazarın 54. baskı / Ocak 2019 yılına ait eseri kullanılmıştır.

erkek ve kadının fiziği (cinsiyet) üzerine belirli doğruları kullanarak erkeğin nasıl bir erkek, kadının ise nasıl bir kadın olması gerektiği üzerine erkeği güçlendirecek, kadını güçsüzleştirerek bir dizi eril ve dişil kimlik ve davranışlar (toplumsal cinsiyet) inşa etmektedir ki bu durum, kadın bağımlılığının ideolojik temelidir (Öğüt, 2013, 42). Erkeğe ve kadına biçim veren ataerki, erkekleri üstün bir konumda tutarak onları tüm iktidar örüntüleri içinde en iyi yere oturtmuştur.

Kadın ve erkek eşitsizliğinin ilk insanın yaratılışından bu yana tartışmalı bir mesele olması ve erkeklerin güç, başarı ve bağımsızlık gibi kavramlarla anılmasının çok keskin olmamakla birlikte çeşitli söylemleri vardır.

Kadın sorununun böylesine incir çekirdeğini doldurmayan bir konu olup çıkışı, erkek saldırganlığının bunu bir "kavga" haline getirmesindendir; oysa insanlar kavga ederken akıllarını çalıştırmazlar. Bıkıp usanmadan, kadının erkekten üstün, aşağı ya da ona eşit olduğu gösterilmeye çalışıldı şimdiye dek: kimileri Adem'den sonra yaratıldığına göre, ikinci derecede bir varlıktır, dediler; kimileri de, tam tersine, Adem bir denemeydi, Tanrı insan denen varlığın en yetkin biçimine Havva'yı yaratırken ulaştı, buyurdular (Beauvior, 1993, 29).

Bu gibi düşünceler erkeğin neden güçlü ve değerli, kadınınsa neden ikinci cins olduğuna bakmanın sadece bir yönüdür. Toplumsal cinsiyet ayrımlarının önemini anlayabilmek demek erkeklerin yüceltilmesi, kadınların ise saldırılara maruz kalması demektir. Erkekler tarafından erkeklerin rahatı için oluşturulmuş bu dünya kadını hep öteki olarak konumlandırmış ve onun bütün acılara ve aşağılanmalara katlanması gerektiğini savunmuştur. Kadının alın yazısı hep erkeklerin elinde olagelmıştır; ve tabii onlar da kadının çıkarını gözeterek yargıya varmamışlar; karar verirken, kendi öz tasarılarını, korkularını gereksinimlerini göz önünde bulundurmışlardır (Beauvior, 1993, 139). Kadınlara yönelik bütün eşitlik ve hak savunma hareketleri onlar adına sadece araç olarak kullanılmıştır. Yaşanılan coğrafyaya bakıldığında kadının arzularının, isteklerinin ve haklarının önemsiz görülmesi her alandan derin bir toplumsal dramın göstergesidir. Fehime'nin rızası olmadan bir erkek tarafından senelerce alıkonulması ve başkasının istediği hayatı yaşamaya zorlanması toplumsal dramın örneklerinden biridir. Hem geçmiş zamanın hem şimdinin hem de gelecek nesillerin kadın sorunu dediği şey öncelikle bir erkeklik sorunu, erkeğin kendisini var etme biçimi olsa da toplum erkekliğin krizleri, psikozları ve yıkımlarıyla uğraşmamış doğrudan kadını hedef almıştır. Kadının yok edildiği ataerki dizgede kadının rolleri kültürden kültüre değişse de ikinci cins oluşları hiç değişmez. Kadının ne ve kim olduğu sorularından kaçınılmış, kadın kimliği üzerine düşünülmemiştir. Kadın kimdir sorusunu dile getiremeyen erkek söylemi ise kadını ancak cinsel tüketim maddesi olarak anlamlandırabilmektedir (Ergun, 2009, 212). Ataerki söylemde kadının cinsel kimliğiyle anılması onu doğadan kopararak sadece erkeğin kölesi olmayı ve bu şekilde yaşamayı uygun bulur.

Hikayede Fehime'nin yaşadığı yerden koparılışı, istemediği insanlara ve mekanlara mah-kum oluşu toplumsal cinsiyet kodlarının ağırlığıyla bir kadının bütün hayatına mal olmuştur. Fehime'nin bağlanacağı ve yaşayacağı hayat başka biri tarafından belirlenmiş ve sessizce yaşaması istenmiştir. Bu çalışmada toplumun Fehime'den istedikleri ve bir kadının varoluşunun ne biçimde kısıtlandığı üzerinde durulmuş, Fehime'yle birlikte geleneksel kodların kadına nasıl baktığına dikkat çekilmiştir.

Erkeğin Mutlak Egemenliğiyle Kurulan Kadın Kurgusu

Erkeğin biyolojik, fizyolojik ve psikolojik yapısının güçlü bir konumda olması kadınları toplum içinde daha yönlendirilebilir kılmıştır. Toplumsal cinsiyet, sadece kadınları değil erkekleri de içine alan bir söylemdir. Bu normların doğuştan belirlenmiş olması kadınların doğuştan kaybettiğini gösterir. Fehime'nin hikayesi ise bir kadın için çok küçük sayılabilecek bir yaşta başlar. Yeğeni tarafından anlatıldığı için öykünün başlığı Fehime halam diye geçer. Kadının kamusal alana çıktığı an başına gelebilecek felaketler dikkate alınırsa kadın özel ve korunaklı alanından çıkmanın bedelini ağır öder düşüncesi ataerkinin getirileri arasındadır. Erkeği kamusal alanda, kadını ise özel alanda konumlandıran bu sistem, normların dışına çıkıldığı an kadınlığın tehdit edildiğini söyler. Kadının varlık nedenini annelik, eş ve ev hanımı olarak kodlayan erkek egemen sistem bunun dışına çıkan kadınları hemen cezalandırır. Kamusal alanda tehlikelere açık bir yer olmakla beraber sadece erkeklerin mücadele edeceği ve kendisini her şekilde koruyabilecekleri bir alan olarak çizilmiştir. Fehime çeşmeye gitmek yerine evinde kalsaydı başına bu felaketler gelmezdi düşüncesi ataerkinin eksik ve hasarlı fikrinden doğmaktadır. Kamusal/özel alan ayrımı, çoğu zaman, kadınlara uygulanan ayrımcılığı meşrulaştırmak ve ev/aile içinde cereyan eden insan hakları ihlallerini kamusal denetimden korumak için kullanır (Berktaş, 2018, 49). Fehime zorla getirildiği evden dışarı adımını atamaz. Yazar bunu hayata karışmamak olarak ifade eder. Kadınlar kendilerine ait bir hayatı inşa edemedikleri için o hayata karışma edinimini de kazanamazlar. Baskıcı ve muhafazakar bir toplumun kadınlar üzerinden böyle kolay bir şekilde hâkimiyet kurmasının sebeplerinin altında erkekliğin belirli dil sistemleri, fiziksel ifadeler ve benzeri sembolik kategoriler üzerinden ilerleyen bir hegemonya pratiği/performansı olduğunu söylemek yanlış olmaz (İri, 2016, 23). Gücü ve otoriteyi simgeleyen erkeğin kadınlar üzerinde kurduğu hâkimiyet her şeye hakları olduğu ve her şeyi yapabildikleri düşüncesini de doğurur. Fehime kim olduğunu bilmediği bir adamın arabasında bir saatlik yolu korku içinde geçirir. Bunu uzun süre düşünüyor. Birkaç saat sonra o adamın altında titrerken de düşünüyor bunu, (...) Beklemelerin en uzununu yaşıyor Fehime, kurtarılmayı bekliyor, kimse gelmiyor (Yaşar, 2019, 75). Kadının toplumdan beklediği kurtarıcı hiç gelmez çünkü kadının bahtsız kaderini tayin eden yine toplumsal normlardır. Babası kızı Fehime'yi elinde ayakkabısıyla ararken "iş işten geçmiştir" tabiriyle kızının namusunun kızından daha önemli olduğunu söyler. Kadınların birey ve kadın olmaktan çok namus kavramıyla değer görmesi onların ka-

dın olmaktan çok kurban olduklarını göstermektedir. Fehime'den çabuk vazgeçilmesi yasa ve geleneklerin onun varlığından daha güçlü olmasından kaynaklanır. Ataerki, kadının pasif, bağımlı ve edilgen oluşunu tarihten itibaren bazı yasalarla belirlemiştir. Bu kalıplar içine sıkıştırılan kadınlar başına gelenleri çaresizce kabul edip yoluna bakmak zorundadırlar. Fehime ailesinin onu kurtarmasını beklese de sonunda teslim olur yaşamaya zorlandığı hayatın yükünü omuzlarında taşır. Kadın olmak, çolak, yararsız, edilgin, kuzu gibi uslu olmak demektir. Genç kız yalnızca süslenmekle, takıp takıştırmakla kalmamıştı, ayrıca içinden gelen davranışları dizginlemeli, onun yerine büyüklerinden öğrendiği özenli çekicilikle sevimliliği geçirmelidir (Beauvoir, 1993, 311). Büyüklerin ataerki, gelenek, töre, yasa gibi kavramları karşılaması toplumsal cinsiyet kavramını da bir yerde açıklamaktadır. Fehime daha kendisi çocuk bir yaştayken doğurmadığı iki çocuğa ve yatalak yaşlı bir kadına bakmaya başladığında içinin yangını daha da yanmaya başlar. Kadınlara verilen bakım ve hizmet görevini zorla getirildiği eve girdiğine hissetmeye başlar. Küçük yaşta başkaları tarafından verilen bir sürü sorumluluğu olur. Evi temizler, çocuk bakar, yemek yapar ve sadece bu rollerden ibaret bir kadınlık kimliğiyle yaşamaya çalışır. Toplumun kadınlardan beklediği fedakârlık ve saçını süpürge etme istemi onları kadın olmanın yarattığı bir bunalım haline sokar. Fehime bu bunalımların farkında olmayacak kadar çocuk olsa da kırıldığını derinden hisseder.

Çeşme başında sürüklenirken kırılıyor ilk Fehime. Kalp kırıklığı böyle bir şey. Kırıldığı yetmez, sağa sola saçılır kırıkları. Fehime'nin kalp kırıklarını kimse süpürmüyor yerden. Bir kürek dolusu kırık var oysa, yürüdükçe ayaklarına batıyor, tabanlarını kesiyor, dilim dilim yarıyor vücudu, kan akıyor Fehime'nin içine, kuruyup kalıyor öyle. Ağlamıyor, gülmüyor, hissetmiyor Fehime. Bekliyor sadece. Kanadıkça daha çok bekliyor. Hiçbir zaman affetmiyor peşine düşmeyen ailesini, affetmiyor ama unutmuyor da. Bir omzunda kocasının, anasının, çocukların, evin yükünü taşıyor; bir omzunda unutulmuş olmanın yükünü. Fakat kadınlar yükü sadece omuzlarında taşımıyorlar, sırtlarına da biniyor, karınlarına da, kasıklarına da. İki çocuk doğuruyor Fehime, peş peşe. Evdeki iki çocuğun annesi doğumda ölmüş, ölür müyüm diye bekliyor, ölmeyeyim diyor, ölürsem başka bir kızı kaçırrır sonra. İnsan iyiye hep iyi kalıyor. Kendi yerine gelebilecek kızlara kıyamıyor Fehime (Yaşar, 2019, 77).

Fehime'nin hemcinslerini düşünmesi kadın dayanışmasında karşılık bulur. Çoğu zaman kadınlar arasındaki bağlar bu şekilde kurulur ve devam ettirilir. Fehime'nin iç sesinin ve kırıklarının bu şekilde anlatılması bütün kadınlar adına yazılmış gibidir. Sesini duyuracağı derdini paylaşacağı hiç kimsesi yoktur. Kadınların cinsellikleri kadar duyguları da bastırılmıştır onlar sadece içinden kendi kendine konuşabilir pozisyonadırlar.

Fehime cinselliğini dahi kendi isteğiyle yaşayamaz. Her şeye hizmet ettiği gibi ona da sadece zorla hizmet eder. Erkeklerin keyif sürmesi beklenen cinsellik kadını ötekileştirmekten başka bir işe yaramamıştır. Toplumun her alanında istediği gibi saltanat süren erkek için kadının mutluluğu çok önemli değildir.

Kadın cinselliğini denetleyen, başta aşka dayalı evlilik olmak üzere, heteroseksüalite, bekâret, tek eşlilik, annelik, namus/iffet, çocukların nesebinin erkek üzerinden tanınması gibi cinsel ahlak kurallarında erkeklerin yararlarının öne alınması bu tartışmaların başka bir boyutunu oluşturdu (Sancar, 2017, 35).

Cinselliğin insan yaşamında göz ardı edilmeyecek bir rol oynadığı açıktır. Fehime'nin kadınlığını unutturacak birçok şey arasında cinsel olarak da sevilmemesi yatar. Cinsel sevgi kadına kendisini iyi hissettiren ve kadın olduğunu hatırlatan olgulardan biridir fakat Fehime evde hizmetçilik dışında başka bir şey yapmaz.

Masallar Aracılığıyla Toplumsal Cinsiyet ve Kadın

Masalların çocuklara yönelik bir tür olduğu ve onların zihinlerini beslediği iyimser düşünceye yakından bakıldığında aslında öyle olmadığı görülmektedir. Masalların alt metni ataerkil sistem, kadın, erkek, evlilik, güzellik, çirkinlik ve namus gibi kavramlarla doludur. Masallardaki kişilere ve olay örgüsüne bakıldığında cinsiyete bağlı birçok söylemin olduğu görülmektedir. Küçük yaşta çocuklara empoze edilen bu anlatılar onların belirli bir yaşa geldiklerinde çoğunlukla benimsedikleri ve hayata geçirdikleri meseleler olarak var olmuştur. Toplumsal cinsiyet açısından en küçük renk ayrımının (mavi ve pembe) dahi sorun olduğu bir toplumda masallar sanıldığı kadar masum değildir. Tecavüz ve taciz kelimelerine masallar aracılığıyla iyimser bakmak "Kurbağa Prens, Pamuk Prenses ve Yedi Cüceler" gibi masalları topluma sevdirmiştir. Prens, pamuk prensesin izni olmadan onu öper ve tacizin toplumda yaygınlık göstermesinin sorumlusu da bu masallar olur. Melek Özlem Sezer bu konuyla ilgili ayrıntılı çalışmasını *Masallar ve Toplumsal Cinsiyet* kitabında masalların iyimser olmadığını vurgulayarak yazmıştır.

Bu çalışmaya böyle bir başlık açılmasının sebebi "Fehime Halamı Kaybedip Tekrar Bulduğu-muz Gün" öyküsünün bir masalla başlamasıdır. Masal ve öykünün benzerlik taşıması yani masaldaki prensesin yaşadıklarıyla Fehime'nin yaşadıklarının paralel olması masallar aracılığıyla da okuyucuya verilmek istenen bir şeylerin olmasından kaynaklanır. Masalların çocukları uyutmak gibi bir işlevinin olması bu açıdan çok da yanlış değildir. Toplumun kültürel kodlarıyla uyutulan bütün çocuklar siyasal, sosyal, kültürel toplumsal cinsiyet normlarının eleştirisini yapamazlar. Sevimli, masum ve iyimser özelliklerin yüklendiği bu masallar çocukların bilinçaltında kötülüğün yeşermesine de sebebiyet verir. Herkesin güzel, kadınların fedakar, zenginlerin kötü, fakirlerin zeki olduğunu dikte etmelerinin yanı sıra bütün fela-ketler kadınların başına gelir bu açıdan masalların toplumsal kodların uzağında tekrardan gözden geçirilmesi gerekmektedir. Öyküde Fehime'nin yaşadıklarını masal formatında yeğenine anlatması sonrasında da yeğeninden okuyucuya aktarılması Fehime'nin yaşadıklarını biraz daha sevimli göstermesinden bunun da masalın bir özelliği olduğundan kaynak-

lanmaktadır. Bir zamanlar padişahın birinin, güzelliği dillere destan, huyu, suyu, boyu posu yürekler yakan bir kızı varmış. Kız daha çok küçükmüş. Bu prensesin babası, kızını öyle çok severmiş ki, kızı hep yanında dursun, her işini o yapsın, böylece daha çok görsün istemiş (Yaşar, 2018, 73-74). Bu şekilde başlayan bir masal doğrudan kadını hedef alarak güzellik algısı ve fiziksel özellikleriyle kadının bir obje olarak düşünülmesiyle dikkat çeker. Bu açıdan kadının güzel olması, yürekler yakması erkekler arasındaki “en güzele sahip olma” mücadelesine kapı aralar. Padişahın kızının onun her işini yapması ise sevgi yoluyla onu işlerinde kullanması bir hizmetçi ve kölelik algısı oluşturarak bunların dışı roller olduğuna göndermede bulunur.

Padişah bir gün, güzeller güzeli kızından su istemiş. Kızcağız babasına ülkenin en güzel suyunu getirmek için düşmüş yola, yürümüş, yürümüş, yürümüş... Varmış bir çeşme başına. Zavallı prenses bilmiyormuş hain bir avcının ona tuzak kurduğunu. Avcı, kız daha neye uğradığını anlamadan, atmış atının terkisine, kaçırmış prensesi. Kaçmaya, kurtulmaya çalışırken, kızın ayakkabısının teki fırlamış ayağından, düşmüş yere. O ayakkabı yere düşer düşmez, külkedisine dönüşmüş prenses, atlar da balkabağına, dünyadaki başka her şey fareye... Bir tek avcı öyle kalmış, olduğu gibi. Avcı avcıymış zaten, daha ne kadar avcı olabilir ki? (Yaşar, 2019, 74).

Padişah kızından su ister ve kızı fedakarlık yapmak zorundadır. Birilerinin rahat etmesi ve keyif sürmesi için diğerleri muhakkak cezalandırılır. Diğer masalarda ve ele alınan öyküde de olduğu gibi kötü olaylar erkekler tarafından kadınların başına gelir. Külkedisi masalına göndermede bulunan bu masal, iyilik-kötülük, güzellik-çirkinlik gibi zıt kavramların oluşmasına da temel hazırlamıştır. Gücü simgeleyen avcının zayıf olanı yani prensesi esareti altına alması ise ataerkinin kadınları zayıf ve güçsüz olarak kodlayıp onları ev gibi karanlık, dar alanlara kısırmasıyla açıklanır. Fehime dramatik öyküsünü bir masala dönüştürerek yeğenlerine anlatır çünkü bütün yaşadıklarını biraz daha sevimli kılarak kabul etmeye çalışır.

Kral, kızından haber alamayınca, derhal askerlerini göndermiş prensesi aramaya. Askerler prensesin ayakkabısının tekini götürüp, prensesin kaçırıldığını söylemişler. Kral tozu dumana katmamış. Kimse de ayakkabının tekini alıp kapı kapı prensesi aramamış. Çünkü bu masalın geçtiği ülkede, başkaları tarafından kaçırılan kızlar, geri alınmazmış. Bu kızların “beni geri götürün” deme hakları da yokmuş. Prensese o gün, avcının külkedisi olmuş ve kendi fırının başında avcının anası ve çocukları için ekmek pişirirken bulmuş. Prensese daha on beş yaşındaymış (Yaşar, 2019, 74).

Kral kendisi için kızını su almaya gönderir fakat yokluğu için çok fazla mücadele etmez. Bu yukarıda da bahsedildiği gibi namus kavramıyla ilgilidir. Kadınlar uyması gereken cinsel kuralları önemsemediği ve yasaları çiğnediği için aileleri tarafından hemen vazgeçilir. Bütün bunlar prensesin kendi rızasıyla gerçekleşmemiş olsa da yine bu masalın kaybedeni bir kadındır. Fehime de ailesi tarafından istenmemiş bir masal kahramanı gibidir. Burada öykünün kurgusunun bir masal türüyle anlatılması kadın temalı bir toplumsal cinsiyet eleştirisi

yapma olanağı vermiştir. Masalların kadınlara itaat edip fedakarlık göstermesini öğütlemesi bütün kız ve erkek çocuklarının bilinçaltında yatmaktadır. Pedagojik işleviyle iyi gözükse de söylem ve imgesel açıdan korkutucudur.

Öğretilmiş Evlilik Kurumunda Kadınlık Mücadelesi

Tarihte kadın olarak doğmak hep bir talihsizlik olarak görülmüş ve dünya kadın-erkek arasında eşit bir şekilde paylaşılmamıştır. Erkekler doğrudan özne, birey olarak doğarken kadınlar bu hakkı elde etmek uğruna çabalamış, mücadele etmiş ve kendini kamusal alanlarda görünür kılmak istemişlerdir. Kadınsa öteden beri erkeğin kölesi değilse bile, uyruğu olagelmıştır; iki cins dünyayı hiçbir zaman eşitlik içinde paylaşmamışlardır; ve durumu değişmekte olsa da kadın bugün epey gerilerdedir (Beauvoir, 1993, 22). Erkeğin ayrıcalıklı konumda olması için erkek doğması yeterli gelse de kadın başarılarına ve birçok özelliğine rağmen ikinci derecede bir varlık olmuştur. Öykünün kadın kahramanı Fehime ise çocuk yaşta yazgısına boyun eğerek kendini ait hissetmediği bir koca, kayınvalide ve çocuklar arasında bulur. Ondan doğrudan istenilen şey ise kadınlık görevini yerine getirmesi olmuştur. Kadının kamusal alana dahil olması bir özgürleşme biçimi olduğundan eril egemen sistem kadınları evde görmekten memnuniyet duymaktadır. Güçlü erkek imgesi altında ezilen kadının evi çekip çevirmek zorundadır. Ev işleri yapmaktan dolayı zamanla hissizleşen kadın duygusal anlamda da sıkıntılar çekmektedir. Ona ne istediği, nasıl yaşaması gerektiği ve neyi arzuladığı sorulmadığı için kendi cinsiyetine uzak kalmıştır. Toplumda erkeklik krizi nasıl bir yıkımsa kadınlık evreninin dışına atılmak da aynı yıkımdandır. Fehime hizmetçi olarak getirildiği evde çok mutsuzdur ama yapacak bir şeyi ve gidecek bir yeri yoktur. Kocasını öldükten sonra evin dışarıdaki işleri de Fehime'nin üzerine kalır.

Tarlalarda çalışıyor, işe gidiyor. Sabah doyuruyordum, ortaya ekmek, su koyuyordum, kapıyı üstlerinden kilitleyip çıkıyordum diyor. En küçük bebeği ayağından divana bağlayıp öyle çıkıyor evden. Öğlen koşarak eve geliyor, sonra tekrar tarlaya. Kapıyı her açışında "Allah'ım hepsi hayatta olsun diye dua ediyor. Evden çıkarken tuttuğu bir nefes var, o nefesi ancak çocukların hepsinin hayatta olduğundan emin olunca veriyor. Bir akşam kapıyı açtığında evdeki seslerden birinin kesildiğini fark ediyor Fehime. Hiç konuşmadığı, sesini hiç duymadığı, elini hiç hissetmediği, her gün altını aldığı, pisliğini temizlediği, zorla yemek yedirdiği kaynanasının ardından ağlamak istiyor Fehime, ama olmuyor. Ne kadar uğraşsa da ağlayamıyor. Öfke ağlatmıyor onu. Gelmeyenlere öfkeli, aramayanlara öfkeli, unutulduğuna öfkeli (Yaşar, 2019, 78).

Fehime'nin hayatında bir adanmışlık göstermesinde toplumun beklentilerinin önemli bir etkisi vardır. Fehime toplumsal cinsiyet normları gereği evin işlerini yaparken, kocanın ölümüyle birlikte dışarıdaki işleri de yapmak zorunda kalmıştır. Kamusal alana çıkmak kadın açısından bir bozulma olarak görülse de Fehime erkeksiz evin koruyucu figürü haline gelir.

İşe gidiyor, tarlada çalışıyor, düğünlerde, mevlitlerde yemek dağıtıyor, bulaşık yıkıyor. Çocukları birbirine emanet edecek kadar büyütüyor, artık kimseyi bağlamıyor ayağın-
dan, yanında götürüyor. Of demiyor, çünkü diyecek kimsesi yok. Dört zorlu yıl geçiri-
yor iki göz odalı, dört çocuklu, erkeksiz evin içinde (Yaşar, 2019, 78).

Fehime, normlar aracılığıyla kadınların yerinin ev ve annelik olmasının dışında sürekli dışa-
rıda akan hayata tutunmaya da çalışan bir kadındır. Kadınlık kimliğini zedeleyen bu koşuş-
turma ve yıpranma zorunluluklar dışında kendi yaşamına biçim verememesine sebep olur.
Kendi kadın bedeni, duyguları ve arzuları üzerinde düşünecek zamanı yoktur. Onu çocuk-
luğundan ve hayatından koparan erkek ölüp yok olsa da o başka bir hayatı arzulayamaz
çünkü geri dönemeyecek kadar çok sorumluluk sahibi olmuştur. Kadının varoluş sınırlarının
erkek egemen güçle belirlenmesi onların yaşamdan aldıkları yaraların kolay kolay kapa-
namayacağına da işaret eder. Kadının enerjisinin emen ataerkil toplumlar onlara gerçek
anlamda çok büyük hayatlar borçludur.

Erkek kadını köleleştirmeyi başarmış: ama böylece de onun arzulanacak bir nesne ol-
maktan çıkarmıştır. Aileye, topluma karıştığı zaman kadının büyüğü başka biçime gir-
mez, düpedüz yok olur; hizmetçi haline getirildiği zaman, doğanın tüm zenginliklerini
canlandıran iştah açıcı av olma niteliğini yitirir (Beauvoir, 1993, 214).

Fehime hayatın ona yüklediği sorumluluklar sayesinde enerjisini ve heyecanını kaybeder.
Bütün yaptığı işleri yapmak zorunda olduğu için, kendisine çizilen sınırlar dışına çıkamaz.
Tarihten günümüze kadınların ötekileştirilip ikinci cins olması öyle çok söylenegelmiştir ki
bu durum artık kadınların kendiliğinden benimsediği bir varoluş olduğu düşüncesi çoğu
araştırmacı tarafından dile gelmiştir. Kadının nasıl yaşayacağı ve sesini nasıl duyurabile-
ceği hakkında fikir veren o kadar az örnek vardır ki toplumun kalıp “kadın” imgesi dışına
çıkamazlar.

Kadınlar mücadelede yer alırlar, ama her nasılsa ciddi rakip değildirler. Bütün bunların
kaynaklandığı orijinal efendi-köle mücadelesinden farklı olarak, burada ulaşılan so-
nuç gerçek bir “boyun eğdiriş” değildir. Öteki olmaya her zaman kadınların kendileri
razı olmuşlardır (Llyod, 2015, 133).

Kadınların mücadele edebilmesi için sesini duyuran, bedenini tanıyan güçlü kadın hikaye-
lerinin çok sayıda olması gerekmektedir. Dünyanın her yerinde erkeklerin kadınları yönet-
mesi düşüncesi kadın dayanışması ile sekteye uğrayabilir. Erkeği kadından üstün göstere-
cek hiçbir kanıt yoktur. Her iki cins arasında fizyolojik olarak bazı farklılıklar olsa da bunlar
erkeği ayrıcalıklı bir konuma taşır güçte değildir. Eğer erkek ve kadın olmanın sınırları iyi
bilinip eleştirel erkeklik çalışmaları okunur aynı zamanda feminizm doğru bir şekilde an-
laşırsa dünyanın her iki cinsle de alıp veremediği bir şey kalmaz. Erkeklerin kimlik yapıları
nasıl iktidarın bir parçası olarak görülüyorsa kadınlar da aynı şekilde o iktidarın bir parçası
olarak görülmelidirler.

Sonuç

Şermin Yaşar çağdaş Türk Edebiyatının öykü ve çocuk kitapları alanında tanınmış önemli yazarlarından biridir. Onun önemi biraz da öykülerindeki farklı kurgular ve anlatım tarzından kaynaklanmaktadır. Mizah ve zeka unsurlarını öykülerine yediren Yaşar, yazdıklarıyla okuyucunun hafızasında kolaylıkla yer edinmeyi başarmıştır. 2018 yılında ilk baskısını yaptığı *Göçüp Gidenler Koleksiyoncusu* adlı öykü kitabı insanı, ölümü, aşkı ve hayat karşısındaki beklentileri okuyucuyu etkileyecek bir şekilde yazmıştır. Bu çalışmada kitabın ele alınan "Fehime Halamı Kaybedip Tekrar Bulduğumuz Gün" öyküsü incelenmiş ve Fehime karakteri toplumsal cinsiyet normları ve kadın kimliğiyle irdelenmeye çalışılmıştır. Kadın imgesi, tarihten itibaren tartışılmış ve toplumun geri planına atılmıştır. Kadının toplumsal ve sosyal konumunu köle olarak belirleyen ataerkil sistem, onları yokmuş gibi yaparak sessizliğe terk etmiştir.

Fehime on beş yaşında tanımadığı ve sevmediği bir erkek tarafından kaçırılır. Onun erkek egemen sistemle mücadelesi daha cinselliğin ve kadınlığın ne olduğunu bilmediği çocuk denecek bir yaşta başlamıştır. İstemediği, seçmediği ve fikrinin sorulmadığı bir hayatı yaşamaya zorlandığında önünde pek bir seçenek de yoktur. Fehime doğurmadığı iki çocuğa ve yatalak yaşlı bir kadına bakmaya başladığında kadınlığın yükünün ne kadar ağır olduğunu anlar. Hayatı koşuşturmaca ve ev işleriyle geçmeye başlarken bir yandan da onu aramayan ailesine öfkeli. Kadın sorunlarının yıllarca tartışmaya açık olmasının sebebi ise kadının toplumda namus ve ırz kavramlarıyla konumlandırılışından kaynaklanmaktadır. Anne-baba tarafından, sonra evlendiği koca tarafından en genelinde geleneksel kodlar tarafından aşagılan kadın, kendisine verilen görevleri yerine getirmek zorunda kalmıştır. Fehime'nin kaçırılıp getirildiği evde hizmetçi muamelesi görmesi ise toplumsal bir görevmiş gibi dikte edilir.

Çalışmaya çeşitli başlıkların açılmanın sebebi ise kadın sorununa, feminizme ve erkeklik-iktidar ilişkisine genel çerçevelerden de bakabilmeyi sağlamaktır. Öykünün girişinde verilen masalın daha doğrusu Fehime'ni hayat öyküsünün masala dönüştürülmüş olması iyicil görülen masal türünün geleneğe bağlı kalınarak kadının toplumda önemli bir işlevi olduğuna vurgu yapmaktadır. Masalların kadınları itaatkar göstermesi, erkekleri ise kahraman kılması çocukların bilinçaltına yerleşir ve hayata bu çerçeveden bakan kız çocuklarının pasif erkeklerinin ise bağımsız olması hiç de şaşılası bir durum değildir. İktidarla olan mücadelenin köklerinin çok eskiye dayanması erkekleri ayrıcalıklı konuma taşır, kötülüklerle mücadele eden hep kadınlar olur. Fehime üzerinden ele alınan bu toplumsal sorunlar kadının kimliğinin, cinselliğinin ve bedeninin ihmal edililişinin sadece bir örneğidir. Anneliğe ve ev işlerine kapatılan kadınların sadece bu özelliklerle anılması kadınların toplumda çok fazla hakkı olmadığını düşüncesini doğurur. Sonuç olarak Fehime ve onun gibi erkeklikle mücadele eden bütün kadınların ayrıcalıklı konuma gelmesi en temelde patriyarkanın bozuk düşüncesinden kaynaklansa da bu gibi toplumsal cinsiyeti eleştiren çalışmaların sayısının artması kadına bakışın değişmesi için önemlidir.

Kaynakça

- Berktaş, F. (2018). *Tarihin cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Beauvoir, S. (1993). *Kadın genç kızlık çağı*. (Çev. B. Onaran). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Ergun, Z. (2009). *Erkeğin yittiği yerde*. İstanbul: Everest Yayınları.
- İri, M. (2016). *Türk sineması'nda erkeklik performansları*. İstanbul: Derin yayınları.
- Llyod, G. (2015). *Erkek akıl batı felsefesinde 'erkek' ve 'kadın'*. (Çev. M. Özcan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Öğüt, H. (2013). "Kadın transvestizminin ve transerkekliğin tarihine bir bakış". (Edt: B. Şeker) *Başkaldıran bedenler Türkiye'de transgender, aktivizm ve altkültürel pratikler*. (s. 21-54). İstanbul: Metis Yayınları.
- Sancar, S. (2017). *Türk modernleşmesinin cinsiyeti erkekler devlet, kadınlar aile kurar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sezer, M. Ö. (2019). *Masallar ve toplumsal cinsiyet*. İstanbul: Kor Yayınları.
- Yaşar, Ş. (2019). *Göçüp gidenler koleksiyoncusu*. İstanbul: Doğan Kitap.

Yunus Emre Divan'ında Mekan Bağlamında Gönül

Mihriban Kara* & Melek Dikmen**

Öz: Türk edebiyat ve kültürünün öncülerinden olan Yunus Emre, asırlardır Türk milletinin dilinde ve gönlünde özel yer edinmiş bir şairdir. Risâletü'n-Nushiyye isimli tasavvufi muhtevalı mesnevisi yanında halk arasında dilden dile dolaşan ilahilerinden oluşan Divan'ı ile meşhurdur. Sade olmakla birlikte güçlü ve derin söyleyişi ile anlaşılması zor tasavvufi hakikatleri bile kendine özgü bir anlatımla ifade etmeyi başarmıştır. Sehl-i mümteni üslubuyla söylenmiş şiirlerinde tasavvufi, felsefi, dini terminolojiyi ve tasavvurları derinlikle işlemiştir. Divan'da aşk, sevgi, ilim, dünya hayatı gibi pek çok konu üzerinde durulmuştur. Ön plana çıkan kavramlardan birisi de gönüldür. "Gönül, yapmak, gönül almak, gönle girmek, gönül kırmamak," Yunus Emre'nin en temel ilkelerindendir. Zira o, sevgi ve aşk üzerine kurulu bir anlayışa sahiptir. Yunus'a göre gönül; "nazargâh-ı ilâhî, tecelligâh, Çalab'ın tahtı", Kâbe kadar mukaddes olması hasebiyle manevî değeri olan bir kavramdır. Farklı edebi sanatlardan istifade ederek ele aldığı bu kavramı ilahilerinde çokça zikretmiş, farklı teşbihler ile anlatmıştır.

Bildiride Yunus Emre'nin Divan'ından hareketle sadece gönül kavramını mekan unsuru olarak ele alışı değerlendirilecektir. Bu bağlamda Yunus gönlü ev, dükkan, virane, durak, levh, bağ, seyrangah, şar, mülk, taht, bünyad, kal'a, Ka'be, virane, gök, hazine ve derya gibi mekanlar ile birlikte zikretmiştir. Sosyal hayata dair teşbihlerin yanında dini-tasavvufi sembollerin kullanımı da dikkati çekmektedir. Gönülün mekan olarak ele alındığı beyitler üzerinden Yunus'un tasavvuf anlayışı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Gönül, Mekan, Kâbe, Tasavvuf.

Giriş

İnsan, doğumundan ölümüne kadar sürekli bir değişim halindedir. Fiziksel değişimin yanında zihin ve ruh dünyasında, şahsiyet yapılanmasında da tedrici anlamda bir değişim söz konusudur. Kendini tanıması ve hakikati idrak etmesi için dış dünyadaki hızlı değişimin yanında kendi iç alemindeki enfüsi değişime de dikkatini celp etmesi gerekmektedir. İnsanoğlu akıl, ruh, beden ile kalpten oluşmaktadır ve bu dört unsurun hepsi ayrı ayrı önem taşımaktadır. Bu bağlamda insanın manevi-ruhani kişiliğini oluşturan, ruhani ve ilahi latifelerden birisi de kalp, yani gönüldür.

* Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, Isparta. karamihriban4@gmail.com

** Doç. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fak. Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Isparta. kahraman_melek@hotmail.com

Türkçe kökenli bir kelime olan gönül; Farsça'da dil, Arapça'da kalp, fuad kelimeleriyle¹ karşılanmıştır. Bunların yanında can, cenan, ciğer, hatır, kalp, sadr, sine kelimeleri de gönül kelimesini karşılamaktadır. Tasavvuf kültüründe büyük bir titizlikle üzerinde durulan gönül/kalp, insanın sol tarafında bulunan ve kan pompalayan et parçası değildir. İnsanın hakikatini oluşturan ilahi latife olup hazır olarak insana verilmiş bir meleke olmanın ötesinde hayat boyu oluşturulan şahsiyet ve kimliği ihtiva eden bir hususiyettir. Eski metinlerde gönül, akıl ve anlayış anlamına da gelmektedir.² Kültürümüzde akla önem verildiği kadar gönle de önem verilmiştir. Gönül aşk gibi yüce duygulara ev sahipliği yapan mekandır ve insanın manevi yönünü yansıtmaktadır.³

Gönül, Klasik Türk edebiyatının da en çok işlenen konularından bir tanesidir. Farklı edebi sanatlardan da istifade edilerek ele alınmış olan bu kavram; teşhis ve tecrit sanatı yoluyla ikinci bir aşık kimliğiyle ele alınmış, birçok teşbih ve mecaza da konu olmuştur. Aşığın aşkı ile ilgili her türlü halin olduğu yerdir. Bu sebeple şairler gönlü bir hitap yeri olarak bile görmüşler,⁴ farklı teşbihler ile geniş bir yelpazede ele almışlardır.⁵

Muhtelif teşbihler, tasavvufi açılımlar, ayet ve hadislerin çağrışımları ile oldukça geniş ve zengin anlatımlarla Yunus Emre'nin ilahilerinde de bu kavramı görmek mümkündür. Bu çalışmada gönül kavramı, söz konusu Divan'dan hareketle sadece mekan unsuru olarak değerlendirilecektir. Çalışmada kullanılan şiirler, Mustafa Tatçı tarafından hazırlanan *Yunus Emre Divan-ı İlahiyat* adlı eser taranarak tespit edilmiştir. Dört yüze yakın şiirde gönül kavramına yer veren Yunus, önemine işaret etmiştir. Gönül kırmak için gelmediğini, maksadının gönül yapmak olduğunu dile getirmesi de onun felsefesini ortaya koyması hasebiyle mühimdir.

Yunus Divanı tarandığında şairin gönlü ev, dükkan, virane, durak, levh, bağ, seyrangeh, şar, mülk, taht, bünyad, kal'a, Ka'be, virane, gök, hazine ve derya gibi mekanlar ile birlikte zikrettiği görülmektedir. Bununla birlikte gönül ile birlikte genel manada mekan kavramının kullanımı da dikkati çekmektedir. Buna göre dervişliğe adım atan ve bu yola giren kimse, her manada sultan olur. Dervişte ne kadar miskinlik varsa, gönül mekanı o derecede kıymet arz etmektedir. İlahide geçen miskin kelimesi, ilk akla gelen "uyuşuk, tembel, aciz, zavallı, mıymıntı" anlamında değil, tasavvufi anlamda kullanılmıştır. Buna göre miskin, "Allah karşısında aczini, yokluğunu bilen gönül eri; gerçek zenginin Allah olduğunu ve kendisinin O'na karşı mutlak ihtiyaç içinde bulunduğunu bilen derviş kul, fakir"⁶ anlamındadır. Seyr-i sülûk

1 Şemsettin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, 1316 (tıpkıbasım), (İstanbul; T.C. Kültür Bakanlığı Yayıncılık, 2016), s. 1209.

2 Ahmet Atilla Şentürk, *Osmanlı Şiir Kılavuzu 5* (İstanbul: DBY Yayınları, 2021), ss. 236-237.

3 Mehmet Aydın, "Gönül' Kelimesi Üzerine", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 566, (Şubat, 1999), ss. 104-105

4 İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı yayınları, 2020), s. 168.

5 Gönül ve konuyla ilgili teşbihler hakkında detaylı bilgi için bkz. Şentürk, *Osmanlı Şiir Kılavuzu 5* (İstanbul: DBY Yayınları, 2021), ss. 236-262.

6 Süleyman Uludağ, "fakr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 12, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), ss. 132-134.

esnasında benlikten geçme yolunda elde ettiği merteye kadar derviş, değer kazanmaktadır. Şiirdeki mekân kelimesini de “yer, mahal” şeklinde genel olarak düşünebileceğimiz gibi “durulan, oturlan yer; ev, mesken, ikametgâh” şeklinde de değerlendirebiliriz.⁷ Bu bağlamda gönülün Cenab-ı Hakk'ın tecelligahı oluşu dikkati çekmektedir:

Dervişliğe kadem uran her ma'nâda sultân olur

Dervîş niçe miskîn ise anun gönli mekân olur (97-1)

Durak

Yunus Emre, gönül bir durak olarak nitelendirmekte, özellikle “dost durağı” oluşuna vurgu yapmaktadır. Şiirde geçen dosttan kasıt, hakiki dost olan Allah'tır. Zira gönül, Allah'ın tecelli ettiği ve durduğu bir duraktır. Dost durağının gönül olması, aslında Tevhidi temsil etmektedir. Aynı zamanda şair beyitte dili, şehadet ile birlikte zikretmektedir. Bu husus, iman ile ilgili “dil ile ikrar, kalp ile tasdik”⁸ tanımını bize hatırlatmaktadır. Kişinin İslamiyet'i kabulü kelime-i şehadet ile başlamakla birlikte diliyle söylediklerini kalbinde de onaylayıp yaşaması gerekmektedir. Bu bağlamda gönül, iman olduğu yerdir. Dil kelimesinin konuşma uzvu olmasının yanında Farsça 'da gönül kelimesine tekabül ettiği de unutulmamalıdır. Bu bağlamda tevriyeli bir anlatım da düşünülebilir:

Yunus ile buna denlû nasibüm

Gönül dost durağı dilüm şehadet (19/9)

Yunus gönül durağa teşbih ettiği bir başka beyitte, Hakk'ı uzakta aramamak gerektiği tavsiyesinde bulunmaktadır. Zira Hak gönüldedir ve O'nun durağı gönüldür. Bu söyleyiş,

Ben yere göğe sığmadım, mümin kulum gönülüne sığdım⁹

rivayetini hatırlatmaktadır. Şair aynı zamanda senlik-benlik davasından uzak bir tutum sergileyip nefsin esiri olmamayı salık vermektedir. İnsanın ten ve candan ibaret olduğunu söyleyen Yunus, öze ve cana bakmak gerektiğini dile getirmektedir. Can kelimesinin ruh anlamının yanında “kalp, yürek, gönül”¹⁰ anlamı da hatırlanmalıdır:

İstemegil Hakk'ı ırak gönüldedir Hakk'a Durak

Sen senliğün elden bırak tenden içerü candadır (54/2)

Gönlün durak olarak anıldığı başka bir ilahisinde Yunus, bunun ayatının Kur'an'da olduğunu dile getirmiştir. Ayat, ayet kelimesinin çoğulu olup insanı manen uyandıran alametler de-

7 İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Büyük Misalli Türkçe Sözlük*, C.2 (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006), s. 1985.

8 Şemsettin Sami, *Kâmûs-ı Türki*, s. 250.

9 El- Acluni, Keşfü'l Hafâ, C. 2, (Beyrut: Dâru lhyai't Turâsî'l –Arabî, 1352), s. 195.

10 Şemsettin Sami, *Kamus-i Türki*, s. 466.

mektir.¹¹ Kur'an-ı Kerim ile birlikte kullanılması hasebiyle, yine tevriyeli bir anlatım dikkati çekmektedir. Nitekim Kur'an'da, birçok ayette kalple ilgili işaretler vardır. Rad Suresi 28. ayet, bunlardan birisidir.

Biliniz ki Kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur.

ayeti, gönlü durak edinmiş olan Cenab-ı Hakk'ı zikretmek gerektiğini ihsas ettirmektedir. Beyitte gönül (can), arştan yukarıda görülmüştür. Aşk burcunun kulesi de gönüldür:

Hak durağı gönülde âyâtı var Kur'an'da

Arş'dan yukarı cânda 'aşk burcunun kulesi (378/9)

Levh

Levh, "üzerine yazı yazılabilecek ve resim yapılabilecek yassı düz nesne veya yüzey"¹² manasındadır. Yunus bu levh üzerine, Cenab-ı Hakk'ın bir varak yazdığını dile getirmektedir. Kitap yaprağına benzettiği gönül levhi, aynı zamanda gayb aleminde Allah'ın ilimlerinin yazılı olduğu kitap olan Levh-i Mahfuz'u da hatırlatmaktadır. Yunus Emre gönlü, Allah'ın ilminin yazıldığı bir kitap olarak görmektedir. Tasavvufta da ilim, gönül kavramıyla beraber değerlendirilmektedir. Bütün ilimlerin kaynağı gönüldedir. Matematik, fizik, tıp, tefsir, astronomi gibi bütün ilimlerin kaynağı Allah'tır. Bütün ilimleri de sadece aklımızla değil, aynı zaman da gönlümüz ile beraber öğrenmeliyizdir. İlim kendimizi ve Allah'ı bilmemizi sağlamalıdır. Eğer bu işlevleri görmüyorsa faydasız bir ilim olur.¹³ Yunus Emre bu beytiyle de ilim anlayışını ortaya koymaktadır. Sebak kelimesi ilim ile irtibatlı bir kelimedir ve ders anlamına gelmektedir. Şair, okunan bütün ilimlerin ezelden yani Allah'tan geldiğini vurgulamaktadır. Bu beyitte şair gönlü, Allah'ın ilmi ile irtibatlandırmıştır:

Evvel gönül levhinde Hak yazmışıdı çün bir varak

Bu şimdi okınan sebak ezel-i âzâldan gelür (42-6)

Bağ

Yunus Emre aşağıdaki şiirinde, sureten viran, harap, yıkılmış görünen insanların gönül bahçelerinin sireten cennet gibi oluşuna değinmektedir. Görüntümüz ile iç dünyamız arasındaki tezata dikkati çekmektedir. Tespitinin doğruluğunu izah etmek için de hazinelerin

11 İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, C. 1 (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006), s. 226.

12 İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, C. 2, s. 1864.

13 Mustafa Özçelik, "İlim ve Gönül", *Yeni Dünya Dergisi*, (2018): Erişim 31.12.2021, <https://yenidunyadergisi.com/blog/ilim-ve-gonul>, Yunus Emre'nin meşhur dörtlüğü de bu anlayışı desteklemektedir: "İlim ilim bilmektir / İlim kendin bilmektir / Sen kendini bilmezsin / Ya nice okumaktır" Yunus Emre, , *Yunus Divanı*, haz., Turan Karataş (Ankara: Hece Yayınları, 2019), s. 234.

viranelerde olduğunu dile getirmektedir.¹⁴ Bu beyitlerden şairin dışa değil içe, surete değil sirete önem verdiğini anlamaktayız. Gönül kelimesinin yanında aynı anlamda beyitte can kelimesinin kullanımı dikkati çekmektedir:

Çün sûretün vîrân ola gönlün bâğı cinân ola

Cânun genci vîrân ola çünkü bu genc vîrâdadur (54-7)

Ev

Şair bu beyitte Cenab-ı Hakk'ın, Kur'an'ı kelamı, müminlerin gönlünü de evi olarak gördüğünü belirtmekte, gönlü Allah'ın evi olarak nitelendirilmektedir. Burada

Ben yere göğe sığmadım, mümin kulumun kalbine sığdım.¹⁵

rivayeti aklımıza gelmektedir Gönül, Allah'ın tecelli ettiği bir mekandır. Âdem'den tutmayanlar derken şairin her insanın bir görülmesi gerektiğine vurgu yaptığı düşünülebilir. Zira Hz. Âdem bütün insanların atasıdır. Bütün insanları bir tutmayanlar gönül hanesinin sahibini bilemezler:

Kur'an kelâmum didi gönüle evüm didi

Gönül ev ıssın bilmez âdemden tutmayanlar (57-3)

Şair gönlü eve benzettiği başka bir beytinde, gönlünden aşkın taşıdığını dile getirmiştir. Ne kadar yüksekte yürürse yürüsün aşkın ondan daha yukarıda olduğunu, başını aştığını söylemiştir. Buna göre gönül evini yüceltecek olan da, yükseltecek olan da aşktır:

Niteki bu gönlüm evi 'aşk elinden taşa gelür

Niçe yüksek yürürisem 'aşk başumdan aşa gelür (73-1)

Yunus, aşkı bir orduya benzetmiş ve askerlerinin gönül evinin bölgesini ele geçirip istila ettiğinden bahsetmiştir. Canını (gönlünü) askerler esir etmiş, düşman askerlerini de oradan çıkarmıştır. Aşkın askerleri Allah'ı temsil etmektedir. Düşman askerleri ise masivadır. Aşk masivayı kalpten atmaktadır. Yunus'un "yağı Tatar" tabirini kullanması da boşa değildir. Zira Tatarlar edebiyatımızda yağmacı, zalim, kavgacı, cesur, olmaları; at binici ve ok atıcı gibi özelliklerle¹⁶ ele alınmıştır:

14 Söz konusu anlayış için bkz. Hakan Yekbaş, "Klasik Türk Şiirinde Bazı Halk İnancıları", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1, C. 20, (2010), ss. 158-159.

15 El- Acluni, *Keşfü'l Hafâ*, C. 2, s. 195.

16 Emine Yeniterzi, "Klasik Türk Şiirinde Ülke ve Şehirlerin Meşhur Özellikleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Klâsik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı - Prof. Dr. Turgut KARABEY Armağanı* 15, C. 3, (2010): 328; Cihan Okuyucu, "Klasik Türk Edebiyatında Tatar kelimesinin Kullanılışına Dair", *Volga-Ural Bölgesinde İslam Medeniyeti II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, (İstanbul 2008), ss. 293-309.

Aşkun çeri saldı benüm gönlüm evi iklimine

Cânumu esir eyledün n'ider bana yağı Tatar (78-3)

Şair tecrid sanatından istifade ederek kendini muhatap almakta ve gönül evinin Hakk'ın varlığı ile dopdolu olduğunu söylemektedir. Şair, gönlünde mesken tutmuş olan Hakk'ın varlığından aşıklara ihsan etmek yani onlara bağışta bulunmak istemektedir:

Yûnus senün gönlün evi Hak varlığı dopdoludur

Uş geldim ki âşıklara varlıktan ihsân eyleyem (173-8)

Şair bu dünyaya dava ve kavga için değil de sevgi için geldiğini sıklıkla ifade etmektedir. Yukarıdaki beyitlerde zikrettiğimiz gibi, muhabbet ve aşka mesken olan yer, Allah'ın evi olan gönlüdür. Bundan dolayı Yunus, bu dünyaya gönüller yapmaya, insanların hoşnut etmeye geldiğini anlatmaktadır.

İman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız...¹⁷

Hadisini hatırlamak mümkündür. Bu hadisten de anlamaktayız ki dünyada önemli olan şey, sevgidir ve gönül yapmaktır:

Ben gelmedim da'vîyiçün benim işüm seviyiçüm

Dostun evi gönüllerdür gönüller yapmağa geldüm (179-2)

Şair yaz mevsimini yaratıp yeri çeşitli renkler ve güzelliklerle donatan Allah'ın, gönül evini de hanedan gibi büyük ve ulu bir yer yaptığını söylemektedir. Hanedan kelimesiyle bağlantılı olarak ata ve ana kelimeleri şiirde geçmektedir. Şair kulluğun kadrini kıymetini ve değerini bilen benim demekle, Cenab-ı Hak karşısında kul ve bende olduğunu ihsas ettirmekte, bu durumdan hoşnut olduğunu da dile getirmektedir. Görüldüğü üzere Allah'a kul olmak, kadri ve kıymeti bilinmesi gereken bir nimettir ve ata(lütuf)dır:

Yaz yaradup yir donadan gönlümüz evi hânedân

Hoşnûd ata vü anadan kullık kadrin bilen benem (194-2)

Gönül Allah'ın evi olduğu için, orayı temiz tutmak gerekir ve kötü hiçbir şeyi barındırmamak gerekir. Endişe kelimesi; merak, kuruntu, gam, keder, düşünce anlamlarına gelmektedir. Endişeyi nitelendiren vasıf ise, yavuzdur; kötü ve çetin oluşunu vurgulamaktadır. Hatta beytin başındaki "zinhar (asla!)" ikazı oldukça mühimdir. Yunus gönle düşen yavuz endişelerden birini kendisi açıklamış ve bunun başkasının kuyusunu kazmak olabileceğini söylemiştir. Burada Zilzâl suresinin 7. ve 8. ayetleri akla gelmektedir.

Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onun (karşılığını) görür. Kim zerre miktarı şer yapmışsa onu (karşılığını) görür.

17 Hadislerle İslam, C. 7, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), s. 661.

Kötü bir düşüncenin, şer sayılacak bir davranışın karşılığını da herkes alacaktır. Birisinin kuyusunu kazan kimsenin sonunda o kuyuya kendisinin düşmesi kaçınılmazdır:

Zinhar gönül evinde tutma yavuz endişe

Biregüçün kuyı kazan 'akıbet kendi düşe (293-1)

Yunus aşağıdaki beytinde dört kapı ilkesini dile getirmektedir. Buna göre ilk kapı şeriat, ikincisi tarikat, üçüncüsü hakikat, son mertebe ise marifettir. Yunus Emre aşkı hakikat, gönül evini ise marifet ile tanımlamaktadır. Marifet "ancak Allah'ın "ehassü hâssî'l-havâs" denen has kullarının eriştiği dördüncü makamdır."¹⁸ Burada kulun Hak'la birleştiği, Hak'la Hak olduğu makamdır. Hacı Şa'bân-ı Velî Hazretleri de, şeriatî beden, tarikati kalp, hakikatı ruh, marifetide hak olarak görmektedir.¹⁹ Gönül Allah'ın tecelligahı olduğu için sahibini tanıma ve bilme ameliyesi, marifet olmaktadır:

Evvel kapu şerî'at geçse andan tarikat

Gönül evi ma'rifet 'aşk hakikat içinde (295-5)

Yunus Emre'nin gönlü eve benzettiği bir başka dörtlükte; gönül evini, gençliğin ve güzelliğin sembolü olması bakımından kız ile irtibatlı ele almaktadır. Yalan davayı bırakmak, sıvayı yani Allah dışındaki her şeyi bırakmak, gönül evini kız eylemek için gerekli olmalıdır. Gönle Allah'ın gelmesini istiyorsak, O'nun dışındaki her şeyi oradan sürüp çıkarmamız gerekmektedir:

Yûnus ko yalan da'viyi gel arıta ko sîvâyı

Gönlün evünü kız eyle dost gelicek kondurmağa (329-7)

Rahmet kelimesi Allah'ın merhameti anlamının yanında halk arasında yağmur anlamına gelmektedir.²⁰ Beyitte rahmeti, her iki anlamla beraber düşünmek mümkündür. Yunus gönül evinin hem yağmur suyuyla hem de Allah'ın merhametiyle yıkandığını belirtmektedir. Rahmet suyuyla yıkanan gönül tertemiz olmuştur. Hizmet kapısında Cenab-ı Hakk'a şükürlerini sunduğunu dile getirmektedir:

Rahmet suyuyla yudı gönlüm evin ap-arıca

Hidmet kapusundan ana sundı şükür ayağına (376-3)

Hücre

Yunus Emre ilahilerinde gönlü, hücreye de benzetmiştir. Hücre hem zindan hem de derişlerin kaldığı küçük oda şeklinde düşünülebilir. Zira beyitte, karanlık ve nur tezaadından bahsedilmektedir. Şair, "O'nun nuru, karanlığı hücreden sürer." demekte ve

18 Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Misallı Büyük Türkçe Sözlük*, C. 2, s. 1940.

19 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 188.

20 Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Misallı Büyük Türkçe Sözlük*, C. 3, s. 2548.

Allah göklerin ve yerin nurudur.²¹

ayetini bize hatırlatmaktadır. Tecahül-i arif sanatından da istifade ederek "O halde karanlık ve nur bir hücreye nasıl sığar?" diye sormaktadır. Aslında bunun mümkün olmadığını da bir yandan ifade etmektedir. Zira bir kalpte birbirine zıt olan iki şey aynı anda barınamaz. Ya karanlık olmalıdır ya da nur bulunmalıdır. Nur Allah'ı, karanlık ise masıvayı temsil etmektedir. Ayrıca nur, gönle hakim olan güzellikleri, iyilikleri ve hikmeti temsil ederken karanlık kötülükleri, çirkinlikleri ve cehaletin zulmetini de sembolize etmektedir. Yunus'un da ifade ettiği üzere nur, karanlığı yenerek şairin gönül hücrelerini aydınlatmaktadır. Yukarıdaki beyitlerde de zikrettiğimiz gibi masıvanın olduğu yere Allah tecelli eylemez:

Anun nûrı karanuyı sürer gönül hücrelerinden

Pes karanlık nûr ile bir hücreye nite sığar (77-3)

Dükkân

Yunus bir şiirinde gönlü, dükkâna teşbih etmektedir. Dükkan, eşyaların ve malların alınıp satıldığı yerdir. Gönül dükkânı da başka gönüllere bir şeyler verilen, başkasının gönlünden bir şeyler de alınabilen bir mekandır. Alan satan değişse de özünde karşılıklı etkileşim devam etmektedir. Zira gönülden gönüle yol vardır ve alışveriş daima söz konusudur. Şair gönlü dükkâna benzetirken sıfatından da söz etmekte, sermayeli dükkan olduğunu dile getirmektedir. Sermayeli oluşu, sevgiyle muhabbetin kaynağı ve mekânı olması hasebiyledir:

Eğer bizden almazsanuz siz satunuz biz alalım

Zirâ bizim bu gönlümüz sermayeli dükkânımız (121-6)

Allah'a yaklaştığı, Allah yolunda olan kimselere eren denilmektedir ve Yunus'a göre her şeye hükmeden Sultan olan Cenâb-ı Hak, erenlerin gönlünde dükkan açmıştır. Karşılıklı muhabbetin olduğunu düşündüren bu benzetme,

Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler²²

ayetini hatırlatmaktadır. Şair dükkan benzetmesi yer alan bu iki beyitte, insanlar arasındaki gönül bağlantısına değinmektedir:

Erenlerün gönlinde ol sultân dükkân açtı

Niçe bizüm gibiler anda konuban göçti (391-1)

21 Nûr, 24/35.

22 Mâide, 5/54.

Seyrengah

Seyrengah (seyrangah), gezinti ve mesire yeri demektir. Böyle bir gönle sahip olan aşık, gece gündüz ah etmekte, Hakk'a doğru yol almaktadır. Klasik Türk şiirinde ah, farklı tasavvurlar ile birlikte kullanılmıştır. Burada ise, aşığın gece gündüz ah edip dolaşması, her daim dilinden Allah'ın zikrini düşürmeyişi manasındadır. Zira ah kelimesi Allah lafzını remzetmektedir. Çünkü Allah lafzının ilk ve son harfleri olan elif ve he'den müteşekkildir. Bazı eserlerde ve beyitlerde Allah lafzının ah şeklinde yazıldığı görülmektedir²³. Yenişehirli Avnî'nin:

Sanman taleb-i devlet ü câh etmege geldik

Biz âleme bir yâr için âh etmege geldik²⁴

beyti de bu hususu dile getirmektedir. Gönülün seyrangah oluşu aynı zamanda farklı duyguların içinde dolaşmasından dolayı olmalıdır. Aşığın gönül seyirgahı, gezinti yeri; mi'raç ile bağlantılı ele alınmıştır. Şair burada mi'racı, manevi yükseliş anlamında ele almıştır. Aşığın kendisi de ahı da Allah'a yakınlaşma ve yükselme vesilesidir. Aşk insanı yücelterek Cenâb-ı Hakk'a götürür:

Âşık kılar dün-gün âhi vurur Hakk'a doğru râhi

Hem dem gönül seyrengahi gönli mi'râcdur âşıkun (146-5)

Şâr (Şehir)

Yunus aşağıdaki ilahisinde, hakiki ve samimi dervişleri "gerçek aşık" olarak nitelendirmektedir. Onlara çağrıda bulunmakta, doğru yolu (sırat-ı müstakim) bulmaları hususunda yardım etme dileğini söylemektedir. Zira kendisi hiç ayrılmadan, uzaklaşmadan gönül şehrinde beklemektedir. Burada şairi mürşid-i kamil konumunda görmekteyiz. Hakiki Allah aşıklarının gönül şehrine girip orayı kıymetli bir mekan konumuna taşımalarını salık vermektedir. Ayrıca makam tasavvufi anlamda salikin Allah yolunda ulaştığı kalıcı mertebe demektir:²⁵

Gerçek âşık gelsün berü gösterelüm doğru yolu

Mâkam durur gönül şarı ırılmayup duran benem (194-6)

Şair gönülünü şehire benzediği bir başka beytinde, "yüce" sıfatını kullanmaktadır. Gönüllerinin büyük ve yüce bir şehir gibi olduğunu söylerken benzerinin hiçbir yerde bulunamayacağı da dile getirmektedir. Hazne kelimesini, içinde cevher ve kıymetli şeyler bulunması

23 Cemal Kurnaz, "Ah" a Dâir, *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Türk Kültürü Aylık Dergi* 297, (Ağustos 1987), ss. 499-504.

24 Lokman Turan, "Yenişehirli Avnî Bey Divan'ının Tahlili" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1998), s. 326.

25 Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, C. 2, s. 1915.

yönüyle hazine olarak düşünebiliriz. Ancak dışı süslenip bezenmiş dükkan ifadesi ise bu şehirdeki çarşı pazarda bulunan dükkanları hatırlatmaktadır. Dükkanda satılan şey, yine gönülden gelenlerdir. Bu hazine, gönül şehrinin mücevheridir:

Gönlümüz oldu ulu şâr o şâr gibi yâ kanda var

Haznesinden aldum gevher dükkân yüzün bezer oldum (222-4)

Fakr insanın her anlamda ve daima Allah'a ihtiyacı olduğunu bilmesi ve manevi yokluktur. Tövbe, vera', zühd, fakr, sabır, tevekkül, rıza şeklinde sıralanan tasavvuf makamların dördüncüsü olarak kabul edilmiştir.²⁶ Beyitteki makam kelimesini sözlük anlamının yanında tasavvufi terim şeklinde düşünmek de gerekmektedir. Şair, marifetullah'a erişen kimsele- rin fakr makamına ulaştığını dile getirmektedir. Marifetullah, deniz metaforu ile verilmiştir. Anlaşıldığı üzere gönül şehrindeki Allah'ın ilmi sonsuzdur. Bu büyük deryaya dalabilmek, boğulmadan içinde kalabilmek ve içindeki cevher ve incilerden alabilmek için de, denize ait (bahri) bir bahri olmak gerekmektedir. Zira bahri "sırtı yeşil ve mavi, göğsü kırmızı renkte, uzun gagalı bir çeşit deniz ördeği, bir nevi yalı çapkını" demektir.²⁷

Ma'rifet gönül şehri makâmun bulur fakrı

Bahrî gerekdür bahrî bu ma'rifet içinde (295-20)

Yunus başka bir beyitte, gönlü şehre benzetirken içinde deniz ve deryaların bulunduğunu da söylemektedir. Bir gavvas misali gönül şehrinin deryasına dalmış olan şair, burada aşk ve ihlasla seyredirken canı içinde izlere ulaştığını belirtmektedir. Burada can kelimesini hem ruh hem gönül anlamında ele alabiliriz. Zira aşk, hem gönülde hem ruhtadır. Aşkla seyre- derken izler bulması, aşk ve muhabbetin ezelde elest bezminde gönle bırakılmış olmasın- dandır. Aşk ile seyretmek, bu deryada ilerlemek manasının yanında "bir insanın vahdet âle- minden kesret âlemine ve bu kesret âleminden tekrar Hakk'a yükselmek için yaptığı mânevî yolculuğu"²⁸ yani seyr-i süluku da ifade etmektedir:

Girdüm gönül şehrine daldum anun bahrine

Aşk ile seyriderken iz buldum cân içinde (302-15)

Mülk

Yunus bir ilahisinde gönlü, mülk olarak tavsif etmektedir. Mülk, hem "Dükkân, ev, arsa vb. taşınmaz mal" hem de "Bir hükümdar veya devletin hüküm ve idaresi altında bulunan top-

26 Uludağ, "Fakr", ss. 132-134.

27 Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Misallî Büyük Türkçe Sözlük*, C. 1, s. 262.

28 Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Misallî Büyük Türkçe Sözlük*, C. 3, s. 2763.

rakların tamamı, memleket"²⁹ şeklinde tasavvur edilebilir. Şair, görünüşteki resim, tasvir ve süsleri gidermekle gönül mülkünün temizlenmeyeceğini söylemektedir. Gönülde oluşan günah, isyan, masiyet kirlerini ancak rahmet suyu temizleyip arındırabilir. Zira Allah'ın rahmet ve mağfireti her şeyi kaplayan, ihata edendir. Rahmeti gazabına üstün olan Cenâb-ı Hakk'ın habibi olan Hz. Peygamber de alemlere rahmet vesilesidir. Rahmet suyuyla gönül kirini arındırıp temizleyenler, gönül mülkünü mesken edinebilir. Suret kadar siretin de mühim olduğu, hatta batının zahirden daha önemli olduğu vurgusu manidardır:

Sûret nakşın gidermekle gönül mülki temiz olmaz

Akar rahmet suyu çağlar gönül kirin yuyan gelsün (230- 5)

Taht

Şair ilahilerinde gönlü, taht olarak da tasavvur etmiştir. Taht; hükümdar ve sultanların, yetki ve otorite sahibi olmalarının mekanıdır. Yunus, yine aşkın önemine vurgu yaparak aşık olan kimsenin can olup gönüller tahtına sultan olacağını söylemektedir:

Eğer 'aşkı seversen cân olasın

Gönüller tahtına sultân olasın (279-1)

Şair başka bir ilahisinde Allah'a olan sevgisini, O'na duyduğu şükran ve minnet duygularını dile getirmektedir. "(Nûr ve Basîr isminin tecellesi ile) Gözümün nuru, bedenime (Hay ismi ile tecelli edip) hayat veren, (Melik isminin tecellisi ile) gönlümün sultanı olan Allah'ım" demektedir. Görüldüğü üzere şairin sevgisi, aşkı Allah'adır:

Gözümün nûrı vü gövdem hayâtı

Gönüller tahtının sultânı sensin (282-5)

Yunus Emre, Allah için Eski Türkçedeki Çalab kelimesini çokça kullanmaktadır. Aşağıdaki beyit, herkes tarafından bilinen ve gönül ile Allah arasındaki ilişkiyi açıklayan en güzel beyitlerden bir tanesidir. Gönlü Çalab'ın tahtı olarak nitelendiren Yunus, Çalab'ın kıymet verip baktığı şeyin gönül olduğunu dile getirmektedir. Burada telmihen

Allah sizin suretlerinize ve malınıza bakmaz. Ancak kalplerinize ve amellerinize bakar.³⁰

hadisinden istifade etmektedir. Zira gönül, nazargah-ı ilahidir. Cenâb-ı Hak kullarının gönüllerine baktığı ve tecelli ettiği için sürekli temiz tutmamız gerekmektedir. Ayrıca Yunus, Çalab'ın tahtı olan gönlü kırıp yıkmanın da çok büyük günah olduğuna değinmektedir. Gönül yıkan kimse, iki cihanda da bedbahttır, hem dünyasını hem de ahiretini berbat etmiştir:

29 Şemsettin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 1402.

30 Hadislerle İslam, C.3, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), s. 31.

Gönül Çalab'un tahtı gönüle Çalab bahdı

İki cihân bed-bahtı kim gönül yıkarısa (299-5)

Şair aşkın, acayip bir hâl olduğuna vurgu yaptığı beyitte, gönlünü taht eyleyip canı (ruhu ve gönlü) üzerine oturduğunu söylemektedir. Elbette ki bahsedilen aşk, ilahi aşktır:

Bir'acayib' aşk geldi bende bu hâl üstine

Gönlümi taht eyledi oturdu cân üstine (334-1)

Bünyâd

Şair vücudu (beden/varlık), içinde hikmet sırları bulunan bir binaya benzetmektedir. Hikmet, "Allah'ın her şeyi yerli yerince yaratması ve âlemlerin insanlar tarafından anlaşılamayan gizli sırrı" olarak anlaşılabileceği gibi "Allah'ın kulun kalbine eşyânın hakîkati hakkında koyduğu, akılla elde edilemeyen kalbî ilim, eşyânın hakikatini olduğu gibi bilme; Tanrı ile kâinat, insanla âlem arasındaki bağları, âlemle ilgili gerçekleri kavrama ilmi, ledün ilmi"³¹ olarak da düşünülebilir. Bu hikmet binasının içinde de gönül bir yapıdır ve para gibi kıymetli ve değerlidir:

Vücûd bir binâ durur sırr-ı hikmet içinde

Gönül bir bünyâd durur nakd ol bünyâd içinde (295-1)

Kal'a (Kale)

Yunus Emre bir ilahisinde gönlü, kaleye benzetmiştir. Şaire göre hakiki dost olan Allah'a yönelen kişi, kendinden geçmelidir. Can (ruh) şehrini yağmalayan dost, gönül kalesini istila edip almıştır. Bu şiirde gönül yine, Allah'ın mekanı olarak nitelendirilmiştir.

Dostdan yana giden kişi kendözinden geçmek gerek

Dost yağmalar cân şehrini alur gönül ka'lasını (348-5)

Kâbe

Akıllı kimseyi muhatap aldığı şiirinde Yunus, gönül ile Kâbe arasında üstünlük ve değer açısından mukayesede bulunmasını istemektedir. Şair beyitte tecahül-i ârif yapmış, cevabını bildiği soruyu sormuştur. Akabinde, ikinci mısırda, "Gönül yeğdir" diyerek kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Hatta "Hak gönülde tutar durağı" diyerek gerekçesini de belirtmiştir. Yunus, Kâbe'yi gönülden üstün tutmaktadır. Çünkü Kâbe'nin temelleri Hz. Âdem tarafından

31 Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Misallı Büyük Türkçe Sözlük*, C. 2, s. 1270.

atılmış ve yapılmış, Hz. İbrahim döneminde tamirat ve tadilatı yapılmıştır. Kul yapısı olan Kâbe'ye karşı gönül, Allah'ın lütfudur. Gönlün Kâbe'den üstün olması, hem Allah'ın yaratması hem de Hakk'ın durağı olmasındandır. Her insan Kâbe'ye gidemez, lakin gönül her an hazır ve nazırdır:

Gönül mü yiğ Ka'be mi yiğ eyit bana' aklı iren

Gönül yiğdür zirâ ki Hak gönülde tutar durağı (366-7)

Çalışmak ve çabalamak, sadece rızık kazanmak için değildir. Allah Bakara suresi 148. Ayette:

Herkesin yüzünü ona doğru çevirdiği bir yönü vardır. Öyleyse hayırlarda yarışın. Nerede olursanız olun, Allah sizin hepinizi bir araya getirecektir. Şüphesiz Allah her şeye kadirdir.

buyurmaktadır. Buna göre insanlar; hayırda, birbirlerinin gönlünü alma hususunda çalışıp çabalamalıdır. Şair, bir gönül ziyaretinin yüz kez Kâbe'yi ziyaret etmekten üstün olduğunu söylemektedir. Anlaşıldığı üzere Yunus Emre, zahire değil batına, dışa değil içe ve öze önem vermektedir:

Dürîş kazan yi-yidür bir gönül ele getür

Yüz Ka'be'den yiğrekdür bir gönül ziyâreti (380-4)

Virane

Yunus'a göre aşk, "ulu nazar, ilâhî bir bakış"tır. Bakışın yöneldiği didâr, "yüz" anlamına geldiği gibi tasavvufta "Cenâb-ı Hakk'ın müminlere vâdettiği görünüşü, tecellisi" demektir.³² Elest bezminde bela demekle emaneti kabul eden insanın gönlünde aşk olmalıdır. Bu bağlamda Yunus, aşık olmayan gönlü viraneye benzetmiştir. Aşksız gönül yıkık, harap, hiç kimsenin uğramadığı işlevsiz bir yapıdır. Aşksız insan da böyledir. Gönlü bazı ilahilerinde şehire (şar) benzeten Yunus, aşkı olmayan gönülleri, şehir olma vasfına erişememiş viranelik olarak değerlendirmektedir. Aşk, viraneliği şehre çevirme özelliğine sahip bir kıymettir:

Aşk bir ulu nazar durur aşık cânı didâr durur

Aşkı olmayan gönüller virânedür şâr olmadı (386-5)

Arş

Göğün en yüksek katı olan arş; tasavvufi anlamda Allah'ın kudretinin tecellisi olarak dokuzuncu kat semada bulunduğu düşünülen tahttır ve kainattaki bütün varlığı kuşattığı düşü-

32 Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Misallı Büyük Türkçe Sözlük*, C. 1, s. 697.

nülmektedir.³³ Gönül, insan varlığında melekut alemindeki arş ile aynı nurdan yaratılmıştır. Yani melekut alemindeki arşın insandaki karşılığı arştır. İnsanın gönlü, arşın nuru ile nurlanmıştır. Sonsuz ilahi nuru ağırlayabilecek bir mahiyette bulunduğu için gönül, arş-ı ekber olarak tavsif edilmiştir.³⁴ Şiirde geçen can gözünden kasıt, gönül gözüdür. Dil ile gönül arasında sıkı bir irtibat vardır. Bu bağlamda Mevlâna;

Kalp deniz, dil kıyıdır. Denizde ne varsa kıyıya o vurur...³⁵

demektedir. İnsanın gönlünde ne varsa diline de o yansımaktadır. Şair gönül gözü ile sevgiliyi görmekte ve sevgili, gönlü arş eylemektedir. Arş da, Allah'ın makamıdır:

Cân gözi anı gördi dil andan haber virdi

Cân içinde oturdu gönlümi 'Arş eyledi (362-3)

Derya

Gönül, büyüklüğü ve bütün karaları kuşatmasından dolayı denize benzetilmiştir. Ayrıca deniz içinde inci gibi kıymetli şeylerde taşımaktadır. Bu haseple gönlüde içinde kıymetli unsurlar taşımaktadır. Yakıcılığı yönüyle ateş mesabesinde olan aşk, gönül deryasına düşmüştür. Aşkın düştüğü deryada marifetler bitmektedir. Ateş ve su tezaadının yer aldığı şiirde marifet, tasavvufi anlamda, varlıkların hakiki anlamlarına tefekkür, keşif ve ilham yoluyla vakıf olma, irfan sahibi olma manasında kullanılmıştır. Gönül denizinde Allah'ın varlıklara gizlediği hakikat ilmi ortaya çıkmaktadır. Yunus Emre, insanın özünde var olan ve kainatın yaratılış sebebi olan ilahi aşk ateşi³⁶ ile yandığı için Cenab-ı Hakk'a "Şâhum" niyazında bulunmaktadır:

Şâhum senün 'ışkun odı düşdi gönül deryasına

'Aceblemen kaynayuban ma'rifetler bitdügini (401-2)

Sonuç

Yunus Emre gönle önem veren, gönül ehli bir sufi şairdir. Eserlerinde hassasiyetle üzerinde durduğu kavramlardan birisi, gönlüdür. İlahilerinden oluşan *Divan*'ında gönül kelimesi dört yüze yakın şiirde geçmektedir. Farklı teşbihlerle, muhtelif anlatımlarla ele aldığı ilahilerin

33 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 52.

34 Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim Benliğin Dönüşümü ve Mi'râcı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), ss. 189-190.

35 Nevzat Erdoğan ve Ümit Işık, "Mevlâna'dan II. İzzeddin Keykâvûs'a Yönetme Öğütleri", 1. *Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi*, ed. Mehmet Akıncı, Gökçe Nur Şafak (Aksaray, 2015), s. 257.

36 Fatih Açıklık, "Yunus Emre Divanında Aşk, Aşık ve Maşuk Tasavvuru", *Uluslararası Yunus Emre Sosyal Bilimler dergisi* 5, (Haziran 2022), s. 98.

sayıca fazlalığı bile şair için bu kavramın önemini ortaya koymaktadır. Bu çalışmada gönül kavramı sadece mekan unsuru olarak ele alınmıştır.

Şair sol yanımızdaki hayati önemi taşıyan kalp organından farklı olan ve soyut bir kavram olan gönlü; ev, dükkan, durak, virane, şar, levh, seyrangah, bağ, mülk, taht, bünyad, kal'a, Ka'be, virane, arş, hazine ve derya gibi mekanlarla birlikte zikretmiştir. Bu anlatımlar içinde en sık vurgulanan husus ise, gönlün ev olarak düşünülmesidir. "Dostun evi gönüllerdir" diyen Yunus'a göre bu ev, hakiki dost olan Allah'ın evidir ve Hakk'ın tecelli ettiği bir mekan olarak görülmüştür. Biz Allah'ın evi olarak Kâbe'yi (beytullah) hatırlarken, Yunus Emre insanların gönlünü Allah'ın evi olarak görmektedir. Allah'ın evi olan Kâbe'ye nasıl ki büyük bir ihtimam gösteriyorsak, asıl Allah'ın evi olan insanların gönüllerine de ihtimam göstermek gerektiğini hatırlatmaktadır. Zaten Yunus şiirlerinde gönülle Kâbe arasında karşılaştırma yapmış, gönlü Kâbe'den daha üstün tutmuştur. Zira Kâbe kul yapısı iken gönüllerin sahibi Allah'tır.

Yunus'un şiirlerinde gönlü daha çok tasavvufi sembolizmle ele aldığı dikkati çekmektedir. Allah kulların gönüllerine baktığı için suretten çok sirete önem verilmesi gerektiğini de vurgulamıştır. Gönül insanın Allah'a açılan en önemli kapısıdır. Sadece kendi gönlümüze önem vererek değil başka insanların gönüllerini kırmayıp yapmaya önem vererek de Allah'a açılan kapıyı kapatmamış oluruz. Şair gönül kelimesini parçadan bütüne ulaştırmış ve insanın en önemli hassası olarak görmüştür. İnsanı insan yapanın akli olduğu kadar gönlü olduğu unutulmamalıdır.

Kaynakça

- Açıkel, Fatih. "Yunus Emre Divanında Aşk, Aşık ve Maşuk Tasavvuru". *Uluslararası Yunus Emre Sosyal Bilimler dergisi*. 5 (Haziran 2022): 79-101.
- Aydın, Mehmet. "Gönül' Kelimesi Üzerine". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. 566 (Şubat 1999): 104-108.
- Ayverdi İlhan. *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 1-3. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- El- Acluni. *Keşfü'l Hafâ*. C. 2. Beyrut: Dârü İhyai't Turâsi'l –Arabî, 1352.
- Erdoğan, Nevzat ve Işık. Ümid" Mevlâna'dan II. İzzeddin Keykâvûs'a Yönetme Öğütleri". 1. *Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi*. Editörler: Mehmet Akıncı, Gökçe Nur Şafak. 257-265. Aksaray: 2015.
- Kurnaz, Cemal. "Ah" a Dâir". *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Türk Kültürü Aylık Dergisi*. 292 (Ağustos 1987): 499-504.
- Kurnaz, Cemal. "Gönül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 14. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996): 150-152.
- Küçük, Osman Nuri. *Mevlana'ya Göre Manevî Gelişim Benliğin Dönüşümü ve Mi'racı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Okuyucu, Cihan. "Klasik Türk Edebiyatında Tatar kelimesinin Kullanılışına Dair". *Volga Ural Bölgesinde İslam Medeniyeti II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*. (2008): 293-309.
- Özçelik Mustafa. "İlim ve Gönül". *Yeni Dünya Dergisi*. (2018): Erişim: 31.12.2021, www.yenidunyadergisi.org.tr
- Pala, Iskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı yayınları, 2020.
- Şemsettin Sami. *Kâmûs-ı Türkî*, 1316 (tıpkıbasım). İstanbul, T.C. Kültür Bakanlığı Yayıncılık, 2016.
- Şentürk, Ahmet Atillâ. *Osmanlı Şiiri Kılavuzu 5*, İstanbul: DBY Yayınları, 2021.
- Yunus Emre. *Divân-ı İlâhîyât*, Hazırlayan: Mustafa Tatçı, İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.
- Yunus Emre. *Yunus Divanı*. Hazırlayan: Turan Karataş, Ankara: Hece Yayınları, 2019.
- Turan, Lokman. "Yenişehirli Avnî Bey Divanı'nın Tahlili". Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1998.
- Uludağ, Süleyman. "Fakr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 12. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995): 132-134.
- Yekbaş, Hakan. "Klasik Türk Şiirinde Bazı Halk İnanışları". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 1 (2010): 155-184.
- Yeniterzi, Emine. "Klasik Türk Şiirinde Ülke Ve Şehirlerin Meşhur Özellikleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi Klâsik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı -Prof. Dr. Turgut KARABEY Armağanı*. 15, C. 3, (2010): 301-334.

Türkçe Edebiyat Kanonu Üzerine Bir Değerlendirme: Karnig, Gülünya ve Dikranın Dehşetli Vefatları ve Bir Sefil Zevce Romanlarının Türkoloji Gelenegine Eklemlenmesi

Sena Şen Kara*

Öz: 19. yüzyıl Osmanlı entelektüel yaşamı son derece kozmopolit bir görünüme sahiptir. Bu çok unsurlu yapının izlerini yüzyılın ikinci yarısında üretilmeye başlanan modern edebiyat eserlerinde aramak anlamlı olacaktır. Tanzimat romanları tarihi bir bağlama oturtulurken imparatorluk meselelerine yönelik sembolik anlam katmanları olduğu düşüncesi hemen her araştırmacı tarafından kabul görmüştür. Ermeni Harfli Türkçe (EHT) metinlerin kendi cemaatlerine yönelik içeriklere sahip olmalarının yanında imparatorluğa dair ortak meselelerden de uzak olamayacağını teslim etmek gerekir. Bu eserlerin imparatorluğun içinde bulunduğu politik ve ekonomik şartları ele alış biçimleri odağında bir bütün olarak değerlendirmenin dönemin çok milletli entelektüel ortamına ve farklı unsurların temas noktalarına dair önemli veriler sunacağına inanıyorum. Bu bağlamda EHT ilk roman örneklerini Tanzimat romanına dair yorumlar çerçevesinde yeniden değerlendirmeyi anlamlı buluyorum. Bu yazıda Jale Parla ve Nükhet Sirman'ın Tanzimat romanı yorumları ele alınarak, bunların "kanon dışı" olarak tanımlanan Ermeni harfli iki roman için neye karşılık geldiği tartışılmaktadır. Öncelikle kanon tartışmaları ve Ermeni harfli Türkçe romanlar üzerine yapılan çalışmalara değinilmektedir. Bu bağlamda 19. Yüzyıl entelektüel ortamı ve Osmanlılık tartışmaları da değerlendirilmektedir. İncelemenin odağındaki Karnig, Gülünya ve Dikranın Dehşetli Vefatları ve Bir Sefil Zevce romanları tanıtıldıktan sonra, otorite, aile, aşk ve evlilik temalarına temas eden Tanzimat romanı tartışmaları bu iki roman üzerinden yeniden ele alınmaktadır. Sonuç olarak benzer temaların Arap ve Ermeni harfli romanlarda iki ayrı kategori oluşturacak biçimde ayrıldığı, ele alınan çalışmalardaki Tanzimat romanı yorumlarının ve Arap harfli Türkçe romanlara isnat edilen pek çok izleğin Ermeni harfli romanlar için de büyük ölçüde geçerli olduğu ortaya koyulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tanzimat Romanı, Ermeni Harfli Türkçe, Karşılaştırmalı Edebiyat.

Laurent Mignon Türkçe edebiyat kanonunu tartışır ve Ermeni harfli Türkçe metinlerin (tıpkı Arapça dışındaki alfabelerle yazılmış diğer metinler gibi) Tanzimat edebiyatı kanonuna dahil edilmemesinin sebeplerini sıralar. Ana hatlarıyla çizilen edebiyat tarihleri için fazla mar-

* Tarih, Boğaziçi Üniversitesi. İletişim: senasenkara@gmail.com

jinal sayımları, cemaat içi meselelere odaklanmaları, edebi açıdan zayıflık iddiası gibi esasen sağlam temellere dayanmayan gerekçeleri tartışır. Sonuç olarak bütün bunların dine dayalı ulus anlayışının sonucu olduğunu ve Türkçe edebiyat kanonunun sınırlarının bilinçli bir şekilde gayrimüslim Türkçe edebiyatı içermediğini belirtir. Yazının sonunda edebiyat tarihini yeniden yazma çağrısında bulunur.¹ Bu çağrı kısıtlı sayıda da olsa karşılığını bulmaya başlamıştır. Özellikle 2000'lerden sonra bu metinlere olan ilgi artmış, konuyu farklı yönlerinden ele alan tez çalışmaları yapılmıştır. Yapılan çalışmaların işaret ettiği nokta Ermeni harfli Türkçe (EHT) romanların pek çok yönden Arap harfli Türkçe (AHT) ilk romanlarla benzerlik gösterdiği. Bu benzerlikleri ortaya koymak anlamlı olmakla beraber gelinek noktada bir adım öteye giderek Mignon'un işaret ettiği yeni edebiyat kanonunu oluşturmak adına tüm Türkçe ilk roman örneklerinin birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu yazıda AHT romanlara dair genel bazı yorumların EHT romanlar için uygulanabilirliği tartışılacaktır. Bu bağlamda eğer Mignon'un yeni bir Türkçe edebiyat tarihi çağrısı kabul göreceyse, mevcut değerlendirmelerin bu alana dair neler söyleyebileceğini görmek anlamlıdır. Örneğin Tanzimat romanlarına isnat edilen imparatorluğun son yüz yılına dair göndermeleri EHT romanlarda da aramak buna yönelik bir adım olabilir. Bahsi geçen çalışmalarda bu tip saptamalar olmakla beraber alanın genişliği yeniden değerlendirmeleri gerekli kılmaktadır.

Söz konusu çalışmalardan biri Şeyda Başlı'nın *Osmanlı Romanının İmkânları Üzerine* başlıklı çalışmasıdır.² Başlı, "politik anlam katmanı" odağında *Akabi Hikayesi*'nin de dahil olduğu ilk Türkçe metinler üzerinden bir değerlendirme sunar. Ben de *Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatları ve Bir Sefil Zevce*³ üzerinden, ilk Türkçe romanlardaki aşk-evlilik-aile temsillerinin politik göndermelerine dair yorumların EHT metinlerde bir karşılığı olup olmadığı sorusunu soracağım. Bu soru Mignon'un işaret ettiği kanon meselesiyle de bağlantılı birtakım açmazlara cevap vermeye yönelik bir alan açmaktadır. EHT romanların hangi kanona dahil edileceği sorusunu Osmanlı entelektüellerinin yönetici kesimle ile kurduğu ilişkiyi hesaba katarak politik bir çerçevede cevaplamak gerekir. AHT ilk romanlar hakkındaki yorumlar eski-yeni, Avrupa-biz, gelenek-modern ikiliklerinin belirleyici olduğu bir düzlemde, "yeni bir toplum" inşasına işaret eder. Jale Parla'nın *Babalar ve Oğullar*'ı bu bağlamda en bilinen çalışmalardandır.⁴ Bunun dışında Nüket Sirman'ın romanları toplumsal cinsiyet ve

1 Laurent Mignon, *Ana Metne Taşınan Dipnotlar: Türk Edebiyatı ve Kültürlerarasılık Üzerine Yazılar*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009).

2 Şeyda Başlı, *Osmanlı Romanının İmkânları Üzerine: İlk Romanlarda Çok Katmanlı Anlatı Yapısı*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010).

3 Romanların latine edilmiş versiyonlarına Aysel Güneş'in *Hovhannes Balıkcıyan'ın Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatları Hikayesi ile Hovsep Maruş'un –Bir Sefil Zevce* isimli Ermeni Harfli Türkçe Romanları başlıklı doktora tezinden erişilmiştir.

4 Jale Parla, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).

yeni aile ideali bağlamında ele aldığı makalesi "Gender Construction and Nationalist Discourse: Dethroning the Father in The Early Turkish Novel" başlıklı makalesi de önemlidir.⁵ Bu iki çalışma bu yazının da temel tartışma noktalarını belirleyecektir.

Ermeni yazarların Osmanlı entelektüel ortamındaki konumunu ve kamusal alanda AHT yazarlarıyla bir arada bulunuşlarını ve etkilenişleri göz önünde bulunduran bir çalışma romanları imparatorluğun dönüşen politik çerçevesinin iki roman grubuna da bir şekilde etki etmiş olduğunu teslim edecektir. Dolayısıyla, AHT ilk romanların aşk-evlilik-aile temalarının 19. yüzyıl sonundaki politik tartışmaları imleyen bir boyutu olduğuna dair yorumların EHT ve hatta imparatorluk içinde yazılan diğer dillerdeki romanları da kapsayacak biçimde yeniden ele alınması gerekir. Bu tip bir karşılaştırmalı okuma bir benzerliğe işaret edebileceği gibi taban tabana zıt bir resim de ortaya koyabilir. Her iki halde de çözünen imparatorluk yapısına dair önemli veriler sunacağına inanıyorum.

Bu metinleri nereye yerleştireceğiz sorusunun, en azından geline nokta, kendi içinde bir ayırma eğilimi içerdiğini düşünüyorum. AHT metinleri tarihi bir bağlama oturturken imparatorluk meselelerine yönelik sembolik anlam katmanları olduğu düşüncesi hemen her araştırmacı tarafından kabul görmüştür. EHT metinlerin, hatta imparatorluk öğeleri tarafından yazılmış tüm dillerdeki edebi metinlerin, kendi cemaatlerine yönelik içeriklere sahip olmalarının yanında tüm Osmanlı unsurlarının ortak meselelerinden de uzak olamayacağını teslim etmek gerekir. Bu, esasen bilinmeyen bir durum değildir. Fatih Altuğ'un işaret ettiği üzere;

19. Yüzyıl Osmanlı edebiyatları daha önce yaşanmamış türden bir melezliğin doğuşuna da sahip olmuşlardır. Her ne kadar başarıya ulaşmasa da ortak bir Osmanlı edebiyat alanını ima eden bu melezlik durumunda, farklı kimliklerin mutlak kaynaşmasından çok öncesine göre daha geniş bir ortaklık alanının kuruluşu, parçalılığı şüphesiz olsa da, yakınlığı arttırmış bir kamusal alanın doğuşu söz konusudur. Böylelikle imparatorlukta gizli olarak bulunan bu imkanlar, Batılı edebiyat biçimleri ve türleri aracılığıyla açığa çıkmıştır; ancak yaşanan sarsıntılı deneyimin birbirine yaklaştırdığı kadar ayırttığı, ortaklıklarını hissettirdiği kadar farklılıklarını hatırlattığı milletler ve haklar, filizlenmekte olan Osmanlı edebiyatını kozmopolit bir edebiyata dönüştüremeyip ulusallaştırmıştır.⁶

Altuğ'un ulusallaşma olarak tanımladığı durumun etkisi görece yeni incelemelerde de hala sürmektedir. Örneğin Başlı *Akabi Hikayesi*'ni AHT romanlarla birlikte değerlendirdiği çalışmasında bu literatüre önemli bir katkı yapmakla beraber bu tercihini şöyle açıklar; "Latin

5 Nükhet Sirman, "Gender Construction and Nationalist Discourse: Dethroning the Father in The Early Turkish Novel". *Gender and Identity Construction*, Der. Feride Acar ve Güneş Ayate, 162-176, (Leiden: Brill, 1999).

6 Fatih Altuğ, "On Dokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk Medeniyet Yerlilik Yaban(cı)lık ve Din", *Tanzimat ve Edebiyat: Osmanlı İstanbul'unda Modern Edebi Kültür*, der., Mehmet Fatih Uslu ve Fatih Altuğ, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2014), ss. 711-712.

Harfleriyle basılarak bugünkü okur açısından ulaşılabilir bir nitelik kazanmış olan *Akabi Hikayesi* ise, çok katmanlı anlatı yapısının yalnızca kanonu oluşturan romanlar açısından değil, kanon dışı romanlar açısından da geçerli olduğuna ilişkin bir örnek vermek amacıyla çalışmaya dahil edilmiştir.”⁷Böyle bir çalışmanın bile EHT bir romanı kanon dışı olarak tanımlaması ve kanon tartışmasına bu açıdan eklenmesi uluslaşma sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkan mevcut edebiyat tarihi kabulünün etkisidir.

Bunun yanında akla gelen bir başka sorun da EHT ve AHT romanları karşılaştırmalı edebiyat kapsamında ele almaktan kaynaklanmaktadır. Klasik tanımlar içinde değerlendirildiğinde karşılaştırmalı edebiyat disiplini kendi içinde bir gruplama ve genelleme içerir. Dolayısıyla Ermeni harfli ve Arap harfli metinlerin değerlendirmeleri bu bakış açısının sonucu olarak iki farklı köşeye yerleştirilip karşılaştırılmış ve her ne kadar benzerlikler öne çıkarılmış olsa da işin doğası bir ayırma içermektedir. Bu yazının amacı AHT roman incelemelerine yönelik bir okuma denemesi yapmaktır. Bu bağlamda, Tanzimat romanlarını ele alan incelemeleri EHT romanlarla beraber belli noktalara odaklanarak yeniden değerlendirilecek ve “karşılaştırma”nın doğasında olan ikili karşıtlık kurmaya meyilli bakış açısına alternatif geliştirilebilir mi sorusuna cevap bulmaya çalışılacaktır.

Literatürde EHT romanlarla ilgili pek çok inceleme bulunmaktadır. Bu yazıda söz konusu çalışmalardan da hareketle metinleri cemaat içi meseleler, temsiliyet ve kanon bağlamında bir aidiyet tartışmasının ötesinde Osmanlı modernleşmesinin edebi üretimdeki yansımasını görmeye çalışacağım. Temas ve geçişlilik var mıydı sorusu anlamlı olmakla beraber AHT ve EHT metinleri aynı potada değerlendirmek için bu sorunun cevabının mutlaka evet olması da gerekmez. 19. yüzyılda yapılan köklü değişiklikler olumlu ve olumsuz sonuçlarını iki grupta da göstermiştir. Dolayısıyla metinleri kendi içlerinde alfabe veya millet üzerinden gruplamadan cevap verdikleri sorular bağlamında değerlendirmek literatürü bir adım öteye götürecek tartışmalara olanak sağlayacaktır.

Erginci, Müslüman ve Ermenilerin Türkçe edebi üretiminin aynı edebiyat tarihi içinde değerlendirilmesi gerektiğini öne sürer.⁸ Dil ortaklığının belirleyiciliğinin yanı sıra, cemaatler arası ilişkilerin de kültürel anlamda sanılandan daha yoğun olduğunu dile getirir. Bu iddia haklı gerekçelere dayanmakla beraber bu iki metin türünün ortak bir tarih şemsiyesinde birleştirilmesi için bu etkileşimin ispatına bile gerek olmadığını düşünüyorum. İmparatorluk şemsiyesi altında bir araya gelen cemaatlerin birbirlerini okumasalar bile benzer hassasiyetlerle üretim yapmaları şaşırtıcı olmasa gerek. Dolayısıyla zorlama bir ortaklık

7 Şeyda Başlı, *Osmanlı Romanının İmkânları Üzerine: İlk Romanlarda Çok Katmanlı Anlatı Yapısı*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), s. 16.

8 Erkan Erginci, “Öteki Metinler, Öteki Kadınlar: Ermeni Harfli Türkçe Romanlar ve Kadın İmgesi”, (Yüksek lisans tezi, Ankara: Bilkent Üniversitesi, 2007), s. 27.

arayışındansa benzerlik ve farklılıkları Tunçboyacı'nın ifadesiyle "vatan-ı umumi" kavramı içinde karşılıklı bir okumayla değerlendirmek daha yerinde olacaktır.⁹ Bu yazıda incelenmeyen fakat EHT romanlar bağlamında önemli bir yeri olan *Akabi Hikayesi* romanı da göz önünde bulundurulduğunda hali hazırda EHT ilk romanların da evlilik, ahlak, aşk, "baba" gibi temalar etrafında okunduğunda kendi içlerinde bir ortaklık ortaya koymadıkları görülmektedir. Benzer şekilde AHT ilk romanların da yazarlarının dünya görüşlerine, politik görüşlerine göre birbirinden ayrıldığı noktalar mevcuttur. Bu sebeple ilk Türkçe romanları imparatorluk içinde tartışılan meselelere yönelttikleri soru ve çözüm önerileri bağlamında kendi içlerinde değerlendirmeyi anlamlı buluyorum. Metinleri birbiriyle bağlayan noktayı ortak dilin ötesinde ortak dönem ve yönetim tecrübesi çerçevesinde belirlemek daha fazla tartışma alanı açacaktır.

Bu yazının kapsamı sebebiyle Tanzimat dönemi romanına dair yorumlar konusunda bir seçim yapmam gerekiyordu. Yazının kapsamı ve ele aldığım romanların işaret ettiği tartışma noktaları bağlamında Jale Parla'nın *Babalar ve Oğullar* çalışması ve Nükhet Sirman'ın romanlardaki aile ve evlilik hakkındaki değerlendirmesini¹⁰ ele alacağım. İki çalışma da romanlardaki birtakım izleklerin imparatorluğun yıkılma aşamasında ortaya çıkan sorunlara işaret eden ve çözümler sunan yanlarına işaret eder. Bu değerlendirmeler bağlamında ele alacağım romanlar olan *Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatları* (1863) ve *Bir Sefil Zevce* (1868) ilk Türkçe roman olarak kabul edilen *Taaşuk-ı Talat ve Fitnat*'tan önce yazılmış birkaç EHT romandan ikisidir.

Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatları romanı bir evden gelen gürültü sesleriyle açılır. Gürültü kesildiğinde evden çıkan iki kadın görülür. Gürültüden dolayı olayı izleyen bir adam da iki kadını mezarlığa kadar takip eder. Kadınlardan biri babasının politik görüşleri sebebiyle onaylamadığı sevgilisi Karnig'in mezarı başında ağlayan Gülünya'dır. O sırada intihar etmek üzereyken onları takip eden Dikran kızı kurtarır. Uzun bir konuşma sonunda Dikran'ın Karnig'in yakın arkadaşı olduğu anlaşılır. Bunun sonucunda Dikran Gülünya'yı arkadaşının emaneti olarak görür ve onunla evlenme istediğini söyler. Gülünya kabul eder fakat babasından korkmaktadır. Zira ölen sevgilisi Karnig ile aynı politik görüşe sahiptir ve Sahmanatrutyun taraftardır. Babasının hakaretlerine dayanamayıp ölmüştür. Bu sırada babası da Gülünya'nın Karnig gibi biriyle evlenmemesi için kendine göre bir damat adayı bulur ve kızının rızası olmadan nişanlar. Bunu öğrenen Gülünya intihar eder. Ona daha yakın olabilmek için karşı eve taşınan Dikran eve geldiğinde Gülünya'nın cenazesiyle karşılaşır. Acıya dayanamaz ve kısa süre içinde o da ölür.

9 Selin Tunçboyacı, "Akabi Hikayesi, Boşboğaz Bir Adem ve Temaşa-i Dünya Romanları Çerçevesinde 19. yy. Osmanlı Modernleşmesi", (Yüksek lisans tezi. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2001), s. 105.

10 Nükhet Sirman, "Gender Construction and Nationalist Discourse: Dethroning the Father in The Early Turkish Novel", *Gender and Identity Construction*, der., Feride Acar ve Güneş Ayate, 162-176, (Leiden: Brill, 1999).

Daha karmaşık bir anlatı yapısına sahip olan *Bir Sefil Zevce*'de İstanbul Ermenisi bir ailenin kızı olan Vartug baş karakterdir. Küçük yaşta bir gemi kazasında kaybolur. Bir gemi tarafından kurtarılır ve zengin bir Rus tarafından yetiştirilir. Evlenecek yaşa geldiğinde İstanbul'a gelir ve görücü usulüyle evlenir. Kocasını Mardiros Ağa kumarbazdır ve çokça para kaybeder. Tüm varlığını kaybetme noktasına geldiğinde arkadaşı Mikayel ile birlikte eşi Vartug Dudenun servetini ele geçirmek için birtakım planlar yaparlar. Vartug Dudenun opera çıkışında karşılaşmış aşık olduğu Sebuhan (Muhib) ise Mardiros'un aksine son derece iyi eğitilmiş, terbiyeli, saygın ve zengin biridir. Birbirlerine aşık olup gizlice ilişkilerini devam ettirirler. Vartug hamile kalır. Bunu öğrenen Mardiros ve Mikayel çocuğu ve Vartug'u öldürüp mirasa konmak isterler. Sebuhan ve Vartug Paris'e gitmek üzereyken kadını kaçırmaya çalışırlar. Uzun bir arayışın sonunda Sebuhan Vartug'u bulur. Kısa süre sonra doğum gerçekleşir ama Vartug vefat eder. Bu sırada onlara yardım eden Sebuhan'ın arkadaşı Artin'in Vartug'un kardeşi olduğu anlaşılır. Annesi Veronika kızını bulduğu anda kaybetmenin acısıyla delirir ve bir yıl sonra da ölür. Sebuhan da bebeğiyle beraber St. Petersburg'a gider. Vartug'u asla unutmaz.

Cemaat içi tartışmaların merkeze alındığı bu iki romanın Türkoloji geleneğinin Tanzimat romanı değerlendirmeleriyle beraber nasıl okunabileceği sorusunun cevabını ararken bazı temalar öne çıkmıştır. Bu bağlamda gelenek-modernite ikiliği, baba-oğul metaforu ve sonrasında aşk ve evliliğin ele alınış biçimleri ele alınacaktır.

Tanzimat döneminin içinde barındırdığı tartışmalar dönem içindeki nesiller arasında da birtakım farklılıklar doğurmuştur. Berna Moran bu farklı nesilleri Tanzimatçılar, Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler şeklinde kategorize eder.¹¹ Benzer bir durum Ermeni cemaatinin içinde de mevcuttur. Esasen İmparatorluk yapısının doğal sonucu olarak bu iki cemaatin nesilleri arasında geçişkenlik de mevcuttu. Bu bağlamda Genç Ermeniler ve Genç Türkler karşılaştırması yapılması anlamlı olmakla beraber bu yazının kapsamı dışında kalmaktadır Bununla beraber şu ifade edilebilir ki, iki grubun da temelde istedikleri daha demokratik bir düzendir (Sahmanatrutyun ve Kanun-ı Esasi) ve bu düzenin karşısında yönetici üst sınıf (Amiralar ve Osmanlı Bürokrasisi) bulunmaktadır. Romanlarda bu çatışmanın izlerini görmek mümkün. Avrupai ve akli merkeze alan bir eğitimden geçen "Gençler" var olan düzene karşı çıkarlar. *Bir Sefil Zevce* ve *Karnig, Gülyunya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatları* bu bağlamda despot ve çıkarıcı aile reisleriyle kendilerinden yaşça küçük "Gençler" arasındaki çatışmayı anlatır. Benzer bir izlek AHT romanlarda da sıklıkla görülür. Bu yorumları tekrar etmeye gerek duymamakla birlikte gelenek-modern ikiliğinin alışlagelmiş biçiminden farklı bir yol izlediği noktaları tartışmanın anlamlı olduğunu düşünüyorum.

11 Berna Moran, "Türk romanı ve Batılılaşma Sorunu", *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), ss. 9-24.

Sirman *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*'ın üvey babasının Tanzimat sonrası elitlerini simgelediğini belirtir. Buna göre Tanzimat sonrası baba tipini ve yeni düzeni temsil eden üvey baba, maddi çıkarları aşkın ve dini kuralların önüne koyarak idealize edilen geleneksel düzeni bozar. Bu sebeple, sosyal ve geleneksel değerleri ihlal eden genç aşıklar değil. Aşka hükmetmeye çalışarak ilahi düzeni asıl ihlal eden babadır.¹² Gelenek-din-modernite ilişkisi romanda son derece karmaşık bir biçimde yer almaktadır. Eski-yeni (genç-yaşlı) ikiliğiyle paralel okunamayacak bir şekilde genç aşıklar aşk özelinde manevi değerleri simgelerken, yaşlı üvey baba son derece geleneksel bir figür olarak bu değerlerin tam karşısında konumlanır ve maddi çıkarı bunların önüne koyar. Aşkı manevi değerlerin simgesi olarak ele alan bu yorumu dikkate alarak değerlendirildiğinde *Karnig, Gülünaya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatları*'nda da benzer bir karmaşıklık göze çarpar. Gülünaya, Karnig ve Dikran politik olarak Samanatrutyun'u, Avrupalı olanı ve modern düşüncüyü savunurlar. Bunun karşısında Ğugas Ağa gazeteden bile hazzetmeyen, Samanatrutyun karşıtı ve otoriter/geleneksel baba figürüdür. Bu noktada durumu benzer bir karmaşaya çevirence bu iki karşıt tarafın din ile kurdukları ilişkidir. "Gençler" neredeyse iki cümlesinden birinde Allah'ı anarken "geleneksel baba" olan Ğugas'tan bir kez bile iştirilmez. Bu durum *Karnig, Gülünaya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatları* romanını Sirman'ın değindiği karmaşık duruma dahil eder. Bu bağlamda düşünüldüğünde iki romanın da maddiyat-maneviyat ikiliğinde beklenenin aksine gençleri (modern ve yeniyi) maneviyata, yaşlı babaları (geleneksel ve eskiyi) maddiyata eğilimli çizmektedir. Bu durum muhtemelen yazarların manevi dünyasıyla ilgili olmakla beraber moderniteyle başa çıkma yöntemi olarak da değerlendirilebilir. Hem Ermeni hem Müslüman aydınlar arasında modern düşünceyle milli/dini değerleri sentezleme noktasında bir arayış mevcut. Şeytani karakterleri maddiyatçı/çıkarıcı bir profilde kurgulayıp, Avrupalı düşüncenin temsilcisi sayılabilecek olanları maneviyata yakın çizmek bu senteze dair bir arayışın sonucu olabilir. Bu bağlamda biri AHT diğeri EHT iki romanın imparatorluğun geçirmekte olduğu modernleşme sürecinin doğurduğu bir soruya benzer bir karşılık verdiği söylenebilir. Böylece gelenek ve dinin şematik bir biçimde beraber değerlendirilmesine karşı alternatif bir okuma mümkün olabilir.

Jale Parla'nın 1990 yılında yayınlanan *Babalar ve Oğullar* isimli çalışması Tanzimat romanı değerlendirmeleri açısından önemli bir noktada durmaktadır. Cankara, Parla'nın tezindeki baba-oğul metaforunu EHT romanlar bağlamında değerlendirir ve romanlardaki anne-kız ilişkisinin Parla'nın baba-oğul metaforuna karşılık geldiğini ifade eder. Parla'ya göre AHT romanlarda baba terbiyesinden yoksun çocuğun hayatı mahvolur. Buradaki temel sebep

12 Nükhet Sirman, "Gender Construction and Nationalist Discourse: Dethroning the Father in The Early Turkish Novel". *Gender and Identity Construction*, der., Feride Acar ve Güneş Ayate, 162-176, (Leiden: Brill, 1999), s. 168.

babanın, yani otoritenin yokluğudur.¹³ EHT romanlarda ise bu vurgu yerini baba otoritesi-ni engelleme vazifesi olan anne vurgusuna bırakır. Cankara'ya göre bir diğer farklılık AHT romanlarda patriyarkal otoritenin olumlanırken, EHT romanlarda otorite figürün eskiyi ve baskıcı olanı temsil etmesidir. Parla'nın yorumuyla AHT romanlarda anlatıcı babanın otorite boşluğunu doldurmaya çalışırken, EHT romanlarda anlatıcı mevcut otoriteyle mücadele eden anne figürünün yanındadır.¹⁴

Bu yorum yerinde olmakla beraber romanlardaki baba-oğul ilişkisi/ilişkisizliği üzerinden bir okuma yapmak da mümkündür. Parla'nın bahsettiği üzere AHT romanlarda ideal bir babalık halinin yokluğu mevcutken, EHT romanlarda babasızlığın idealleştirdiği genç erkekler görülür. Daha doğrusu babasızlığa rağmen idealize edilen erkek çocuklardır bunlar. Dikran annesi ve kız kardeşleriyle yaşar. Kendisini Gülünya'ya şu şekilde tanıtır:

"İsmim Dikran, ve pederim müteveffa Krikor Hancıyan ismiyle binam bir zat-ıdı, ve bendeniz pederin en has dostlarından olan Hagopyan Haçadur ağanın sandıkkarıyım, ve efkarca ise süal etmeniz fazla, şimdiye kadar vuku bulan cevaplarımdan ve merhum Karnige olan muhabbetimden annaşılacağı üze, tıbkı müteveffa Karnig gibi Sahmanatrutyun hakkında kan dökenlerdenim."¹⁵

Görüldüğü üzere Dikran da babasızdır. Fakat buna rağmen dejenere bir genç olmamış, anlatıcının da yanında durduğu idealleri taşıyan örnek bir genç olarak yetişmiştir. *Bir Sefil Zevce*'nin başkarakterlerinden olan Muhib Bey de babasızlık yönünden Dikran ile aynı kaderi paylaşır. Babası Peru'da tüccarlık yaparken orada evlenir. Sebu (Muhib) ve kız kardeşi orada doğarlar. Sebu İstanbul'a gelip devlet memuru olur. O sırada annesi rahatsızlanır ve vefat eder. Bir yıl sonra da babası ölür. Kız kardeşi de eşiyle birlikte İngiltere'ye yerleşir.

İki karakterin de hikayesi babasızlık yönüyle AHT ilk romanlara benzerlik gösterir fakat bu durum *İntibah*'taki gibi ahlaki yönden bir zayıflık doğurmaz. Ölmüş olan baba iyi bir terbiyeyi miras bırakmıştır. Bununla beraber babasız erkek son derece kırılıktır da. İki romanda da derdinden hastalanıp yataklara düşerler. Erginci'nin işaret ettiği üzere kadın karakterlerin ölümü kendi iradeleriyle, intihar ederek gerçekleşirken, erkek karakterler zayıflık neticesinde ölürlür.¹⁶ Tanzimat romanları (AHT) için yapılan bu yorum *Akabi Hikayesi* de dahil olmak üzere bu üç EHT roman için de geçerlidir.

13 Jale Parla, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).

14 Murat Cankara, "İmparatorluk ve Roman: Ermeni Harfli Türkçe Romanları Osmanlı/Türk Edebiyat Tarih yazımında Konumlandırmak", (Doktora tezi, Ankara: İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2011), s. 359.

15 Aysel Güneş, "Hovhannes Balıkcıyan'ın Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatları Hikayesi ile Hovsep Maruş'un –Bir Sefil Zevce İsimli Ermeni Harfli Türkçe Romanları", (Doktora tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2015), s. 196.

16 Erkan Erginci, "Öteki Metinler, Öteki Kadınlar: Ermeni Harfli Türkçe Romanlar ve Kadın İmgesi", (Yüksek lisans tezi, Ankara: Bilkent Üniversitesi, 2007), s. 66.

Bu durumda Parla'nın tezinin bu romanlar için de bir ölçüce geçerli olduğu söylenebilir. Babasızlık bir zayıflık olarak ortaya çıkar. Fakat *İntibah*'taki gibi bir ahlaki düşüklük söz konusu değildir. Zayıflıklarına rağmen ideal olan yoldan ayrılmazlar. Bu noktada yine *Taaş-şuk* ile benzerlik gösterirler. Talat ahlaki olarak bir zayıflık göstermez. Politik duruşu EHT romanlardaki kadar belirgin olmasa da iyi eğitim almıştır ve Tanzimat romanının dejenere erkek karakterlerinden değildir. Romanın sonunda Dikran, Karnig ve Sebuğ gibi bünyesi acıyı kaldırmaz ve ölür.

EHT romanların hayattaki babaları geleneğin taşıyıcısı, despot ve mantıktan uzaktır. Buradaki baba ifadesi otoritenin simgesi olarak değerlendirildiğinde ataeril aile yapısı göz önünde bulundurularak aile reisi olarak düşünmek de mümkündür. Dolayısıyla Gülün-ya'nın babasının *Bir Sefil Zevce*'deki karşılığı olarak düşünülebilecek olan Mardiros Ağa'yı da bu değerlendirmeye dahil edilebilir.

Gülün-ya'nın babası Ğugas, kızının tabiriyle "yabani dağ canavarlarından zerre kadar farkı"¹⁷ olmayan bir adamdır. Karısını, kızını ve hatta evin yardımcısı yaşlı Mariam'ı bile döver. Fikri açıdan da anlatıcını olumladığı profilin tam tersidir. Gençlerin okumaları, Avrupalı düşünceleri, özgürlük, eşitlik gibi düşünceler, tiyatroya gitmek ve gazete okumak onun için nefret sebebidir. Ğugas'ın şeytanileştirilmesindeki asıl vurgu yeniliklere karşı olan duruşudur.

Bir Sefil Zevce'nin aile reisi figüsü olan Mardiros Ağa ise daha çok paragözlüğü üzerinden karikatürize edilen bir "kötü"dür. Arkadaşı Mikayel (Krikoryan) ile karısı Vartug Duduyu ve bebeğini servetini ele geçirmek için öldürmek isterler. Kumar oynamak ve karısının parasına göz dikmek dışında bir amacı olmayan Mardiros romanın ideal erkek figürü olan Sebuğ'un tam zıttıdır. Eğitimsizdir. "güç bela Ermenice yazıp okuyabilmiştir."¹⁸ *Karnig, Gülün-ya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatları*'nin Ğugas'ı gibi Mardiros da yeni idealleri savunanlara karşıdır. Seküler, liberal bir anlayıştaki Hamazkyats cemiyetinin düşmanıdır. Fakat Balıkcıyan'ın romanının aksine burada yazarın politik göndermeleri açıkça yapmaktan çekindiği görülür. "Bizim asıl müradımızı yalnız vukuatın naklini etmek olmaz ile kangı taraf haklı olduğunu ifade eylemek bize farz deyildir deyu memul ederiz"¹⁹ diyerek olası eleştirileri savuşturmak ister gibidir.

Bu iki "baba" figürü AHT romanlarda varlığı idealleştirilen babaların tam aksidir. Bu farkın sebebi Baba/Devlet idealinin iki gruptaki farkıdır denilebilir. Bir ideal olarak devletin koruyu-

17 Aysel Güneş, "Hovhannes Balıkcıyan'ın Karnig, Gülün-ya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatları Hikayesi ile Hovsep Maruş'un –Bir Sefil Zevce İsimli Ermeni Harfli Türkçe Romanları", (Doktora tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2015), s. 183.

18 Aysel Güneş, "Hovhannes Balıkcıyan'ın Karnig, Gülün-ya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatları Hikayesi ile Hovsep Maruş'un –Bir Sefil Zevce İsimli Ermeni Harfli Türkçe Romanları", (Doktora tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2015), s. 297.

19 A.g.e., s. 281.

culuğuna olan inanç AHT romanlardaki babalılık idealinin temel sebebidir. EHT romanlarda ise böyle bir koruyuculuğun getirdiği otoriterliği kırma söz konusudur. Baba/aile reisi figürü incelenen iki romanda da kadının tarafındandır. Erkek ise babasızdır. Erkeğin misyonu iki romanda da kadını bu figürün elinden kurtarmaktır.

Bununla beraber kurtarıcı, yol gösterici erkek figürü Nurdan Gürbilek'in "Doğu'nun Cinsiyeti" başlıklı yazısında değindiği Tanzimat yazarlarının Batı ile kurduğu evlilik metaforunu hatırlatır. Buna göre Namık Kemal "Şark ve Garb'ın fikr-i kemal ve bîkr-i hayali"nin evliliğinde olgun, yönlendiren erkek "Doğu'nun karşısına, bakir, yani işlenmeyi bekleyen dişi "Batı"yı koyar.²⁰ Bahsi geçen romanlarda bu bağlamda bir Doğu-Batı ikiliği görülmez ama kadın ve erkeğin pozisyonu aynıdır. Hem Gülünya hem de Vartug politik pozisyonlarını bir erkeğin dolayımıyla edinir. Özellikle Gülünya'nın Sahmanatrutyun karşısındaki pozisyonu tamamen Karnig ve Dikran vasıtasıyla gerçekleşir. *Bir Sefil Zevce*'de ise Vartug politik pozisyonu sorgulanmadan toplum tarafından eşinin düşünceleri sebebiyle dışlanır. Onu bu pozisyondan kurtarabilecek olan da yine bir erkek, yani Sebuhtur. Babasız erkeklerin bedensel zayıflıklarına rağmen düşünsel olarak güçlü ve etkili olduğu görülmektedir.

Bir diğer yaygın tema olan aşk, EHT romanlarda genel olarak cemaat arasındaki çatışmanın sergileneceği bir sahne olarak değerlendirilmektedir. Bu yorum yerinde olmakla beraber cemaat içi çatışmaların ötesinde, daha geniş bir perspektifle değerlendirildiğinde de anlamlı olacağını düşünüyorum.

Sirman AHT metinleri ele aldığı çalışmasında romanlardaki aşk temasının sadece kişisel ilişkilerin tamamlayıcı bir parçası olarak yer almadığını; son derece politik bir biçimde dönemin yönetici kesimine yönelik eleştirinin bir aracı olduğunu belirtir.²¹ Yazının sonuç kısmında bireysel tercihlerle gerçekleşen birlikteliğin, evliliğin aileler arası ilişki kurma fonksiyonunu ortadan kaldırması sebebiyle geniş aile yapısının altını oyduğunu ve çekirdek ailelerden oluşan topluma zemin hazırladığını ifade eder. Örnek olarak *Vatan Yahut Silistre* ve *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*'ı verir. Bu metinlerde aşkın rolü son derece politiktir.

Böyle bir iddia şüphesiz yalnızca Müslüman/Türk yazarları kapsamamalı. Yönetici gruba yönelen eleştirinin ve modern ulus ideallerinin farklı milletlerin aydınları tarafından paylaşılan bir politik duruş olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla ilk romanlara dair bu yorumun diğer milletlerin ürettiği eserlerdeki geçerliliğini sorgulamak yerinde olacaktır. Bu soruya verilecek olan cevabın dönemin çok milletli entelektüel ortamına dair önemli veriler sunacağına inanıyorum.

20 Nurdan Gürbilek, "Doğunun Cinsiyeti", *Kör Ayna Kayıp Şark*, (İstanbul: Metis, 2014), ss. 75-96.

21 Nükhet Sirman, "Gender Construction and Nationalist Discourse: Dethroning the Father in The Early Turkish Novel". *Gender and Identity Construction*, der., Feride Acar ve Güneş Ayate, 162-176, (Leiden: Brill, 1999), s. 163.

AHT romanlara isnat edilen bu izleklerin EHT romanlarda da yer bulduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Mezhepsel veya dini çatışmaları işaret ettiği düşünülen bu romanların kapalı bir cemaat yapısının da ötesinde imparatorluğa dair politik meselelere aynı izlekler yoluyla eklemlendiğini görülmektedir. *Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatları ve Bir Sefil Zevce* romanlarının ikisi de belli sebeplerle onaylanmayan birliktelikler içerir. Gülünya'nın iki sevgilisi de babasının politik görüşleri sebebiyle onun için bir anlamda yasaklıdır. *Bir Sefil Zevce*'nin Vartug'u ise evli olduğu halde Sebuha'a aşık olur ve her şeye rağmen birlikte olurlar. Geleneksel normların dışına çıkan bu iki aşk hikayesi de bir açıdan Sirman'ın bahsettiği politik işlevi yerine getirir. Görücü usulü evliliğin yıkıcılığı mesajı her iki metinde de açıktır.

Başlı Vartan Paşa'nın *Akabi Hikayesi* romanında eşitlik, özgürlük, bireysel hakların korunması gibi değerlerin anlatıcı söylemi açısından olumlanmış olmasına rağmen eserin yalnızca Ermeni cemaatine seslenecek biçimde yazılıp yayınlanmasının bu görüşlerin saray iktidarına göndermede bulunması ihtimalini azalttığını ifade eder. Devamında, yapıtta Müslüman-Türk cemaatin temsil edilmemesini politik göndermelerin Ermeni cemaatine yönelik olduğunu sonucunu doğurduğunu belirtir.²² Temsiliyet sorusunun kendi başına problemli olduğunu düşünüyorum. AHT romanlarda aranmayan bu temsiliyetin EHT romanların yorumlanmasında merkeze alınması metinlerin yorumlanmasını sınırlandıracaktır.

Evlilik ilişkileri bu tip politik imaları gözlemlemek için geniş bir zemin sunar. AHT ilk romanları bu bağlamda değerlendiren çalışmalardan biri Nükhet Sirman'a aittir. Sirman Tanzimat romanlarında idealize edilen evlilik biçiminin ailenin yeniden tanımlanmasına yönelik Cumhuriyet dönemine kadar giden bir iktidar mekanizmasının bir parçası olduğunu iddia eder. 19. yüzyılın eşitlik idealinin uygulanabilir olması için bir ön hazırlık süreci olarak evliliğin bir kültürel kategori olarak romanlardaki ele alınışına bakar. Romanlarda idealize edilen evlilik biçiminin bireysel tercihlere dayalı olması, ailenin söz sahibi olduğu geleneksel evliliklere karşı bir alternatiftir. Buna göre, geniş aile yapısının meşruiyet zeminini sarsmak ve bağımlı güç ilişkileri oluşturan bu düzene alternatif olarak çekirdek aile idealini sunmak modern ulus ideallerinin gerçekleştirilmesinde bir adım olarak uygulanmıştır.

Bu bağlamda bahsedilen metinlerden biri *Taaşuk-ı Talat ve Fitnat*'tır. Romanın görücü usulü evliliğin yıkıcı sonuçlarını göstermek amacıyla yazıldığı ifade edilir. Üvey babası tarafından kendinden yaşça büyük biriyle evlendirilmek istenen Fitnat sonunda intihar eder. O sırada gelip durumu gören Talat da üzüntüsünden düşüp ölür. Bireysel bir tercihle değil, ailenin kuracağı bağlara yönelik bir evlilik trajik bir sona sebebiyet verir. Talat'ın anne ve babasının evliliğinde de benzer bir durum yaşanacakken annesi Saliha'nın intihar edeceği

22 Şeyda Başlı, *Osmanlı Romanının İmkânları Üzerine: İlk Romanlarda Çok Katmanlı Anlatı Yapısı*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), ss. 197-198.

duyulur ve babası kızını Rıfat beye vermeye ikna olur. Sirman'a göre bu tip anlatılarla yönetimi zor geniş aile yapısını toplum zihninde değersizleştirilerek, kontrolü daha kolay olan çekirdek ailelerden oluşan, yeni ulus idealine uygun modern toplumu kurmak yönünde ilk adım atılmıştır. Bu aynı zamanda bürokratik seçkin kesime atfedilen iltimasın eleştirilmesi ve daha eşitlikçi bir yapının idealize edilmesi demektir.²³

Evliliğin EHT ilk romanlarda da benzer bir şekilde hikaye edildiği görülür. *Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatları* ve *Bir Sefil Zevce* romanlarının ikisinde de görücü usulü evliliklerin yıkıcı etkisi görülür. Özellikle *Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatları, Taaşşuk-u Talat ve Fitnat* ile son derece benzer bir izleğe sahiptir. Gülünya'nın sevdiği erkekle evlenmemesinin sebebi babasıdır. Anlatıda Gülünya'nın eski sevgilisi olan Karnig'in hikayesi öğrenilir. Ğugas ağa politik görüşlerinden dolayı kızını Karnig'e vermez. Ğugas Ağa'nın hakaretlerine dayanamayan Karnig hastalanır ve ölür. Gülünya'yı Karnig'in mezarı başında intihar etmekten kurtaran Dikran kendisiyle evlenmek ister, çünkü Karnig onun yakın bir arkadaşıdır ve Gülünya'yı onun emaneti gibi görür. Ğugas bu birlikteliğe de izin vermeyecektir. Karnig'e olan tepkisinden dolayı Dikran'ın niyeti Ğugas'a bildirilmez. Bu sırada o da kendine uygun bir damat bulup Gülünya'yı tanımadığı bir adamla nişanlar. Bunu duyan Gülünya intihar eder. Gülünya'nın öldüğünü öğrenen Dikran da üzüntüden ölür. Şu belirtilmelidir ki Ğugas'ın damat adayından beklediği tek şey kendisine itaat etmesidir. Sirman'ın ifade ettiği üzere üst tabaka ailelerin evliliklerinde erkeğin kendinden daha üstteki bir ailenin kızıyla evlenip onun evine yerleşmesi durumu görülürken alt tabakada durum tam tersidir. Ğugas'ın kızını böyle bir evliliğe zorlamasında da bu durumun benzeri görülür. Zira damat adayının ne ekonomik durumunu, ne eğitimini ne de ailesini sorgular. "Amma yaşı genç olmazmış, amma çirkin olurumuş, vazifemden hariç, ben ancak kendime mütülüyüne bakarım"²⁴ der. Onu ilgilendiren tek özelliği Sahmanatrutyun karşıtı olması, yani "asri gençlerden" olmaması ve kendisine itaat etmesidir. "İnşaallah kendi aklım ile bir deliğe beye neceyim ki, her karşıma geldikçe dört yerde etek kavuşturup, sekiz yerde temenna etsin, ağzımdan çıkan cevabı Avedaranın kelamı gibi tutsun, diynesin ve itaat etsin, eyi dediyime eyi, fena dediyime fena desin."²⁵

İki romanın son derece benzer bir izleğe sahip olduğu görülmektedir. Dolayısıyla *Taaşşuk* politik düzlemde yorumlanırken aynı yorumun EHT romanlar için ne kadar geçerli olduğu

23 Nükhet Sirman, "Gender Construction and Nationalist Discourse: Dethroning the Father in The Early Turkish Novel". *Gender and Identity Construction*, der., Feride Acar ve Güneş Ayate, 162-176, (Leiden: Brill, 1999), s. 173.

24 Aysel Güneş, "Hovhannes Balıkcıyan'ın Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatları Hikayesi ile Hovsep Maruş'un –Bir Sefil Zevce İsimli Ermeni Harfli Türkçe Romanları", (Doktora tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2015), s. 204.

25 A.g.e., s. 200.

sorusu ortaya çıkmaktadır. Sirman'ın AHT romanlardaki görücü usulü evlilik ve çekirdek aileye yönelik gözlemleri EHT bir roman olan *Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatları* ile de bire bir örtüşmektedir. Bu durumda ya iki metnin üretici zihniyetini aynı politik düzleme oturtmak ya da ulus inşasına yönelik bu yorumun geçerliliğini sorgulamak gerekir.

Türkçe ilk roman örneklerinin yazıldığı alfabeye göre kategorize edilmesi romanların işaret ettiği soru(n)ların bir kısmını dışarıda bırakmaktadır. Bu bağlamda tümünü imparatorluğun içinde bulunduğu politik ve ekonomik şartları ele alış biçimleri odağında bir bütün olarak değerlendirmek gerekir. Bu yazıda mevcut Tanzimat romanı yorumlarından iki tanesi ele alınarak "kanon dışı" olarak tanımlanan EHT iki roman için neler söyledikleri tartışıldı. Öncelikle kanon tartışmaları ve EHT romanlar üzerine yapılan çalışmalara değinildi. Ardından öncelikle dönemin en temel ikiliklerinden olan gelenek-modernite tartışması bağlamında tartışıldı. Ardından Jale Parla'nın baba-oğul metaforunun bu romanlarda nasıl yer bulduğu incelendi. Son olarak Sirman'ın aşk ve evlilik temalarının romanlardaki politik işlevlerine dair yorumu değerlendirildi. Sonuç olarak benzer temaların EHT ve AHT romanlarda iki ayrı kategori oluşturacak biçimde ayrılmadığını, ele alınan incelemelerde birçok açıdan Türkoloji geleneğinin Tanzimat romanı yorumlarının EHT romanlar için de geçerli olduğu sonucuna varıldı. Böylece EHT ve AHT romanların iki ayrı kategori olarak değerlendirilmesinin ötesine geçilmesi gerektiği iddiası ortaya koyuldu.

Kaynakça

Altuğ, Fatih. "On Dokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk Medeniyet Yerlilik Yaban(cı)lık ve Din". *Tanzimat ve Edebiyat: Osmanlı İstanbul'unda Modern Edebi Kültür*.

Der., Mehmet Fatih Uslu ve Fatih Altuğ. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2014: 65-114.

Başlı, Şeyda. *Osmanlı Romanının İmkânları Üzerine: İlk Romanlarda Çok Katmanlı Anlatı Yapısı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Cankara, Murat. "İmparatorluk ve Roman: Ermeni Harfli Türkçe Romanları Osmanlı/Türk Edebiyat Tarih yazımında Konumlandırılmak". Doktora tezi. Ankara: İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2011.

Erginci, Erkan. "Öteki Metinler, Öteki Kadınlar: Ermeni Harfli Türkçe Romanlar ve Kadın İmgesi". Yüksek lisans tezi. Ankara: Bilkent Üniversitesi, 2007.

Güneş, Aysel. "Hovhannes Balıkcıyan'ın Karnig, Gülünya ve Dikran'ın Dehşetli Vefatları Hikayesi ile Hovsep Maruş'un –Bir Sefil Zevce İsimli Ermeni Harfli Türkçe Romanları". Doktora tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2015.

Gürbilek, Nurdan. *Kör Ayna Kayıp Şark*. İstanbul: Metis, 2014.

Mignon, Laurent. *Ana Metne Taşınan Dipnotlar: Türk Edebiyatı ve Kültürlerarasılık Üzerine Yazılar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Moran, Berna. *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Parla, Jale. *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Sirman, Nükhet. "Gender Construction and Nationalist Discourse: Dethroning the Father in The Early Turkish Novel". *Gender and Identity Construction*. Der., Feride Acar ve Güneş Ayate. Leiden: Brill, 1999: 162-176.

Tunçboyacı, Selin. "Akabi Hikayesi, Boşboğaz Bir Adem ve Temaşa-i Dünya Romanları Çerçevesinde 19. yy. Osmanlı Modernleşmesi". Yüksek lisans tezi. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2001.

Bir Teberdâr'ın Serencâmı: Ebû Müslim Horasânî Destanı*

Sibel Özil**

Öz: Destanlar, milletler üzerinde derin izler bırakmış olayların, halkın duygu ve düşünceleri ile harmanlanarak aktarıldığı, yaşanan hadiselerin olağanüstü unsurlarla süslenerek sunulduğu coşkulu ve etkileyici metinlerdir. Bu metinler aracılığı ile milli hafıza diri tutulmakta, toplumun manevi ruhu daima canlılığını korumaktadır. Savaşlar, doğal afetler, sürgünler, sevdalar gibi insanı yakından ilgilendiren hemen her olay bir destanın konusu olabilir. Doğu destan geleneğinin şaheseri olarak nitelendirilen Ebû Müslim Horasânî destanı da Anadolu topraklarında çokça rağbet görmüş ve fakat günümüzde unutulmaya yüz tutmuş bir savaş anlatısıdır. Yazma eser kütüphanelerinde bulunan yüzlerce nüsha ve bu nüshaların derkenarlarında yer alan kıraat kayıtları, söz konusu destanın bu topraklardaki önemini gözler önüne sermektedir.

Bu çalışmada, öncelikle destan geleneği hakkında kısaca bilgi verilmiş, destanın ana kahramanı Ebû Müslim Horasânî'nin hayatı ve menkıbevi şahsiyetine temas edilecek, ardından Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda yer alan 06 Mil Yz A 8504/1-4 demirbaş numaralı dört nüsha üzerinden, genel hatları ile, Ebû Müslim Horasânî destanının tanıtımı yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Destan, Savaş Destanı, Kahramanlık Destanı, Ebû Müslim Horasânî, Teberdâr.

Giriş

Dilimize Farsça “dastan” kelimesinden geçen destan terimi, hikaye, masal, kıssa, sergüzeşt gibi pek çok manaya gelmektedir.¹ Üzerine birçok tanım yapıldığı² destan kelimesinin, Türkçe’de ilk defa ne zaman kullanıldığına dair kesin bir bilgiye ulaşmak mümkün olmakla birlikte bu terimin, Türk diline İslamiyet sonrası intikal ettiği düşünülmektedir.³ Batı

* Bu çalışma, Sibel Özil tarafından İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde yürütülmekte olan “Milli Kütüphane’de Bulunan Bir Ebû Müslim Destanı (Dâstân-ı Ebâ Müslim, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nr. 06 Mil Yz A 8504/1-4 İnceleme-Metin)” adlı doktora tezinin tanıtım makalesidir

** Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Arş. Gör., sibel.ozil@yalova.edu.tr

1 Kazım Yetiş, “Destan”, *TDV İslam Ansiklopedisi* 9. cilt içinde. (1994), s. 202.

2 Tanımlar için bkz. Hayrettin Rayman, *Halk Edebiyatı Anlatı Türleri*, (Ankara: Gazi Kitabevi, 2010), s. 92.; Serkan Yıl-bır, “Türk Destanlarında İnanç ve İnanışlar”, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2006), ss. 5-6.; Aynur Akın, “Tarihi Kaynakların İçerisinde Destanların Yeri ve Önemi”, (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2008), ss. 3-4.; Pamuk Nurdan Gümüştepe, “İslamiyet Sonrası Türk Destanlarında Masal Motifleri Üzerine Bir Değerlendirme”, (Yüksek Lisans Tezi, Bülent Ecevit Üniversitesi, 2016), ss. 32-35.

3 Özkul Çobanoğlu, *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2003), s. 13.

dillerinde ise destan kelimesinin karşılığı olarak “épopée” ve “légende” ifadeleri kullanılmaktadır.⁴ Tanımlarda türün genellikle manzum olarak kaleme alındığı dile getirilse de destanların manzum-mensur karışık veya tamamen mensur örnekleri de bulunmaktadır.⁵

Destanlar, teşekkül ettiği toplumun ruhunu, inancını, adet ve göreneklerini, mevcudata bakışını anlatan;⁶ kederlerini, sevinçlerini, coşku ve hüznlerini yansıtan⁷ tarihi, fikri ve sanatsal açıdan kıymetli sözlü edebiyat ürünleridir.⁸ Bu ürünlerin ortaya çıkabilmesi için milletlerin, büyük sıkıntılar geçirmiş, birtakım sarsıntılar yaşamış olması gerekmektedir.⁹ Bunun yanı sıra o milletin destan söyleyebilecek derecede yüksek bir hayal gücüne sahip olması da önem arz etmektedir.¹⁰ Böylece toplumun hafızasında yer etmiş gerçek olaylar, hayal gücü ile harmanlanıp efsanev-mitolojik öğelerle süslenerek nesilden nesile aktarılma imkanı bulmuş; salt tarihi veya edebî belge olmaktan çıkıp estetik bir ürün haline gelmiş¹¹ ve şairlerin durmaksızın terennüm ettiği, halkın ilaveler ile zenginleştirdiği bu müşterek anlatılar, büyük ve kuvvetli bir destan geleneği oluşturmuştur.¹²

Konu itibarı ile çeşitlilik gösteren destanlar, Türk Edebiyatında

1. Milli Destanlar
2. Dinî Destanlar
3. Kahramanlık Destanları
4. Halk Destanları

olarak dört başlık altında incelenebilir.¹³ Ebû Müslim Horasânî'nin menkıbevi hayatını anlatan ve çalışmaya konu olan *Dâstân-ı Ebâ Müslim*¹⁴ adlı eser, söz konusu başlıklandırmada hem dini hem de kahramanlık destanları arasında yer almaktadır. Bu sebeple dini destanlar ve kahramanlık destanları hususunda bazı noktalara değinmek faydalı olacaktır.

4 Faruk Kadri Timurtas, “Türk Destanları”, *Türk Kültürü Aylık Dergisi* 33, (1965), s. 577. Erişim 9 Ağustos 2022, <https://www.edebi.net/index.php/destanlar/5563-faruk-kadri-timurtas-turk-destanlari>

5 Dursun Yıldırım, *Türk Bitiği*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), s. 149.

6 Necip Tosun, *Doğu'nun Hikaye Kuramı*, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014), s. 247.

7 Mustafa Necati Sepetçioğlu, *Karşılaştırmalı Türk Destanları*, (İstanbul: İrfan Yayımcılık & Tanıtım, 1998), s. 7.

8 Zeki Velidi Togan, “Türk Destanının Tasnifi”, *Türk Kültürünün Araştırma ve Tanıtma Vakfı (TÜKAV)*, Erişim: 30 Temmuz 2022, <https://www.tukav.org.tr/haber/turk-destaninin-tasnifi.html.html>; Rayman, *Halk Edebiyatı Anlatı Türleri*, s. 92.

9 M. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: Ötügen Neşriyat: 1980), s. 41.

10 Rayman, *Halk Edebiyatı Anlatı Türleri*, s. 92.

11 Sepetçioğlu, *Karşılaştırmalı Türk Destanları*, s. 8.

12 Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: Yedigün Neşriyat, t.y.), s. 9.

13 Yetiş, “Destan”, s. 203.

14 *Dâstân-ı Eba Müslim*, Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 8504/1-4.

Dini destanlar, Türkler'in İslâmiyet'i kabulünden sonra ortaya çıkan, Türk destan kahramanı alp tipinin, gazi tipine dönüştüğü anlatılardır. Özellikle Anadolu topraklarında doğan dini destanlarda kahramanın yegane amacı "i'lâ-yi kelimetullah"¹⁵tır. İslamiyet öncesi kahramanı harekete geçiren muharrik kuvvet kut inancı iken; İslamiyet sonrasında bu inanç cihad şuuru olarak etkisini göstermiştir.¹⁶ Battal Gazi, Satuk Buğra Han ve Danişmend Gazi destanları türün en tanınmış örnekleri¹⁷ olmakla birlikte Fars ve Arap kültüründen izler taşıyan fakat Anadolu ve Kafkasya Türk halklarına ahiler aracılığı ile intikal eden Ebû Müslim Horasânî destanı, bir Abbasi kahramanının gazalarını tahkiye etmesine rağmen, Türkler arasında Battal Gazi destanının etkisini dahi geride bırakmış dini bir anlatıdır.¹⁸ Bunun yanı sıra Türkler'in İslâmiyet'i kabulünden hem önce hem de sonra örnekleri bulunan, halka sahip çıkıp onlara liderlik eden, gerektiğinde halkı için tek başına mücadele veren yiğitlerin anlatıldığı kahramanlık destanlarına¹⁹ da dahil edilebilecek bir muhtevaya sahip olan Ebû Müslim Horasânî destanı, Türk kültürünün içinde yoğrulmuş ve Türk kültürünü yoğurmuş bir destan haline gelmiştir.²⁰

Ebû Müslim Horasânî, aynı Türk milli destan kahramanları gibi idealize edilmiş, Orta Asya Türk toplulukları ve Dağıstan'ın dağlık bölgelerinde yaşayan halklar tarafından ulusal bir kahraman olarak benimsenmiştir.²¹ Şüphesiz bu içselleştirmede de ahi hareketinin katkısı büyüktür. Halkın göz bebeği ve dinin savunucusu olan Ebû Müslim Horasânî, loncalar arasında tam anlamıyla bir "yiğitlik timsali"dir. Çünkü o, dericilik, odunculuk, fırıncılık, demircilik gibi basit olarak nitelendirilen işlerle meşgul halk gruplarını bir araya getiren ve elit sınıfların sosyal kibri altında ezilen insanlara yoldaşlık eden olağanüstü bir kahramandır.²² Bu kahramanın yaptığı savaşlar ve çevresinde cereyan eden menkıbevi olaylar başta yeniçeriler olmak üzere fütüvvet ocakları, Şîî-Alevî zümreler ve Bektaşîler arasında yayılacak; zamanla eşraf içinde, köy odalarında ve kahvehanelerde okunan Ebû Müslim Horasânî destanı, destan anlatı geleneği içerisindeki şöhretine kavuşacaktır.²³

15 Ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Yurdağar, "i'lâ-yi Kelimetullah", *TDV İslam Ansiklopedisi* 22. cilt içinde. (2000), ss. 62-63.

16 Gümüştepe, "İslamiyet Sonrası Türk Destanlarında Masal Motifleri Üzerine Bir Değerlendirme", s. 38.

17 Yetiş, "Destan", s. 203.

18 Irène Mélikoff, *Destandan Masala Türkoloji Yolculuğum*, (İstanbul: Demos Yayınları, 2008), s. 56.

19 Yetiş, "Destan", s. 203.

20 İsmail Toprak, *Ebû Müslim Horasânî Hikâyesi*, İstanbul, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019), s. 13.

21 Irène Mélikoff, *Türk-İran Epik Geleneği İçinde Horasan Teberdarı Ebu Müslim*, (Ankara: Elips Kitap, 2012), s. 17.

22 Mélikoff, *Türk-İran Epik Geleneği İçinde Horasan Teberdarı Ebu Müslim*, ss. 19-20.

23 Nurettin Albayrak, "Ebû Müslim Destanı", *TDV İslam Ansiklopedisi* 10. cilt içinde, (1994), s. 195.

Ebû Müslim Horasânî Kimdir?

Ebû Müslim Horasânî, Abbâsîlerin iktidara gelmeleriyle birlikte İslam dünyasında mühim roller oynamış, ilginç tarihi bir şahsiyettir. Evvelâ Abbâsî ailesi tarafından mevla olarak yetiştirilen Ebû Müslim, daha sonra Horasan'a gönderilerek güçlü Emevî valisi Nasr b. Seyyar ile efsanelere konu olacak mücadeleler vermiştir. Her ne kadar Abbâsîlerin iktidara gelmesinde büyük rol oynasa da yine onlar tarafından öldürülmesi, Ebû Müslim'i daha da gizemli bir kahraman haline getirmiş ve şahsiyetine olan ilginin gün geçtikte artmasına sebep olmuştur.²⁴ Bu ilginin neticesinde, Kerbelâ'nın intikamını alan yiğit sıfatıyla nam salan Ebû Müslim'in²⁵ hayatı ve şahsiyeti etrafında birçok anlatı vücuda gelmiş; onun tarihi ve efsanevi şahsiyeti adeta iç içe geçmiştir. Bu sebeple çalışmada, destan kahramanı olan Ebû Müslim'in daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla kahramanın tarihi şahsiyetine kısaca değinilecek fakat esas konunun bir destan metni olması hasebiyle menkıbevi kimliği üzerinde biraz daha ayrıntılı durulacaktır.

Ebû Müslim Horasânî'nin Tarihi Şahsiyeti

Ebû Müslim Horasânî'nin kimliği ile ilgili bilgiler oldukça muğlaktır.²⁶ Yaygın fikre göre 100 (718-19) yılında Merv veya İsfahan'da dünyaya gelmiştir.²⁷ Etnik kökeni tam olarak bilinmemekle birlikte;²⁸ Fars kökenli bir mevla olma ihtimali üzerinde durulmaktadır.²⁹ Bizzat kendisinin bastırdığı sikkelerde adı, Abdurrahman b. Müslim şeklinde geçse de bazı kaynaklarda farklı isimlerle zikredildiği bilinmektedir.³⁰ Çocukluğunu Kûfe'de geçiren Ebû Müslim, İdris b. Ma'kıl'ın himayesinde büyümüş, onun çocukları ile birlikte eğitim almıştır.³¹ Kabul gören bu rivayetlerin yanı sıra konu ile ilgili çok farklı görüşler bulunmaktadır.³²

Ebû Müslim'in kaderi, Abbâsî nakiblerinin Kûfe ziyareti sırasında değişmiş; nakibler, zekası-

24 Nadir Karakuş, *Bir İhtilalcinin Anatomisi Ebu Müslim Horasani*, (İstanbul: Neva Yayınları, 2017), s. 9.

25 Mélikoff, *Türk-İran Epik Geleneği İçinde Horasan Teberdarı Ebu Müslim*, s. 17.; Ayrıca konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ekber Enveri, "Tarihin Yeniden Tasarlanmasında Halk Anlatılarının Rolü: Kerbela Vakası", *Kültür Araştırmaları Dergisi* 1 (2018), ss. 53-56.

26 Karakuş, *Bir İhtilalcinin Anatomisi*, s. 25.

27 Hakkı Dursun Yıldız, "Ebû Müslim-i Horasânî", *TDV İslam Ansiklopedisi* 10. cilt içinde, (1994), s. 197; Ğ. H., Yüsofî, "Abu Moslem Korasani" in: *Encyclopædia Iranica* 1/4. (1983), Erişim 5 Ağustos 2022, <https://www.iranicaonline.org/articles/abu-moslem-abd-al-rahman-b>

28 Yıldız, "Ebû Müslim-i Horasânî", s. 197; Moscati, S., "Abû Muslim" in: *Encyclopaedia of Islam Second Edition*, (2012), Erişim 05 Ağustos 2022, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/*-SIM_0235

29 Britannica, T. Editors of Encyclopaedia, "Abu Muslim" in: *Encyclopedia Britannica*, (28 January 2022), Erişim 5 Ağustos 2022, <https://www.britannica.com/biography/Abu-Muslim>

30 Yıldız, "Ebû Müslim-i Horasânî", s. 197; Yüsofî, "Abu Moslem Khorasani",

31 Yıldız, "Ebû Müslim-i Horasânî", s. 197.

32 Konu ile ilgili farklı görüşler ve ayrıntılı bilgi için bkz. Karakuş, *Bir İhtilalcinin Anatomisi*, ss. 25-36.

na hayran kaldıkları bu genci yanlarına alarak Mekke'ye götürmüş ve böylece onun, Abbâsî iktidarı ile irtibatı resmen başlamıştır.³³ İmam İbrahim'in emri altına giren Ebû Müslim, yetiştirildikten bir müddet sonra ihtilal hareketini yönetmek için, Emevî iktidarının topraklarından uzak ve iç karışıklık sebebiyle otoritesi oldukça zayıf, Horasan'a gönderilmiştir.³⁴ Fakat ne-sebinin belirsizliği bazı huzursuzluklara sebep olmuş, başta Süleyman b. Kesir olmak üzere Abbâsî nakibleri ondan şüphe edince Ebû Müslim birkaç kere görevi bırakmaya teşebbüs etmişse de İmam İbrahim'in ısrarı neticesinde nakibler onun liderliğini resmen kabul etmek durumunda kalmışlardır.³⁵ Böylece iki yıllık bir serüven başlamış ve Merv'e bağlı bir köye yerleşen Ebû Müslim, bu süre zarfında kendini Abbâsî propagandasına adayarak Horasan'ın çeşitli şehirlerinden isyancıları örgütlemeyi başarmıştır. Nihayetinde 129 (747) yılı Haziran ayında İmam İbrahim'in emri ile siyah bayrak ve sancak açılarak ihtilal hareketi resmen başlamıştır.³⁶

Bu ayaklanma Emevîler'in son Horasan valisi Nasr b. Seyyâr'ı zor durumda bırakmış, verdiği mücadelelere rağmen başarılı olamayan vali sonunda şehri terk etmiştir. Böylece Horasan'daki Emevî kuvvetleri tamamen çökmüş ve yeni vali olarak Ebû Müslim Horasan'da kalmıştır.³⁷ Evvela iç huzuru sağlamayı hedefleyen Ebû Müslim, görev süresince pek çok çatışmaya girmiş, birçok isyanı bastırmış ve farklı zümrelerle çeşitli mücadelelerde bulunmuştur.³⁸ Bu süreçte Abbâsî hanedanlığının güçlenmesinde birincil rol oynasa da onun giderek artan nüfuzu dönemin halifesi Ebû Ca'fer el-Mansur'e endişelendirmeye başlamış, halifenin zihninde onu ortadan kaldırma fikri ortaya çıkmış ve Ebû Müslim 24 Şâban 137 (12 Şubat 755) yılında bizzat halife tarafından planlanan 3000 askerin hazır bulunduğu bir suikast sonucu öldürülmüştür. Cesedi Dicle nehrine atılıp, adamları rüşvet ile susturulmuş; öldürülme sebebi ise "itaatsizlik" olarak ilan edilmiştir.³⁹

Ebû Müslim Horasânî'nin Menkıvibi Şahsiyeti

Ebû Müslim'in, İslam adına yapmış olduğu hizmetlere karşın bir suikast sonucu katledilmesi, sahip olduğu gizemli/karizmatik liderlik sıfatını pekiştirmiş; o, başta İran olmak üzere Horasan civarında yaşayan tüm halklar tarafından efsanevi bir kimliğe dönüşmüş⁴⁰ ve

33 Yıldız, "Ebû Müslim-i Horasânî", s. 197; Karakuş, *Bir İhtilalcinin Anatomisi*, s. 38.

34 Yıldız, "Ebû Müslim-i Horasânî", s. 197; Yüsofi, "Abu Moslem Khorasani" Ayrıca konunun ayrıntıları için bkz. Karakuş, *Bir İhtilalcinin Anatomisi*, ss. 41-46.

35 Konunun ayrıntıları için bkz. Karakuş, *Bir İhtilalcinin Anatomisi*, ss. 41-57.

36 Yıldız, "Ebû Müslim-i Horasânî", s. 198; Yüsofi, "Abu Moslem Khorasani". Konunun ayrıntıları için ayrıca bkz. Karakuş, *Bir İhtilalcinin Anatomisi*, ss. 92-166.

37 Yıldız, "Ebû Müslim-i Horasânî", s. 198; Britannica, "Abu Muslim"

38 Ayrıntılı bilgi için bkz. Karakuş, *Bir İhtilalcinin Anatomisi*, ss. 171-217.

39 Yıldız, "Ebû Müslim-i Horasânî", s. 198. Konunun ayrıntıları için ayrıca bkz. Karakuş, *Bir İhtilalcinin Anatomisi*, ss. 217-227.

40 Mélikoff, *Türk-İran Epik Geleneği İçinde Horasan Teberdârı Ebu Müslim*, s. 57.

destanların, halk hikayelerinin vazgeçilmez kahramanlarından birisi haline gelmiştir. Onun, menkıbevi şahsiyetine dair bilgiler birçok ravi tarafından nakledilen anlatılardan, genel ifade ile Ebû Müslim hikayelerinden elde edilebilir.⁴¹

Dâstân-ı Ebâ Müslim'de nakledilene göre; o, Hicret'in doksanıncı yılı, Muharrem ayının on ikinci gecesinde İsfahan'da dünyaya gelmiştir. Babasının adı Esed, annesinin adı Halime'dir. Babasının yapmış olduğu bir istihare sonrası kendisine Abdurrahman adı verilmiştir. Adeta bir ay parçasına benzeyen ve oldukça cüsseli doğan bu bebek, aslan burcudur. Doğduğu gün gökyüzünün hallerinden onun gelecekte "sahib-i da'va" olduğu anlaşılmıştır.

Babası Esed, Yezîdîler ile girdiği bir çatışmada pazar meydanında idam edilmiş, annesinin gözlerine mil çekilmiştir. Âma annesi ile yaptığı zorlu ve mucizelerle dolu bir yolculuk sonrasında Abdurrahman, Horasan'a doğru yola çıkmıştır. O devirde Horasan'ın beyi Nasr-ı Seyyâr'dır. Horasan'da bir müddet Abdullah Kesîrî'nin himayesinde kalan Abdurrahman, bir süre sonra annesini ve kız kardeşini⁴² alarak Mâhân köyüne gider. Ailesi ile birlikte Mâhân'a yerleşen Abdurrahman burada ilim öğrenmeye ve ders almaya başlar. Abdullah Kesîrî'nin oğulları Süleyman Kesîrî⁴³ ve Osman Kesîrî ile Hoca Fazlullah'tan ders okurlar. Her birisi muhaddis ve müfessir olurlar. Bu sırada Abdurrahman on iki yaşına erişir fakat o denli bahadırdır ki görenler onu yirmi iki yaşında zanneder. Güzelliği, yiğitliği ve ilmi ile dillere destan olan Abdurrahman'ın annesi onunla gurur duymakta ve fakat artık geçimlerini sağlayabilmeleri için bir zanaat öğrenmesini istemektedir. Böylece Abdurrahman'ın yolu bir kez daha Horasan'a düşer.

Horasan'da birçok zanaatkarın yanına uğrayan Abdurrahman, el emeğinin uzun zaman alacağını görerek kendisine daha pratik bir iş bakmaya başlar fakat uzun süre istediği gibi bir iş bulamaz. Türlü maceraların ve arayışların sonunda delikanlı, odunculuk yapmaya karar verir. İş için gereken tedariği gördükten sonra dağlara ormanlara gidip odun keser. Ailesinin geçimini bu şekilde sağlar. Onun efsanelere konu olan serencamının tam olarak bu noktada başladığı görülmektedir. Bir gün ormanda Hâricî oduncuların "Ebû Turâb başıdır!" diyerek odun kestiklerine şahit olur. Eve döndüğünde annesine Ebû Turâb'ın kim olduğunu sorar.

41 Ebû Müslim'in menkıbevi şahsiyeti hakkında verilen bilgiler çalışmaya konu olan eserden derlenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Dâstân-ı Eba Müslim* 1.

42 Abdurrahman'ın dünyaya geldiği gece, babası Esed'in dostu vezir Kays b. Amir'in de bir kızı dünyaya gelmiş, bu bebekler süt kardeş yapılmıştır. Hikaye içerisinde Abdurrahman'ın kız kardeşi olduğuna dair başka bir nakle rastlanılmadığından burada söz konusu kardeşin Kays'ın kızı olduğu düşünülmektedir.

43 Süleyman bin Kesîr, Ebû Müslim'in Abbâsî iktidarı ile iletişime geçmesine sebep olan nakiblerden olup bizzat Ebû Müslim tarafından öldürülecektir. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Dalkılıç, "Süleyman bin Kesir El-Huzai'nin Öldürülmesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research* V/21 (2012), ss. 285-292.) Hikayede ise, aralarında zaman zaman anlaşmazlıklar yaşansa da, Ebû Müslim'in en yakın dostlarından birisi olarak anlatılmaktadır. Bu durum, sözlü geleneğe ait türlerde sık karşılaşılan isim benzerlikleri ve karışıklara örnek olarak değerlendirilebilir.

Aldığı cevap neticesinde ehl-i beytin ve babasının intikamını alacağına dair and içer. Artık ormana, yalnızca odun kesmek için değil Hâricîleri öldürmek için de gider. Oduncuların öldürülmesi ile başlayan serencam, Horasan valisi Nasr-ı Seyyâr ile durmaksızın yapılacak savaşların kapısını açar ve o, beraberindeki yetmiş iki pehlivanı ile yüzbinleri aşan Hâricîleri her seferinde mağlup eder.

Ebû Müslim Horasânî'nin çocukluk ve gençlik yıllarına dair verilen bilgiler bir kıyasa tâbi tutulduğunda, menkıbevi anlatımların tarihi rivayetlerden daha net olduğu fark edilmekle birlikte pek tabi bu nakillerin doğruluğu tartışmaya açıktır. Örneğin doğum tarihinin 12 Muharrem olarak kaydedilmesi manidardır. Kerbelâ'nın intikamını alacak yiğidin, Hazreti Peygamber'in doğduğu günde (on ikinci gece) ve Kerbelâ'da şehit olan atasının vefat ettiği ayda (Muharrem) dünyaya gelmesi, onun varlığına kutsiyet atfetme arzusu ile açıklanabilir. Anlatılar boyunca beraberinde yetmiş iki yarenin bulunması, yine Hz. Hüseyin'e bir atıftır. Zira rivayetlere göre Hz. Hüseyin'in de Kerbelâ'da yanında yetmiş iki yiğit vardır. Aslan burcunda doğduğunun özellikle vurgulanması durumu da doğrudan olmasa da dolaylı olarak Hz. Ali ile ilintilendirilebilir. Bu bilgi, ilk etapta güç ve kuvvet bakımından aslana benzeyecek olması şeklinde yorumlanabilir fakat Hz. Ali'nin aslana benzetilmesi ve aslan anlamına gelen "Haydar" lakabını kullanması bu noktada düşünülmesi gereken bir ayrıntıdır. Yüzeysel bakıldığında Ebû Müslim'in kuvvet ve şecaat bakımında Hz. Ali'ye teşbihi aşıkardır. Bunun yanı sıra yukarıda da ifade edildiği gibi dolaylı bir teşbih de söz konusu olabilir. Zira Abdurrahman'ın babasının isminin de aslan manasına geldiği düşünülürse şehitlerin efendisi Hz. Hüseyin Haydar'ın oğlu; Hz. Hüseyin'in ve ehl-i beytin intikamını alan yiğit Ebû Müslim ise Esed'in oğludur. Hikayede, babalar ve oğullar arasında paralel bir benzerlik kurulmuştur. Doğduğu anda gökyüzünün hallerinden büyük bir kimse olacağının anlaşılması ve zuhuruna kadar bu söylemlerin kuvvetlenerek nakledilmesi, ki Hz. Süleyman, Hz. Yusuf gibi hükümdarlık yapmış peygamberler onun zuhurunu beklediklerine dair mektuplar yazmış, kayıtlar bırakmış ve Abdurrahman'a yol göstermişlerdir, yine bir kutsiyet ve statüye kazandırılan meşruiyet ihtimalini akla getirmektedir. Çünkü "sâhib-i da'va"lık, istemekle değil seçilmekle erişilebilecek bir mertebedir ve bunun seçimi yalnızca Allah Te'âlâ'ya aittir. Abdurrahman'ın sürekli vurgulanan güzelliği, kuvveti, cesameti, zekası, yeteneği, cesareti ve yiğitliği de yine onun önemli bir şahsiyet olacağına dair işaretler olarak yorumlanabilir.

Ebû Müslim'in maceralarında dikkat çeken ve onun kişiliğine olağanüstülük katan bir başka unsur ise rüya motifidir. Abdurrahman, karar vermesi gereken kritik bir an yaşadığı her günün gecesinde başta Hz. Peygamber olmak üzere peygamberleri ve ehl-i beyt üyelerini rüyasında görmektedir. Hatta Hz. Cebrail, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'den intikal edip onun simgesi haline gelen "teber-i mu'teber"⁴⁴ dahi kendisine bizzat Hz. Peygamber tarafından

rüyasında gösterilmiş, o, bu teber ile yüzbinlerce Hâricî katletmiştir. Abdurrahman'ın yardıma ihtiyaç duyduğu zamanlarda ona yardım edecek kimselerin de benzer rüyalar görmesi ve görevlerinin onlara rüyalarda tevdi edilmesi durumu da vakidir ki burada da bir ilahi işaret söz konusudur. Abdurrahman'ın zor durumda kaldığı zamanlarda gaibden gelen yardımlar da efsanevi kişiliğin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Zira o, duası makbul, Allah indinde değerli bir kuldur ve gönülden her niyazı karşılık bulmaktadır. Ayrıca kıran kırana savaşmak ve zaman zaman tek başına çarpışmak durumunda kaldığında dahi ya hiç yaralanmadan ya da çok az bir yara ile cenk meydanından kurtulması, yine ilahi yardımın bir tecellisidir. Pek tabi onun gösterdiği kerametler de ayrıca incelenmesi gereken bir husustur. Zira gerek cenk meydanında, gerek ahi topluluğu içerisinde, gerek zorlu yolculuklarda çok fazla olağanüstü durum ile karşılaşmakta ve Ebû Müslim her seferinde Allah'ın izni, Resûl'ün mucizesi ve Hz. Hüseyin'in himmeti ile keramet göstermektedir. Anlatılar incelendiğinde, Ebû Müslim Horasânî kimliğinin bütünüyle kutsiyet atfedilmiş bir kahraman olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Müslim Horasânî Anlatıları

Ebû Müslim Horasânî'nin menkıbevi hayatını ve onun "Hâricîlere" karşı yapmış olduğu savaşları anlatan eserler, edebiyat tarihlerinde genel bir ifade ile *Ebû Müslim-nâme* olarak adlandırılmakta; halk arasında ise *Ebû Müslim Destanı* adı ile tanınmaktadır.⁴⁵ Bu eserleri, kütüphane kataloglarında *Dâstân-ı Ebû Müslim*, *Kıssa-i Ebû Müslim*, *Hikâyet-i Ebû Müslim*, *Menâkıb-ı Ebû Müslim* gibi isimlerle görmek mümkündür.⁴⁶

Ebû Müslim Horasânî'nin İslam dini ve ehl-i beyt için vermiş olduğu mücadelelerin ve gösterdiği kahramanlıkların anlatıldığı bu eserler, İslami Türk Destanları içerisinde Müseyyeb Gazî'den sonra Battal Gazî'den önce yer almaktadır.⁴⁷ Destanın menşei hakkında net bilgilere erişilememişse de İran topraklarında şekillendiği düşünülmekte, İran'da kaleme alınan Ebû Müslim hikayeleri ilk kaynak olarak kabul edilmektedir. Eserin Türk diline ne zaman tercüme edildiği bilinmemekle birlikte müterciminin Ebû Tâhir-i Tûsî (Tarsûsî) olduğuna dair yaygın bir kanaat vardır. Gazneli Mahmut zamanında yaşamış bir hikayeci olduğu düşünülen Ebû Tâhir-i Tûsî'nin kimliği hakkında net bilgilere ulaşılamamıştır.⁴⁸ Elde edilen bilgilere ise Ebû Müslim yazmalarından ve kendisine atfedilen diğer hikaye metinlerinden çıkarımlar ile ulaşılmıştır.

45 Necati Demir, Mehmet Dursun Erdem, Sibel Üst, *Ebâ Müslim-nâme* (Ankara: Destan Yayınları, 2007), s. 22.

46 Ayrıntılı bilgi için bkz. Yazmalar.gov.tr, Erişim tarihi: 09 Ağustos 2022.

47 Demir, *Ebâ Müslim-nâme*, s. 23; Toprak, *Ebû Müslim Horasânî Hikâyesi*, s. 13.

48 Albayrak, "Ebû Müslim Destanı", s. 195; Mélikoff, *Türk-İran Epik Geleneği İçinde Horasan Teberdarı Ebû Müslim*, 19-26.; Demir, *Ebâ Müslim-nâme*, ss. 22-23.

Ebû Müslim hikayelerinin gerek yurt içi gerek yurt dışı kütüphanelerinde, ayrıca şahsi kitaplıklarda çok sayıda yazma nüshası mevcuttur.⁴⁹ Yapılan araştırmalar sonucu bu hikayeler ile ilgili akademik çalışmaların son derece az olduğu fark edilmiş; Irené Melikoff ile Necati Demir ve beraberindeki heyet dışında konu ile akademik seviyede ilgilenen isimlere henüz tesadüf edilmemiştir. Bunun dışında bazı yazarların, Ebû Müslim hikayelerini romanlaştırıp günümüze kazandırma teşebbüsleri olmuş; fakat anlatının aslından koparılıp ideolojik bir metne dönüştürülmesi gerçeği, değerli bir çaba sonucu vücuda gelmiş olsalar dahi, hikayelerin yazılış amacı ile tenakuz oluşturmuştur.⁵⁰ Bu noktada İsmail Toprak tarafından, yazma eserler esas alınarak hazırlanan ve sadeleştirilmiş şekliyle okuyucuya sunulan *Ebû Müslim Horasânî Hikâyesi* adlı eser, destanın geleneksel çizgisinin korunması bakımından kıymetlidir.

Bu çalışmada Ebû Müslim Horasânî hikayelerinin, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda kayıtlı olan 4 cildi tanıtılacaktır. Söz konusu bu ciltler, henüz çoğu araştırmacı tarafından keşfedilmemiş bir kıymeti ortaya çıkarmak, Ebû Müslim hikayeleri ile ilgili yapılan az sayıda çalışmaya mütevazı bir katkı sunmak ve yakın zamana kadar canlı tutulmasına rağmen son dönemde unutulmuş bir geleneği tekrar canlandırabilmek umudu ile tarafımızca doktora tezi olarak hazırlanmaktadır.

Dâsitân-ı Ebâ Müslim

Dâstân-ı Ebâ Müslim'in ilk dört cildi, Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 8504/1-4 demirbaş numaraları ile kayıtlıdır. Ebû Müslim Horasânî'nin efsânevî hayat hikayesini anlatan eser, müellifi bilinmeyen mensur bir destandır. Toplam 38 ciltten müteşekkil olduğu düşünülen destanın⁵¹ ilk üç cildinin, kütüphane kataloglarına sehven farklı isimlerle kaydedildiği; eserin 2 cildinin ise eksik olduğu tespit edilmiştir. İlgili 38 cilt içerisinde 2 tanesi, Ebû Müslim Horasânî'nin değil Ahmed-i Zemcî'nin maceralarını anlatmaktadır. Ciltlerde yer alan temellük kaydına göre eserlerin, 1997 yılında Aykut Ulupınar tarafından satın alındığı düşünülmektedir. Yazmanın her nüshasında çok sayıda kıraat kaydı bulunmakta; ayrıca eserin, başta teber olmak üzere farklı silah resimleri ile süslediği görülmektedir. Bunun yanı sıra bazı ciltlerde insan çizimleri mevcuttur. Her bir kayıt ve çizim, destan metninin halk arasında yaygın bir şekilde okunan, elden elde aktarılan ve sevilen bir eser olduğu fikrini akıllara getirmektedir.

Okunaklı bir forma sahip olan eserlerin ilk üç cildinde kaba nesih, dördüncü cildinde ise rika yazı kullanılmış; yazıda siyah mürekkep tercih edilmiştir. Tamamı harekesiz olan metin-

49 Yazma nüshaların bir kısmı hakkında bilgi için bk. Mélikoff, *Türk-İran Epik Geleneği İçinde Horasan Teberdarı Ebu Müslim*, ss. 71-80; Demir, *Ebâ Müslim-nâme*, s. 24, 25.; Toprak, *Ebû Müslim Horasânî Hikâyesi*, s. 17, 18.

50 Söz konusu romanlar hakkında bilgi için bkz., Toprak, *Ebû Müslim Horasânî Hikâyesi*, s. 16, 17.

51 33. cilt olarak kaydedilen nüshanın başlığında, eserin 38. cildi olduğuna dair kayıt bulunmaktadır.

lerin birinci ve üçüncü ciltleri 17'şer satır; ikinci ve dördüncü ciltleri 16'şar satırdan müteşekkildir. Sayfa numaralarına sol varakta yer verilmiş olmakla birlikte numaralandırma hususunda birtakım hatalar yapılmıştır. Ciltlerde yıpranmaya bağlı sayfa eksiklikleri, yırtılma ve kopukluklar mevcuttur fakat bu tahribat hikayenin anlaşılmasına engel teşkil edecek seviyede değildir.

Eserin birinci cildi, Ebû Müslim Horasânî'ye ithaf edilmiş bir na'at ile başlamaktadır. Manzûmede, Teberdâr'ın ehl-i beyte yapılan zulmün intikamını almak için huruc ettiği, kahramanlık vasıfları ön plana çıkarılarak tasvir edilmekte; şiirin hemen akabinde destan anlatısı başlamaktadır. Destanın râvîsi, Ebû Müslim hikayesi dahil olmak üzere çok sayıda kahramanlık destanı rivayet eden meşhur râvî Ebû Tâhir-i Tûsî değil, Muhammed Hozendî'dir. Abbâsî halifesi Harun Reşit'in emri ile atası Ebû Müslim'in serencâmını anlatması için saraya getirilen Hozendî'nin rivayetleri ile 38 ciltlik bir külliyyat vücuda gelmiştir.

Birinci cilt, Yezîd'in zalim yönetimi altında Müslümanların çektiği eziyetlerin anlatımı ile başlar. Eserin satır arası okuması yapıldığında, Kerbelâ ile râbitasının daha çok bu kısımda sağlandığı görülmektedir. Böylece üstü kapalı bir şekilde kahramanın intikam alıcı vasfına işaret edilmektedir. Ebû Müslim Horasânî'nin ana rahmine düşmesi, doğumu ve çocukluğunu kapsayan dönemi ihtiva eden bu cilt, kahramanın odunculuk yaptığı esnada dedesi Hz. Ali'ye hakaret eden Hâricîleri öldürmeye başlaması ile sona ermektedir. 90 varak yekuna sahip ciltte hikayenin temeli atılmış ve ana kahramanlar tanıtılmıştır. Özellikle Ebû Müslim Horasânî'nin karakterinin bu ciltte inşa edildiği söylenebilir. Onun, bir önceki bölümlerde zikredilen efsanevi şahsiyetine dair ipuçları en fazla birinci ciltte bulunmaktadır. Ayrıca en büyük düşmanı Horasan valisi Nasr-ı Seyyâr da bu cildin sonunda sahneye çıkmaktadır.

Nasr'ın, Hâricîleri öldüren gizemli katili bulmaları için ormana asker göndermesi ile başlayan ikinci cilt, Ebû Müslim Horasânî'nin çarşıda karıştığı bazı çatışmalarda kimliğini açık etmeye başlaması ile devam etmektedir. Bu ciltte kahraman, davasını tek başına gütmekte, Hâricîlerden atalarının intikamını tek başına almakta ve fakat ileride yareni olacak kişilerle de tanışmaktadır. Bu ünsiyet sonucu gizli bir şekilde Sünni meclis toplantıları yapılacak, sahib-i hurucun zuhuru için dualar edilecek ve Hâricî zulmüne çareler aranacaktır. Baş düşman Nasr-ı Seyyâr, bu ciltte ön plandadır zira hurucu beklenen sahib-i da'va için teyakkuzdadır ve Hâricîleri öldürerek Nasr'ın iktidarını zedeleyen Ebû Müslim'in beklenen kişi olduğu hususunda şüpheleri vardır. Bu sebeple eser boyunca Nasr'ın sürekli istişareler yaptığı ve Ebû Müslim'i engellemek için kendince önlemler aldığı görülmektedir. Bu önlemlerden en sık tercih edilen, yaşanan hadiselerin Mervân'a şikayet edilmesidir. İkinci cilt daha çok Nasr-ı Seyyâr'ın şahsiyet özellikleri hakkında ipucu vermekte; ayrıntılardan hareketle onun çözüm üretemeyen, korkak, şikayetçi, savaş meydanlarından uzak ve güçsüz bir yönetici olduğu anlaşılmaktadır. 97 varaktan müteşekkil nüshada yarenler rüya vesilesi ile Ebû Müslim'in

bekledikleri kişi olduğunu anlamaya ve ona teveccüh etmeye başlamaktadır. Onun meşhur teber-i mu'teberi de bu ciltte vücuda gelmiştir.

108 varağı bulunan 3. cildin sonunun eksik olduğu tespit edilmiştir fakat eksikliğin kaç varağı kapsadığı, kütüphane kataloğundaki yanlışlık dolayısı ile, maalesef anlaşılamamıştır. Bu ciltte Mervli Abdurrahman'ın beklenen kişi olduğuna dair işaretler kesinleşmeye başlayacak hatta kahraman dahi kendisinin beklenen sahib-kıran olduğunu öğrenecektir. Kıran kırana savaşların yapıldığı, yüzbinlerce Hâricî'nin toprağa serildiği bu ciltte taraflar iyice belirginleşmiş, yarenler düzenli bir topluluk haline gelmiş hatta ordu kurup Hâricîlerin iç-risine casuslar yerleştirmişlerdir. Ayrıca yine bu ciltte bazı Müslüman tutsaklar bizzat Ebû Müslim tarafından kurtarılacaktır. Yani kahraman, intikam mücadelesinin sonunda halkını korumaya da başlamıştır. Savaşlarda, her ne kadar zorluklar yaşansa dahi, Allah'ın izni ve Hz. Muhammed'in himmeti ile Ebû Müslim ve yârenleri galip olmaktadır. Bu cilt, Ebû Müslim'in İmam Zeynelâbidin ile iletişime geçtiği cilt olması hasebiyle önem arz etmektedir. Çünkü onun huruc edebilmesi için ehl-i beytten kalan birtakım emanetlerin, sahib-kıran olduğuna dair alametlerin İmam'dan alınması gerekmektedir. İşte bu kutsal vazife uğruna çekilen sıkıntılar üçüncü ciltte ayrıntılı bir şekilde anlatılmakta ve nihayet İmam ile vuslat gerçekleşmektedir. Müslümanlar arasında bazı ayrışmaların da üçüncü ciltte yaşandığı vakidir. Fakat söz konusu ayrılıklar ciddi boyutta olmayıp, yüzeyseldir. Muhtemelen bu ayrışmaların destana serpiştirilmesi, hikayeyi gerçeğe yakınlaştırmak ve anlatının tamamen hayal dünyası olmadığını hatırlatmak içindir. Hz. Peygamber'in sancağını, dört halifenin kutsal eşyalarını, hurucuna delil olacak emanetleri ve İmam'ın bi'atının yazılı olduğu bi'atnameyi alan Ebû Müslim'in bu ciltte diğer ciltlere nazaran daha fazla keramet gösterdiği söylenebilir. Bu durum hurucuna yaklaştığı bir dönem için gayet uygun bir haldir. Maceralar daha sert geçmekte ve fakat ilahi yardım da bir o kadar hayranlık uyandırmaktadır. Nasr'ın hazinelerini gizlediği kalenin Ebû Müslim ve yarenler tarafında zabtı ile üçüncü cilt sona ermektedir.

Dâstân-ı Ebû Müslim'in dördüncü cildi 103 varaktan meydana gelmekte, ilk on varağı üçüncü cildin son kısmını ihtiva etmektedir. Yine kıran kırana savaşların, şiddetli çarpışmaların anlatıldığı bu ciltte Müslümanlar Hz. Peygamber'in sancağı altında savaşmaya başlayacaklar ve Ebû Müslim'in hurucu için gün sayacaklardır. Artık baş edilemez bir güç haline gelen Müslüman ordusu karşısında ne Nasr-ı Seyyâr ve komutanları ne de Mervân ve oğulları duramaz hale gelmiştir. Fakat Müslümanlar da kurtuluşa yaklaştıkça imtihanları artmakta, yolculuklar ve savaşlarla oldukça çetin bir sınavlardan geçmektedirler. Hikayenin sonunda Ebû Müslim'in resmen hurucunu gerçekleştirmesi beklenmektedir fakat kitabın son varaklarındaki eksiklikler anlatının yarım kalmasına sebebiyet vermiştir. Kanaatimizce bu cildin sonunda sahib-i da'va olarak bi'at alan Ebû Müslim, beşinci ciltte herkesin tanıdığı bildiği bizzat İmam'dan hüccet almış bir kahraman olarak okuyucunun karşısında çıkacaktır fakat beşinci cilt eksik olduğundan dolayı gerekli kontroller yapılamamıştır.

İncelenen dört cilt üzerinden eserin genel bir okumasını yapmak gerekirse; taraflar Sünnî/Turâbî ve Hâricî/Yezîdî şeklinde ayrılmıştır. Bu ayrım Maktel-i Hüseyin metinlerinde de sık sık karşılaşılan bir sınıflamadır. Ayrıca rivayetlerde, Sünnî tarafın da Hâricî tarafın da soy bağı özellikle vurgulanmakta, Ebû Müslim ve beraberindekiler bir şekilde Hz. Ali ve soyu, düşman taraf ise Yezîd ve Mervân'ın soyu ile bağdaştırılmaktadır. Eserin müellifi bilinmemekle birlikte ihtiva ettiği unsurlar, bazı rivayetler ve benzetmeler Alevî-Bektâşî meşrep bir kalemin elinden çıktığını göstermektedir. Ebû Müslim anlatılarının bu zümrelerde revaçta olduğu göz önünde bulundurulursa⁵² bu durumun gayet normal olduğu anlaşılabilecektir. Bunun yanı sıra destanın bazı bölümlerinde yarenlerin, toplantılardan sonra Menâkıb-ı Ali, Cenk-nâme-i Ali, Maktel-i Hüseyin ve Hamza-nâme okudukları zikredilmektedir. Özellikle Maktel-i Hüseyin en sık okunan kitaptır. Bu durum da hem kahramanın gayesi ile hem de eserin rağbet gördüğü çevre ile ilintilendirilebilir. Ayrıca bunu, destan geleneğinin eserlere bir yansıması olarak da değerlendirmek mümkündür. Bir kahramanlık hikayesinde, kendinden önceki kahramanın maceralarının okunuyor olması geleneğin devamı için bilinçli olarak atılmış bir adımdır. Hem ana kahramanın örnek aldığı kişilere işaret edilir, hem toplumun kahraman algısına dair fikri alt yapısını oluşturur hem de geleneğin devamını sağlar. Bu noktada Ebû Müslim'in kahramanlığının direkt olarak Hz. Ali portresi üzerinden inşa edildiğini söylemek mümkündür. Destanın anlatımı sırasında ravinin araya kıssadan hisse çıkarılabilecek başka hikayeler dahil etmesi de yine destan söyleme geleneği ile alakalıdır. Anlatıcı, araya farklı hikayeler serpiştirerek kendine dinlenme payı vermekte aynı zamanda dinleyicinin heyecanını ve merakını harekete geçirmektedir. Bu durum da yine sözlü anlatı geleneğinin özelliklerinden olup *Dâstân-ı Ebû Müslim*'de çok sayıda örnekleri bulunmaktadır.

Sonuç

Neş'et ettiği toplumun gerek maddi gerek manevi kültürü hakkında ayrıntılı bilgiler veren, tarihsel bir zemine oturan ve fakat dillerde, tarihin sınırlarından azade bir şekilde dolaşan destanlar, belki de bir milletin, kolektif bilinç ile oluşturduğu en değerli hazineleridir. Unutulmaya yüz tutmuş bu hazineler içerisinde, Ebû Müslim Horasânî'nin kahramanlıklarının anlatıldığı hikayeler, destanlar ve menkıbeler de tıpkı diğerleri gibi, hâlâ yazma eser kütüphanelerinde keşfedilmeyi beklemektedir. Çalışmanın konusunu teşkil eden *Dâstân-ı Ebû Müslim* de inşası yüzyıllar almış bir geleneğin, her rivayetle zenginleşen birikimin, nostaljik hatıralara dönüşmemesi ve söz konusu birikimin yitirilmemesi için incelenmiştir.

Dâstân-ı Ebû Müslim, kütüphanelerde yer alan yüzlerce nüshası, her bir varağına kaydedilmiş onlarca kıraat kaydı ve yıpranmış sayfaları ile kaleme alındığı günden itibaren son dere-

52 Ayrıntılı bilgi için bkz. Mélikoff, *Türk-İran Epik Geleneği İçinde Horasan Teberdarı Ebu Müslim*, ss. 62-67.

ce ilgi çekmiş bir efsanedir. Özellikle kıraat kayıtları incelendiğinde eserin köy odalarından, kıraathanelere, kahvehanelerden, saray odalarına hatta ve hatta hapishanelere kadar çok çeşitli yerlerde okunduğu/dinlendiği görülmekte; şehir şehir dolaştığı fark edilmektedir. Latin harfleri ile yazılan bir kıraat kaydından hareketle eserin 1900'lü yıllara kadar rağbet gören bir destan olduğu söylenebilir. Bu ilgi, evvela Müslüman bir toplum olmakla; ikinci olarak ise kahraman bir millet olmakla açıklanabilir. Zira anlatıların başrolü Ebû Müslim Horasânî, İslam uğruna savaşan, ehl-i beytin intikamını alan, mazlumların hamisi Müslüman bir cengaver olarak okuyucunun karşısında çıkmakta; bu sebeplerden dolayı kahraman ile halk arasında kolaylıkla ünsiyet kurulmakta ve destan yaygınlık kazanmaktadır. Destan, her ne kadar "kahramanlık" teması ağır bassa da, dini-tasavvufi ve sosyo-kültürel anlamda çok fazla unsur ihtiva etmekte, döneminin adab-ı muaşeret kurallarına dair ipuçları vermekte ve kendinden öncekilere dair telmihlerde bulunarak bir geleneğin parçası olduğunu daima vurgulamaktadır. Kahramanın kimliği üzerinden yapılan okumalarda onun zaman zaman başta Hz. Ali olmak üzere Hz. Hamza ve Hz. Hüseyin gibi din büyüklerine; zaman zaman İran'ın efsanevi kahramanı Ferüdun'a, Cemşid'e benzetilmesi ve fakat her daim güçsüzün, muhtacın, mazlunun yanında durması onun, yüce şahsiyetler ile bütünleşen tevazu sahibi, etkileyici ve karizmatik bir şahsa dönüşmesine yardımcı olmuştur. Bu durum da Ebû Müslim Horasânî'nin ve onun maceralarının toplum tarafından benimsenmesinde büyük rol oynamaktadır.

Kaynakça

- Akın, Aynur. "Tarihi Kaynakların İçerisinde Destanların Yeri ve Önemi". Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2008.
- Albayrak, Nurettin. "Ebû Müslim Destanı", *TDV İslam Ansiklopedisi* 10. cilt içinde. (1994): 195-196.
- Banarlı, Nihad Sami. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Yedigün Neşriyat, t.y.
- Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. "Abu Muslim" in: *Encyclopedia Britannica*, (28 January 2022), Erişim 5 Ağustos 2022, <https://www.britannica.com/biography/Abu-Muslim>.
- Çobanoğlu, Özkul. *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.
- Dalkılıç, Mehmet. "Süleyman bin Kesir El-Huzai'nin Öldürülmesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research*. V/21 (2012): 285-292, Erişim 9 Ağustos 2022, <https://www.sosyalarastirmalar.com/articles/the-slaying-of-sulayman-ibn-kathir-elkhuzai.pdf>
- Demir, Necati, Mehmet Dursun Erdem ve Sibel Üst. *Ebû Müslim-nâme*. Ankara: Destan Yayınları, 2007.
- Enveri, Ekber. "Tarihin Yeniden Tasarlanmasında Halk Anlatılarının Rolü: Kerbela Vakası". *Kültür Araştırmaları Dergisi*. 1 (2018): 47-63. Erişim tarihi: 10 Ağustos 2022, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/596303>
- Gümüştepe, Pamuk Nurdan. "İslamiyet Sonrası Türk Destanlarında Masal Motifleri Üzerine Bir Değerlendirme". Yüksek Lisans Tezi, Bülent Ecevit Üniversitesi, 2016.
- Köprülü, M. Fuat. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980.
- Mélikoff, Irène. "Ebû Müslim, Ahilerin Piri". *Destandan Masala Türkoloji Yolculuğum* içinde. İstanbul: Demos Yayınları, 2008: 53-58.
- Mélikoff, Irène. *Türk-İran Epik Geleneği İçinde Horasan Teberdanı Ebu Müslim*. Ankara: Elips Kitap, 2012.
- Moscatti, S. "Abû Muslim" in: *Encyclopaedia of Islam Second Edition*, (2012), Erişim 05 Ağustos 2022, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/*-SIM_0235
- Rayman, Hayrettin. *Halk Edebiyatı Anlatı Türleri*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2010.
- Sepetçioğlu, Mustafa Necati. *Karşılaştırmalı Türk Destanları*. İstanbul: İrfan Yayıncılık & Tanıtım, 1998.
- Timurtaş, Faruk Kadri. "Türk Destanları", *Türk Kültürü Aylık Dergisi* 33, (1965): 570-589. Erişim tarihi: 9 Ağustos 2022, <https://www.edebi.net/index.php/destanlar/5563-faruk-kadri-timurtas-turk-destanlari>
- Togan, Zeki Velidi. "Türk Destanının Tasnifi". *Türk Kültürünün Araştırma ve Tanıtma Vakfı (TÜKAV)*. Erişim tarihi: 30 Temmuz 2022, <https://www.tukav.org.tr/haber/turk-destaninin-tasnifi.html.html>
- Toprak, İsmail. *Ebû Müslim Horasanî Hikâyesi*. İstanbul, Büyüyenay Yayınları: 2019.
- Tosun, Necip. *Doğu'nun Hikaye Kuramı*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014.
- Yetiş, Kazım. "Destan". *TDV İslam Ansiklopedisi* 9. cilt içinde. (1994): 202-205.
- Yılbır, Serkan. "Türk Destanlarında İnanç ve İnanışlar". Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2006.
- Yıldırım, Dursun. *Türk Bitiği*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Ebû Müslim-i Horasânî". *TDV İslam Ansiklopedisi* 10. cilt içinde. (1994): 197-199.
- Yurdagör, Metin. "İ'lâ-yi Kelimetullah". *TDV İslam Ansiklopedisi* 22. cilt içinde. (2000): 62-63.
- Yüsofi, Ğ. H. "Abu Moslem Korasani" in: *Encyclopædia Iranica* I/4. (1983): 341-344. Erişim tarihi: 5 Ağustos 2022, <https://www.iranicaonline.org/articles/abu-moslem-abd-al-rahman-b>

İLAHİYAT

Yahudilerin ve Sâmirîlerin Dini Bayram Gelenekleri

Ahmet Sezer*

Öz: Bayramlar bütün dinlerde, din mensuplarının hayatında önem arz eden nadir vakitlerdendir. Bayramlar taşıdıkları anlama göre toplumlarda heyecan, sevinç ve coşku ile karşılanmakta ve kutlanmaktadır. Dini bayramlar, geçmişte yaşanan önemli olayların tekrar hatırlanması, ayrıca hatıraların da sürekli canlı tutulması için kutlanır. Olağan üstü günler olarak kutlanan bayramlar dini mahiyetleri ve uygulanan dini ritüelleri sebebiyle Dinler Tarihi alanının konusu olmuştur.

Günümüzde de varlığını sürdüren genelde Yahudiliğin bir mezhebi olarak kaynaklarda yerini alan Sâmirilik; kutsal kitap, mabet, diğer ibadet ve inanç esasları konusunda Yahudilikten ayrılmaktadır. Bu sebeple Sâmiriler, bir Yahudi mezhebi olduklarını değil, gerçek Yahudilerin kendileri olduğunu savunurlar. Ayrıca Yahudiler tarafından da kabul görmedikleri için heretik olarak tanımlanmaktadır.

Yaşayan semavi dinlerin en eskisi olan Yahudilik ve kendilerini Hz. Musa'nın dininin ve Tevrat'ın gerçek muhafızları olarak tanıtan Sâmirilikte, dini bayramların menşei hususunda benzerlikler fakat uygulamalar noktasında farklılıklar görülmektedir. Kendilerine has takvimleri ile günler öncesinden bayramları için hazırlıklar yapan Sâmiriler; Şabat, Fısıh, Şavu'ot, Roşha-Şana, Yom Kippur ve Sukkot gibi bayramlarını kendilerine has uygulamalarla kutlamaktadırlar. Aynı kökenden gelen ve ortak tarihe sahip olan Yahudi dini ile Sâmirilerin bayramlarının menşei ve ritüellerinin zenginliği çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, Sâmirilik, Din, Bayram, Dinler Tarihi, Fısıh, Şabat.

Giriş

Bayramlar, genelde geçmişte yaşanmış önemli hadiseler sonucunda, savaş zaferleri sonucunda ya da verimli bir hasat sezonu sonunda kutlanan önemli günlerdir. Ayrıca dinlerde, dini ibadetlerin muayyen bir zaman içinde ve mukaddes kabul edilen mekanlarda yerine getirilmesi de bayram olarak kutlanır. Örneğin, bayram günleri bazı dinler için hac ibadetinin yerine getirildiği zamanlardır. Dini hüviyeti olsun veya olmasın bayramlar insanların hayatında önem arz etmişlerdir. Semavi dinler ile semavi olmayan dinlerde belli bir sebebe bağlı olarak ve çeşitli dini ritüeller ile bu günler idrak edilmektedir.

Semavi dinler arasında en uzun tarihe sahip olan Yahudilerde bayramlar, tarihlerinin önemli dönüm noktalarını ve anılarını hatırlamak için kutlanır. Bu günlerde Tanrı'ya sundukları

* Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa Uludağ Üniversitesi. ahmetsezer47@gmail.com

takdimelerle şükürlerini gösterir ve Tanrı'nın hoşnutluğunu kazanmaya çalışırlar. Yahudiler için bayramların; dindaşları bir araya getirmeyi, milli ve dini şuuru diri tutmayı sağlayan fonksiyonları vardır.

Yahudilere göre heretik olarak görülen hatta Kutim¹ yani karışık soylu olarak tanımlanan Sâmiriler, günümüzde sayıları 840 kişi² de olsa varlıklarını Nablus'ta devam ettirmektedirler. Sâmiriler, Yahudilerin görüşünün aksine kendilerinin asıl İsrailoğulları ve Hz. Musa ile Tevrat'ın asıl koruyucuları olduklarını, Yahudilerin ise Hz. Musa'nın dinini ve Tevrat'ı tahrif ettiklerini iddia ederler.³ Ortak bir tarihe ve ortak bir peygambere sahip oldukları hâlde aralarında keskin farklılıkların olduğunu görmekteyiz. Sâmiriler, Tevrat'ın sadece ilk beş kitabına yani Torah⁴ kısmına inanırlar diğer neviim ve ketuvim bölümlerini yok sayarlar. Yahudi Tevrat'ı ile Sâmirî Tevrat'ı arasında altı bine yakın kelime ve manalarında⁵ farklılığın olduğu aktarılmaktadır.⁶ Ayrıca onlara göre Gerizim dağı kutsal dağdır.⁷ Onlar Hz. Musa'dan sonra gelen peygamberlere de iman etmezler.⁸ Bu temel inanç farklılıklarının yanında çeşitli ibadet ve dini ritüeller konusunda da ayrılıklar görülmektedir.⁹ Her ne kadar dinler tarihi kaynaklarında Sâmiriler, Yahudiliğin bir mezhebi olarak ele alınsa da yukarıda ifade ettiğimiz karşıt görüşlü tanımlamalar nedeni ile Sâmirilikten bir din olarak bahsedilebileceği aktarılmaktadır.¹⁰

Sâmirilerde Yahudiler gibi bayramlara önem verirler. Yahudilerin ve Sâmirilerin bayramlarının isimleri ve kutlama nedenleri benzerlikler gösterse de Sâmiriler bayram tarihleri ve

1 Kuzey İsrail krallığı MÖ 722 de Asurlular tarafından ortadan kaldırıldığında. İsrail halkı, Asur'un çeşitli yerlerine sürgün edilmişti. (Onların Halah'a, Habur Irmağı'nın kıyısındaki Gozan'a ve Med Kentlerine yerleştirildiği ifade edilmektedir- II. Krallar 17/ 5-6). Asur kralı, İsraililerden boşalan yerlere Babil, Kuta Avva, Hama ve Sefervayim'den insanlar getirtip, Sâmiriye kentlerine yerleştirmişti. Bunlar, Sâmiriye'yi mülk edinip oradaki kentlerde yaşamaya başlamıştı. Yeni halk Rab'be tapınmamıştı bunun üzerine Rab üzerlerine aslanlar musallat etmiş ve Aslanlar onlardan bazılarını öldürmüştü. Bunun üzerine Asur Kralı Sâmiriye'den sürülen bir kahinin geri getirtip din usulünü öğretmesini emretmişti. Gelen kahin, halka Rabbe nasıl tapınacaklarını öğretmişti. Ancak halk yine de eski inanışlarını terk etmediği için burada yarı putperest, yarı Yahudi yeni bir din ortaya çıkmıştı. (II. Krallar 17/25-4) . İşte Yahudilere göre karışan bu nüfusa Kutim denir. Kutim "karışık soylu", "tam Yahudi olmayan" anlamındadır (Erbaş, 2004, s. 140); (Sezer, 2019, s. 5) (Terkan, 2004, s. 160).

2 The Samaritan Update, 2001, s.1

3 Aydın, 2005, s. 664.

4 Torah: Öğretici. Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye'den oluşan, Eski Ahit'in ilk beş kitabı. Geleneksel Yahudi düşüncesinde Torah, Musa'ya atfedilir ve bizzat tanrının bunu Musa'ya yazdırdığına inanılır. (Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, 1998, s. 371).

5 El-seka & Ahmet, 1978, s.

6 Adam, 2015, s. 139.

7 Pummer, 2020, ss. 72-73.

8 Salihoğlu, 2009, ss. 79-81.

9 Gerçekioğlu, 2017, ss. 56-74.

10 Sezer, 2019, s. 1.

uyguladıkları dini ritüeller açısından, Yahudilerden farklı bir bayram geleneğine sahiptirler. Sâmiriler, bayramlarında Kurban ritüelini ve Gerizim dağında hac yapma ibadetini devam ettirirler. Bunun yanı sıra takvim hesaplamaları farklı olması nedeniyle, bayram günleri Yahudilerden farklı olmuştur.

Sâmiri Takvimi ve Şabat Günü

Bayram geleneklerine değinmeden önce Sâmirîlerin Takvim'inden bahsetmek bayram tarihlerini bilmemize ve Yahudi takvimi ile arasındaki farkı anlamamıza yardımcı olacaktır. Ayrıca hem Yahudiler için hem de Sâmiriler için önem arz eden cumartesi gününden¹¹ bahsedilecektir.

Sâmiri takvimi ay ve güneş yörüngesine göre hesaplanmış olup Sâmiri kohenlerinin takvim hesaplamasında mahir olduklarını söyleyebiliriz. Kameri ayların bazıları yirmi dokuz gün, bazıları da otuz gündür. Sâmirîlere göre yılbaşı, 12 Mart - 10 Nisan tarihleri arasına rastlar. Bitkilerin yeşerdiği ve çiçeklerin açtığı bu tarihler arasını onlar için önemli kılan ve yılbaşı olarak belirlenmesinde etkili olan sebepler vardır: Allah'ın evreni bu tarihlerde yaratmış olması, Gerizim dağı üzerinde mabedin inşasının başlaması, Hz. Nuh'un ve ona inanların bu tarihte tufandan kurtulmasıdır.¹² Sâmirîlerin günümüzde senelik yedi bayram kutladıkları görülmektedir:¹³ 1- Fısıh, 2- Matsot, 3- Şavu'ot, 4- Roşha-Şana, 5- Yom Kippur, 6 – Sukkot, 7- Şimini Atseret. Bunların dördü bayram, diğer üçü ise hac bayramı olarak bilinmektedir. Hac bayramları: 1- Fısıh, 2- Şavu'ot, 3- Sukkot.

Her yıl Sâmiri takviminin tarihleri baş kohen tarafından hesaplanır ve ilan edilir. Sâmirîleri aylarının İbranicesi ve onların miladi takvimde karşılığı olan aylar şu şekildedir; 1. Ay: Aviv = Nisan-Mart, 2. Ay: Ziv (İyar) = Nisan-Mayıs, 3. Ay: Sivan= Mayıs-Haziran, 4. Ay: Tamuz = Haziran – Temmuz, 5. Ay: Av = Temmuz – Ağustos, 6. Ay: ilul = Ağustos – Eylül, 7. Ay: Tişri – Etanim = Eylül – Ekim, 8. Ay: Heşvan = Ekim – Kasım, 9. Ay: Kislev = Kasım – Aralık, 10. Ay = Tevet - Aralık – Ocak, 11. Ay = Şevat-Ocak – Şubat, 12. Ay = Adar: Şubat Mart¹⁴.

Sâmirîler Yahudilerin kutladıkları Purim ve Hanuka bayramlarını Tevrat'ta zikredilmediği için kutlamazlar.¹⁵ Yahudiler, Hanuka ve Purim Bayramlarını Tevrat sonrası döneme dayandıkları için gelenek içerisinde küçük bayram olarak nitelendirirler. Hanuka Bayramı Işıklar Bayramı olarak da adlandırılmaktadır. M.Ö. 165 yılında İsrail topraklarında hüküm süren Grek Selevki yönetiminin Helenleştirme politikasına ve kutsal Mabedi putperest ibadet merkezi haline

11 Sebt, Şabat,

12 Gûrani & el- Şeride, 1994, s. 97.

13 Bettany, 2005, s. 755.

14 Gûrani & el- Şeride, 1994, s. 98

15 Arslantaş, 2010, s.147.

dönüştürmesine karşı Makabilerin verdiği savaş sonucunda elde edilen zafere ve Mabedin yabancı unsurlardan temizlenmesin hatırasına kutlanır. Süleyman Mabedi'ndeki daima yanan kandilin (menora) sadece bir günlük yağla sekiz gün boyunca yanması mucizesi anısına sekiz gün boyunca evlerde Hanuka şamdanı (Hanukiya) kullanılarak mum yakılır ve zaferin Tanrıdan olduğunu vurgulayan Zekarya kitabı okunur.¹⁶

Purim Bayramı ise Ester kitabında hikaye edildiğine göre, eski Pers (Şuşan) Yahudi cemaatinin vezir Haman tarafından yok edilme girişimine karşı, Yahudi kökenli Kraliçe Ester'in yardımıyla kurtarılması anısına kutlanmaktadır. Haman'ın Yahudileri katlettireceği günü belirlemek için kuraya başvurmasından dolayı, bayrama "kuralar" manasında Purim ismi verilmiştir. Adar ayının (Şubat-Mart) on dört veya on beşinci gününde kutlanan bu bayramda, Ester kitabının bayram akşamı ve sabahında sinagogda cemaat halinde yüksek sesle okunması esastır. Ayrıca bu günde çocuklara şeker ve harçlık verilip fakirlere sadaka dağıtıldığı, çocukların çeşitli kostümler giyerek Yahudi cemaatinin Haman'ın elinden kurtarılışını canlandırdığı ve yetişkinlerin sarhoş olana kadar içki içtiği aktarılır. Bu şekilde Bayram'ın bir karnaval havasında geçtiği söylenebilir. Ayrıca Kraliçe Ester'in Pers Yahudilerinin kıyımından kurtulması için dua mahiyetinde tuttuğu orucun anısına, dindar kişiler bir gün öncesinde oruç tutarlar.¹⁷

Yahudiler ve Yahudi fırkaları için Şabat (Sebt) günü kutsal bir gündür. Sâmirîlerde, Şabat (Sebt) gününe büyük bir kutsiyet atfetmektedirler. Şabat haftanın yedinci günü olarak Sâmirîler tarafından da önem arz etmektedir. Sâmirîler Şabat gününü kendilerine has elbiseler¹⁸ ve dualarla herhangi bir işle meşgul olmadan kutlarlar. Şabat (Sebt) gününün kutsiyetinin Tevrat'ın on dört yerinde ifade edildiği görülmektedir. Bunun en açık ifade edildiği yer on emir olarak bilinen Sâmirî Tevrat'ının Çıkış 20/8-11 bölümüdür. Sâmirîler Şabat için cuma günü öğleden sonra hazırlıklara başlarlar. Şabat süresi ise Cuma güneş batışı ile başlar ve Şabat günü akşam güneş batıncaya kadar devam eder.¹⁹

Sâmirîlere göre Şabat günlerinde yapılması yasak olan bazı durumlar vardır. Bunların başında "Şabat günü konutlarınızda ateş yakmayacaksınız"²⁰ diye ifade edilen Tevrat yasağıdır. Sâmirîler bu yasak emri dolayısıyla elektrik ile çalışan televizyon, bilgisayar, radyo, buzdol-

16 Gürkan, 2020, s. 299; Gündüz, Yaşayan Dünya Dinleri, 2016, s. 241.

17 Gürkan, 2020, s. 300.

18 Erkekler haftanın diğer günlerinde giyindikleri normal elbiselerini çıkarıp, Şabat'a özgü yaz aylan için ince ve hafif kumaştan, kış ayları için yünden yapılmış omuzdan ayağa kadar uzayan, uzun kollu, çizgili ve beyaz renkli uzun bir entari (cübbe ya da kaftan benzeri bir kıyafet) giyinirler, bellerine de kuşak bağlarlar. Sâmirî erkekleri bu kıyafeti Şabat'ın başlamasından hemen önce giyinip, ertesi günü Şabat'ın bitişinde çıkarırlar. İbadet esnasında üzerlerine tallit örterler. Kadınlar için ise özel bir kıyafet şartı yoktur, ancak Şabat günü için en güzel kıyafetlerini giyinirler. (Bağır, 2018, s. 164).

19 es-Sahib, 2000, s. 265.

20 Sâmirî Tevrat'ı Çıkış 35/3.

labı v.b tüm aletleri kapatırlar. Ancak, yine Tevrat'ın "... Körün önüne engel koymayacak-sın..."²¹ hükmü gereği konutlarındaki ışıkları açma konusunda istisna uygulamaktadırlar.²²

Sâmiriler, İslam dinindeki namaz ibadeti ile benzerlik gösteren içinde Yahudilikten farklı olarak rüku ve secde olan Namaz ibadetini devam ettirmektedirler. Ayrıca Namaz ibade-tini yerine getirmek için tıpkı İslam dininde olduğu gibi Abdest diye ifade edebileceğimiz ibadet öncesi temizliği de mutlaka yapmaları gerekmektedir. Sâmirîler, Şabat'ta sabah iki tane namaz kılarlar. Bunların bir tanesini ibadethanelerinde bir tanesini de kendi evlerinde kılarlar. Bu namazda Tevrat'tan bölümler okurlar. Cumartesi günü öğle vaktinde de iki tane namaz kılar akşamında da bir namaz, gecesinde de iki tane namaz ile toplamda yedi adet namaz kılarlar.²³ Sâmirîlerde Şabat günü ibadeti için erkeklerin Sinagoga gitme zorunluluk-larının olduğu görülmektedir. Hatta onlara göre dini anlamda temiz olmayan bireylerinde Sinagog'un arka tarafında oturmak suretiyle Şabat ibadetine katılmaları gerekmektedir. Bunun yanı sıra Sâmirîler, Sâmirî olmayanlarında Sinagog'a girebileceklerini, hatta Yahudi kökenlilerin Şabat ibadetine katılabileceklerini söylemektedirler. Sâmirîler, kadınların Şabat günü Sinagog'ta yapılan ibadetlere katılmaması gerektiği düşüncesindedirler. Kadınlar an-cak Şabat'ta yapılan sabah ibadetinde ve Yom Kipur gibi bayramlarda yapılan sinagog iba-detlerinde arka taraflarda kısa kalmak şartıyla sinagoga gelebilecekleri düşüncesindedirler. Dini anlamda kirli sayıldıkları zaman Sinagoglara kesinlikle giremedikleri aktarılmaktadır.²⁴

Sâmirîlerde Şabat ibadeti için belli vakitlerin olduğu görülmektedir. Bunların ilki cuma günü güneş batmadan öne başlar güneşin batışından sonraki zamana kadar sürer. Diğeri ise Şabat sabahı vaktidir. Bu vakit, cumayı cumartesiye bağlayan gece günün henüz ay-dınlanmadığı zamanda başlar günün aydınlanmasına kadar sürer. Diğer vakit ise Şabat günün öğle vaktidir. Sonuncusu ise Şabat günü akşam güneş batmadan önce başlar gü-neş batıncaya kadar sürer.

Bu dört ibadet vakitlerinde erkekler sinagoga giderler ve özellikle Tevrat'tan Şabatla ilgili bölümleri okurlar. Bunun yanı sıra çeşitli dualar edilir, secdeler ile Gerizim dağına yöne-le-rek ibadet ederler. Sâmirîlerin sabah ibadeti için gittikleri Sinagogta Kohen Rulo halindeki Tevrat tomarını insanlar arasında gezdirir. Daha sonra cemaat, haftalık Tevrat bölümü oku-masını yapmak üzere ailenin en büyüğünün evine giderler. Diğer vakitlerde erkekler tekrar sinagoga gelirler. Şabat, akşam yapılan ibadetlerle tamamlanır. Sâmirîler Şabat'a has giydik-leri elbiseleri çıkarıp günlük kıyafetlerini giymeye devam ederler.²⁵

21 Sâmirî Tevrat'ı Levililer 19/14.

22 Bağır, 2018, s. 163.

23 Gûrani & el- Şeride, 1994, s. 64.

24 Bağır, 2018, s. 164.

25 Bağır, 2018, s. 165.

Sâmirîler ile Yahudiler arasında Şabat hususunda önemli farklılıklar söz konusudur. Bu farklılıklar şöyle ifade edilebilir. Yahudilerde cemaatle yapılan bazı törenlerde ergenlik çağına (bar mitsva) girmiş on yedi erkeğin bulunması şartı (Minyan) vardır. Sâmirîlerde ise böyle bir şartın olduğu söylenemez. Yahudiler ibadetlerini ayakkabıları ile girdikleri Sinagogların da sandalye ve sıralara oturmak suretiyle Kudüs'e doğru yaparlar. Sâmirîler ise ibadetlerini, ayakkabılarını çıkararak girdikleri halılarla serili sinagoglarında Gerizim dağına yönelmek suretiyle yaparlar. Yahudiler ile Sâmirîler arasında Şabat konusundaki diğer fark ise Yahudilerin Şabat işçisi (cumartesi çalışanı) kullanmalarıdır. Yahudiler Şabat yasaklarını Yahudi olmayan birine ima yoluyla yaptırabildikleri ifade edilmektedir. Sâmirîlerde ise öyle bir durumun söz konusu değildir."²⁶

Fısıh (Pesah)

Sâmirîler de Yahudiler gibi Fısıh Bayramını İsrailoğullarının Mısır'dan Musa'nın aracılığıyla kurtulmalarının anısına kutlamaktadırlar.²⁷ Fısıh, Sâmirî takvimine göre Aviv (Nisan) ayının on dördüncü günü kutlanır.²⁸ Fısıh (Pesah) – üzerinden geçmek/atlamak anlamına gelmektedir. Fısıh, İsrailoğullarının Firavun'un inkarı sonucu meydana gelen musibet ve felaketlerden kurtulmasına atfedilir. Bu mevzu, Tevrat'ın Çıkış kitabının 12. Bölüm'ünde anlatılmaktadır. Şöyle ki; Firavun İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkmasını engellemiştir. Bunun üzerine Rab, çeşitli musibetleri Mısır halkına göndermişti. Bu musibetlerin onuncusu, Mısır halkının ilk erkek çocuğunun ölmesi şeklindeydi. Rabbin emriyle İsrailoğulları, bu musibete yakalanmasınlar diye kutsal kabul edilen kuzuları kesip onlardan akan kanı kapılarına sürmüştüler. Kapılara sürülen bu kanlar Rabbe bir işaret olmuştu. Rab bu musibeti gönderirken evlerinin kapısı kanlarla işaretli olan İsrailoğulları'nı atlamış ve onlar bu musibete yakalanmamışlar. İşte bundan dolayı İsrailoğulları, Fısıh bayramını her yıl kurbanlar keserek ve onları afiyetle yiyerek kutlarlar. İsrailoğulları'nın bugünü anmaları ve bu günü bayram olarak kutlamaları nesilden nesile aktarmaları Rabbin bir kuralı olarak Tevrat'ta zikredilmiştir²⁹.

Sâmirîler ile Yahudiler Fısıh bayramını farklı kutlamaktadırlar. Günümüzde Yahudiler kuzu kurbanı yerine ikame ettikleri Pesah Seder'i (Sofrası)³⁰ dedikleri Fısıh yemeğini tertip etmek suretiyle bu bayramını kutlarlar.

26 Bağır, 2018, s. 166.

27 Gûrani & el- Şeride, 1994, s. 93.

28 es-Sahib, 2000, s. 261.

29 Çıkış 12/14 "Bugün sizin için anma günü olacak. Bu günü Rabbin bayramı olarak kutlayacaksınız. Gelecek kuşaklarınız boyunca sürekli bir kural olarak bu günü kutlayacaksınız."

30 Pesah Seder, Fısıh Yemeği olarak anlaşılmaktadır. Yahudi aileler, Fısıh Bayramı'nın ilk gecesi, Seder (düzen) adı verilen özel akşam yemeği için toplanır. Bu yemek esnasında, Mısır'dan göç hikayesi anlatılır. Çıkış 12. Bapta verilen emir gereğince, bir kuzu kurban etmeleri gereken Yahudiler, Süleyman Mabedi'nin ortadan kalkmış olması nedeniyle bu emri yerine getirmezler. Onun yerine, seder pesah adı verilen ve Fısıh akşamında yenilen bir masa tertip ederler. Yemekte özellikle acı bir otun, matsanın ve ateşten geçirilmiş, genelde üzerinde biraz et bulunan kemikli bir parçanın bulunmasına dikkat ederler.

Sâmirîler, kurban kesme ritüelini devam ettiren İsrailoğulları kökenli birkaç gruptan bir tanesi olarak Kutsal Gerizim dağında kurbanlarını kesmek suretiyle Fısıh bayramını kutlarlar.³¹ Sâmirîler, Fısıh bayramı için hazırlıklara Aviv (Nisan) ayının girmesiyle başlarlar. Nisan ayının ilk on dört günü Sâmirîlere göre Fısıh'ı karşılama günleridir. Nisan ayının girmesiyle Sâmirîler, Fısıh'ta kesecekleri kurbanları hazırlamaya başlarlar ve ara ara Gerizim dağına ibadet maksadıyla ziyaretler gerçekleştirirler.³²

Sâmirîler'in, Fısıh bayramında yaptıkları şu şekilde aktarılmaktadır; ayın on dördünün akşamına doğru, Gerizîm dağının tepesinde yer alan sunak yerinde başta Başkohen olmak üzere kadın erkek tüm Sâmirîler iki grup olarak toplanırlar. İlk grup, kurban edilecek kuzuları getirir; ikinci grup ise kohenlerin eşliğinde yüksek sesle dualar okur. Başkohen, yüksekçe bir yere çıkar, kurban duasını yüksek sesle okur. Daha önceden hazırlanmış olan her Sâmirî ailesine ait kuzular, bu tepede bulunan ve kurban kesim yeri olarak kullanılan mezbah yerine getirilir ve güneş batarken kesim konusunda tecrübeli olan cemaat üyeleri tarafından hemen kesilir. Aileler tarafından doğru bir şekilde kesilip kesilmediği kontrol edildikten sonra, kurban kanlarını çocukların alınlarına sürerler. Daha önceden hazırlanmış olan kaynar suyla kurbanlar iyice yıkanır, sonra da derileri yüzülür. Arka ayaklarından asılan kurbanların, ehil kişilerce hastalıklı ya da kusurlu olup olmadığı kontrol edilir. Şayet bir kusuru varsa, bu hayvan hazırlanmış olan büyük fırınlara atılır ve yakılır. Onun yerine hemen bir başka kuzu kurban edilir. Kurbanın iç organları çıkarılır, böbrekleri, bağırsakları ve midesi fırınlarda yakılır; bunlar dışındaki diğer iç organları tekrar kurbanın içine konulur. Artık, fırınlarda kızartılmaya hazır hale gelen bu kurbanlar, uzun sıralara geçirilir ve kenarları taştan yapılmış, yaklaşık iki metre derinliğinde olan daha önceden hazırlanmış büyük ve geniş tandırlara yerleştirilir. Bu şekilde, normal şartlar altında akşam saat sekizden gece yarısına kadar dört saat boyunca pişen kurbanlar, aileler tarafından gece yarısı tandırlardan alınır, sunak yakınlarındaki Luza köyünde bulunan evlerine götürülür.

Fısıh gününün ilk saatlerinde kesilen kurbanlar, mutlaka aynı gece tüketilmelidir. Kurban etleri, matsa³³ ve acı otlarla beraber yenilmelidir.³⁴ Artan olursa, bunlar tandırlara atılır ve yakılır. Sâmirîler, hem sunak bölgesinde toplandıkları ve kurban kestiklerinde hem de evlerinde Fısıh kurbanını yerlerken hep birlikte yüksek sesle ilahiler okurlar, dualar ederler ve özellikle Tevrat'tan, Mısır'dan çıkış hadisesinin anlatıldığı bölümleri okurlar. Şayet Fısıh kurbanının kesimi Cuma gününe denk gelmişse, akşam güneşin batımıyla Şabat başlayacağı

31 Bağır, 2018, s. 168.

32 Arslantaş, 2010, s. 148.

33 Matsa "mayasız gıda" anlamına gelmektedir. Fısıh bayramına has mayasız ekmek. Zıddı ise "Hamets" tir. Hamets'in kelime anlamı "Maya" dir. Fısıh bayramında evde bulundurulması ve yenmesi yasak olan mayalı gıdalara denir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Nuh Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler*, İz Yay.: İstanbul, 2011, ss. 598-602.

34 Çıkış 12/8: "O gece ateşte kızartılmış et, mayasız ekmek ve acı otlarla yenmelidir."

ve Şabat'ın kutsallığı her şeyin ötesinde olduğu için, böyle bir durumda Fısıh kurbanı Cuma günü akşam değil gün ortasında kesilir. Bu ritüelle ilgili tüm işlemler Cuma günü öğle vakti ve sonrasında yerine getirilir. Kurban etleri, Cuma akşamı Şabat vaktinin girişine kadar mutlaka tüketilmelidir. Bu vakte kadar tüketilemeyen kurban etleri, Şabat bitimine kadar muhafaza edilir ve Şabat sonrası Gerizim Dağı'ndaki sunak yerinde bulunan tandırlarda yakılır³⁵.

Görüldüğü gibi Sâmirîler, Fısıh bayramı ve kurban konusunda farklı bir uygulamaya sahiptirler. Kurallar ve uygulanış bakımından Sâmirîlerde kurban ibadetinin kendilerine münhasır bir biçimde olduğunu söyleyebiliriz.

Sâmirîler ile Yahudiler arasında Fısıh bayramı konusunda yukarıda ifade edilen ayrı noktalar dışında kurbanın kesim mekanı ve zamanı hususlarında farklılıkların olduğu görülmektedir. Yahudiler kurbanın kesim yeri, Yahudi Tevrat'ı (Torah) Tesniye 16/6'da "*ancak Tanrınız Rabbin adını yerleştirmek için seçeceği yerde keseceksiniz*." ifadesinde geçen "seçeceği yerden" maksadın Süleyman tarafından Yerusâlim'de inşa edilen Bet ha-Mikdaş (Süleyman Mabedi) olduğunu savunmaktadırlar. Bundan dolayı Yahudiler kurbanın burada kesilmesi gerektiğine hükmetmişlerdir.

Sâmirîler aynı metni kendi Tevrat metinlerinde "*ancak Tanrınız Rabbin adını yerleştirmek için seçtiği yerde keseceksiniz*." olarak okurlar. Yani Sâmirîler kutsal mekanın zaten "seçilmiş" olan, bugünkü Nablus yakınlarındaki Gerizim dağı olduğuna inanırlar. Sâmirîlere göre, burası İbrâhim'in oğlu İshak'ı kurban etmek için hazırlandığı yerdir. Yakup'un –Tekvîn 28/10-22 arasında anlatılanlara göre başının altına bir taş alıp uyuduğunda Rabbin kendisine çeşitli vaatlerde bulunduğu, uyandığında başının altındaki taşları bu yere anıt olarak diktiği ve oraya Beyt-el (Tanrı'nın evi) adını verdiği yerdir. Dolayısıyla, kurban ritüeli sadece Gerizim dağının zirvesinde bulunan sunakta gerçekleştirilmelidir.

Kurbanın kesim zamanıyla ilgili farklılığın kaynağı da yine Tevrat'ta zikredilen cümlelerdir. Yahudiler, Çıkış 12/6'da geçen "*ve [yavru] bu ayın on dördüne kadar gözetiminizde olsun*." "[O gün] Öğleden sonra, tüm İsrail cemaati topluluğu onu kessinler." ifadesine göre hareket ederler ve öğleden sonra üç civarında kurbanlarını keserlerdi. Ardından da bu etler pişirilir ve güneşin batmasından en geç gece yarısına kadar yenilirdi. Sâmirîler ise, bu pasukta bulunan ve Yahudiler tarafından "*öğleden sonra*" olarak anlaşılan ifadeyi, güneşin batışı ile karanlığın çökmesi arasında kalan süre olarak anlamışlardır. Dolayısıyla, güneşin batımından hemen sonra, ortalık henüz alacakaranlık iken kurbanlarını keserler.³⁶

Sâmirîlerde hayvan kesimini yapan kişi (kasap) Sâmiri dinine mensup biri olmalıdır. Sâmiri dinin emir ve kurallarını bilmelidir. Ayrıca kestiği hayvanın dinlerince yenilen ve yenilme-

35 Bağır, 2018, ss. 169-170.

36 Bağır, 2018, s. 171.

yen yerlerini de bilmelidir. Kesim aleti olan bıçağın keskinliğine ve en az 25 cm olduğuna dikkat etmelidir. Hayvan kesimi gerçekleştirildiğinde hayvanın yönünün Sâmîrîlerin kiblesi olan Gerizim dağına yönlendirilmesine dikkat edilmeli ve kendilerine has dua cümlesi ile hayvanın kesiminin gerçekleştirilmesi gerekir. Kesim gerçekleştirildikten sonra çevrenin temizliğine özen gösterilmeli ve akan kanın toprak ile örtülmesi gerekir. Ayrıca, Sâmîrîlerde hayvanın iç organlarından çıkan yağlar da tüketilmemektedir.³⁷

Sâmîrîler Fısıh'tan hemen sonra Yahudilerden farklı olarak Mayasız Ekmek manasına gelen Matsot Bayramını, ayrı bir bayram olarak kutlarlar. Tevrat'ta emredildiği üzere³⁸ birinci ay olan Aviv ayının yirmi birinde Matsot kutlarlar ve yılın ilk Hac ibadetini de yerine getirmek üzere Gerizim dağına çıkarlar.³⁹ Fısıh hacı yedi gün sürer. İlk gün Gerizim dağında namazlarını kılarlar ve evlerine dönerler. Eğer bu birinci günde gerçekleştirilemezse yedi günün herhangi bir gününde bunu gerçekleştirebilirler. Sâmîrîlere göre büyük kohenin etrafında bir araya gelip yanlarında Tevrat ile Gerizim dağına çıkmak hacın şartındandır. Sâmîrîler hac ibadetlerini Gerizim dağında yalın ayak yaparlar ve beyaz kıyafetler giyerler, kurbanlar adarlar. Gerizim dağının özel bir bölümünde ise yedi defa dönmek (tavaf) suretiyle ibadetlerini yaparlar.⁴⁰ Hac ibadeti sırasında Sâmîrîler bayramlaşırlar. Aralarında bulunan kıskançlığı ve düşmanlığı unuturlar. Küskünler birbiriyle kucaklaşıp barışırlar.⁴¹

Yahudilikte hac ibadeti Sâmîrîlerde olduğu gibi yılda üç defa olmak suretiyle Pasah, Şavuot ve Sukot bayramlarında yapılması Tevrat'ta emredilmektedir. Ancak, hacın zorunlu olması, Kudüs'deki mabed'in varlığını sürdürmesi ve mezbahın da ayakta kalması şartına bağlanmıştır. Bu nedenle M.S. 70 yılında mabed'in yıkılışından sonra hac ibadeti yapılmamıştır. Ancak kutsal topraklara ziyaretler her zaman devam etmiştir. Günümüzde Yahudiler belli günlerde, şans getireceğine ve talihsizliklere iyi geleceğine inanmaları sebebiyle hac mekanlarını ziyaret ederler. Dua edip, adak adarlar.

Yahudilikte hac mekanları, üç grupta toplanır:

1. Kudüs ve çevresindeki mekanlar,
2. Genellikle Celile'de bulunan Talmud ve Kabala'da adı geçen bilgelerin mezarları,
3. Diaspora bilgelerine ve azizlerine adanan, İsrail'in çeşitli bölgelerindeki merkezler.⁴²

37 Gûrani & el- Şeride, 1994, ss. 99-101.

38 Tesniye 16/16, Çıkış 23/14-17, Çıkış 34/18-23.

39 Pummer, 2020, s. 251.

40 Gûrani & el- Şeride, 1994, s. 94.

41 es-Sahib, 2000, s. 257.

42 Özen, 2001, s. 191.

Şavu'ot

Haftalar bayramı, Fısıh'tan yedi hafta, yani bayramdan sonra ellinci günde kutlanır.⁴³ Haftalar bayramını Fısıh'ın ikinci gününden sonraki ellinci günde kutlayan Yahudilerden farklı olarak Sâmiriler, Fısıh haftasında ilk Set'ten sonra gelen pazar gününden itibaren sayarak ellinci günde kutlarlar. Haftalar bayramından önceki çarşamba günü, Tevrat'ın veriliş günü olarak kutlanır, bu güne *Yom Mikre* (Tevrat Bayramı) ya da *Yom Maamad Har Sinay* (Sina Günü) adı verilir. Bu günün arifesinden (salı) başlayarak çarşamba gününün tamamı ibadetle geçirilir. Bu günde daha çok Tevrat'tan On Emir'in bulunduğu bölümler okunur, On Emir'in her okunuşunda Tevrat yukarı doğru kaldırılır.⁴⁴ Yahudiler bu bayramın İsrailoğullarının manevi kölelikten yani putperestlikten kurtuluş anlamı barındırdığına inanırlar. Çünkü bu bayram Tevrat'ın Hz. Musa'ya verilmesi ile özdeşleştirilmiştir. Yahudiler bu bayram günlerinde iş yapmaz, ekseriyetle tatlı gıdalar yerler. Tevrat'tan ve Rut Kitabından çeşitli bölümler okurlar.⁴⁵ Sâmiriler, Fısıhtan Şavu'ut'a kadar geçen yedi haftaya birer isim vererek bu haftalarda İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışta yaşadığı olayların hatıraları yad edilir. Bu haftaların isimleri ve Tevrat'ta geçen kısımları şöyledir:

1. Kızıldeniz'in geçişi haftası (Çıkış 14/26-15/21),
2. Mora suyunun değişimi haftası (Çıkış 15/22-26),
3. Elim haftası (Çıkış 15/27),
4. Gökten gelen ekmek haftası (Çıkış 16/4-36),
5. Kuyudan su çıkarma haftası (Çıkış 17/1-7),
6. Amalek'e karşı savaş haftası (Çıkış 17/8-17),
7. Sina'ya ayak basma haftası (Çıkış 19/1).⁴⁶

Şavu'ot Hac ibadetinin yapıldığı diğer bir bayramdır. Toplamda yedi gün sürer.⁴⁷

Roşha-Şana

Sâmirî takviminin yedinci ayının ilk günü olan bu gün, Hz. Musa'nın mevlidi kabul edilmektedir. Bugün bayramlar ayının müjdecisidir. Sâmiriler bu bayramı Levililer 23/24'e dayan-

43 Levililer, 23/5.

44 Arslantaş, 2010, s. 149.

45 Gürkan, 2020, s. 299.

46 the-samaritans, 2004.

47 Pummer, 2020, s. 251.

dırmaktadır. Tevrat'ta bugün şofar çalınması emredilmişken⁴⁸ geçmişte Yahudilerden farklı olarak Sâmirîler şofar çalmazlardı.⁴⁹ Ancak günümüzde Sâmirîler'inde şofar üflediği bilgisi aktarılmaktadır. Bugünün en önemli özelliği, Kefaret gününe (*Yom Kipur*) hazırlık olmasıdır.⁵⁰ Yahudiler yukarıda da belirtildiği gibi şofar üfleme emrini hiç terk etmemişlerdir. Bu günde Sinagoglarda insanları "tövbe"ye çağırmak maksadıyla şofar üflenir. Yahudiler bu bayramda bir yılın muhasebesini yapıp geçmiş hatalarından pişmanlık duymak suretiyle tövbe ve ibadetlere önem verirler. Bunun için özellikle sinagoglarda vakit geçirirler. Bayram ile ilgili bütün törenler sinagog'ta gerçekleştirilir. Bu günde Yahudiler "Halla" diye isimlendirdikleri ekmekle elmayı bala batırmak suretiyle yerler. Bunu yapmalarının gayesi ise yeni yılın iyi, huzurlu ve tatlılık içinde geçmesini temenni etmektir.⁵¹

Yom Kippur

Yahudi ve Sâmirî takvimine göre senenin yedinci ayının onuncu günü Kefaret bayramıdır.⁵² Yahudilerde ve Sâmirîlerde bugün oruç tutulur ve hiçbir iş yapılmadan ibadet ve tövbe ile meşgul olunur. Tutulan orucun süresi, gün batımından diğer gün batımına kadar tam bir gündür. Sâmirîler'de bugünde hastalara, hatta bir yaş üzerindeki çocuklara dahi oruç tutturularak oruç ibadeti daha fazla ehemmiyet görmüştür. Bayramda tövbe ve istiğfara devam edilir; sinagoglar da bol bol ibadet yapılır. İbadet esnasında Tevrat ve dualar okunur. Sâmirîler'de kadınların, sinagogda erkeklerle beraber bulunabildiği yegane bayram budur. Cemaat, geçen yılda yaptığı günah ve hatalar için tövbe eder. Nablus'taki yegane tarihi Tevrat nüshası (*Abişa' Tomarı*⁵³) çıkarılarak cemaat bu tomarlarla kutsanır günün sonunda da bütün cemaate mükellef bir bayram ziyafeti verilir.⁵⁴ Yahudilere inanların Roş ha-şana gü-

48 Bkz. Levililer 23/23.

49 Arslantaş, 2010, s. 149.

50 Pummer, 2020, s. 252.

51 Gürkan, 2020, ss. 294-295; Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, 2016, s. 240.

52 Levililer 23/26.

53 Sâmirîlere göre Sâmirî Tevrat nüshasının tarihçesi oldukça eskilere, Harun'un ikinci göbekten torunu Abişa'ya dayanmaktadır. Sâmirî Tarihçi Ebul Feth'in *Kitabu't-Tarih* isimli eserinde, Sâmirî Tevrat nüshasını ilk yazanın Harun oğlu Elazar oğlu Finehas oğlu Abişa olduğu belirtilmektedir. Ebul Feth, şöyle demektedir. "Yukarıda zikredilen yılda, Finehas oğlu Abişa, Allah'ın gözetiminde, şimdi halen Nablus'ta olan Kutsal Kitabı yazdı." Ebul Feth, Abişa'nın, Kutsal Kitabı yazdıktan sonra sonuna bir de hâtme düştüğünü belirtmiş ve bu hatimeyi, olduğu gibi *Tarih*'ine aktarmıştır. Ebul Feth'in *Tarih*'inde yer aldığı şekliyle, Abişa'nın hâtimesi şöyledir: "Ben; Allah'ın rıza ve kudsîyeti üzerlerine olsun, Harun oğlu, Eleazar oğlu Finehas oğlu Abişa; İsrailoğullarının Kenan topraklarına hâkim oluşunun on üçüncü yılında, Gerizim Dağındaki Toplanma Çadırı'nın girişinde, Kutsal Kitabı yazdım." Ebul Feth'in bahsettiği bu Abişa nüshası, Sâmirî Tevrat'ının ilk nüshası olup, onun ifadesine göre, yaşadığı on altıncı yüzyılda mevcuttu. Yirminci yüzyılın başlarında Nablus'taki Sâmirî cemaatin başkanlığını yapan Haham Yaakov b. Aron da Abişa nüshasından bahsetmekte ve Ebu'l Feth'den daha detaylı bilgi vermektedir. Yaakov ben Aron, bütün yazım özellikleri ile tarif ettiği bu Abişa nüshasının, o zaman, kutsal şehir Şekem'in Kinşa denilen mevkiinde halen mevcut olduğunu söylemektedir. Halen bu nüsha koruma altında Sinagogta insanların ziyaretlerine açılmaktadır.(Adam, 2015, s.138).

54 Arslantaş, 2010, s.150

nünden başlamak suretiyle Yom Kipur'a kadar geçen on gün içinde Kader defteri diye ifade edebileceğimiz günahların ve insan kaderi ile bilgilerin kayıt altına alındığı defter kapanır. Ancak özellikle Yom Kipur günü inananların çokça tövbe, ibadet ve iyi işlerle meşgul olması neticesinde Kader defterinde takdir edilenlerin değişeceğine inanmaktadırlar. Bu yönüyle İslam dininde Berat günü diye bilinen dini gece ile benzerlik gösterir.⁵⁵

Sukkot

Çardaklar, Çadırlar ya da Hasat bayramı olarak isimlendirilen Sukkot yedinci ayın on beşinci günü kutlanır. Bu bayram Hz. Musa'nın öncülüğünde İsrailoğulların Mısırdan çıkarıldıktan sonra çölde geçirdiği zaman ile irtibatlandırılmıştır. Yahudi geleneğine göre erkekler geceyi geçirmek üzere çardaklarda kalırlar. Çardaklar defne yaprakları ile süslenirler. Ayrıca bu bayramda iki gün süreyle iş yapma yasağı uygulanır.⁵⁶ Sâmirîler, Kefaret gününden sonraki ikinci gün, Tevrat'ın emri gereği,⁵⁷ bitki dallarından çardaklarını kurmaya başlar. Yahudilerin tersine Sâmirîlerin kurduğu çardakların etrafı açıktır. Yine Yahudilerden farklı olarak Sâmirîler, çardaklarını (Sukkah), evlerinin içinde, genellikle de ana oturma odalarında kurarlar. Odalarının tavanında kalıcı şekilde çakılı demir iskeleler vardır. Bu iskele kalınca bir çerçeve ve iç içe geçmiş küçük çerçevelerden oluşturulur. Dört köşeden tavana çakılır. Sezonun taze meyvelerini uç kısmından dikkatlice sıra sıra dizilerek iskeleye asarlar.⁵⁸ Bayramın yedinci günü (21 Nisan) diğer çardaklar ziyaret edilir. Aynı gün hac için Gerizim dağına çıkılır. Bu üçüncü hac dönüşü Sâmirîler din adamlarını (kohenler) ziyaret ederler. Bayramın sonunda çardakların kuru dalları yakılır. Bu dalların yakılması, Sâmirîler için önemli kabul edilen eski kohen "Baba Raba" zamanında Romalılara karşı kazanılan zaferden sonra putların yakılması veya bu zaferin Sâmirî köylerine duyurulması için Gerizim dağına yakılan ateşi simgelemektedir. Sâmirî kroniklerde bu ateş yakma âdetinin İslami dönemde de devam ettiği belirtilir.⁵⁹

Çardaklar bayramının "*Şimini 'Atseret'*" adı verilen "sekizinci gününün", ayrı bir önemi vardır. Hiçbir şeyin yapılmadığı bu gün, *Simhat Tora* (Tevrat Sevinci) diye de isimlendirilmektedir. Sinagogda Tevrat tomarları alkışlar eşliğinde elden ele dolaştırılır.⁶⁰ Bu günde Sukkahlar da ki meyveler sökülür. Sökülen meyveler sıkılıp tatlandırılıp meyve suyu haline getirildikten sonra çocuklara ikram edilir.⁶¹

55 Gürkan, 2020, ss. 195-196.

56 Gürkan, 2020, s. 297.

57 Levililer 23/40.

58 the-samaritans, 2004.

59 The Samaritans Update, 2002.

60 Arslantaş, 2010, s. 150.

61 the-samaritans, 2004.

Sonuç

İbadet ve inanç konularında farklılıkları olan Yahudiler ve Sâmirîlerde bayramların kutlama biçimleri de farklılık göstermektedir. Sâmirîler küçük bir nüfusa sahip olmalarına rağmen dini gelenek ve göreneklerini devam ettirmektedirler. Takvim hesaplamaları da Yahudilikten farklı olduğunda Bayramları kutlama tarihleri farklı olabiliyor. Esasen Yahudilerin Bayramlarına atfettikleri sebepler ile Sâmirîlerin atfettikleri sebepler aynıdır. Ancak Sâmirîler, Tevrat'ta yeri olmayan ve Yahudilerin kutladıkları Hanuka ve Purim bayramlarını kutlamazlar. Bu bayramlar dışında Sâmirîlerin kutladıkları yedi bayram vardır. Bu bayramların üç tanesi hac bayramıdır. Sâmirîler Yahudilerden farklı olarak hac ibadetlerini kutsal kabul ettikleri Gerizim dağına çıkarak ifa etmektedirler. Sâmirîler birinci ayın on beşinde Fısıh bayramını, yirmi birinci gününde de Matsot bayramını kutlarlar. Sâmirîleri Bayram kutlama konusunda Yahudilerden ayıran en büyük farklardan birisi Fısıh bayramında kestikleri kurbanlardır. Sâmirîler, üçüncü ayın altıncı gününde Şavu'ot bayramını kutlarlar. Bu bayramda hac ibadetlerini yerine getirdikleri ikinci bayramdır. Yedinci ayın ilk on günü de Yom Kippur bayramını kutlarlar. Yedinci ayın on beşinde kutladıkları Sukkot bayramı ile çardaklarını evin içinde tavana astıkları meyvelerle coşku ile kutlarlar. Sukkot bayramının sekizinci gününde ise Şimini Atsereti idrak ederler.

Görüldüğü gibi aslında ortak bir tarihe, peygambere ve Tevrat'a sahip oldukları halde Yahudiler ile Sâmirîler arasında Tevratları ve kutsal mekanları ve kabul ettikleri Peygamberler hususunda farklılıklar vardır. Bu farklılıklar bütün din mensuplarının önemli gördükleri bayramlar konusunda da farklılıklara sebep olmuştur. Kutladıkları bayramlarda Tanrının hoşnutluğunu kazanmak için ve iyi bir şekilde idrak etmek için yaptıkları Kurban, Oruç, Namaz gibi ibadetleri de farklılık göstermektedir.

Kaynakça

- Adam, B. (2015). *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Arslantaş, N. (2010). *İslam Dünyasında Sâmîrîler-Osmanlı Dönemine Kadar-* (2 b.). İstanbul: İz Yayınları.
- Aydın, M. (2005). *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü* (1 b.). Konya: Din Bilimleri Yayınları.
- Bağır, M. A. (2018, Ocak). Günümüz Sâmîrîlerinde Dinî Hayata Dair Bazı Uygulamalar. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20(3).
- Bettany, G. T. (2005). *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*. (A. Aydoğan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- El-seka, A. h., & Ahmet, A. s. (1978). *Min'el-furuk beyne el-Tevrat el-Sâmîriyye ve'l ibraniyye fî'l elfaz ve'l mâ'ne*. Kahire: Ensar Yayınları.
- Erbaş, A. (2004). *Yaşayan Dünya Dinleri* (3 b.). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- es-Sahib, I. H. (2000). *es-Sâmîriyyun*. Ürdün/Amman: Dandis Yayınları.
- Gerçekcioğlu, F. (2017). Samiriliğin Ortaya Çıkışı ve Kutsal Metinler Işığında Erken Dönem Samiri-Yahudi ilişkileri. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi S.B.E.
- Gûrani, Ö. A., & el- Şeride, M. (1994). *El-Taifetü'l Sâmîriyye*. Nablus.
- Gündüz, Ş. (1998). *Din ve İnanç Sözlüğü* (1 b.). Konya: Vadi Yayınları.
- Gündüz, Ş. (2016). *Yaşayan Dünya Dinleri* (4 b.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Gürkan, S. L. (2020). *Yahudilik* (8 b.). Ankara: İSAM Yayınları.
- Özen, A. (2001). *Yahudilikte İbadet*. İstanbul: Ayışığıkitapları Yayınları.
- Pummer, R. (2020). *Sâmîrîler - Din Tarih Gelenek* - (1 b.). (M. A. Bağır, Çev.) Ankara: Eskiyei Yayınları.
- Salihoğlu, M. (2009). Sâmîrîler Maddesi. *İslam Ansiklopedisi*, 36, 79-81.
- Sezer, A. (2019). Sâmîrîler ve Sâmîrilik. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Karamanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi S.B.E
- Terkan, F. (2004). The Samaritans (el-Sâmîriyyûn) and Some Theological Issues Between Samaritanism and Islam. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(2), 160.
- The Samaritan Update*. (2001). 08 05, 2022 tarihinde <http://thesamaritanupdate.com> adresinden alındı
- The Samaritans Update*. (2002). <http://shomron0.tripod.com/update9.26.2002f.htm> adresinden alınmıştır
- the-samaritans*. (2004, Aralık). 08 08, 2022 tarihinde The Samaritan-Israelites and Their Religion: <http://www.the-samaritans.com> adresinden alındı

Klasik Dönem Eş‘arî Kelamında Halâ (Boşluk) Tartışmalarının Seyri*

Emine Nur Erdem**

Öz: Kelamcılar tarafından “vehmi varlık” ya da “mutlak yokluk” şeklinde anlaşılan halâ (boşluk) üzerine tartışmalar, Antik Yunan ve Hint düşüncesine kadar uzanmaktadır. Evrendeki hareket ve değişimi açıklayabilmek adına ortaya atılan halâ kavramı, kelam kozmolojik argümanı olan hudus delili ve kelam atomculuğu için temel teşkil etmektedir. Aynı anda iki cismin aynı mekana yerleşmesi mümkün olmayacağından, cisim hareket ettiği esnada intikal edeceği mekanın boş olması gerekmektedir. Cisimlerin iç içe geçmesinin (tedahülü’l-ecsam) imkansız olacağı temel kabulü, kelamcılar boşlukların varlığı düşüncesine yöneltmiştir.

Kelamda boşluk tartışmalarının iki farklı minvalde seyrettiği anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki, ekstra-kozmik boşluklar diyebileceğimiz evrenin dışında var olduğu düşünülen boşluklardır. Bu tartışma ekseninde birden çok evrenlerin var olup olmadığı ve evrenin bir ucunda duran bir kimsenin daha ötesine elini uzatıp uzatamayacağı gibi boşluğun metafiziksel yönü ele alınmıştır. Diğeri ise boşluk tartışmalarının fiziksel boyutunu teşkil eden ve evren içinde atomların hareketini açıklamak adına ortaya konan inter-kozmik boşluk düşüncesidir. Kelamcılar arasındaki tartışmaların esas kısmını oluşturan boşluğun bu ikinci kullanımı, “aralarında üçüncü bir atom olmaksızın iki atomun ayırık halde bulunmalarının mümkün olup olmadığı” sorusu çerçevesinde cereyan etmiştir. Bu minvalde tebliğde boşluk düşüncesinin ortaya çıkışı ve IV.-V. yüzyıllar arasındaki dönemde Eş‘arîler tarafından boşluğun varlığına yönelik ortaya konan deliller ele alınmıştır. Evrenin içinde ve dışında boşluk olup olmadığı meselesi, modern bilimin tartışma konularından birini oluşturmaları hasebiyle hâlâ güncelliğini korumaktadır. Bu açıdan konuyla ilgili klasik dönem kelamcılarının fikirlerinin bir tahlili, disiplinler arası karşılaştırmalı yeni çalışmalara olanak sağlayacağı umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, halâ, boşluk, cevher, atom, hareket

Giriş

İnsanın yaşadığı evren hakkında bilgi sahibi olma isteği, insanlık tarihi kadar eski bir olgudur. Yaşadığımız evrenin düzeni ve işleyişi, onun bir yaratıcısının olup olmadığı vb. kozmolojik sorular, her dönemde çözülmeye çalışılan meseleler arasında yer almıştır. Alemin kadim bir yaratıcısının olduğunu ispatlamayı kendisine amaç edinen kelam ilmi de, ortaya çıkmaya başladığı ilk zamanlardan itibaren kozmolojik konulara yakın ilgi duymuştur.

* Bu çalışma "Mutekaddimun Kelamında Hala Kavramı" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. eminenur_erdem34@hotmail.com

Kelamın esaslarından biri olan ulûhiyyete dair hususları, Tanrı-evren ilişkisinden hareketle ispatlayan kelamcılar, zamanla bu alana dair bilgilerini derinleştirmeye ihtiyaç duymuşlar; bu bağlamda hareket, zaman, mekan ve boşluk gibi kozmolojik konuları uzun uzadıya tahlil eden eserler kaleme almışlardır.

Kelamın kozmolojik argümanı olarak kabul edilen ve temelde cevher-araz teorisine dayanan hudûs delili ile birlikte kelama has bir atomculuk anlayışı gelişmiştir. Atomların ve cisimlerin hareketini mümkün kılmak için ortaya atılan boşluk hakkındaki fikirler, evrenin içinde ve dışında boşluk olup olmadığı tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla boşluğun varlığına yönelik kelamcıların görüşlerini ve bu konuya ilişkin tez ve antitezlerini ortaya koymak, kelam atomculuğunu ve buna binaen teolojik prensiplerini anlamak adına oldukça önemlidir.

Arapça'da "boş olmak, boş kalmak" anlamında masdar olan "halâ" (خلاء) kelimesi "boşluk" anlamında isim olarak da kullanılmaktadır; bu kavramın zıddı ise meladî (ملأ). Bu bağlamda halâ, "boş mekân, içinde hiçbir şey olmayan" anlamına gelmektedir (Fîrûzâbâdî, 2005, s. 1280). Halâ, farklı felsefi anlayışlara göre "cisimden bağımsız olarak var olan boyut" veya "cisminden doldurduğu varsayılan farazî boşluk" şeklinde kabul edilmiştir. Bazılarına göre ise "var olması imkânsız şey" anlamına gelmektedir (Seyyid Şerîf Cürcânî, 1983, s. 100; Akkirmânî, 1316, s. 53-56). Felsefe ve kelamda boşluk kavramı, sözlük anlamının ötesinde "herhangi bir cisimden yahut yer kaplayan cevherden hâlî olan yer" manasındadır. Bu tanım bir bakıma halâ kavramının muhtevâsında yokluk anlamının bulunduğu işaret etmektedir (Kutluer, 1997, s. 221).

Cürcânî, *Ta'rifât*'ta kelamcıların boşluk anlayışlarını şu şekilde izah etmektedir:

Kelâmcılara göre halâ, vehmî bir uzaydır/boşluktur (عند المتكلمين الموهوم الفضاء هو). Yani vehmin ispat ettiği ve diğer bir cismi, kuşatan cisimden idrâk ettiği boş uzaydır. Bardağın içinde hava veya su ile işgal edilmiş bir uzay gibi. Onlara göre bu vehmî boşlukta bir cisim hâsıl olur ve boşluk o cisme zarf olur. Bu itibarla bu vehmî boşluğa cisim için yer "hayyiz"; cisminden onu işgal etmeyip boş olması bakımından da halâ (boşluk) demişlerdir. Dolayısıyla kelâmcılara göre halâ, içinde hiçbir cisminden bulunmadığı bir boşluktur. Bu açıdan boşluk, mutlak bir "hiçlik" anlamına gelir. Çünkü vehmî boşluğun hâriçte (zihnin dışında) bir varlığı yoktur. Eğer vehmî olan boşluk, dış âlemde var olarak kabul edilse Platon'un tasvir ettiği gibi boşluk, bir boyut haline gelir. Ancak kelâmcılar boşluk hakkındaki Platon'un bu görüşünü kabul etmemektedirler. (Cürcânî, 1983, 100; Akkirmânî, 1316, s. 53-56).

Boşluk kavramı, kelamcılar tarafından "vehmi/zihni varlık" ve "hiçlik/yokluk" şeklinde kabul edildiğinden bu durumda Allah tarafından yaratılmış olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Kelamcılara göre boşluk, Allah'ın yaratmış olduğu bir şey olmayıp, atomların yaratılmış olup olmadığı meselesiyle ilişkili olarak ortaya çıkan bir mefhûmdur. Bu nedenle

kelamcılar boşluğu, "itibârî bir kavram" olarak düşünmüşler ve onu yoklukla özdeşleştirmişlerdir. Böylece boşluk, kelamda yoktan yaratmaya imkan veren ontolojik bir ilke görevi görmüştür (Bulgen, 2015, s. 292-293).

Bu minvalde çalışmamızın amacı, klasik dönem kelamcılarının boşluk hakkındaki görüşlerini, ortaya koymuş oldukları delilleri ve itirazları göz önünde bulundurarak, boşluk ile neyi kastetmiş olduklarını ve bu kavramın kelam kozmolojisiindeki yerini ve önemini saptamaktır. Bu bağlamda bildiride öncelikle boşluk kavramının ortaya çıkışını anlamak amacıyla, Antik Yunan düşüncesinde boşluk fikrine, ardından İslam düşüncesindeki boşluk tartışmalarının seyrine ve nihayetinde kelamcılarının boşluk ile ilgili görüşlerine yer verilmiştir.

Boşluk üzerine son dönemlerde yapılan çalışmalar meseleye daha ziyade modern bilim perspektifinden bakmaktadır. Felsefi ve kelami açıdan boşluk meselesini ele alan müstakil çalışmalar sınırlı sayıda olup, klasik dönem kelamcılarının görüşlerini kapsayacak genişlikte değildir (Dhanani, 1994, s. 55-90; Kandemir, 2021; Günaydın, 2013). Bununla birlikte boşluk kavramının atomculukla yakından ilişkili olması, kelamın ana prensiplerine zemin oluşturması açısından önem arz etmektedir. Fahreddin er-Râzî'nin *Erbaîn*'de dile getirdiği şu ifadesi de bunu destekler niteliktedir:

...Meâd konularına dalmadan önce şu iki aslı ispat etmemiz gerekir. Birincisi, mârifetü'n-nefstir ki o da cevherü'l-ferd'i bilmeyi gerektirir. İkincisi ise halâ'nın (boşluk) ispatıdır... (Râzî, 1986, s.3).

Antik Yunan'da Boşluk Tasavvuru

Antik Yunan'da boşluk düşüncesinin ortaya çıkışının Sokrates öncesi döneme dayandığı anlaşılmaktadır. Aristoteles (M.Ö. 384-322) *Fizik* adlı eserinde Pisagorcuların matematiksel anlamda boşluğu kabul ettiklerine değinmektedir. Onlara göre boşluk, ard arda gelen nesneleri ayıran ve sınırlarını çizen bir varlıktır. Bu da ilk olarak sayılarda meydana gelmektedir. Nitekim boşluk onların doğasını sınırlandırmaktadır. Sayılar arasında bir boşluk olmaksızın bir tam sayı fikri mümkün olmamaktadır (Aristoteles, 1997). Aristoteles'in *Fizik*'inde geçen bu ifadeler, boşluğun Antik Yunan'da ilk olarak Pisagorcular tarafından ele alınmış olduğu izlenimini vermektedir.

Antik Yunan'da fiziksel anlamda boşluğun varlığı ilk olarak Leukippos (M.Ö. 5. yy.) ve Demokritos (M.Ö. 460-370) gibi atomcu filozoflar tarafından ele alınmıştır. Antik Yunan'ın bu atomcu filozofları, boşluğu iki farklı anlamda kullanmaktadırlar. Birincisi, sonlu evrenin ötesinde (ekstra-kozmik) var olduğu düşünülen sonsuz bir boşluk; ikincisi ise atomlar arasında (inter-kozmik) yer aldığı varsayılan boşluktur (Wolfson, 2016, s. 377). Atomların varlığını dolu kabul ederek, onların sonsuz bir boşluk içinde sürüklendiklerini iddia etmişlerdir. Ancak boşluğu, atomlar için bir mekan olarak değil; var-olmayan olarak kabul edip, var olanlar

kadar boşluğun da var olduğunu ileri sürmüşler, bir başka deyişle boşluğa ontolojik statü vermişlerdir (Kranz, 1976, s. 123). Dolayısıyla Antik Yunan atomcu düşüncesinde boşluk, “yokluk” şeklinde anlaşılan ve kendisine varlık statüsü verilen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu atomcu filozoflar evrendeki hareket, değişim ve çokluğu açıklayabilmek adına boşlukların varlığını zorunlu görmüşlerdir. Onlara göre atomlar dolu olduğundan, içerisinde hareketi barındıramamaktadırlar. Hareket ise dolu bir ortamda meydana gelemeyeceği için atomlar arasında boşluk olması kaçınılmaz hale gelmektedir. (Aristoteles, 1996) Evrendeki her şeyi atom ve boşluk ile açıklayan bu düşünürlere göre atomlar, dolu, bölünmez ve homojen bir yapıya sahiptirler (Arslan, 2006, s. 317). Bu atomların birleşerek cisimleri oluşturmaları ancak boşlukta mümkün olmaktadır. Dolayısıyla Antik Yunan’da hem atomların yapısının bir gereği olarak hem de hareketin zorunlu bir şartı olarak boşluk düşüncesi karşımıza çıkmaktadır.

Antik Yunan’da varlık ve oluşa dair ortaya attıkları fikirlerle öne çıkan ve boşluğun reddi noktasında yapmış oldukları varlık tartışmaları ile sonraki düşünürleri etkileyen bir diğer grup ise Elea Okulu’nu temsil eden Parmenides (M.Ö. 515-460), Zenon (M.Ö. 490-430) ve Melissos (M.Ö. 470-430) gibi filozoflardır. Bu filozoflara göre varlık her şeydir, bir bütündür, hep vardır ve değişmezdir: Bu nedenle evrende duyular tarafından gözlemlenen hareket, değişim gibi olgular yanıltıcı bir görünüşten ibarettir (Weber, 1991, s. 14).

Bu grubun önde gelen filozofu Parmenides’in varlık konusundaki monist tavrı, var olanlar arasında bir boşluk olup olmadığı fikrini doğrudan etkilemektedir. Varlığın parçalanmaz tek bir bütün olması, var olanlar arasında bir kesinti olmadığına işaret etmektedir. Bu durum boşluğun varlığını ortadan kaldırmaktadır. Nitekim şiirinde geçen şu pasaj da onun bu görüşünü ortaya koymaktadır:

Bütün doludur var olanla. Bu yüzden bütün topludur; var-olan var-olana bitişiktir zira.
(Kranz, 1976, s. 63).

Elea Okulu’nun bir diğer önemli ismi Zenon ise bir şeyin varlık şartını, büyüklüğe, derinliğe ve ağırlığa sahip olmasına bağlamaktadır. Yani var olan hacim sahibi bir şeydir. Bu nedenle yok olan bir şeyin varlığından bahsetmek imkansızdır. Doğrudan boşluk hakkında konuşmasa da Zenon’un bu anlayışı, kozmolojisinde boşluğa yer vermediğini ortaya koymaktadır. (Aristoteles, 1997). Parmenides’in bir diğer öğrencisi Melissos ise hocasının bütün halinde tek bir varlık düşüncesinden etkilenecek boşluğun olmadığını ve şayet var olsaydı bile yokluğun bir parçası olması gerektiğini kabul etmiştir (Arslan, 2006, s. 265).

Antik Yunan’da Sokrat sonrası filozofların da çoğunluk itibarıyla boşluğun varlığına yönelik benzer itirazlar yönelttikleri görülmektedir. Ancak Antik Yunan filozofları arasında Platon

(M.Ö. 348), boşluğun varlığını eleştirirken farklı bir yaklaşım sergilemektedir. O, boşluğu farklı bir şekilde tasavvur edip atomcuların kabul ettiği anlamda boşluk görüşüne itiraz etmektedir. Evrenin dışında boşluğun varlığını kabul etmediği gibi, evrenin içindeki boşluk olarak iddia edilen şeyi de üç boyutu bir kap olarak düşünmekte ve boşluğun, “mutlak yokluk” anlamına gelmediğini ifade etmektedir (Jammer, 1954, s. 12). Ona göre evrenin içindeki boşluk, maddi cisimlere *kap* görevi gören ya da *oda* şeklinde üç boyutlu boş bir mekandır (Bulgen, 2017, s. 21). Onun üç boyutlu kabı, var olanların bir parçası değil, var olanların içinde meydana geldiği şeydir. Dolayısıyla Platon’un, atomcuların evrenin içinde ve dışında var olduğunu iddia ettikleri boşluğu reddettiği ve dolu bir evren görüşüne sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Platon’dan sonra atomcu anlamda boşluk fikrini reddeden ve ona yönelik eleştirileriyle kendinden sonraki filozofların da boşluk konusundaki yaklaşımlarını etkileyen filozofların başında Aristoteles gelmektedir. Ona göre kendisinden öncekilerin bahsettiği boşluk, yokluk olamaz. Çünkü yer ya da boşluk bir varlıktır (Denkel, 1986, s. 119). Nitekim boşluk, içinde hiçbir cisim bulunmayan bir yer ise, herhangi bir yerde bir cisim yoksa orada hiçbir şey yoktur. (Aristoteles, 1997). Bu kabul, var olanın bir cisim olacağı ve her cismin de bir yerde bulunacağı fikrine dayanmaktadır. Aristoteles buna bağlı olarak Platon’un “üç boyutlu kap” şeklindeki “boş uzay” fikrine de karşı çıkmaktadır. Çünkü Aristoteles’e göre üç boyutluluk, cisimselliğe ait bir özelliktir. Dolayısıyla üç boyutlu bir mekan teorisi, mekanı bir cisim haline getirmektedir. Bu durumda cisim, mekanda bulunduğunda cisim ile mekanın cismiyeti iç içe geçmiş (tedahülü’l-ecsam) olacaktır ki bunun imkansız olduğu kabul edilen bir şeydir (Aristoteles, 1997s).

Aristoteles’e göre atomcu filozofların iddiasının aksine hareketin meydana gelmesi için boşluğun varlığı zorunlu değildir. Mesela cisimlerin yoğunlaşması, onların boşluğa doğru itilmesiyle alakalı bir durum değil, cisimlerin içindeki basınçla alakalı bir durumdur. Bu durum tıpkı suya basınç uygulandığında içerdeki havanın dışarı çıkması gibi bir hadisedir. Aynı şekilde genleşme de başka bir cismin araya girmesiyle değil, nitelik değiştirmesiyle ilgili bir durumdur. Söz gelişi suyun buharlaşması bu şekilde meydana gelen bir olaydır (Aristoteles, 1997s). Dolayısıyla hareketi, “yer değiştirme kuramı” ile açıklayan filozofa göre, cisimler kendilerinden ayrılabilir bir aralığın varlığı olmaksızın, dolu ortamlarda birbirlerinin yerini alabilmektedirler. Buna göre cisimler birbirlerine aynı anda ve karşılıklı olarak yer açabilmektedir. Bu durumda hareket eden cisimlerden ayrı bir aralık meydana gelmemektedir (Denkel, 1986, ss. 118-119).

Aristoteles, boşluğun yokluğunu ispat etmek için “tabii hareket teorisine” de başvurmuştur. Ona göre ateşin yukarı, toprağın aşağı doğru hareket etmesi doğaları gereği ise, boşluk yer değiştirmenin nedeni olamaz. Çünkü boşlukta aşağı-yukarı gibi bir yön olmadığından

bu elementler nereye doğru hareket edeceklerini bilemezler. Bir başka deyişle onların hareket etmelerini sağlayacak doğal bir sebebe sahip olamazlar. Aynı şekilde boşlukta bir kez hareket ettikleri varsayılırsa, bu durumda hareketleri sonsuza kadar sürecektir. Zira herhangisi bir yerde değil de belli bir noktada durmalarının bir sebebi olmayacaktır. Dolayısıyla ya cisim durağan kalacak veya bir nesne onu engellemediği için sonsuza kadar hareket edecektir. Diğer taraftan boşlukta hareketi yavaşlatacak bir direncin olmaması, hareketin sonsuz hızda olmasına neden olacaktır. Sonsuz hız ise, bir cismin aynı anda birden fazla ortamda bulunması demektir. Bu nedenle Aristoteles'e göre boşluk, hem hareketi hem durağanlığı imkansız kılan bir şeydir. (Aristoteles, 1997).

Aristoteles'in boşluk eleştirilerinden etkilenen Epikür (M.Ö. 341-270), Demokritos atomculuğunu yeniden gözden geçirmiş ve daha açık bir boşluk teorisi ortaya koymuştur. Epikür'e göre evren, basit olarak cisim ve boşluktan ibarettir. Cisimlerin varlığı, duyular tarafından kendisine tanıklık edilen bir olgudur. Boşluğun duyularla algılanması söz konusu değildir. Boşluk olmazsa cisimlerin içinde bulunacakları ve hareket edecekleri bir yer de olmayacaktır. Duyularımız cisimlerin hareket ettiğine tanıklık ettiği için Epikür'e göre duyusal algılarımıza dayanarak boşluğun varlığını kabul etmek zorundayız (Epikür, 1962, s. 42). Aynı şekilde Aristoteles gibi boşlukta aşağı, yukarı gibi yönlerin olmadığını söyleyen Epikür hareketi, Demokritos atomculuğundan farklı olarak atomların bir ağırlığa sahip olması ve hareketleri esnasında sapmaları ile açıklamıştır (Lange, 1998, s. 107). Böylece yönlerin olmadığı bir boşlukta hareketin de meydana gelemeyeceği şeklindeki Aristoteles'in eleştirisine karşılık vermek istemiştir. Ayrıca Epikür'e göre evren sonsuz olup, içindeki cisimler ve boşluklar da sonsuzdur. Eğer boşluk sonsuz, cisimlerin sayısı sonlu olsaydı, o halde cisimler hiçbir yerde duramayacak ve sonsuz boşluğa dağılıp uçuşup duracaklardı. Çünkü dayanacakları ve çarparak duracakları bir şey bulamayacaklardı. Öte yandan eğer boşluk sınırlı olsaydı, sonsuz sayıda cisimlerin içinde bulunacakları bir yer de bulunmayacaktı (Epikür, 1962, s. 42-43).

Epikür'den iki asır sonra yaşayan bir diğer atomcu filozof Lucretius da *Doğa Üzerine* (*De Rerum Natura*) adlı eserinde boşluğu, maddeyi kavrayan, dokunamadığımız ancak var olduğunu sezdiğimiz bir alan olarak tanımlamaktadır. Bu alan sayesinde madde hareket edebilmektedir. Filozof, boşluğun yalnız cisimlerin etrafında olmayıp içlerinde de bulunduğunu savunmaktadır (Sarıgöllü, 1973, s. 23). Suların sarp kayalardan sızmasının, sesin duvardan geçmesinin ancak boşlukla mümkün olduğunu ifade etmektedir (Lucretius, 1974, s. 25). Bununla birlikte doğayı oluşturan atom ve boşluğun birbirine karışmamış bir şekilde bulunması gerekmektedir. Yani boşluğun olduğu yerde atom yoktur, atomun olduğu yerde boşluk yoktur. Atomun kendi içinde bölünememesinin nedeni onda boşluğun olmamasıdır. Bir şeyin değişmesini mümkün kılan şey ise onun içinde boşluğun bulunmasıdır (Lucretius, 1974, s. 30).

Stoacılar ise evren içi boşluk fikrini reddederken evrenin ötesinde boşluk olabileceğini kabul etmişlerdir. Onlara göre evren sonlu ve küre şeklinde tek bir bütündür. Hareketin meydana gelmesi için evrenin en uygun şekli budur. Evrenin dışındaki kütsüz alana ise boşluk yayılmıştır. Şayet evrenin dışında hiç boşluk yok ise, evrene sonlu demenin bir manası olmayacaktır (Laertios, 2003, ss. 348-349; Seneca, 1992, s. 132). Stoacılar göre evrenin içinde boşluğun yokluğu, tek bir bütün olmasından kaynaklanmaktadır. Evrenin dışındaki boşluğun varlığı ise, evrenin esnek yapısı gereği, kendi boyutlarının ötesine genişleyebileceği anlayışına dayanmaktadır (Burn, 2003, s. 59).

Yeni Platoncu okulun kurucu Plotinos (ö. 270) ise atomcu görüşü reddedip cisimlerin sonsuza kadar bölünebileceğini ileri sürmüştür. Varlığı, parçalara ayrılamayan tek bir bütün olarak kabul etmiştir (Plotinos, 2008, ss. 37-38). Bu durum boşluğun varlığını da reddettiğine işaret etmektedir. Nitekim Antik Yunan'da atom ve boşluk birlikte ele alınmış, atomculuğu savunan boşluğun varlığını da kabul ederken; atomculuğu eleştirenler ise boşluğu da inkar etmişlerdir.

İslâm Düşüncesinde Boşluk Tartışmalarının Başlangıcı

Meşşâî Gelenekte Boşluğun Varlığına Dair Yaklaşımlar

İslam düşüncesinde boşluğa dair ilk görüşlerin kelamcılardan önce Meşşâî filozoflar tarafından ortaya konulduğu görülmektedir. Nitekim "ilk İslam filozofu" olarak bilinen Kindî'nin (ö. 252/866 [?]) halâ kavramını tanımlaması ve reddi; Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî'nin (ö. 313/925) boşluğu, beş ezeli ilkeden biri olarak kabul etmesi bunun bir göstergesidir. Kindî'nin boşluk hakkındaki fikirleri sınırlı olmakla birlikte, boşluk tartışmalarının İslam düşüncesinde III. yüzyıl gibi erken bir dönemde başladığını göstermesi açısından önemlidir. Filozof, boşluğu "kendisinde bir şeyin yer tutmadığı (mütemekkin) mekân" olarak tanımlamaktadır. Ona göre mekan ve mütemekkin, birbiriyle uyumludur, yani biri diğerdinden önce gelmemektedir. Mekan, zorunlu olarak yer tutanın (mütemekkin) varlığını gerektirir; yer tutan da mekanın varlığını gerekli kılmaktadır (Kindî, 2015, s. 158). Bu bakış açısı, filozofun nazarında yer kaplayan cisimden bağımsız bir boşluk olabileceği fikrinin geçersiz olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Kindî'ye göre mutlak bir boşluktan söz etmek mümkün görünmemektedir.

Kindî, fizikle ilgili görüşlerine yer verdiği *Sem'ul-Kiyân* adlı risalesinde madde, sûret, yokluk (âdem), zaman, boşluk (halâ), doluluk (mela) ve sonsuz hakkında bir araştırma yapmış ve bunlar üzerinden alemin oluşumunu ilmi esaslarla açıklamaya çalışmıştır. Burada Kindî, maddesi olmayan ve madde ile ilişkisi bulunmayan akli ve manevi varlıkların maddi tasavvurlarının da olmayacağını savunmaktadır. Sözelimi "âlemin ötesinde ne doluluk ne boş-

luk vardır" ifadesi, zihinde hiçbir şey uyandırmamaktadır. Çünkü boşluk ve doluluk, duyu organlarıyla idrak edilemediğinden bunların zihinde bir imajı oluşmamaktadır. Kindî'ye göre bu, daha önceki önermelerin sonucunda aklın zorunlu olarak kabul ettiği bir şeydir (Kindî, 2015, ss. 156-158).

İslam düşüncesinde boşluk tartışmaları üzerinde etkili olan bir diğer filozof, Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî'dir. Onun heyula, nefis, mekân, zaman ve Yaratıcı'dan müteşekkil beş ezeli ilke öğretisi, boşluk hakkındaki fikirleriyle yakından ilişkilidir. (Aziz Azme, 2001, ss. 93-94). Râzî'ye göre heyula, cismin basit ilk maddesi olan atomlardır ve cisimler, maddenin atomları ile boş aralıkların (eczaü'l-halâ) birleşiminden oluşmaktadır. Atomlar ezeldir ve belli bir hacme sahiptir. Bu hacim atomların zati niteliğidir. Ağırlık, hafiflik, karanlık ve aydınlık gibi cisimlere ait nitelikler, boşluk ile az veya çok karışma sonucu meydana gelmektedir. Mesela boşluğun, heyûla ile karışması sonucu herhangi bir şey hafif olabilirken, diğeri ağır; bir şey aydınlık olurken, diğeri karanlık olabilmektedir (Râzî, 2016, s. 270).

Râzî'ye göre beş ezeli ilkeden biri olan mekan, mutlak (külli) ve izafi (cüz'î) olmak üzere iki türdür. Yer tutan her şeyin parçası, izafi (cüz'î) mekânda bulunurken, tamamı mutlak (külli) mekanla kuşatılmıştır. Mesela havaya kaldırılan bir elmanın yüzeyi, her taraftan hava ile kuşatılmıştır. Bu izafi mekana örnektir. Mutlak mekan için ise, iki kişi arasındaki on metrelik bir uzaklık örnek verilebilir. Nitekim bu iki şahıs birbirlerine yaklaşırlar da bu on metrelik mesafe ortadan kalkmayıp var olmaya devam etmektedir (Râzî, 2016, s. 274). Boşluk ile ilgili olan kısım, daha ziyade Râzî'nin bu mutlak mekan anlayışıdır. O da tıpkı Platon gibi boşluğu (mutlak mekan), cisimler için bir kap gibi düşünmektedir. Râzî'ye göre boşluk, cismin işgal etmediği, ancak yer tutmasının mümkün olduğu bir boyuttur (kap). Cisim, oradan boşalsa bile zihinde kap imajı kalmaya devam edecektir (Aziz Azme, 2001, s. 95).

Aristoteles'in "cismi kuşatan yüzey" şeklindeki mekan görüşünden uzaklaşan ve Platoncu kap anlayışına yönelen Râzî'nin bu mutlak mekanı (boşluk), sonsuz olup fiziksel evrene bağlı değildir. Yani boşluk, evrensel bir mekan olup mekanda yer kaplayan nesnelere bağlı değildir. O, bunlar olmadan da varlığını sürdürmektedir (Pines, 2017, s. 54). Râzî'ye göre alem sonludur ve alemin son sınırının ötesinde hiçlik değil, boşluk vardır. Alemin son sınırında duran bir kimse, alemin ötesine elini uzatabilir (Râzî, 2016, s. 250-252). Râzî felsefesinde boyut olarak anlaşılan boşluğun bir diğer özelliği, cisimlerin çeken bir kuvvet şeklinde düşünülmesidir (Fahreddin Râzî, ts.; Cürçânî, 1998, s. 162; İcî, 1997, s. 581). Ona göre nefes alıp verme olayında havanın vücuda çekilmesi, boşluğun zorunlu bir sonucu olarak meydana gelmektedir. Aynı şekilde suya daldırılan bir şırınganın içindeki ince boru çekildiğinde içine suyun girmesi, boşluğun çekimine bağlı olarak gerçekleşmektedir (Râzî, 1993, s. 34-35).

Râzî'nin Platoncu manada üç boyutlu kap olarak tasavvur ettiği boşluk görüşü ile kelimacıların yoklukla özdeşleştirdikleri boşluk anlayışı birbiriyle uyuşmamaktadır. Bunun yanı sıra

Râzî'nin mutlak mekan şeklinde ezeli bir ilke olarak sonsuz boşluk anlayışı, kelamcılarının teolojik prensibiyle de ters düşmektedir (Bulgen, 2015, s. 286). Hatta bazı düşünürlerin boşluk fikrine olumsuz yaklaşmasının sebebi olarak Râzî'nin Allah dışında boşluğu ezeli bir varlık olarak kabul etmesi gösterilmektedir (Kutluer, 1996, s. 202-203). Bu durum boşluğun varlığına yönelik kabulün, kelamcılarının gündemine Râzî kanalıyla girmediği yönünde sinyaller vermektedir. Ancak Râzî'nin boşluğu reddeden Ebû'l-Kâsım el-Belhî'ye yazmış olduğu reddiyelerin olması, boşluk konusunda birbirlerinin görüşlerinden haberdar olduklarını ortaya koymaktadır.¹ Bu durum, bazı düşünürlerin iddia ettiğinin aksine boşluk tartışmalarının kelamcılar arasında Ebû Bekir er-Râzî ile değil, daha da öncesinde Kindî ile başlamış olabileceği ihtimallerini güçlendirmektedir.²

Boşluk üzerine müstakil bir risale yazan Fârâbî (ö. 339/950) ise, meseleyi bir takım deney- sel gözlemler çerçevesinde ele almıştır. Boşluğu, "içinde kesinlikle hiçbir şeyin bulunmadığı boş mekân" olarak tanımlayan filozof, risalenin devamında boşluğun varlığını kanıtlamak için ortaya konan delilleri ve görüşleri inceleyip ardından boşluk taraftarlarının ulaştıkları sonuçların yanlışlıklarını ortaya koymaktadır (Fârâbî, 1985, s. 4).

Fârâbî'ye göre boşluğu kabul edenlerin en önemli delili şudur:

İçi su dolu bir kabın dibine kadar daldırılan bir şişenin içine su girmediği görülecektir. Onlara göre şişe, hava ile dolu olduğundan içinde cisimden hâlî boş bir mekân yoktur ki suyun girebileceği bir boşluk oluşsun. Ancak şişenin içindeki havanın bir kısmı emilse ve ardından şişenin baş kısmı, içine havanın girmesinin engellemek için parmakla kapatılıp suya daldırılrsa şişenin içine su girmektedir. (Fârâbî, 1985, s. 3-4).

Fârâbî, boşluk taraftarlarının bu şişe deneyindeki gözlemlerinin doğru olduğunu, ancak ulaştıkları sonuç itibarıyla hatalı olduklarını ifade etmektedir. Aynı gözlemin, esasında boşluğun yokluğunu ortaya koyduğunu iddia eden Fârâbî, boşluk taraftarlarına şöyle itiraz etmektedir:

Emilerek şişeden çıkarılan havanın, şişede bulunan havanın tamamının üçte biri olduğunu ve bu havanın şişenin en altında bulunduğunu varsayalım. Havası boşaltılmış kısmın boş olduğu düşünülecek ve geriye şişenin üçte ikilik kısmı dolu kalacak. Çıkan havanın yerine bu üçte birlik kısmı işgal eden şey, uzunluk, genişlik ve derinlik meydana getirir. Dolayısıyla burada bir hacim vardır. Hacmi olan bir şeyin ise boşluğundan bahsedilemez. Orada çıkarılmış havadan başka bir cisim mevcuttur. Ancak onun nasıl bir cisim olduğunu bilememekteyiz. (Fârâbî, 1985, s. 5-7).

1 Râzî'nin Belhî'ye yazmış olduğu reddiyeler için bk. İbnü'n-Nedîm, (1971), *el-Fihrîst*, thk. Rızâ Teceddüd, (Tahran: y.y.), s. 358: *Kitâbü'r-Red alâ Ebi'l-Kâsım el-Belhî fî nakzihi'l-makâle's-sâniye mine'l-ilmî'l-ilâhî, Kitâbü Nakdi'n-nakd ale'l-Belhî fî'l-ilmî'l-ilâhî ve Kitâb ilâ Ebi'l-Kâsım el-Belhî fî'z-ziyâde alâ cevâbihi ve âlâ cevâbi hâze'l-cevâb*.

2 Dhanani, *The Physical of Kalâm* adlı eserinde Boşluk görüşünün atomcu filozof Ebû Bekr er-Râzî etkisiyle kelâmî tartışmalara girdiği belirtilmektedir. bk. Dhanani, *The Physical Theory Of Kalâm*, s. 72.

Fârâbî, risalenin devamında ise boşluğun varlığını kabul edenlerin boş olduğunu zannettikleri mekanın hava ile dolu olduğunu ifade etmektedir. Havaya uygulanan basınca bağlı olarak hacminin artıp eksildiğini belirten Fârâbî, havası emilmiş şişenin içinde geriye kalan havanın hacminin genişleyerek yayıldığını ve orada bir boşluk olmadığını savunmaktadır (Fârâbî, 1985, s. 13-16).

Evrenin içinde ve dışında bir boşluk olup olmadığı meselesinde İslam filozofları arasında da kısmi farklılıkların olduğu görülmektedir. Daha ziyade Aristoteles'in mekan anlayışına bağlı olarak boşluğu reddeden Meşşâî filozofların evren tasavvuru, boşluğun varlığı kabul eden erken dönem kelimcilerinden farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla boşluk ve mekan tasavvuruna bağlı olarak İslam filozofları ile kelimciler arasında farklı kozmolojik yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

Basra ve Bağdat Mu'tezilesi Arasında Geçen Boşluk Tartışmaları

Erken dönemde kelamında boşluk tartışmalarının Basra ile Bağdat Mu'tezilesi arasında başladığı görülmektedir. Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-mağâlât* adlı eserinde bunu destekler şekilde şöyle söylemektedir:

Ebü'l-Kâsım başta olmak üzere Bağdat Mu'tezilesi'ne ve ilk dönem kelâm âlimlerinin çoğunluğuna göre evren atomlarla doludur ve içinde boşluk yoktur. Onlara göre âlemde boşluk olsaydı, birleşik ve ayrı duran cevher ve cisimler arasında bir fark olmazdı. Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/918) ve oğlu Ebu Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) de dâhil olduğu Basra Mu'tezilesi ile Haşviyye, Cebriyye ve Müşebbihe'den bir grup ise âlemde boşluğun olduğunu savunmuştur. (Şeyh Müfid, 1993, s. 43).

Boşluğun varlığına ve reddine yönelik Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin ortaya koymuş olduğu deliller, halefleri Nisâbü'rî ve İbn Metteveyh'in eserlerinde zikredilmiştir. Bu iki ekol arasında geçen tartışmalar, "iki cevherin aralarında üçüncü bir cevher olmaksızın ayrı durup duramayacakları" sorusu etrafında cereyan etmektedir. Basra Mu'tezilesi alimleri, iki cevherin, aralarında bir üçüncüsü olmadan ayrı olarak durmalarını mümkün görüp evrende boşluğun varlığının zorunlu olduğu noktasında görüş birliğine varmışlardır. Bağdat Mu'tezilesi'nden Ebü'l-Kâsım el-Belhî ise, aralarından üçüncü bir cevher olmadıkça iki cevherin birbirinden ayrı bir şekilde bulunmalarını imkansız görerek âlemde boşluğun olmadığını iddia etmiştir (Nisâbü'rî, 1979, s. 47; İbn Metteveyh, 1975, s. 117).

Bağdat Mu'tezilesi'nin boşluğun varlığına yönelik ilk iki itirazı, iki atom arasında boşluk olarak kabul edilen şeyin ölçmeye ve görmeye konu olmasına dayanmaktadır. Ölçüme ve görmeye konu olan şeyin ancak gerçek bir atom veya cisim olması gerektiği görüşü Bağdat Mu'tezilesi'ni boşluğun reddine götürmüştür. Basra Mu'tezilesi'nin bu itirazlara cevabı, iki atom çifti arasında ölçülen şeyin boşluğun kendisi değil, atom çiftleri arasındaki mesafe olduğu ve bu atom çiftinin birbirinden ayrı olarak algılanmasının, aralarında üçüncü bir

atomun veya cismin algılanmasına bağlı olmadığı şeklinde olmuştur. Bağdat Mu'tezilesi'nin boşluğun reddine yönelik üçüncü delili, hacamat bardağının içindeki havanın çekilmesiyle birlikte boşluğun imkansızlığından dolayı etin de bardağın içine kabarmacağı şeklindedir. Basra Mu'tezilesi, bu delile etin hacamat bardağının içine doğru kabarmasının sebebinin, etin parçacıklarının hava ile karışmasından kaynaklandığı şeklinde olmuştur. Ayrıca Basra Mu'tezilesi hacamat bardağının bir kayanın üstüne yerleştirildiği ve havası çekildiği takdirde kayanın, bardağın içine doğru kabarmadığı şeklinde Bağdat Mu'tezilesi'ne karşı bir itiraz da yöneltmiştir. Dördüncü delil ise, kırılan bir kemiğin üstüne alçı ve kömür koyulup üzeri bir kase ile kapatıldıktan bir süre sonra kemiğin yerine yerleşmesinin, alemde her şeyin birbirinin yerini almasından ve boşluğun olmamasından kaynaklandığı şeklindedir. Basra Mu'tezilesi bu kırık-çıkık deneyine de karşı çıkmakta ve kemiğin yerine dönmesini doğal meyil (i'timad) teorisile açıklamaktadırlar. Bağdat Mu'tezilesi'nin beşinci itirazı, havası emilmiş bir şişenin suya kısmen batırılması sonucu suyun tabiatı gereği alçalma özelliğine sahip olmasına rağmen yükselmesi şeklinde olmuştur. Suyun tabiatında alçalma özelliği olmasına rağmen, yükselmesinin sebebi olarak evrende boşluğun olmadığını söylemektedirler. Altıncı delil ise bir su saati deneyine dayanmaktadır. Onlara göre su saati, su ile doldurulup ağzı kapatılsa, boşluk olmadığı için su aşağı doğru akma özelliğine rağmen su saatinin deliğinden dışarı akmaz. Başka bir şey su ile yer değiştiremeyeceğinden su saatte kalır. Basra Mu'tezilesi'ne göre suyun su saatinden akmamasının sebebi, boşluğun imkansızlığından değil, saatin içindeki havanın az olmasından kaynaklanmaktadır. Eğer su saatinin ağzı açılrsa hava oraya girer ve su, saatten dışarı akabilir. Bağdat Mu'tezilesi'nin boşluğa son itirazı, içi su ile dolu bir kavanozun içindeki su donduğu takdirde, kavanoz ile donmuş su arasında boşluk olmadığı için kavanozun kırılacağı şeklindedir. Basra Mu'tezilesi'nin bu itiraza cevabı, kavanozun kırılmasının soğumanın etkisiyle artan basınçtan (i'timad) kaynaklandığı şeklinde olmuştur. Bağdat Mu'tezilesi'nin boşluğun yokluğuna yönelik ortaya koyduğu bu delil ve itirazlar, onların atomculuğu savunmakla birlikte boşluğu kabul etmediklerini ortaya koymaktadır. (Nisâbü'rî, 1979, ss. 51-54; İbn Metteveyh, 1975, ss. 119-123).

Nisâbü'rî ve İbn Metteveyh'in söz konusu iki eserinde Basra Mu'tezilesi'nin alemde boşluğun olduğuna dair geliştirmiş oldukları sekiz argüman verilmektedir. Bunlardan ilkinde göre hareket ve yer değiştirmenin dolu ortamda mümkün olmayacağından dolayı boşluğun varlığının zorunlu olmasına dayanmaktadır. Mesela boşluk olmadığı takdirde su ile dolu ile iki küpün boşaltıldıkları aynı anda birbirlerinin yerini almaları gerekir ki bu ise mümkün değildir. İkinci argüman ise, havası alınmış ve ağzı kapalı iki kenarı birbirine yapışık bir kese örneği üzerinden işlenmektedir. Bu kesenin içine hava giremeyeceğinden yapışık iki kenarı biri çekildiğinde kesenin içinde boşluk oluşacaktır. Üçüncü argüman ise, iki cismin aynı anda tek bir mekanda bulunmasının mümkün olmayacağı fikrine dayanmaktadır. Buna göre mesela eğer boşluk olmazsa hava ile dolu olan bir keseye iğne batırmak imkan-

sız olurdu. Çünkü iki cisim, aynı anda aynı mekanda bulunmaz. Dördüncü argüman ise, bir şişe deneyine dayanmaktadır. Dar boğazlı ve havası tamamen alınmış bir şişenin ağzı başparmakla kapatılıp suya daldırılrsa şişenin içine su girmekte, ancak kabarcık sesi duyulmamaktadır. Eğer şişenin içinde hava olsaydı su kabarcığı sesinin duyulması gerekirdi. Çünkü aynı şişe, hava alınmamış bir şekilde suya daldırıldığında kabarcık sesleri duyulmaktadır. Bu durum havası alınmış şişenin içinde boşluk meydana geldiğini göstermektedir. Beşinci delil de aynı şekilde havası emilmiş ve dar boğazlı şişe örneğine üzerinden işlenmektedir. Basra Mu'tezilesine göre bu şişenin ağzı sıkıca kapatılıp suya daldırılrsa su, şişenin içine girmektedir. Şayet şişenin içindeki hava emilmemiş olsaydı su, şişeye giremezdi. Bu durum, şişeden havanın herhangi bir şeyle yer değiştirmeden boşaltıldığını ve orada bir boşluk oluştuğunu göstermektedir. Altıncı argüman ise doğrusal olarak uzanan ABCD atomları üzerinden ele alınmaktadır. Buna göre ortadaki B ve C atomları kaldırıldığında, uçlardaki A ve D atomları için iki durum söz konusudur. Ya B ve C atomlarından geriye kalan boşluğu doldurmak için A ve D atomları hızlıca birbirlerine yaklaşırlar ya da oldukları halde kalırlar. Bu iki atomun sıçrayarak (tafra) birbirlerine yaklaşmış oldukları söylenemeyeceğinden orada bir boşluk oluştuğunu kabul etmek gerekmektedir. Yedinci delil ise, derin kuyuların diplerinde hava ulaşmadığından orada hiçbir canlının yaşayamayacağı şeklinde bir varsayıma dayanmaktadır. Ebû Haşim'in ortaya koyduğu bu delile göre derin kuyuların diplerinde hava olmadığından orada boşluk oluşmaktadır. Ancak bu argümana başta Basra Mu'tezilesi'nin kendi içinden bir itiraz gelmektedir. Derin kuyuların dibinde canlıların yaşayamamasının sebebi, hayatın devamı için ihtiyaç duyulan latif havanın aksine yoğun havanın varlığıdır. Sekizinci argüman ise doğrudan Bağdat Mu'tezilesine karşı geliştirilmiş bir delil olup, onları kabulleri üzerinden ortaya konmuş bir argümandır. Bağdat Mu'tezilesi bir cismin bekasını, kendinden başka cismin devamlılığı şartına bağlı olduğunu iddia etmiştir. Basra Mu'tezilesi, onlara yer ve gök arasındaki cisimlerin kaldırılıp sadece o ikisinin kalması halinde yer ve göğün durumunu sormuşlardır. Eğer yer ve göğün bir araya gelmeyeceklerini söylerlerse, o ikisi arasında boşluk oluşacağı için boşluğun varlığını kabul etmiş olmaktadır. Şayet aralarında hava vb. cisim olmadığı durumda yer ve göğün biteceğini iddia ederlerse tafra teorisini kabul etmeleri gerekmektedir ki bunu reddettikleri bilindiğine göre boşluğun varlığını doğrulamış olmaktadır (Nisâbü'rî, 1979, ss. 47-51; İbn Metteveyh, 1975, ss. 117-119).

Boşluğun varlığı ve yokluğu üzerine Basra ve Bağdat Mu'tezilesi tarafından geliştirilen bu delillerden bir kısmı Antik Yunan ve Helenistik döneme ait benzerlikler taşıması açısından, Mu'tezile'nin bu iki kolunun onların görüşlerinden haberdar olduklarını göstermektedir. Bununla birlikte boşluğun varlığının/yokluğunun ispatı noktasında kendileri tarafından geliştirilmiş deliller ve itirazlar ise özgün bakış açısı niteliği taşımaktadır (Dhanani, 1994, s. 88).

Basra-Bağdat Mu'tezilesi arasında geçen boşluk tartışmaları, kelamcıların boşluk anlayışlarının, Ebû Bekir er-Râzî'nin cisimler için çekici bir güç (kuvve-i cazibe) ve beş ezeli ilkeden

biri olarak kabul ettiği “mutlak boşluk” şeklindeki yaklaşımından farklı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca Basra Mu'tezilesi'nin boşluğun varlığını kanıtlamak için ortaya koyduğu deliller ve itirazlardan, kelamcıların dış alemde varlığa sahip olmayan zihni/vehmi bir boşluk tasavvuruna sahip oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim boşluğun ölçme ve görmeye konu olmaması, iki cismin aralarında üçüncü bir cisim olmadan ayrık halde durmaları, boşluğun kelamcılar tarafından “vehmî varlık” olarak kabul edildiğini göstermektedir. Bu durum, kelamcıların “mutlak yokluk” olarak ele aldıkları boşluk ile Platoncu manadaki üç boyutlu boşluk anlayışının birbirinden farklı olduğunu da ortaya koymaktadır.

Klasik Dönem Eş'arî Kelamında Boşluk Tartışmaları

Kelamda Boşluk Fikrinin Ortaya Çıkışı

Kelamcılar tarafından alemin işleyişini ulûhiyete uygun bir şekilde açıklamak ve tevhid esasları çerçevesinde Allah-alem ilişkisini kurmak amacıyla geliştirilen cevher-araz teorisi, kelamcıların alem tasavvurunu ortaya koymaktadır. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile birlikte kelamın temel bir nazariyesi haline gelen atom teorisi, hareket, zaman, mekan ve boşluk gibi kozmolojik konularda belli bir yaklaşımı da beraberinde getirmiştir (Bulgen, 2015, ss. 39-72).

Alemin cevherler ve arazlardan yaratılmış olduğunu savunan kelamcı atom teorisiyle birlikte dolaylı olarak mekan ve boşluk tartışmaları da başlamıştır. Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) başta olmak üzere Basra Mu'tezilesi kelamcıları her atomun bir miktar alanının (mesaha) olduğunu düşünürken, Ebü'l-Kâsım öncülüğündeki Bağdat Mu'tezilesi kelamcıları, atomun bir miktar alanına sahip olmadığını dolayısıyla mütehayyiz olmadığını öne sürmüşlerdir (Nisâbü'rî, 1979, s. 38). Böylece atomların bir mekanının olup olmadığı sorunu, kelamcılar arasında boşluk tartışmalarını hazırlamıştır.

Kelamcıların atomların hareketini açıklamak adına boşluğun varlığını kabul ettiklerini ifade eden İbn Meymûn'a göre kelamcılar, boşluk fikrini atomculukla birlikte Antik Yunan'dan almışlardır (Musa b. Meymûn, ts. s. 197). Her iki grubunda sonlu evrenin dışında boşluk olduğunu kabul etmesi ve cisimleri oluşturan atomların ancak boşlukta hareket edebileceklerini savunması bu görüşü destekler mahiyettedir. Ancak Antik Yunan'da boşluk meselesi, atomcu düşünce ile özdeşleşmiş bir haldedir. Yani atomcu alem tasavvuruna sahip olanlar boşluğun varlığını da kabul ederken; evreni atomlarla açıklamayanlar, boşluğun varlığını da reddetmiştir. Yunan felsefesinde bu ayrım çok keskindir. Bununla birlikte Basra okulundan Ebü'l-Hâşim el-Cübbâî boşluğu kabul ederken; Bağdat Mu'tezilesi'nden Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin atomcu teoriyi kabul etmesine rağmen boşluğun varlığını reddettiği bilinmektedir (Şeyh Müfid, 1993, s. 43; Nisâbü'rî, 1979; İbn Metteveyh, 1975; Kutluer, 1996). Bu durum, Antik Yunan filozoflarının aksine kelamcılar nezdinde atomculuğu kabul etmenin, boşluğun varlığını da onaylamak anlamına gelmediğini ortaya koymaktadır.

Antik Yunan filozofları ile kelamcılar arasında görülen bir diğer benzerlik ise, boşluğun her iki düşünce sisteminde de yokluk (adem) ile özdeşleştirilmesidir. Ancak yokluk olarak kabul ettikleri boşluğun taşıdığı olduğu bir takım nitelikler farklılık göstermektedir. Nitekim Antik Yunan filozofları, “cisimler, atom ve boşluktan/yokluktan oluşur” derken yokluğa bir nevi varlık nispet etmişlerdir. Kelamcılar ise boşluğu, “yoktan yaratmaya” imkan sağlayan ontolojik bir ilke olarak kabul etmişlerdir (Bulgen, 2015). Bir diğer farklılık ise, materyalist Grek atomcularının, hem atomların hem boşluğun ezeli olduğunu savunmalarına karşılık, kelamcılar bu ikisini ezeli kabul etmeyerek alemin sonradan yaratılmışlığını temeli saymışlardır. Dolayısıyla bu farklılıklar, kelamcıların boşluk anlayışının tamamen Antik Yunan’a dayanmadığını ve kelamcılarının bu konuya İslam akaidini uygun özgün ve yeni bir perspektiften baktıklarını göstermektedir.

Kelamda boşluk tartışmalarının, atomculuğun İslam düşüncesine girmesine paralel olarak Yunan felsefesi dışında Hint ve İran felsefesinin etkisiyle de başlamış olabileceği ihtimali üzerinde de durulmaktadır. Pines, Hint atom teorilerinin Vaisesika sisteminde boşluğun varlığının kabul edildiğini ifade etmektedir. Ayrıca kelamcı atom teorisi ile Hint atom teorilerinin karşılaştırmasını yaparken, her iki düşünce sisteminde de atomların uzamı sorununa dikkat çekmektedir. Bununla birlikte her ne kadar Hint atomcularının ezeli olarak tanımladıkları boşluğun varlığını kabul etseler de boşluk fikrinin sistem içerisinde Yunan düşüncesinde olduğu kadar yer işgal etmediğine de temas etmektedir (Pines, 2017, s. 109). McDonald, İslam atomculuğunu sadece Yunan etkisiyle açıklamayı yetersiz görüp, İslam atomculuğu üzerinde Hint etkisinin izlerinin de olduğunu ifade etmektedir. Ancak müsteşriklerin kelam atomculuğunun Hint atomculuğuna dayandığı şeklindeki görüşleri henüz ihtimallerin ötesine geçip kesin olarak delillendirilmemiştir (MacDonald, 2016, s. 293; Münâ Ahmed, 1994, s. 21).

Kelamda atom ve boşluğa dair fikirlerin kaynağını tek bir sebebe indirgemek doğru bir yaklaşım olarak görünmemektedir. Nitekim kelam atomculuk ve boşluk fikrinin Antik Yunan ve Hint-İran atomculuğundan farklı yanları bulunmaktadır. Ayrıca kelam ilminin hicri II. yüzyılın yarısından sonra doğuşu ile kozmolojik meseleleri irdelemeye başladıkları zaman arasında çok fazla bir süre geçmemiştir. Antik Yunan’a ait eserlerin İslam dünyasına III. yüzyıl itibarıyla kazandırılmaya başlaması da aslında kelam atomculuğu ve boşluk fikri ile tercüme hareketleri arasında doğrudan bir irtibatın olmadığını göstermektedir (Dhanani, 2011, ss. 393-394). Her ne kadar kelamcılarının tartıştıkları kozmolojik meseleler üzerinde Yunan, Hint ve İran düşüncelerinin etkilerinin olabileceği kabul edilse de, kelamcılarının bunları doğrudan taklit etme yoluna gitmediği ve bir dönüştürme işlemine tabi tuttıkları anlaşılmaktadır. Bu nedenle kelam atomculuğunu ve boşluk fikrini tahlil etmek için II. yüzyıldan başlayıp III. yüzyılın sonlarına kadar devam eden kelam kozmolojik meselelerinin inşâ sürecine yoğunlaşmak daha doğru olacaktır. (Bulgen, 2015). Nitekim Kâ'bî, *Makâlât*'ında alemin daha

ötesine elin uzanıp uzanamayacağı şeklindeki tartışmalarda iki zıt görüşü zikredip Abbâd'ın her iki görüşü de reddettiğini ve kendi görüşünü belirlemediğini ifade etmektedir. (Kâ'bî, 2018, s. 485). Kâ'bî'nin eserinde sözünü ettiği Abbâd'ın Muammer b. Abbâd mı (ö. 215/830) yoksa Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (ö. 250/864) mi olduğu açık olmasa da her ikisinin de III. yüzyıl gibi erken bir dönemde yaşamış olmaları, boşluğa dair tartışmaların kelamın erken dönemlerinden itibaren başladığını göstermesi açısından önemlidir.

IV-V. Yüzyıl Eş'arî Kelamcılarının Boşluk Tasavvuru

Kelamcıların kozmolojik konulardaki görüşlerine ulaştığımız erken döneme ait önemli kaynaklardan biri olan Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde boşluk ile ilgili bir tartışmaya rastlanılmamaktadır. Ancak bu durum, Eş'arî'nin veya kendisinden önceki diğer kelamcılarının boşluk meselesinden haberdar olmadıkları anlamına gelmemektedir. Nitekim Nisâbü'rî ve İbn Metteveyh'in eserlerinde Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasında geçen boşluk tartışmalarına yer verilmesi, boşluğun atomculuğun ortaya çıkışına uzanan bir arka plana sahip olduğuna işaret etmektedir (Bulgen, 2015s). Nisâbü'rî'nin *el-Mesâil* adlı eserinde ve İbn Metteveyh'in *et-Tezkire*'sinde Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin boşluğun varlığına dair yaklaşımları şöyle izah edilmektedir:

Bizim (Basra Okulu) şeyhlerimiz iki cevherin, aralarında bir üçüncüsü olmadan ayrı olarak durmalarını mümkün görüp, evrende boşluk olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Fakat bizim (Bağdat Okulu) şeyhlerimizden Ebü'l-Kâsım, aralarında üçüncü bir cevher olmadıkça iki cevherin birbirinden ayrı bir şekilde bulunmasını imkânsız görmüş ve âlemde boşluk (halâ) olmadığı görüşünü benimsemiştir. (Nisâbü'rî, 1979; İbn Metteveyh, 1975).

Görüldüğü üzere Nisâbü'rî ve İbn Metteveyh'in eserlerinde geçen boşluk tartışmasının baş aktörlerinden Ebü'l-Kâsım el-Belhî (Kâ'bî) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin, İmâm Eş'arî'nin çağdaşlarından olması, Eş'arî'nin boşluk tartışmalarından habersiz olma olasılığını düşürmektedir. (Bulgen, 2015). Ayrıca İmâm Eş'arî'nin boşlukla ilgili *Makâlât*'ta ele aldığı "yer ile gökyüzü arasındaki havanın ortadan kaldırıldığı bir durumda bu ikisinin çarpışıp çarpışmayacağı" meselesi ile "âlemin daha ötesine elin uzanıp uzanamayacağı" tartışmalarının, Kâ'bî'nin *Makâlât*'ında da geçmesi, onların boşluk hakkında birbirlerinin görüşlerinden haberdar olduklarının bir diğer göstergesidir (Eş'arî, 1963, s. 433; Kâ'bî, 2018, s. 485).

İmâm Eş'arî, *Makâlât*'ta *halâ* kavramına birebir yer vermese de cevher, hareket, te'lif gibi meseleleri ele aldığı kısımlarda, boşluğun varlığını kabul eder tarzda izahlar yapmaktadır. Buna örnek havanın yapısını incelediği kısım gösterilebilir. İmâm Eş'arî, havanın cisim olup olmadığı ve havası emişmiş bir mekanda vakum ortamının oluşturulup oluşturulamayacağı tartışmalarının farkındadır (Kutluer, 1996, s. 196). Nitekim kendisi *Makâlât*'ta bazı kimselerin havanın cisimselliğini reddettiklerini, bazılarının ise havayı latîf bir cisim olarak kabul ettiklerini ifade etmektedir. Cisimlerin bulunduğu bir ortamda havanın kaldırılması konusunda

ise ihtilafa düştüklerini söylemektedir. Buna göre bir kesim insan, iki duvar arasındaki havanın kaldırıldığı bir durumda, duvarların aynı hal üzere kalmaya devam edeceklerini düşünmektedir. Diğer bir kesim ise, iki duvar arasındaki hava ortadan kalktığında duvarların birbirleriyle çarpışacağını iddia etmektedir (Eş'arî, 1963, s. 432). Bu tartışma, boşluğun varlığına yönelik merkezi bir konumda olan "iki cismin aralarından üçüncü bir cisim olmaksızın ve birbirine temas etmeksizin ayrı durup duramayacakları" meselesi ile benzerlik göstermektedir. Eş'arî'nin bahsettiği birinci grubun görüşüne göre iki cismin arasında bir üçüncüsü bulunmadan aynı durumda kalmaları mümkün olmuş olur ki bu ise onların boşluğun varlığını kabul ettiklerini göstermektedir. İkinci grup ise, evrende boşluğun varlığını reddedip her yeri hava ile dolu kabul ettiğinden, havanın ortadan kaldırıldığı bir durumda bu iki duvarın eski konumlarını koruyamayıp alt üst olacaklarını düşünmektedir.

İmâm Eş'arî'nin *Makâlât*'ında boşluk ile yakından ilgili yer verdiği bir diğer konu, alemin son sınırında duran bir kimsenin daha ötesine elini uzatıp uzatamayacağı meselesidir. Nitekim Antik Yunan'dan itibaren bu örneklemin, evrenin dışında boşluk olup olmadığı tartışmalarını ele alırken kullanıldığı bilinmektedir. Bu örneğe göre bir kimse, alemin ötesine elini uzattığında el ile birlikte alemin mekanı da yayılır. Böylelikle yayılan yer, elin mekanı olur. Çünkü hareket ancak bir mekanda (fi şey) gerçekleşir. Diğer bir gruba göre ise bu kimse, alemin ötesine elini uzatabilir ve elini hiçlikte/boşlukta (la fi şey) hareket ettirebilir (Eş'arî, 1963, s. 433). İmâm Eş'arî'nin zikrettiği bu ikinci görüş sahiplerine göre alemin ötesinde boşluk vardır. Dolayısıyla İmâm Eş'arî'nin her ne kadar kavramsal olarak zikretme de, boşlukla yakından ilgili bu meseleyi ele alırken boşluk tartışmalarından habersiz olması pek mümkün görünmemektedir.

İmâm Eş'arî'nin boşluk meselesi hakkındaki yaklaşımı, daha açık bir şekilde İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Mücerredü Maḳālâtî'l-Eş'arî* adlı eserinde geçmektedir. Buna göre İmâm Eş'arî, "halâyı, içinde hiçbir oluşun söz konusu olmadığı boş mekânlar" şeklinde tanımlamaktadır. Melayı (doluluk) ise "cüzlerin her bir parçasının işgal edilmiş olması ve her bir yönde oluşların var olması" şeklinde tanımlamaktadır (İbn Fûrek, 1987, s. 272). İmâm Eş'arî, alemin tamamen dolu (mela) olmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre alem, dolu (mela) olsaydı, hareket ve yer değiştirme mümkün olmazdı. Dolayısıyla alemde hem boşluk hem de doluluk (mela) olması gerekmektedir. (Bulgen, 2015). İbn Fûrek'in boşluk konusunda hocasından aktardığı bu bilgiler, İmâm Eş'arî'nin de tıpkı Antik Yunan atomcuları gibi hareketin meydana gelmesi için boşluğun varlığını zorunlu gördüğünü ortaya koymaktadır.

Boşluğu, içerisinde cismin olmadığı boş mekanlar şeklinde tanımlayan İmâm Eş'arî, bu boş mekanları ara boşluklar (tehalhül) olarak isimlendirmektedir. Buna göre bir mekan, cisimden soyutlandığında o mekan boşaltılmış ve başka bir mekan işgal edilmiş olmaktadır. Nitekim İmâm Eş'arî, iki atomun tek bir mahalde var olması mümkün olmadığından atomun

intikal ettiği mekanın boş olması gerektiğini düşünmektedir. Aksi takdirde iki atomun tek bir mahalde olması gerekecektir ki, bu durum atomların içi içe geçmesine (müdahale) sebep olacağından imkansızdır (İbn Fûrek, 1987, s. 206).

İbn Fûrek, İmâm Eş'arî'nin hava ile boşluk arasında bir ayrıma gittiğine de dikkat çekmektedir. İmâm Eş'arî'ye göre hava latif bir cisimdir. Hava, bir tulumun içine üfürüldüğünde tulumun içinin dolarak şişmesine sebep olan şeydir (İbn Fûrek, 1987, s. 271). Kelamcılara göre boşluk ise yaratılmamıştır. Dolayısıyla hava, yaratmaya konu olan bir cisimken, boşluk ise yaratılmamış olarak kabul edilmektedir. Boşluk ile ilgili *Makâlât*'ta geçen "iki duvar" örneğine benzer şekilde İbn Fûrek *Mücerred*'te "yer ve gök" örneği üzerinden meseleyi ele almaktadır. Buna göre Allah yer ve gök arasındaki havayı ortadan kaldırırsa ve orada artık hiçbir şey kalmasa dahi o ikisi çarpışmayacaktır. Onlar şu anda oldukları gibi ayrı bir şekilde durmaya devam edeceklerdir. Çünkü ayrı olmanın anlamı, iki cevherin bir yönde oldukları hal üzere kalmaya devam ederken aralarına üçüncü bir cevherin girmesinin mümkün olmasıdır (İbn Fûrek, 1987, s. 206).

Bir diğer önemli Eş'arî alim Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) günümüze ulaşan eserlerinde ise boşlukla ilgili bir tartışmaya rastlanmamaktadır. Bununla birlikte İbn Haldûn, Eş'ariyye'ye mensup kelamcılar arasında boşluğu akli delillerle ispat eden kişinin Bâkılânî olduğunu ifade etmektedir (İbn Haldûn, 2005, s. 34). Ancak bunu doğrulayan bir bilgiye kaynaklarda rastlanmamaktadır.

Cüveynî'nin eserlerinde ise halâ kavramına doğrudan temas ettiği ve boşluğun varlığını kabul ettiği görülmektedir. Onun boşluğun varlığına dair görüşleri Kerrâmiyye ile yaptığı tartışmalarda kendisini göstermektedir. Kerrâmiyye'ye göre iki cisim arasındaki üçüncü cismin çekilmesi halinde bu ikisi birbirine çarpışacaktır. Aynı şekilde Allah yer ile gökyüzü arasındaki havayı ortadan kaldırdığı takdirde de bu ikisi bir araya gelip çarpışacaklardır. Cüveynî ise Kerrâmiyye'nin bu görüşüne itiraz etmektedir. Ona göre yer ve gökyüzü arasındaki havanın ortadan kalkmasıyla Kerrâmiyye'nin iddia ettiği gibi yer ve gök çarpışmaz. Yerin ve göğün çarpışması için havanın, göğü ayakta tutan direkler gibi olması gerekir ki bu direk görevi gören havanın ortadan kalkmasıyla bu ikisi çarpışabilsin. Cüveynî, bu varsayımın hem Kur'an'a hem de icmaya ters olduğunu belirtmektedir (Cüveynî, 1969, s. 508).

Cüveynî, iki cismin arasında bir üçüncüsü olmadan ayrı bir şekilde duramayacağı şeklindeki Kerrâmiyye'nin itirazının temel sebebinin, cisimlerin iç içe geçmesini (tedahül'l-ecsam) reddetmelerinden kaynaklandığını söylemektedir. Kerrâmiyye'ye göre cisimlerin iç içe geçmesi imkansız olduğundan yer ve gök arasında, onları bulundukları pozisyonda tutan havanın olması gerekmektedir. Ancak Cüveynî, onların bu iddialarına şöyle bir soru ile itiraz etmektedir: Eğer hava tamamen cevherlerle dolu olsaydı ve arada hiç boşluk bulunmasaydı, kuş havayı yarararak nasıl uçacaktı veya bir dağın zirvesinden düşen taş, dolu (mela) olan

havada dağın eteklerine kadar nasıl yuvarlanacaktı? Bu durumda havanın göğü tuttuğu gibi, taşı da kuşu da tutması gerekirdi (Cüveynî, 1969, 508). Cisimler iç içe geçemeyeceğinden kuşun uçarken veya taşın yuvarlanırken bir boşluğun yerini alması gerekir. Aksi halde cevherlerle dolu olan havada uçuşma, yuvarlanma ve benzeri hiçbir hareket gerçekleşemez. Dolayısıyla Cüveynî'ye göre, alem tamamen dolu (mela) olmadığından cisimlerin hareketi ve yer değiştirmesi mümkün olmaktadır. Bu nedenle Cüveynî, hareketin meydana gelmesi için boşluğun varlığını zorunlu görmektedir.

Erken dönem Eş'arî kalamcıları boşluğun varlığını savunurken ortaya koymuş oldukları delillere ve boşluk karşıtlarına yönelik sundukları itirazlara bakıldığında onların en güçlü gerekçelerinin cisimlerin iç içe geçmesinin (tedahül) imkansız oluşu ve dolayısıyla hareketin gerçekleşmesi için boşlukların varlığının zorunlu olmasıdır³ (Fahreddîn Râzî, 1986, s. 32-33). Bu yaklaşım, Antik Yunan atomcularının hareket ve oluşu açıklamak adına boşluğun varlığını savunurken sergilemiş oldukları yaklaşımla benzerlik göstermektedir.

Klasik dönem kalamcılarının boşlukla ilgili olarak tartıştıkları bir diğer konu, evrenin nasıl durduğu, etrafını çevreleyen ve onu tutan bir şeyin olup olmadığı meselesidir. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, alemin ötesinde boşluk olduğu konusunda kalamcılar arasında görüş birliği olduğunu söylemektedir (Cürcânî, 1998). Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Eş'arî alimlerin alemin herhangi bir cisim üzerinde durmadığını ve kendisini taşıyan bir hava tarafından sarılmadığını kabul ettiklerinden bahsetmektedir. Onlara göre tüm cisimlerin mekansız bir şekilde durabilmeleri mümkündür (Bağdâdî, 1981, s. 61). Benzer bir ifadeye Cüveynî'nin *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye* adlı eserinde de rastlanmaktadır. O, söz konusu eserde alemin havada yerleşik olduğunu ve etrafının boşluklarla çevrildiğini ifade etmektedir. Ona göre alemin boşluktaki konumu; onun boşlukta sağda veya solda bulunmasına benzemektedir (Cüveynî, 2003, s. 132). Bunun yanı sıra Cüveynî, alemin bir ucunda duran bir kimse- nin, alemin ötesine elini uzattığı takdirde elinin bulunduğu yönde yapışıp kalmayacağını ve alemin ötesine doğru uzanacağını söylemektedir (Cüveynî, 1969, s. 509). Bu ifadeler, Eş'arî kalamcılarının alemin ötesinde var olduğu düşünülen "ekstra kozmik" boşluk fikrini kabul ettiklerini göstermektedir.

Boşluğun var olup olmadığı meselesi, birden çok evrenin olup olmadığı tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Evrenin içinde ve dışında boşluk olmadığını savunan İslam filozofları birden fazla evrenin varlığını kabul etmemişlerdir. Nitekim İbn Sînâ'ya göre evren tek bir küredir. Birden fazla evrenin olması, aralarında onları birbirinden ayıran boşlukların

3 bk. Fahreddîn Râzî, (1969), *el-Erbâin*, 2/32-33: Râzî, boşluğun varlığını kabul edenlerin en güçlü iki delilinden bahsetmektedir. Bunlardan biri tedahülün (iç içe geçme) imkânsız olmasından dolayı cisimlerin yer değiştirmesi için boşluğun gerekliliğine; diğeri ise temas eden iki yüzeyin ayrılması sonucu aralarında boşluk oluşacağı varsayımına dayanmaktadır.

oluşmasını gerektirecektir. Ancak boşluk olmadığı için tek bir evrenin varlığı söz konusudur (İbn Sînâ, 1982, s. 174). Kelamcılar ise bu konuda Antik Yunan filozoflarına yakın bir anlayış benimsemişlerdir. Onlara göre birden fazla evrenin varlığı mümkündür. Abdülkâhir el-Bağdâdî, tefsircilerin on sekiz bin alemin varlığından söz ettiklerini belirtmektedir. Bunun ise bütün bu alemlerin atomlardan oluşması şartına bağlı olduğunu söylemektedir (Bağdâdî, 1981, s. 34). Bununla birlikte kelamcılar, Yunan filozoflarının aksine birbirinden yokluklarla ayrılan sonsuz evrenlerin varlığını kabul etmemişlerdir. Kelamcılara göre atomlar ve onlardan oluşan cisimlerin sayısı sonlu ve sınırlı olduğu için, alemlerin de sonlu ve sınırlı olması gerekmektedir (Bulgen, 2015).

Sonuç

“Aralarında üçüncü bir atom olmaksızın iki atomun ayrık halde bulunmalarının mümkün olup olmadığı?” sorusuna dayanan boşluğun varlığı üzerine tartışmalar, genel olarak farklı disiplinler tarafından evrende hareketi ve değişimi mümkün kılabilmek adına ortaya atılmıştır. Atomların dolu (mela) olması ve hareketin dolu bir ortamda meydana gelmeyeceği düşüncesi, atomlar arasında onların hareketini mümkün kılacak bir boşluğun varlığını kabul etmeye yönlendirmiştir.

“Evrende boşluğun var olup olmadığı meselesi” kozmolojinin ana konularından (makasid) birini oluştururken; kelam gibi kozmoloji ile yakından ilişkili olan diğer ilimler için başka meselelere girişte bir araç (vesail) olmuştur. Bu iki alanın her birinin kendi disiplinleri açısından farklı ontolojik bağlamlarda yer vermiş olduğu evrende boşluk olup olmadığı meselesi, modern bilimin tartışma konularından birini oluşturması sebebiyle hâlâ güncelliğini korumaktadır. Her ne kadar kelamın ve bilimin boşluk konusundaki ontolojik kabulleri farklılık gösterse de, yüzyıllar öncesinde böylesine anlaşılması güç bir meselede fikir beyan etmiş kelamcılarının görüşlerinin gün yüzüne çıkarılması, kelamcılarının bilim tarihine yaptıkları katkıları göstermesi açısından da önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Akkirmânî, Muhammed. (1316). *İklîl-i Terâcîm (Kâdî Mîr Metni Tercümesi)*. Dersââdet: Matbaa-i Osmâniye.
- Aristoteles. (1997). *Fizik*. Çev., Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik*. çev., Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aristoteles. (1990). *Oluş ve Bozuluş Üzerine*. çev. Celal Gürbüz. İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Arslan, Ahmet. (2006). *İlk Çağ Felsefe Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Azme, Aziz. (2001). *Azizü'l-uzmâ Ebû Bekr er-Râzî*. Beyrut: Riad ar-Rayyes Books.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. (1981). *Usûlü'd-Din*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Bulgen, Mehmet. (2015). *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bulgen, Mehmet. (2017). *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Bulgen, Mehmet. (2015). "Klasik Dönem Kelâmında Dakîkû'l-Kelâmın Yeri ve Rolü". *İslâm Araştırmaları Dergisi* (33), 39-72.
- Burn, Jean. (2003). *Stoa Felsefesi*. çev., Medar Atıcı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. (1983). *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. (1998). *Şerhu'l-Mevâkıf*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. (2003). *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*. thk. Muhammed Zübeydî. Beyrut: Dârü's-Sebilü'r-Reşâd; Dârü'n-Nefâis.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. (1969). *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- Denkel, Arda. (1986). *Demokritos/Aristoteles İlk Çağda Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Kalamış Yayınları.
- Dhanini, Alnoor. (1994). *The Physical Theory of Kalam*. Leiden: E.J. Brill.
- Dhanani, Alnoor. İslâm Düşüncesinde Atomculuk. çev. Mehmet Bulgen. (Şubat 2011). *Kelâm Araştırmaları Dergisi* (9/11): 393-400.
- Ebü Zeyd, Münâ Ahmed. (1994). *et-Tasavvuru'z-zerrî fi'l-fikri'l-felsefiyyi'l-İslâmî*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye.
- Epikür. (1962). *Mektuplar ve Maksimler*. çev., Hayrullah Örs. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. (1963). *Mağâlâtü'l-İslâmîyyîn ve'htilâfû'l-muşallîn*. nşr. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Fârâbî, Ebû Nasr. (1985). *Risâletün Fi'l-Halâ*. çev., Necati Lugal-Aydın Sayılı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn. (2005). *el-Kâmûsü'l-muhîd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Günaydın, Salih. (2013). *Fahreddîn er-Râzî'nin Düşünce Sisteminde Mekân Kavramı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. El-Hasen. (1987). *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq).
- İbn Haldûn, Ebü Zeyd Velîyyüddîn. (2005). *el-Mukaddime*. thk. Abdüsselâm Şeddadi. 3 Cilt. Dârülbeyzâ: Beytül-Fünûn ve'l-Ulûm ve'l-Âdâb.
- İbn Metteveyh, Ebü Muhammed el-Hasen. (1975). *Et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*. Thk. Sâmî Nasr Latîf-Faysal Büdeyr Avn. Kahire: Dârü's-Sekâfe.
- İbn Meymûn, Ebü İmrân Mûsâ. (ts.) *Delâletü'l-Hâirîn*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye.
- İbn Sinâ, Ebü Ali el-Hüseyn b. Abdillâh. (1982). *en-Necât*. Thk. Mâcid Fahrî. Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedide.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec. (1971). *el-Fihrist*. thk. Rızâ Teceddüd. Tahran: y.y.
- İcî, Adudüddin. (1997). *Kitâbü'l-Mevâkıf*. thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dârü'l-Cil.
- Jammer, Max. (1954). *Concept of Space*. Cambridge: Harward University Press.

- Kâ'bî, Ebû'l-Kâsım el-Belhî. (2018). *Kitâbü'l-Makâlât ve meahu uyûnü'l-mesâik ve'l-cevâbât*, nşr. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER); Amman: Dârü'l-Feth.
- Kandemir, Ahmet Mekin. (Nisan 2021). "Âlemin Ötesine Uzanan El: Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat Ekolleri Arasında Boşluk/Halâ Tartışmaları". *Nazariyat* (7/1): 1-34.
- Kranz, Walther. (1976). *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*. Çev. Suad Y. Baydur. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Kindî, Ya'kûb b. İshak. (2015). *Felsefî Risâleler*. Çev., Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kutluer, İlhan. (1997). Halâ. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Cilt 11, ss. 221-225) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kutluer, İlhan. (1996). *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkisi Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Laertios, Diogenes. (2003). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lange, F. Albert. (1998). *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Lucretius. (1974). *Evrenin Yapısı*. çev. Tomris Uyar - Turgut Uyar. İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- MacDonald, D.B. (Şubat 2016). "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma" çev., Mehmet Bulgen. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* (14/1): 279-297.
- Nisâbü'rî, Ebû Reşid. (1979). *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyâde-Rıdvân es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâ'i'l-Arabî.
- Pines, Shlomo. (2017). *İslâm Atomculuğu*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Plotinos. (2008). *Enneadlar*. çev., Haluk Özden. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.
- Râzî, Ebû Bekir Zekeriyâ. (2016). *Felsefe Risaleleri*. çev., Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları.
- Râzî, Ebû Bekir Zekeriyâ. (1993). *eş-Şükûk alâ Calinûs*. thk. Mehdi Muhakkık. Tahran: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).
- Râzî, Fahreddin. (1986). *el-Erba'în fi Usûl'd-Dîn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye.
- Râzî, Fahreddin. (ts.). *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*. thk. Muhammed Mu'tasim-Billâh el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dârul-Kitâbî'l-Arabî.
- Sarıgöllü, Ayşe. (1973). *Lucretius ve Eseri*. Ankara: Yarıaçık Cezaevi Matbaası.
- Seneca. (1992). *Ahlakî Mektuplar*. çev., Türkan Uzel. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed. (1993). *Evâ'ilü'l-Makâlât fi'l-Mezâhib ve'l-Muhtarat*. thk. Mehdi Muhakkık. Tahrân: İn-tişârâtü Dânişgâh-i Tahrân.
- Weber, Alfred. (1991). *Felsefe Tarihi*. çev., H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Wolfson, H. Austryn. (2016). *Kelâm Felsefeleri*. çev., Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi.

Türkçedeki Fiil Çatısı ve Arapçadaki Bina Kavramlarının Genel Mukayesesi

Esmanur Şimşek*

Öz: Türkçede fiil çatısı, fiillerin özne ve nesnelere göre almış oldukları durumları, taşıdıkları özellikleri açıklayan bir ifadedir. Genel bir tabirle fiil çatısı, yüklemın özne ve nesne ile olan ilişkisidir. Bu ilişkinin sonucunda ortaya çıkan durumlar da özne ve nesne esas alınarak işlevsel bir sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Türkçede çatı konusu içinde yer alan yapıların Arap dilindeki karşılığı ise “bina/fiil kalıpları” başlığı altında bulunmaktadır. Her iki dil de morfolojik açıdan, Arapçanın çekimli ve Türkçenin sondan eklemeli olması bakımından birbirinden oldukça farklılık arz etmekle beraber, fiilde çatı konusunda mukayeseye imkan verecek ortak ve farklı yönler barındırmaktadır. Arapçada fiil kalıplarının anlamlarını, Türkçede ise fiil çatılarını ayrıntılı biçimde anlatan pek çok çalışma bulunmaktadır fakat bu iki dilin konularını mukayeseli biçimde sunan çalışmalar oldukça kısıtlıdır. Bu çalışmada Arapçadaki fiil kalıplarının anlamları, Türkçedeki çatı kavramlarıyla beraber ele alınarak bir karşılaştırma yapılacaktır. Bu mukayese çalışmasının temel gayesi ise anadili Türkçe olan ve bu dilin grameriyle eğitim almış kimselerin, Arap dilindeki bina olgusunu anlamlandırmalarına katkı sunmaktır. Böylece iki dil arasındaki irtibatın işlevselliği de değerlendirilmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Türkçe, Fiil Çatısı, Bina, Morfoloji.

Giriş

Çatı kavramı genel hatlarıyla “fiilin özne ve nesne ile olan ilişkisi” şeklinde tanımlanmaktadır.¹ Çatı, bir dilbilgisi kategorisi olup şahsın eylemi nasıl (kendisi mi veya başkaları ile beraber mi) ve kimin için (kendisi için mi veya başkaları için mi) yaptığını gösterir.² Tanımda yer alan özne ve nesne ilişkisinden hareketle Türkçe’de çatı konusunda işlevsel bir sınıflandırma ortaya koyulmuştur. Bu sınıflandırmaya göre ikili çatı ayrımı ve sekizli çatı tasnifi genel kabul görmektedir. Nesnelere göre; geçişli, geçişsiz, oldurgan, ettirgen çatı; öznelerine göre de etken, edilgen, dönüşlü ve işteş çatı vardır.³

* Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Belâgatı, Yüksek Lisans Programı. simsekesma137@gmail.com.

1 M. Kaya Bilgegil, *Türkçe Dilbilgisi*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), s. 278.

2 Konstantin Lübmov, “Çağdaş Türkiye Türkçesinde Çatı Kategorisi ve Çatı Ekleriyle Üretilen Fiiller,” *Türk Dili* 147, (1963), s. 151.

3 Zeynep Koca, “Türkiye Türkçesinde Fiil Çatılarının İşlevsel Özellikleri”, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2004), ss. 1-8.

Çatı olgusu Arap dilinde de bulunmaktadır.⁴ Fakat Türkçe ve Arapça'nın morfolojik açıdan farklı özellikler taşımasından dolayı çatı olgusu, her iki dilde kendine has birtakım kurallarla ortaya çıkmıştır. Şöyle ki Türkçe yapısal olarak sondan eklemeli bir dil olduğu için fiile eklenen bazı eklerle çatı değişikliğine uğramaktadır. Arapça ise bükümlü diller grubuna girdiğinden kelimeler, belli kalıplara/vezinlere sokularak çatı değişikliği sağlanmaktadır.

Arapça ve Türkçe, kelime yapıları ve kelime türetim yöntemleri bakımından her ne kadar birbirinden farklılık arz etse de her iki dilde, çatı konusunda birbiriyle mukayeseye imkan verecek belli kavramlar bulunmaktadır. Örneğin Türkçedeki çatı kavramlarının karşılığında Arapçada bina/fiil kalıpları ve bunların fiillere kazandırdıkları yeni anlamlar bulunmaktadır. Arap dilindeki bu bina vezinleri, kendine has bir sistematiğe sahip olup anadili Arapça olanlar için oldukça kullanışlı ve tutarlı bir yapı oluşturmaktadır. Ancak anadili Türkçe olan ve eğitim-öğretim sürecinde bu dilin gramerini öğrenip kullanan kimseler için, Arapçadaki bina kavramları ilk etapta yabancı gelebilmekte ve bundan dolayı bir zorluk oluşabilmektedir. Burada Türkçe dilbilgisine vakıf olan kişiler için konunun daha anlaşılır kılınabilmesi adına Türkçe'deki çatı ve Arapça'daki bina kavramlarını mukayeseli bir biçimde incelemenin faydalı olacağı düşünülmektedir.

Yabancı dil öğreniminde anadil ve öğrenilen diğer dil arasındaki yapısal farklılıklar, bazı zorlukları beraberinde getirirken bunları aşmak için belli yöntemleri denemek fayda sağlayabilmektedir. Örneğin anadilin anlam ve kavram perspektifinden yabancı dile dönük bakış açıları geliştirilebilir. Nitekim bu çalışma da böyle bir gayeyi gütmekte olup çatı konusunda Türkçe kavramsal çerçeveden yola çıkılarak Arap dilindeki kavramlar anlamlandırılmaya çalışılacaktır. Böylece bu anlamlandırma faaliyetinin ve iki dil arasındaki irtibatın işlevselliği de değerlendirilmiş olacaktır.

Çatı konusu yüklemi fiil olan cümleler için geçerli olduğundan çalışmada öncelikle Arapça'da fiil yapısı ele alınacaktır. Sonrasında ise Arapça'da çatıya denk gelen bina kavramları, Türkçe'deki çatı tasnifi üzerinden karşılaştırmalı olarak örneklerle birlikte sunulacaktır.

Arapçada Fiil Yapısı

Çekimli dil özelliğine sahip olan Arapça'da kelimeler, belli kalıp ve hareketlerle değişikliğe uğramaktadır. Yeni bir kalıba giren kelimenin başına, ortasına veya sonuna harfler eklenmekte böylece farklı anlamlar elde edilmektedir. Örneğin; yaşta büyüklüğü ifade eden "الكِبَر" kelimesi, tefe'ul veznine girdiğinde "التَّكَبُّر" şeklini almakta ve kibirlenme manasına gelmektedir. Yine ilim manasına gelen "الْعِلْم" kelimesi de tefe'ul veznine girerek "التَّعَلُّم" şeklini alıp öğrenmeye karşılık gelmektedir.⁵

4 Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009), s. 538.

5 Mahmut Kafes, "Arapçada Kelime Oluşturma Yöntemleri ve Arapçanın Diğer Diller Arasındaki Yeri," *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 16, (2006), s. 196.

Arapça'nın bu bükümlü dil olma özelliği şöyle de ifade edilmektedir; Arapça'da kelime sanki eritilerek parçalara ayrılmakta sonra kalıba dökülüp ardından belirli yapı ve ölçü içerisinde ortaya çıkmaktadır.⁶ Ortaya çıkan bu yeni yapılar da yeni anlamları karşılamak üzere işlevsel bir kullanım sunmaktadır.

Arapça'da da Türkçe'de de türetim, kelime köklerine getirilen eklerle yapılır. Kök ise bir kelimeden tüm ekler çıkarıldığında geriye kalan en küçük anlamlı birim olarak ifade edilebilir. Örneğin Türkçe'deki ye, piş, çık sözcükleri böyledir.⁷ Ek alan dillerde kelime türetimi sözcüğün önüne getirilen ön ekle veya sonuna getirilen son ekle sağlanır. Sondan eklemeli bir dil olan Türkçe'deki çekim ve yapım ekleri bu türdendir. Sözcüğün ortasına getirilen eklere de iç ek denir ve bu ekler Türkçe'de olmayıp Arapça'da bulunur.⁸

Arapça'da kelime türetimi-iştikak pek çok farklı yolla yapılabilmektedir. Ancak çalışmanın konusu çatı olduğu için iştikakın diğer boyutları bir kenara bırakılarak burada çatı konusunu ilgilendiren ve iştikak-ı sağır denilen kısma değinilecektir.

Iştikâk-ı Sağır

Arap dilini zenginleştiren vasıtalardan olan iştikak-ı sağır, üç veya dört harfli mücerred fiillerden mezîd fiil kalıplarının türemesi şeklinde gerçekleşir.⁹ Mezîd, kelimenin asli kök harflerine bir, iki veya üç harf ilave edilerek oluşturulmuş fiil türü demektir.¹⁰ Arap dilinde kelimenin köküne ilave edilen zâid harfler on tanedir. Bu on harf, akılda kalmayı kolaylaştırmak için "سَأْتَمُونَهَا", "اليوم تنسأه", gibi ifadelerle kalıp haline getirilmiştir.¹¹

Arapçada lafızlara eklenen harfler manaya da etki etmektedir. Örneğin sülasi mücerred bir fiil olan وعد (söz verdi), if'al kalıbına girip başına hemze ilave edilerek أُوعِد şeklini aldığı anda asıl mananın yanında yeni bir anlam kazanarak "tehdit etmek, göz dağı vermek" gibi bir manayı da karşılamaktadır.

Mezîd fiil kalıplarına aktarılan fiiller yeni anlamlar kazanırken çoğu zaman çatıları da değişikliğe uğramaktadır. Mesela if'al babının en yaygın özelliği, ta'diye yani lâzım/geçişsiz bir fiilli müteaddî/geçişli hale getirmektir.¹² Örneğin; خَرَجَ زَيْدٌ (Zeyd çıktı.) → أَخْرَجْتُ زَيْدًا (Zeyd'i dışarı çıkardım.) خَرَجَ sülasi mücerred, meful/nesne almayan lâzım/geçişsiz bir fiilken başına

6 Muhammed Mübarek, *Fikhu'l-Luga*, (Şam: Matbaatü Câmîati Dimeşk, 1960), s. 100.

7 Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009), 1:29.

8 Râdiye Hacbâr, "el-Elfâzu'l-Hadâriyye ve Hasâisu Tevlidihâ fi'l-Mu'cemi'l-Arabiyyi'l-Esâsi", (Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü Mevlüd Ma'merî, 2014), s. 62.

9 Hulusi Kılıç, "İştikak", *TDV İslam Ansiklopedisi* 23 içinde, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), s. 440.

10 Mahmud Süleyman Yâkut, *es-Sarfu't-ta'limi ve't-tatbik fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Kuveyt: Mektebetü'l-Menari'l-İslamiyye, 1999), s. 81.

11 Salah Mehdi el-Fertûsi ve Hâşim Taha Şelâş, *el-Mühezzeb fi ilmi't-tasrif*, (Beyrut: el-Hadîse, 2011), ss. 65-66.

12 Radiyyüddin el-Esterâbâdi, *Şerhu Şâfiyeti lbni'l-Hâcib*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), s. 83.

if'âl babının hemzesi geldiğinde çatı değişikliğine uğrayarak müteaddî/geçişli olup nesne alan bir hale gelmiştir.

Arapçada Fiil Çatısı/Bina Kavramı

Arapça dilbilgisi literatüründe ilk kaynaklarda fiiller, sözlüklerdeki gibi eş anlamlarıyla açıklanırken kelimelerin şekil bilgisini esas alan sarf ilmi sistematikleştikten sonra belirli kavramlar oluşmuştur. Bu sistem oturduktan sonra telif edilen eserlerde artık hangi fiil kalıbının hangi anlamları içerdiği gibi hususlar açıklanmaya başlamıştır.

Fiil kalıplarının anlamları, yapı/şekil bilgisine karşılık gelen bina terimi altında incelenmektedir. Bina kavramlarının bazıları da Türkçe'deki çatı kavramlarıyla beraber ele alınacak düzeye örtüşmektedir.

Yukarıda mezid fiil kalıplarına aktarılan fiillerin birtakım yeni anlamlar kazandığından bahsedilmişti. Türetilen fiillerin kazandıkları yeni anlamlar ve konu ile ilgili kavramlar göz önüne alındığında bunlardan bazılarının, Türkçe'deki etken, edilgen, işteş, dönüşlü, geçişsiz ve geçişli kavramlarına denk geldiği görülür. Bunların Arap dilindeki karşılıkları ise müteaddî, lâzım, mutâvaat, müşâreket, malûm ve meçhûl kavramlarıdır.¹³

Türkçedeki Fiil Çatısı Kavramlarının Arapçadaki Bina Kavramlarıyla Karşılaştırılması

Türkçede fiil çatısı, fiillere eklenen bazı eklerle değişmekte Arapçada ise yaygın olarak fiil kalıpları yardımıyla değişmektedir. Ancak burada şöyle bir ayrıntıya değinmek gerekir:

Türkçe'de ek almamış basit fiiller çatı bakımından sadece geçişli veya geçişsiz olup bu fiiller oldurgan, dönüşlü ve işteş olmak için eke ihtiyaç duyarlar. Aynı şekilde Arapça'da da mücerred/yalın fiiller, yalnızca müteaddî/geçişli ve lazım/geçişsiz olup dönüşlü ve işteş olmaları için mezid fiil kalıplarına aktarılmalı gerektir.¹⁴ İşte bu ortak ve farklı olabilecek yönleri ortaya koyarak her iki dilde çatıya denk gelen kavramların birlikte düşünülmesi meseleyi daha anlaşılır kılacaktır.

Türkçe'deki çatı kavramlarının Arapça'da çatıya karşılık gelebilecek kavramlarla mukayese edilmesi için Türkçe'deki fiil çatısı tasnifinin işlevselliğinden yararlanmak, diğer bir ifadeyle bu tasnifi esas almak yerinde olacaktır. Çünkü Arap dilinde bu konu fiil kalıplarının ifade ettiği anlamlar arasında işlenmekte ve kavramlar, kalıpların diğer işlevleri arasında zikredil-

13 Murat Çiftli, "Fiilin Çatısına İlişkin Arapça ve Türkçe Kavramların Karşılaştırılması", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5, (Aralık 2019), s. 1347.

14 Çiftli, "Fiilin Çatısına İlişkin Arapça ve Türkçe Kavramların Karşılaştırılması", s. 1348.

mektedir ayrıca nispeten Türkçe'deki tasnife göre daha genel ve dağınık kalmaktadır. Dolayısıyla burada Türk dilindeki çatı sınıflandırmasına göre genel bir şablon çıkarıp onun üzerinden örneklerle konuyu geliştirmek faydalı olacaktır.

Fiil Çatısı	
<i>Nesnelere Göre Çatı</i>	<i>Öznelerine Göre Çatı</i>
Geçişli-Müteaddi	Etken-Malum
Geçişsiz-Lazım	Edilgen-Meçhul
Oldurgan-Lazımı müteaddi yapmak	Dönüşlü-Mutavaat
Ettirgen-Müteaddiyi daha da müteaddi yapmak	İşteş-Müşareket

Tabloda soldaki kavramlar Türkçe çatı kavramlarını ifade ederken yanındaki kavramlar Arap dilinde çatıya karşılık gelebilecek kavramları belirtmektedir.

Nesnesine Göre Çatı

Türkçe'de fiiller nesne alıp almamasına göre geçişli, geçişsiz, oldurgan ve ettirgen şeklinde sınıflandırılmaktadır.

Geçişli/Müteaddi ve Geçişsiz/Lazım Fiiller

Nesne alabilen fiiller geçişli fiillerdir.¹⁵ Bir fiilin geçişli olup olmadığını anlamak için fiile “neyi, kimi” sorularını sormak yol gösterir. Bu soruların yöneltilebildiği fiiller geçişli, yöneltilemedikleri ise geçişsizdir. Diğer bir ifadeyle öznenin yaptığı iş, özneye kalmayıp nesneye tesir ediyorsa veya fiil söylendiğinde karşıdaki kimsenin zihninde “kimi, neyi” soruları beliri-yorsa böyle fiiller geçişlidir.¹⁶ Örneğin “bekledi” fiiline neyi diye sorulabildiğinden bu fiil geçişlidir. “Sarardı” fiiline aynı soru yöneltilemeyeceği için bu fiil geçişsiz yani nesne alamayan bir fiil olmaktadır.

Geçişli fiilin Arapça'daki karşılığı ise müteaddi kavramıyla ifade edilir. Yani Arapçada meful/ nesne alabilen fiiller müteaddi fiiller olarak adlandırılır. Örneğin نام (uyudu) fiili nesne alamayan lazımlı/geçişsiz bir fiil; أكل (yedi) fiili ise nesne alabilen müteaddi/geçişli bir fiildir.

Türkçede geçişli ve geçişsiz olma durumu nasıl fiilin kendi bünyesinden kaynaklanıyor ve herhangi bir ek olmaksızın fiiller bu kategorilere giriyorsa Arapçada da müteaddi fiiller herhangi bir edat (harfi cer) almadan doğrudan doğruya meful/nesne alabilen fiillerden olmaktadır.¹⁷

15 Şükrü Haluk Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005), s. 738.

16 Mustafa Meral Çörtü, *Sarf Nahiv Edatlar*, (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), s. 42.

17 Çörtü, *Sarf Nahiv Edatlar*, ss. 41-42.

Oldurgan (Lazımı Müteaddi Yapmak) ve Ettirgen (Müteaddilik Derecesini Arttırmak) Fiiller

Oldurgan çatı, kaynaklarda “geçişsiz fiillerin ek yardımıyla geçişli hale getirilmesi” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁸ Türkçede oldurgan fiiller geçişsiz bir fiile getirilen “-r, -t, -dır, -tır” ekleriyle yapılır.¹⁹ Geçişli bir fiilin üzerine aynı ekler getirilerek fiilin geçişlilik derecesinin artırılmasına ise ettirgen çatı denir. Ettirgen fiillerle kurulan cümlelerde özne işi yaptırandır.²⁰

Örneğin “güldü” fiili geçişsizken ek alıp “güldürdü” olunca geçişli hale gelip oldurgan çatıya geçmiştir. “Pişti → pişirdi”, “çıktı → çıkardı”, “ağladı → ağlattı” fiilleri de böyledir.

Geçişli fiillerin geçişlilik derecelerinin arttırıldığı ettirgen fiillerde ise işi başkasına yaptırma anlamı vardır; “kırdı (geçişli fiil) → kırdırdı (ettirgen fiil)”, “aldı (geçişli) → aldırdı (ettirgen)”

Arapça’da ise fiiller; if’al, tef’il gibi mezid fiil kalıplarıyla oldurgan ve ettirgen çatıya dönüşebilmektedir. Örneğin lazım bir fiil olan نام (uyudu) fiili if’al babına girip başına hemze eklenildiğinde أنام (uyuttu) şeklini alıp müteaddi hale gelmekte ve oldurgan çatılı olmaktadır. ضحك (güldü) → أضحك (güldürdü), خاف (korktu) → أخاف, خوّف (korkuttu), فرح (sevindi) → فرّح (sevindirdi), شبع (doydu) → أشبع (doyurdu), خرج (çıktı) → أخرج (çıkardı) fiilleri de if’al ve tef’il kalıplarına girerek oldurgan çatılı olmuştur.

Arapça’da ettirgen fiillerin nasıl oluştuğuna dair birkaç örnek şöyledir; حفر (kazdı) fiili müteaddi bir fiil olup if’al kalıbına girdiğinde أحفر (kazdırdı) şeklini almakta ve müteaddilik derecesi artmaktadır. كتب (yazdı) fiili ise tef’il kalıbına girerek كَتَبَ (yazdırdı) halini almakta ve ettirgen olmaktadır.

Ettirgenlik, Arapçada mezid fiil kalıpları yardımıyla yapıldığı gibi جعلَ fiili kullanılarak da yapılabilir. Örneğin عدّ (saymak) fiili, جعلَ yardımıyla جعله يعدّ (saydırmak) şeklinde ettirgen olmuştur.

Öznesine Göre Çatı

Türkçe’de fiiller özne durumuna göre etken, edilgen, dönüşlü ve işteş şeklinde sınıflandırılır.

Etken (Malum) ve Edilgen (Meçhul) Fiiller

Etken; öznenin, yüklem belirtiği işi doğrudan yaptığını gösteren çatıdır.²² Bu tür fiillerde özne işi gerçekten yapandır ve eylemi gerçekleştiren özne bellidir. Etken fiillere “-l ve -n” ekleri getirilerek oluşturulan fiiller ise edilgendir. Edilgen fiiller gerçek öznesi olmayan fiil-

18 Mehmet Hengirmen, *Türkçe Dilbilgisi*, (Ankara: Engin Yayınevi, 2007), s. 207.

19 Vecihe Hatipoğlu, *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1969), s. 112.

20 Hengirmen, *Türkçe Dilbilgisi*, s. 205.

21 Abbas Hasan, *en-Nahvü'l-Vâfi*, (Kahire: Dâru'l-Mearif, ts.), 2:11.

22 Ahmet Topaloğlu, *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1989), s. 69.

lerdir. Bu fiillerde özne vardır ama bu özne, yüklemde bildirilen işi yapan değil bu işten etkilenendir. Yani bu tür cümlelerde sözde özne vardır.

Örneğin “Öğretmen dersi anlattı.” cümlesinde fail işi yapan gerçek öznedir ve fiil etken çatıdır. “Ders anlatıldı.” cümlesinde ise eylemi gerçekleştiren kimse belirsiz olup nesne, öznenin yerini alarak sözde özne olmuştur. Fiil ise edilgen çatıdır.

Arapça’da da Türkçe’deki gibi etken ve edilgen yapı bulunmaktadır. İş yapanı, faili/öznesi bilinen fiillere etkenin karşılığı olarak malum fiil denir.²³ Örneğin شَرَبَ الْقِطُّ اللَّبَنَ (Kedi sütü içti.) cümlesinde fiili gerçekleştiren özne belli olup fiil etken çatıdır.

Arapça’da edilgenlik birkaç şekilde oluşur. Onlardan biri; malum fiili يَفْعَلُ / فُعِلَ kalıbıyla meçhul/edilgen yapmaktır. Örneğin كَسَرَ الْوَلَدُ الْقَلَمَ (Çocuk kalemi kırdı.) cümlesinde özne işi yapandır, bellidir ve fiil malum/etkendir. كُسِرَ الْقَلَمُ (Kalem kırıldı.) cümlesinde ise eylemi gerçekleştiren özne belli olmayıp kalem kelimesi, Arapça’da öznenin yerine geçen anlamında naib-i fail olmuştur. Böylece fiil, meçhul/edilgen bir yapıyı karşılamaktadır.

Arapça’da fiili edilgen yapmanın diğer bir yolu da fiili infial / انْفَعَلَ kalıbına sokmaktır. Örneğin قَطَعَ الْحَبْلَ (İpi kesti.) cümlesinde fiil etkendir, bu fiil infial kalıbına girdikten sonra cümle انْقَطَعَ الْحَبْلُ (İp kesildi.) şeklinde edilgen olmaktadır.

Ayrıca edilgen fiiller, nesne - yüklem ilişkisi bakımından geçişsiz özellik göstermektedir. Çünkü etken fiildeki nesne, edilgen halde iken sözde özne görevini üstlenir.

Dönüşlü (Mutavaat) Fiiller

Türkçe’de dönüşlü, öznenin yaptığı işin doğrudan doğruya kendi üzerine döndüğünü belirten çatıdır.²⁴ Dönüşlü fiiller, işi yapan ve yaptığı işten etkilenen gerçek bir öznenin bulunduğu fiillerdir. Bu çatı, fiillere getirilen “-l ve -n” ekleriyle kurulur.

Dönüşlü fiillerle edilgen fiiller aynı ekleri almaları nedeniyle karıştırılabilirler. Ancak söz konusu ekler şekil bakımından bir olup fonksiyonları ayrıdır.²⁵ Aynı eklerin farklı çatılar için kullanılıyor olmasından doğabilecek karışıklık, anlamın doğru tespit edilmesi ile çözülebilir. Yine bu karışıklığı önlemek için cümlenin öznesine bakmak yol gösterici olacaktır. Edilgen fiillerin sözde öznesi varken dönüşlü fiillerin gerçek öznesi bulunmaktadır.

Örneğin “Gelin arabası süslendi.” cümlesinde gerçek özne bulunmayıp gelin arabası sözde özne konumundadır ve bu cümle edilgen çatıya sahiptir. “Çocuk süslendi.” cümlesinde ise işi yapan öznenin kendisidir ve bu özne gerçek öznedir. Dolayısıyla fiil dönüşlü olmaktadır.

23 Çörtü, *Sarf Nahiv Edatlar*, s. 41.

24 Topaloğlu, *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, s. 60.

25 Muharrem Ergin, *Türk Dilbilgisi*, (İstanbul: Bayrak Yayınevi, 1972), s. 203.

Yine “Okula gitmek için giyindi.” cümlesinde öznenin yaptığı iş doğrudan kendi üzerine dönmektedir ve fiil dönüşlüdür.

Arapça’da ise dönüşlülüğü karşılayacak bir anlamı da ihtiva eden mutavaat kavramı karşımıza çıkmaktadır. Mutavaatin Arapça kaynaklarda şöyle bir tanımı vardır: Mutavaat, herhangi bir nesnenin bir failin eylemini kabul etmesidir.²⁶ Örneğin عَالَقْتُ الْبَابَ فَانْعَلَقَ (Kapıyı kapattım, kapı da kapandı).

Mutavaat, müteaddi bir fiilin lazım fiile dönüşmesi şeklinde de tanımlanmıştır.²⁷ Örneğin فَتَحَ الْوَلَدُ النَّافِذَةَ (Çocuk pencereyi açtı) → انْفَتَحَتِ النَّافِذَةُ (Pencere açıldı).

Yukarıda verilen tanımlamalara bakıldığında Arapça’da yapılan mutavaat tanımı daha çok Türkçe’deki edilgen çatı tanımına uymaktadır. Ancak mutavaat kavramı, dönüşlülük fonksiyonunu da yerine getiren bir anlamı ihtiva eder. Öyle ki Arapça’da mutavaat kavramı dışında dönüşlülüğe karşılık gelen başka bir terim de bulunmamaktadır. Mutavaatin Türkçe’deki dönüşlülük kavramına denk gelebilecek bir tanımı Şerhü’t-Teshîl adlı eserde şöyle geçmektedir; mutavaat, failin kendi kendine yaptığı şeydir.²⁸ Bu tarif üzerinden Arapça’da ıftial kalıbına giren şu fiiller Türkçe’deki anlamıyla dönüşlü çatıyla örtüşmektedir; اِمْتَشَطَ (tarandı), اِرْتَدَى - اِرْتَدَى (giyindi). Yine tefe’ul kalıbına giren تَزَيَّنَ (süslendi) fiili de mutavaat/dönüşlü fiillerdendir.

Mutavaat fiillerde fail aktiftir, bu sebeple mutavaat fiillere iradi fiiller de denir.²⁹ Örneğin نَقَلَ الْحَقَبُ (Çantalar taşındı.) cümlesinde fiil, meçhul/edilgen olup özne de naib-i fail / sözde öznedir. اِنْتَقَلَ جَارِي (Komşum taşındı.) cümlesinde ise fail, eylemi yapan gerçek kişi olup fiil, mutavaat / dönüşlüdür.

İşteş (Müşareket) Fiiller

İşteş, fiilin birden çok özne tarafından karşılıklı veya toplu olarak yapıldığını gösteren çatıdır.³⁰ İşteş fiiller, fiillere getirilen “-ş” ekiyle yapılır. İşteş fiillerde öznenin birden çok olması, işteş olmak için tek başına bir kriter değildir. Öznelerin birden fazla olmasının yanında onların eylemi, etkileşim halinde yapmaları gerekir. Örneğin “Ağaçtaki kuşlar uçtu.” cümlesinde fiil işteş değilken, “Ağaçtaki kuşlar uçuştular.” cümlesinde fiil işteş olmaktadır. Çünkü ikinci cümledeki eylemde kuşların etkileşim halinde birlikte bu işi yaptıkları gibi bir anlam vardır.³¹

26 Kadri Yıldırım, “Sülasi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), s. 228.

27 Çörtü, *Sarf Nahiv Edatlar*, s. 73.

28 Cemalüddin Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik, *Şerhü’t-Teshîl*, (Cize: Matbaatu Hacer, 1990), 3:455.

29 Çiftli, “Fiilin Çatısına İlişkin Arapça ve Türkçe Kavramların Karşılaştırılması”, s. 1356.

30 Topaloğlu, *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, s. 94.

31 Çiftli, “Fiilin Çatısına İlişkin Arapça ve Türkçe Kavramların Karşılaştırılması”, s. 1358.

Bir fiilin işteş olması şahıs ekleriyle ilgili değildir. İşteş bir fiil, tek bir özne tarafından gerçekleştirilemeyen fiil demektir. Örneğin “Uçağa yetiştim.” cümlesinde “ş” harfi fiilin kökünden olup fiil de tek başına gerçekleştirilebilen bir eylemi ifade etmektedir. Bundan dolayı bu fiil işteş değildir. “Meydanda buluştuk.” cümlesinde ise fiil ancak birden fazla kişinin yapabileceği bir yapıdadır ve işteş çatılıdır.

Arapça’da müşareket, müfaale, tefâul ve iftial kalıplarıyla elde edilir. Örneğin müfaale kalıbına girerek işteş olan fiiller; ضَرَبَ (vurdu) → ضَارَبَ (vuruştı), كَتَبَ (yazdı) → كَاتَبَ (yazıştı). شَرِكَ (şirket). نَظَرَ الْمُعَلِّمُ التَّلَامِيذَ (Öğretmen, öğrencilerle tartıştı). أَحْمَدُ حَسَنًا (Ahmet, Hasan’la ortak oldu).

Tefâul kalıbının müşareket bildiren fiillerine örnekler: تَعَاتَقَ عَلِيٌّ وَ أَحْمَدُ (Ali ile Ahmet kucaklaştılar). تَقَاتَلَ الطَّرْفَانِ (iki taraf savaştılar).

İftial kalıbından örnekler: اِصْطَلَحَ الْخَصَمَانِ (iki hasım barıştı). اِخْتَصَمَ أَحْمَدُ وَ خَالِدٌ (Ahmet ve Halit münakaşa ettiler).

Arapçada müşareketi sağlamak için en yaygın olarak kullanılan kalıp tefâul ve müfaale kalıplarıdır.

Sonuç

Çatı, Türkçede fiillerin özne ve nesnelere göre aldığı durumları ifade eden bir kavram olarak karşımıza çıkmakta ve buna göre bir sınıflandırma yapılmaktadır. Buradaki özne ve nesne esas alınarak yapılan sınıflandırma şekli Türkçeye has olmakla birlikte çatı olgusu Arap dilinde de bulunmaktadır.

Çalışmanın başında da belirtildiği üzere Arapça ve Türkçe morfolojik açıdan farklı özelliklere sahip iki dil olduğu için elbette çatı olgusu da her iki dilde farklı birtakım yapısal özelliklerle birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu farklılık, iki dilin çatıya ilişkin kavramlarını bir araya toplayıp bunları karşılıklı inceleme imkanını zorlaştırsa da bunun imkansız olmadığı yapılan incelemeler ve sunulan örneklerle ortaya çıkmıştır.

Kıyaslamanın daha sistemli ilerlemesi açısından Türkçe’deki çatı tasnifi esas alınmış, ardından Arapça’da Türkçe çatı kavramlarına karşılık gelebilecek yapılar tespit edilerek bunlar bir arada mütalaa edilmeye çalışılmıştır. Burada ise Arapça’da çatı değişikliğini en yaygın olarak fiil kalıplarının sağladığı bilgisinden hareketle bu kalıpların anlamları içinde sadece çatıyla alakalı olanlar ele alınmıştır.

Çalışmada nesnelere göre çatı kavramları karşılaştırılırken geçişli ve geçişsiz kavramlarının Arapça’da müteaddi ve lazım olarak karşımıza çıktığı görülmüştür. Ancak oldurgan ve ettirgen için Arapça’da herhangi bir kavramsallaştırma yapılmadığı fark edilmiştir. Her ne kadar belirli bir kavram olmasa da bu iki olgunun da yine Arap dilinde bulunduğu örneklerle ortaya koyulmuştur.

Öznelerine göre çatı kavramları ele alınırken etken ve edilgen çatının her iki dilde farklı yapılarla ortaya çıksa da ortak bir anlama sahip olduğu görülmüştür. Ancak dönüşlü çatı konusunda iki dilin kaynakları incelendiğinde bazı farklı tanımlamaların olduğu dikkat çekmektedir. Türkçede dönüşlü fiiller, işi yapan ve yaptığı işten etkilenen gerçek bir öznenin bulunduğu fiiller şeklinde tanımlanırken Arapçada mutavaat, müteaddi fiilin tesirinin mefulde / nesnede görülmesi şeklinde yaygınlık bulmuştur. Ancak mutavaatın bu tanımı yanında birebir Türkçedeki anlamı karşılayacak bir anlamı da vardır ki o da çalışmada zikredilmiştir.

Ayrıca çatıyla ilgili kavramlar konusunda her iki dilin kendi kaynakları arasında da birtakım farklı görüşler serdedildiği görülmüş fakat bu ayrıntılara girmek hem meseleyi daha zora sokacağından hem de çalışmanın hacmini zorlayacağından dolayı bu hususlara değinilmemiştir.

Son olarak bu çalışmanın, anadili Türkçe olanların Arapça'daki çatıya ilişkin kavramları daha iyi algılayabilmesine katkı sunacağı düşünülmektedir. Bu anlamda iki dil arasında işlevsel bir irtibat kurulmaya çalışılmış, her iki dilin çatı kavramları, mukayese imkanı ölçüsünde kendi özellikleri ve örnekleriyle birlikte okuyucuya sunulmuştur.

Kaynakça

- Akalın, Şükrü Haluk; Recep Toparlı, Nevzat Gözaydın, Hamza Zülfikar, Mustafa Argunşah, Nurettin Demir, Belgin Tezcan Aksu, Beyza Gültekin. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Bilgegil, M. Kaya. *Türkçe Dilbilgisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- Çiftli, Murat. "Fiilin Çatısına İlişkin Arapça ve Türkçe Kavramların Karşılaştırılması," *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5, (Aralık 2019): 1335-1365.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Sarf Nahiv Edatlar*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Ergin, Muharrem. *Türk Dilbilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınevi, 1972.
- Esterâbâdî, Radiyyüddîn. *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1982.
- Fertûsî, Salah Mehdi ve Hâşim Taha Şelâş. *el-Mühezzeb fi ilmi't-tasrif*. Beyrut: el-Hadise, 2011.
- Hacbâr, Râdiye. "el-Elfâzu'l-Hadâriyye ve Hasâisu Tevlidihâ fi'l-Mu'cemi'l-Arabiyyi'l-Esâsi". Yüksek Lisans Tezi. Câmiatü Mevlûd Ma'merî, Cezayir, 2014.
- Hasan, Abbas. en-Nahvü'l-Vâfi. Kahire: Dâru'l-Mearif. ts.
- Hatipoğlu, Vecihe. *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1969.
- Hengirmen, Mehmet. *Türkçe Dilbilgisi*. Ankara: Engin Yayınevi, 2007.
- İbn Mâlik, Cemalüddin Muhammed b. Abdullah. *Şerhü't-Teshîl*. Cize: Matbaatu Hacer, 1990.
- Kafes, Mahmut. "Arapçada Kelime Oluşturma Yöntemleri ve Arapçanın Diğer Diller Arasındaki Yeri". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 16, (2006):191-199.
- Kılıç, Hulusi. "İştikak". *TDV İslam Ansiklopedisi* 23 içinde. İstanbul: TDV Yayınları, 2001: 439-440.
- Koca, Zeynep. "Türkiye Türkçesinde Fiil Çatılarının İşlevsel Özellikleri". Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Konya, 2004.
- Korkmaz, Zeynep. *Türkiye Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Lübinov, Konstantin. "Çağdaş Türkiye Türkçesinde Çatı Kategorisi ve Çatı Ekleriyle Üretilen Fiiller". *Türk Dili* 147, (1963): 150-155.
- Mübârek, Muhammed. *Fıkhü'l-Luga*. Şam: Matbaatü Câmiati Dimeşk, 1960.
- Topaloğlu, Ahmet. *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1989.
- Yâkut, Mahmud Süleyman. *es-Sarfu't-ta'limi ve't-tatbik fi'l-Kur'ani'l-Kerim*. Kuveyt: Mektebetü'l-Menarî'l-İslamiyye, 1999.
- Yıldırım, Kadri. "Sülesi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000): 210-248.

Bir Kelâm Eserinde Akademik Yazım Teknikleri: İcî'nin el-Mevâkıf Mukaddimesinden Hareketle Akademik Yazım Hakkında Bazı Mülâhazalar*

Fatıma Akkaya Öge**

Öz: Adudüddin el-İcî'den önce bazı kelâm eserlerine şerhler yazılmış olsa da yaygın kanaate göre bir periyot olarak şerh ve haşiyeye döneminin başlaması Adudüddin el-İcî'den hemen sonra olmuştur. Özellikle İcî'nin el-Mevâkıf'ına yazılan çok sayıdaki şerh, uzun yıllar ders kitapları olarak okutulmuş ve büyük bir etkiye sahip olmuştur. Mevâkıf'ın mukaddimesinde kelimelere yönelik ilgiyi artırmak istediğini dile getiren İcî; kendinden önceki kelimelere eserlerini incelediğini söyleyerek bu eserlerden muhtasarlarının yetersiz, uzunlarının ise bezdirici olması, bazılarının maksatları verip delillerde eksik olması bazılarının ise delilleri doğru verip maksatlardan uzaklaşması gibi sebeplerle yakınmaktadır. Kendisine ulaşan kelimelere kitaplarını değerlendirdikten sonra İcî, Mevâkıf'ı telif etme sürecinde dikkat ettiği hususları ve kullandığı yöntemi anlatır. İcî'nin gerek seleflerinin kaleme aldığı kelimelere eserlerini eleştirdiği durumlardan gerekse kendi kitabını nasıl yazdığını ile ilgili ortaya koyduğu hususlardan hareketle, müellife göre akademik bir araştırma yapmanın ve akademik bir metin yazmanın inceliklerinin neler olduğuna işaret etmek mümkündür. Bu minvalde çalışmada, Mevâkıf'ın mukaddimesinden yola çıkarak akademik yazım hakkında bazı mülâhazalar dile getirilecek ve bu mülâhazaların bugünkü akademik yazım konusunda ki çalışmalarda ortaya konan hususlarla mukayesesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Adudüddin el-İcî, Mevâkıf, Akademik Yazım, Yöntem.

Giriş

Klasik kelimelere tarihinin son hacimli metinlerinden biri sayılan Adudüddin el-İcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm* adlı eseri literatürün önemli kaynaklarından biridir. İslam düşüncesi ve özellikle Osmanlı ilim anlayışı üzerinde tesirleri olan bu eser, yaygın kanaate

* İSAR Araştırma Merkezi bünyesinde yaptığımız “Şerhu'l-Mevâkıf Okumaları” esnasında bu konuya dikkat çektiği ve çalışmanın meydana gelmesine vesile olduğu için Mehmet Aktaş hocama ve çalışmayı titizlikle değerlendiren-diren önerilerini paylaşan isimsiz hakeme teşekkür ediyorum.

** İlahiyat, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi. fatmaakkayaoge@gmail.com

göre, hicri sekizinci yüzyılda başlayan şerh ve haşiye döneminde birçok defa şerh edilmiştir. Bu şerhlerden en meşhuru Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*ı, medreselerde en çok okutulan ders kitaplarından biri olmuş ve üzerine haşiyeler yazılmıştır.¹ Kalam tarihinin dönüm noktalarından sayılan bu dönemde telif edilen *Mevâkıf*, günümüze kadar kendisinden övgüyle bahsedilen bir eser olmuştur. Nitekim *Mevâkıf*'in ilk şerhi olan *el-Kevâşif fi şerhi'l-Mevâkıf*'ta Şemseddin el-Kirmânî (ö. 786/1384), ilim ehli indinde en güzel kalam eserinin *Mevâkıf* olduğunu dile getirmiştir.² Cürcânî ise *Mevâkıf*'in kelama dair yazılan itibar görmüş, alakasız meselelerden ve fazlalıklardan arındırılmış, anlamları hakkıyla ifade eden bir kitap olduğunu kaydetmiştir. Yine Cürcânî *Mevâkıf*'in şöhretini, gün ortasındaki güneş gibi meşhur olduğunu, şehirlerin ve bölgelerin akıl sahiplerinin kalplerinin ona meyllettiğini söyleyerek dile getirmiştir.³

Adudüddin el-Îcî *Mevâkıf*'in mukaddimesinde, kalam ilminin diğer ilimler karşısındaki üstünlüğüne ve yaşadığı dönemdeki durumuna işaret ettikten sonra kendinden önce yazılan kalam eserlerinde eksik bulunduğu hususlara dikkat çekmektedir. Îcî'nin önceki kalam kitaplarına dair eleştirileri bazen kitapların hacmi sebebiyle, bazen bir kalam eserinde olması yahut olmaması gereken hususlarla ilgili bazen de yazarların tutumları ile alakalı olmuştur. Kendinden önceki kalam literatürünü değerlendiren Îcî, sonrasında kendi eserinin muhtevassından, eseri meydana getirme sürecinde dikkat ettiği noktalardan ve izlediği yöntemden bahsetmektedir. Bütün bunlar Îcî'nin kelama dair yazdığı bu eserden hareketle; bugün akademik çalışma, akademik yazım ve araştırma olarak isimlendirilen alanlara ve konulara dair bazı mülâhazalar tespit etme ve bunların ilgili literatürlerde söylenenlerle mukayesesi-

- 1 Mustafa Sinanoğlu, "el-Mevâkıf", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 29 (Ankara: TDV Yayınları, 2004), s. 422. Osmanlı döneminde en çok haşiyeye konu olan eserlerden biri *Şerhu'l-Mevâkıf*'tır ve Osmanlı nazari düşüncesinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Bkz. Osman Demir, "Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Akaid-Kalam Literatürü: Kişiler, Eserler ve Gelenekler Üzerinden Bir Hasıla", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14, sy. 27 (2016), s. 23.
- 2 Şemseddin el-Kirmânî, "el-Kevâşif fi şerhi'l-Mevâkıf", (İstanbul, t.y.), 1b, Şehid Ali Paşa, 1685, Süleymaniye Kütüphanesi; Bilal Taşkın ve Muhammet Emin Efe, "Muhaddis Bir Kelâmcı: Şemseddin el-Kirmânî ve el-Mevâkıf Şerhi (Bilgi ve Nazar Bahsi Özelinde Bir Değerlendirme)", *İslam Tetkikleri Dergisi* 12, sy. 1 (2022), ss. 99-100.
- 3 Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, c. 1, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), s. 92, 94. Kendisinden sürekli övgüyle bahsedilen ve bugüne kadar şöhretini korumuş bir eser olan *Mevâkıf*'in bu kadar çok şerhinin yapılmış olması, onun açıklanmaya ihtiyaç duyduğu bu anlamda da başarısız bir eser olduğu şeklinde yorumlanması mümkün olan bir husustur. Nitekim şerh ve haşiye dönemini tekrarların olduğu, ilmi açıdan üretkenliğin olmadığı, şarih ve muhaşşilerin yetersiz olduğu gibi gerekçelerle eleştiren bazı araştırmacılar vardır. Ancak şerh ve haşiye literatürü ile şerh ve haşiye dönemi doğru bir şekilde yorumlandığında Adudüddin el-Îcî'nin eserinin bu kadar çok şerh edilmesinin, esasında metni zenginleştirdiği ve eserin sonraki zamanlara taşınmasına imkan verdiği görülecektir. Bu kabul *Mevâkıf*'a yazılan şerhleri, onun eleştirel okunmasının birer sonucu ve şarihlerinin ilmi gücüne birer delil olarak görmeyi sağlayacaktır. Şerh ve haşiye literatürü ve dönemi ile ilgili için bkz. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022); Sedat Şensoy, "Şerh", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 38, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010); Demir, "Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Akaid-Kalam Literatürü: Kişiler, Eserler ve Gelenekler Üzerinden Bir Hasıla", ss. 17-28.

ni yapma imkanı vermektedir. Bu bağlamda aşağıda ilk olarak İcî'nin önceki kelimeler eserlerini eleştirdiği noktalara ve *Mevâkıf*'la ilgili dikkat çektiği hususlara yer verilecektir. Ardından İcî'den hareketle akademik yazım hakkında bazı mülâhazalar dile getirilecektir.

Günümüzde akademik yazımla ilgili eserler, daha çok tecrübeli akademisyenlerin akademik yazım konusunda sıkıntı yaşayanlara yol göstermek için kaleme aldığı metinlerdir.⁴ Bugün akademik yazımın/yazı yazmanın farklı alanlarda farklı standartları olmakla birlikte katı kuralları olmadığı hatta subjektif ve kişiye has bir yönünün de olduğu bidayeten belirtilmelidir. Bu nedenle konuyla ilgili yazılanların tavsiye niteliğinde bir tecrübe aktarımı ve yol göstermeden ibaret olduğu söylenebilir.

Klasik dönemde yazılmış bir kelâm metninin, bugünün dünyasına mahsus bir kavram olan akademik yazıma dair bir şeyler söyleyebileceğini düşünmek anakronizme düşmek gibi bir tehlikeyi haizdir. Ayrıca bu çaba, İcî'nin söylediklerinin kelimeler ilmine dair bir telifin kendine has yapısıyla ilgili olan yönleri dolayısıyla da bazı zorlukları barındırmaktadır. Ancak miladi on dördüncü yüzyılda yaşamış Adudüddin el-İcî'nin kelimeler gibi klasik bir alanda kaleme aldığı eserin mukaddimesinde hem tabiri caizse literatür değerlendirmesi yapıp kendinden önce yazılmış eserleri eleştirmesi ve söz konusu eserlerin eksik yönlerine işaret etmesi hem de kendi kitabını nasıl kaleme aldığını ortaya koyarkenki titizliği bu çalışmayı meydana getirmeyi mümkün kılmaktadır. Çalışmanın İcî'yi ya da *Mevâkıf*'ı bugünün akademik kuralları ile değerlendirmek gibi bir amaç taşımadığı bidayeten söylenmelidir. Bu çalışmada amaçlanan daha çok İcî'nin önceki kelimeler eserlerini ve kendi eserini değerlendirirken ortaya koyduğu hususların bugünkü akademiye ne söyleyebileceğine dair çıkarımlarda bulunmak, İcî'nin mülâhazalarının bugünkü akademik yazımla ilgili mülâhazalarla örtüşüp örtüşmediğine işaret etmek, yazı yazmanın evrensel ve zaman üstü kriterlerini ortaya koymak ve başarılı bir metin kaleme almanın İcî'nin yaşadığı dönemdeki anlamı ile bugünkü anlamını karşılaştırmaktır.

İcî'nin Önceki Kelâm Eserlerini Eleştirisi

Mevâkıf'ın mukaddimesinde Adudüddin el-İcî ilk olarak, kelimeler ilminin faziletinden söz etmektedir. İlimlerin çeşit çeşit ve pek çok olduğunu belirten İcî, bu ilimlerin hepsini kuşatmak zor ve ma'zur görülebilir olduğu için ilim ehlinin kendi arasında zümrelere ayrıldığını dile getirmektedir. İcî'ye göre akıl sahibine vacip olan, bu ilimlerden en önemli ve faydası

4 Metin örnekleri için bkz. Stuart Greene ve April Lidinsky, *From Inquiry to Academic Writing*, 2. Baskı, (Boston: Bedford/St. Martin's, 2012); Umberto Eco, *Tez Nasıl Yazılır?*, çev., Betül Parlak, 3. Baskı, (İstanbul: Can Yayınları, 2018); Howard Saul Becker, *Sosyal Bilimcilerin Yazma Çilesi*, çev., Şerife Geniş, 4. Baskı, (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2016); Yasin Ramazan, *Araştırmanın Alfabetesi: Yeni Başlayanlar ve Yeniden Başlamak İsteyenler İçin Akademi Kültürü*, (İstanbul: Babil Kitap, 2021), ss. 147-73.

en çok olanla meşgul olmasıdır ki bu da ilimlerin en üstünü olan kelimedir. İcî'ye göre kelim ilmi ilimlerin en üstünü ve en faydalısı olduğu gibi kendini adamaya, uğrunda nefsi yormaya, zaman harcamaya en layık olandır.⁵ Kelam ilminin faziletine rağmen yaşadığı dönemde artık önemsenmediğini hatta kelim ilmine dair talebin abes karşılandığını söyleyen İcî, o dönemde kelimden az bir şey kaldığını kelimla nadiren ilgilenenlerin de gayesinin nakilden ibaret olduğunu dile getirmiştir.⁶

Adudüddin el-İcî, eserinin mukaddimesinde kelim ilminin fazileti ve yaşadığı dönemdeki durumundan bahsettikten sonra kelim alanında yazılmış eserleri incelediğini belirtmektedir. Eserine başlamadan önce İcî, kelâm ilmine dair telif edilmiş eserleri değerlendirmekte ve söz konusu eserlerin eksik yönlerini sıralamaktadır. Müellif bu şekilde hem kaleme aldığı esere olan ihtiyacın muhtevasını ortaya koymakta hem de önceki eserlerle ilgili fikrini açıklamış olmaktadır.

İcî'nin ifadesine göre kendisinden önce kaleme alınmış olan kelim kitapları "hastaya şifa, susamışa su" olamamıştır.⁷ İcî, mezkur kitapların muhtasar olanlarının meramı anlatmada yetersiz, uzun olanların ise bezdirici ve zihinleri şaşırtıcı olduğunu düşünmektedir. Görüldüğü üzere İcî'nin eserlerle ilgili ilk değerlendirmesi, eserlerin hacmi ile ilgilidir. Zaten Adudüddin el-İcî, sonraki sayfalarda, *Mevâkıf*'in özelliklerini sıralarken bezdirecek kadar uzun, anlama zarar verecek kadar kısa olmayan orta uzunlukta bir eser telif ettiğini kendisi de belirtmiştir.⁸ Demek ki müellife göre bir eser kararında bir hacme sahip olmalı, ifade etmesi gereken hususları kapsayamayacak kadar kısa yahut okuyucuyu sıkacak kadar uzun olmamalıdır.

Klasik dönemde ilimlerin konu (mevzu), mesele (mesail), ilke (mebadi) ve gaye (maksad) olmak üzere dört unsura sahip olması gerektiği kabul edilirdi.⁹ İcî'nin seleflerinin kaleme aldığı kelim metinlerine yönelik ikinci değerlendirmesi ilimlerin sahip olması gereken unsurlardan biri olan ilmin gayesi ve kelim ilminin yöntemi ile alakalıdır. Nitekim kelâm ilminde zorunlu ve istidlali olmak üzere iki çeşit bilgi söz konusudur ve bunlardan istidlali olana ulaşmanın delil ile mümkün olduğu kabul edilir.¹⁰ İcî'ye göre, önceki kelim kitaplarının ba-

5 Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelâm*, thk. Abbas Abdülhamid, (Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 2005), ss. 3-4.

6 İcî, *el-Mevâkıf*, 4; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:118.

7 İcî, *el-Mevâkıf*, 4. Cürcânî'ye göre İcî'nin hastalık dediği, görüşlere yönelik arzulardan kaynaklanan hastalıklardır; susamışlık ise itikadi matlupların kaybı ve onlara duyulan özleminden kaynaklanan susuzluktur. Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:120.

8 İcî, *el-Mevâkıf*, s. 5.

9 Kâtib Çelebi, *Keşf el-Zunun*, haz., Şerafettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge, c. 1, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941), s. 6.

10 Hilmi Demir, *Delil ve İstidlalın Mantıki Yapısı: İlk Dönem Sünni Kelam Örneği*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001), s. 90.

zıları maksatları ortaya koyup deliller konusunda ikna yöntemini benimsemiş ve dolayısıyla kesin bilgidен ziyade zanna ulaşmıştır ki bunun kelâm ilmi açısından bir değeri yoktur, bazıları ise deliller konusunda doğru yolu tutmuş olmakla birlikte maksatları açığa çıkarma konusunda başarısız olmuştur.¹¹

Adudüddin el-Îcî, mevcut kelim eserlerinin bazılarını, mezheplerin ve önceki görüşlerin nakledilmesini amaç edindiği, delil konusunda tasarrufa kaçtığı ve soru cevabı çoğalttığı için eleştirmektedir. Çünkü Îcî'ye göre bu eserlerin müellifleri söz konusu nakillerin, tasarrufların ve soru cevabı çoğaltmanın nereye varacağını bilmemektedir.¹² Kelama dair bir eserin, kelim ilminin doğası gereği görüşleri nakletmekten ziyade delillerle meseleleri incelemesi gerekmektedir. Kelim eserleri söz konusu olduğunda görüşleri olduğu gibi nakledip delillerde tasarrufa gitmek ise kabul edilebilir bir metot değildir. Îcî'nin kelim kitaplarına getirdiği bir diğer eleştiri, bazı yazarların kendi görüşlerini öne çıkarmak için şüpheleri bir araya getirmeleri noktasındadır. Zikri geçtiği üzere kelimcının şüpheyile bilgiye ulaşmaya çalışması kabul edilebilir bir şey değildir. Zaten Îcî'ye göre bu kimseler, eleştirmenlerin bu şüpheleri hemen çürüteceğini bilmemektedirler.¹³

Kelim kitaplarının bazıları ise tek tek öncülleri inceledikten sonra ilk bakışta doğru bulduklarını tercih edip görüşlerini bu öncüller üzerine inşa etmesi sebebiyle, Adudüddin el-Îcî tarafından eleştirilir.¹⁴ Yine buradaki eleştiri de bilginin üzerine inşa edileceği zeminin yani delillerin sağlam olmaması ile alakalıdır. Îcî'ye göre bazı müellifler "taşkın bir deniz misali" bilgili zannedilmek için kitaplarını uzatıp tekrarlarla doldurup kitapların hacmini büyötmektedirler. Bazı yazarlar ise "gece odun toplayan ve yayalar ile atlıları karıştıran kimse misali" kelimcilerin görüşlerinden bulduklarını toplayıp nakletmekte, eserine aldığı görüşlerden hangilerinin güçlü hangilerinin zayıf yahut hangilerinin doğru hangilerinin yanlış olduğunu tetkik etmek için aklını kullanmamaktadır.¹⁵

Îcî'nin Kendi Eseri (el-Mevâkıf) ile İlgili Dikkat Çektiği Hususlar

Adudüddin el-Îcî eserinin başında kendinden önceki kelim kitaplarını değerlendirmiş ve eksik bulduğu yönleri ortaya koymuştu. Müellif bundan sonra ise kendi kitabı *Mevâkıfı* neden yazdığını, eseri telif ederken nasıl bir yol izlediğini ve nelere dikkat edip titizlik gösterdiğini açıklamıştır. Îcî eserinin girişinde, *Mevâkıfı* kelim ilmini talep edenlere yönelik

11 Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 4; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:120.

12 Îcî, *el-Mevâkıf*, ss. 4-5; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:120.

13 Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 5; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:120.

14 Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 5; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:120, 122.

15 Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 5.

merhameti sebebiyle kaleme aldığını söylemiştir. O, seleflerinin kelâm kitaplarını ilk olarak hacimleri dolayısıyla eleştirmişti. Kendi kitabı ile ilgili dile getirdiği ilk husus da *Mevâkıf*'in bıktırarak ölçüde uzun veya anlama zarar verecek ölçüde kısa olmayan orta uzunlukta bir kitap olduğudur.¹⁶

Îcî eserinin muhtevası ve üslubu ile alakalı olarak ise; *Mevâkıf*'a akılların özünü koyduğunu, kabuğu özden ayırdığını ve matlupların tahriri ile mezheplerin anlatımında hiçbir çabayı esirgemediğini belirtmiş; *Mevâkıf*'ta delilleri açığa kavuşsunlar diye serbest bıraktığını, şüpheleri alçalttığını, karşıt delilleri çürütürken ve kendi delillerini inşa ederken nüktelere başvurduğunu söylemiştir.¹⁷ Îcî kitabını, açıklama gereken yerlerde açıklamalar yaparak; işaretin yeterli olduğu yerlerde ise işaretlerde bulunarak kaleme aldığını belirtmektedir.¹⁸ Görüldüğü üzere müellifin muhtevaya dair işaret ettiği bu hususlar da eleştirdiği eserlerde eksik gördüğü ve dikkat çektiği noktalarla benzerlik arz etmektedir.

Îcî eserini oluştururken dikkat ettiği unsurları da bizzat sıralamaktadır. Bunlardan birincisi, kitabın başı ile sonunun uyumlu olması başka bir deyişle eserin sonunu düşünmeden başını yazmamaktır. Bunu müellif, "Ben mevâridden masâdıra bakarım, ayağımı girişlere koymadan önce çıkışları düşünürüm."¹⁹ diyerek ifade etmiştir. Îcî, sonunu düşünerek başladığı ve kaleme aldığı eserini yazdıktan sonra esere tekrar tekrar döndüğünü ve sunduklarında bir kusur olup olmadığını kontrol ettiğini belirtmektedir. Müellif bundan sonra bir kez daha bir eksiklik görebilir miyim diye esere göz gezdirdiğini söylemektedir.²⁰

Adudüddin el-Îcî kitap istediği gibi olana kadar bunları yaptığını, sonunda Allah'ın kendisini muvaffak ettiğini söylemekte ve eserini nihaî olarak şu şekilde tarif etmektedir: "Hiçbir eğrilik, kuşku, tereddüt ve kargaşa barındırmayan, başları ile sonları uyumlu, önceleri ile sonraları ilişkili bir söz"²¹

Îcî'den Hareketle Akademik Yazım Hakkında Bazı Mülâhazalar

Mevâkıf'ın mukaddimesinde Adudüddin el-Îcî günümüz akademik yazımına faydalı olabilecek bazı hususlara işaret etmiştir. Müellifin işaret ettiği noktaların akademik yazım hakkında mülâhazalara dönüştürmek mümkündür. Adudüddin el-Îcî eserin girişinde -bahsi geçtiği

16 Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 5; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:122.

17 Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 5; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:122.

18 Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 5.

19 Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 5.

20 Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 5; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:124.

21 Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 5; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:124.

üzere- kelim alanında yazılmış eserleri incelediğini belirtmekte ve söz konusu eserleri değerlendirmektedir.²² İcî'nin bu incelemesi ve değerlendirmesi, akademik çalışmalarda "literatür değerlendirmesi" olarak isimlendirilen bölüme karşılık gelmektedir. İcî burada hem daha önce kaleme alınmış kelâm eserlerinin eksik yönlerini ortaya koymakta hem de önceki literatürün yetersizliğini belirtmek suretiyle söz konusu eserine olan ihtiyaca işaret etmiş olmaktadır. Bilindiği üzere akademik çalışmalarda literatür taraması yapılırken tam künye verilmektedir. İcî ise bu yöntemden tamamen farklı olarak değerlendirdiği eserlerin isimlerini, müelliflerini ya da -o dönem için önemli bir bilgi olmasına rağmen- hangi mezhebe mensup olduklarını söylememektedir. Bu durumun İcî'nin yaşadığı dönemdeki ilim anlayışı ve üslubu ile alakalı olduğuna hükmetmek mümkündür.

Adudüddin el-İcî, incelediğini söylediği eserleri ilk olarak hacimlerine göre değerlendirilmektedir. İcî'ye göre mezkur kelâm eserlerinden kısa mahiyetli olanlar anlattığı konularda eksik kalmıştır. Haddinden fazla uzun olan kitaplar ise -İcî'nin tabiriyle- bezdiricidir.²³ Görüldüğü üzere müellife göre bir eser eksiklik barındıracak kadar kısa ya da okuyucuyu bezdirecek kadar uzun olmamalıdır. İcî'nin eserlerin hacimleri hakkında yaptığı bu değerlendirmeyi tüm metinler için genellemek hatalı olmayacaktır. Nitekim onun söylediği bu noktayı hem kelâm dışındaki alanlara hem de farklı dönemlerde yazılmış ve yazılacak olan metinlere uygulamak için bir engel söz konusu değildir. Ancak bir metnin yazılma amacı ya da konusunun genişliği gibi ideal hacmini belirleyen birçok unsur bulunduğunu da göz ardı etmemek gerekmektedir. Bu bağlamda Adudüddin el-İcî'nin *Mevâkıf*'ta eserlerin fazla uzun veya kısa olmasından yakındığı halde, *Mevâkıf*'tan önce *Cevâhirü'l-kelâm*²⁴ gibi muhtasar bir kelim eseri de kaleme aldığını hatırla tutmakta fayda vardır. Nitekim İcî'nin *Cevâhir*'i kaleme almasındaki amacı *Mevâkıf*'takinden farklılık arz etmektedir. Müellif *Mevâkıf*'i ek kaynaklara ihtiyaç bırakmayacak bir kelâm eseri olarak tasarlarken, *Cevâhir*'i daha dar bir kapsamı ihtiva edecek ve daha çabuk okunacak bir metin olarak vazetmiştir.

Önceki kelim eserlerini değerlendirirken İcî'nin üzerinde durduğu bir başka husus, kelim ilminin yapısıyla ve klasik dönemde kabul gören ilim anlayışıyla alakalıdır. İcî kelim eserlerinin bazılarını, ilmin gayesini ortaya koymakta yetersiz kaldığı için bazılarını ise deliller konusunda ikna ile yetindiği için eleştirmiştir.²⁵ İcî'nin bu eleştirisini klasik dönemdeki tüm ilimler için dikkate almak mümkündür. Bugünkü akademik metinler incelendiğinde İcî'nin eleştirisinden hareketle her akademik çalışmanın ait olduğu alanın temel nitelik ve gereklilerini sağlamak durumunda olduğu uyarısını yapmak mümkündür.

22 İcî, *el-Mevâkıf*, s. 4.

23 İcî, *el-Mevâkıf*, s. 4.

24 Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Cevâhirü'l-kelâm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 7, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

25 İcî, *el-Mevâkıf*, s. 4.

İcî, kalam eserlerinden bazılarını mezhepleri ve görüşleri nakletmeyi amaç edindikleri, delil getirme konusunda tasarrufta bulundukları ve soru cevabı çoğalttıkları için eleştirmektedir. İcî'ye göre bu eserlerin yazarları davranışlarının nereye varacağını bilmezler.²⁶ Esasında İcî'nin bu eleştiri ile üzerinde durduğu birkaç husus vardır. Bunlardan ilki, bir metin telif etmenin önceki görüşleri ve grupları sıralamaktan yani nakilden ve taklitten fazlasını gerektirmesidir. Zira tüm yazarların kendilerinden önceki birikimi belli bir amaç doğrultusunda elemeleri ve eleştirel bir incelemeye tabi tutmaları gerekmektedir.²⁷ İcî'nin işaret ettiği bir diğer nokta ise yazarların, metinleri ile ilgili tasarruflarda bulunurken elde edilecek sonucu düşünerek ve ölçerek bunu yapmaları gerektiği ile ilgilidir. Nitekim yazarlar metinleri ile ilgili verdikleri her kararın varacağı yeri düşünmek durumundadırlar.

Adudüddin el-İcî'nin kalam metni kaleme almış olan seleflerinden bazılarını kendi görüşlerini desteklemek için şüpheleri bir araya getirdikleri için eleştirdiği belirtilmişti. İcî'ye göre bu kimseler eleştirmenlerin onların görüşlerini hemen çürüteceğinden habersizlerdir.²⁸ İcî, ondan önceki metinlerde yazarların görüşlerini ve iddialarını desteklemek için doğru delil ve gerekçeler kullanmadıklarını dile getirmiştir. Ayrıca yazarlar, kullandıkları bu zayıf ve şüpheli delillerin yanlışlanmasının imkanından da habersizlerdir. Gerekçeler ve bu gerekçelere gelebilecek muhtemel itirazlar, akademik bir araştırmanın önemli iki bileşenidir. Bir araştırmacı çalışmasının konusunu, sorusunu ve cevabını doğru bir şekilde gerekçelendirmeli, gerekçelere gelebilecek itirazları düşünmeli ve bunları cevaplandırmalıdır.²⁹

İcî bazı müellifleri derya deniz misali bilgili zannedilmek için kitaplarını uzattıkları, tekrarla doldurup kitapların hacmini büyüttükleri için de eleştirmektedir.³⁰ İcî'nin müelliflere yönelik bu eleştirisi, eserlerin hacmiyle alakalı olarak serdettiklerinden farklıdır. İcî burada metnin uzun olmasını değil, müellifin daha bilgili görünmek için eseri uzatmasını ve eserini tekrarla doldurmasını eleştirmektedir. Bir metnin uzun olması ilk bakışta bugün dahi bazı yanlışlara sebebiyet vermektedir. Daha uzun olan metnin daha çok bilgi içerdiği ve daha değerli olduğu, daha uzun yazan yazarın da daha bilgili olduğu düşünülebilir. Ancak ifade edilmesi gereken meramı kısa ve öz bir şekilde dile getirmek, metni tekrarlardan arındırmak her zaman takdir görmesi gereken bir haslettir.

26 İcî, *el-Mevâkıf*, ss. 4-5.

27 Bk. Ramazan, *Araştırmanın Alfabeti*, s. 150.

28 İcî, *el-Mevâkıf*, s.5.

29 Ramazan, *Araştırmanın Alfabeti*, ss. 59-69.

30 İcî, *el-Mevâkıf*, s. 5.

Îcî'nin önceki kelimelerine dair eleştirdiği son nokta söz konusu müelliflerin, kelimelerin görüşlerini gelişigüzel bir şekilde nakletmeleri, eserlerine dâhil ettikleri görüşlerden hangilerinin güçlü hangilerinin zayıf ya da hangilerinin doğru hangilerinin yanlış olduğunu anlamaya çalışmamalarıdır.³¹ Îcî, bir eserde kullanılacak bilgilerin elemeye tabi tutulması gerektiğini, doğru ile yanlış ve zayıf ile güçlü olanların ayırt edildikten sonra metne dâhil edilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Adudüddin el-Îcî'nin önceki kelimelerine dair yaptığı değerlendirmelerden ve işaret ettiği hususlardan gerekli sonuçlara ulaştıktan sonra, kendi eseri *el-Mevâkıf*ı inşa etme süreci ile ilgili dile getirdiği hususlar incelenebilir. Îcî, kendinden önceki birikimi değerlendirirken yanlış ve eksik noktalara değinir. Bundan sonra ise eserini yazarken titizlik gösterdiği hususları ortaya koyar.

Îcî'nin *Mevâkıf* ile ilgili ilk dile getirdiği husus, eseri kaleme alma amacıdır. *Mevâkıf*ın girişinde Îcî, eserini kelâm ilmine talip olanlar için yazdığını belirtmektedir.³² Burada müellif hem eserin yazılma amacını hem de muhatap kitlesini belirtmiş olmaktadır. Nitekim bir çalışmanın muhataplarının bilinmesi, çalışmanın biçimini ve açıklık düzeyini belirlemek açısından oldukça önemlidir.³³ Îcî *Mevâkıf*ı, bıktırarak ölçüde uzun veya anlama zarar verecek ölçüde kısa olmayan orta uzunlukta bir eser olarak betimlemektedir.³⁴ Önceki metinleri hacminden dolayı eleştiren müellifin kendi eserini kaleme alırken bu hususa dikkat ettiğini söylediği görülmektedir.

*Mevâkıf*ın muhtevası ve üslubu ile ilgili bilgiler veren Îcî, eserinde kabuğu özden ayırdığını, anlatacağı konularda hiçbir çabayı esirgemediğini, delillerin kullanımında özenli olduğunu, karşıt delilleri çürütürken ve kendi delillerini inşa ederken nüktelere başvurduğunu, açıklama gereken yerlerde açıklamalara yer verdiğini, işaretin yeterli olduğu yerlerde ise işaretle bulunmak ile yetindiğini söylemiştir.³⁵ Îcî'nin muhtevaya dair söylediği hususlardan da önceki eserlerde eleştirdiği şeyleri göz önünde bulundurarak *Mevâkıf*ı telif ettiği görülmektedir. Nitekim eserine dâhil edeceği hususları tahkik konusunda çaba sarf etmesi, delilleri kullanırken özenli davranması, açıklama isteyen noktaları açıklaması ancak işaretin de yeterli olacağı durumlarda sözü uzatmaması bu duruma işaret etmektedir.

31 Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 5.

32 Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 5.

33 Eco, *Tez Nasıl Yazılır?*, s. 219.

34 Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 5.

35 Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 5; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:122.

İcî'nin, eserini telif sürecine dair söylediği iki önemli husus vardır. Bunlardan ilki kitabın sonunu düşünmeden başını yazmamaktır.³⁶ Yani İcî, eserin genel muhtevası hatta sonucu ile ilgili zihninde bir tasavvuru (belki bugünkü tabirle taslak) olgunlaştırır ve eserine bu tasavvur doğrultusunda başlar. Adudüddin el-İcî'nin *Mevâkıf*'in yazım sürecine dair son olarak dile getirdiği -belki de bugün için en önemli, en kıymetli- husus ise eserini yazdıktan sonra esere tekrar tekrar döndüğünü, sunduklarında bir kusur olup olmadığını kontrol ettiğini belirtmiş olmasıdır. İcî söz konusu tekrar kontrol sürecini iki kez uygulandığını; birincisinde kusurları, ikincisinde eksiklikleri aradığını söylemektedir. Eser istediği gibi olana kadar bunları yapmaya devam ettiğini de ayrıca dile getirmiştir.³⁷ Akademik yazımın tekrar tekrar üzerinden geçilerek tamamlandığı, araştırmının tekrar tekrar okunması gerektiği bugün de akademik yazım hakkındaki metinlerde defaatle belirtilir.³⁸

Sonuç

Kelam ilminin önemli eserlerinden biri olan *el-Mevâkıf*'in mukaddimesinde Adudüddin el-İcî, kendinden önce yazılmış olan kelam eserlerini değerlendirerek ve eserini kaleme alırken gerek muhteva gerek yöntem olarak dikkat ettiği hususları dile getirerek böyle bir çalışmanın yapılmasının önünü açmıştır. Şerh ve haşiye döneminde konu olduğu eserler dışında bugün de kelami birçok çalışmada incelenen ve değerlendirilen İcî'nin *el-Mevâkıf*'i bu çalışmada ise bugünün akademisine neler söyleyebilir ya da hangi tavsiyelerde bulunabilir sorularıyla ele alınmıştır.

Akademik anlamdaki bir çalışmanın/araştırmının nasıl olmasıyla ve akademik yazımla ilgili güncel zengin bir literatüre sahibiz. Çalışmada, İcî'nin *Mevâkıf*'in girişinde söyledikleri bu literatürdeki tavsiyeler gibi düşünülmemiştir. Zira İcî'nin, söylemleri bu amaç ve kaygıya yönelik değildir. Ancak İcî'nin ortaya koyduğu eleştiri ve hassasiyetler akademik çalışmalar, akademik araştırma, akademik yazım hatta direkt olarak akademi için faydalı not ve uyarılara dönüştürülebilecek nitelikte bulunduğu için böyle bir yol izlenmiştir.

Çalışmada, İcî'nin önceki kelam eserlerini araştırırken üzerinde durduğu hususların ve eksik gördüğü noktaların zaman üstü bir biçimde birçok alandaki birçok metin için geçerli olabileceği görülmüştür. İcî'nin klasik anlamdaki kelam ilminin yapısı ile ilgili getirdiği eleştiriler dışında, eserlerin biçimi ile yöntemine hatta yazarların yanlış ve zaman zaman kötü niyetli tutumlarına dair de söylediği önemli hususlar olduğu fark edilmiştir. İcî'nin kendi eserini

36 İcî, *el-Mevâkıf*, s. 5.

37 İcî, *el-Mevâkıf*, s. 5.

38 Ramazan, *Araştırmının Alfabeti*, s. 71, 151.

yazım süreci ile ilgili aktardığı detaylara gelindiğinde bunların, birçok yazar için yol gösterici olabileceği tespit edilmiştir. Bu detaylar da yazım ve araştırma yöntemi ile ilgili tavsiyelere dönüştürülmeye çalışılmıştır.

Adudüddin el-Îcî'nin eleştirilerinden ve dikkat çektiği noktalardan hareketle ulaşılan mülahazaların, akademik yazım ve araştırma konusundaki söylemlere benzerliklerinin olduğu da çalışma boyunca yapılan karşılaştırmalar esnasında fark edilen bir husus olmuştur. Buradan yazı yazmanın -yazının başı ile sonunun uyumlu olması, hacminin ne çok kısa ne çok uzun olması gibi- bazı genel kabullere sahip olduğu gibi bir sonuca ulaşmak mümkündür. Bu sonucu güçlendirmek adına, kelimelerin farklı dönemlerinde farklı müellifler tarafından yazılmış başka eserlerde ya da başka alanlardaki eserlerin içinde benzer şekilde dile getirilmiş metin inşa etmekle ilgili bölümlerin araştırılmasına ihtiyaç vardır.

Son olarak İcî'den hareketle oluşturulan, akademik çalışmalara ve akademik metinlere dair tavsiyeleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Akademik bir çalışmada önceki literatürden haberdar olunmalı, bu literatür değerlendirilmeli ve mevcut çalışmaya olan ihtiyaç ortaya konmalıdır.
- Akademik bir metnin hacmi, konusuna ve amacına uygun olacak şekilde ne çok kısa ne çok uzun olmalıdır.
- Akademik çalışma, önceki görüşlerin amaçsızca aktarılmasından ibaret olamaz. Yazarın gerek görüş aktarırken gerekse eseriyle ilgili tasarruflarda bulunurken bunun sonuçlarını da düşünmesi gerekmektedir.
- Akademik bir araştırmada iddiaları desteklemek için doğru deliller kullanılmalı ve bunlara itirazlar yöneltilebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Hatta mümkünse muhtemel itirazlara da araştırma esnasında cevap verilmelidir.
- Bir metnin uzunluğu ile yazarının bilgi düzeyi arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Akademik bir metinde gereksiz tekrar ve uzatmalara yer yoktur.
- Metne dâhil edilecek bilgiler tahkik edilmeli, doğru ile yanlış ayırt edilmeden metne müdahale edilmemelidir.
- Akademik metnin muhataplarını belirlemek önemlidir. Bu sayede metnin biçimi, dili gibi birçok husus belirlenmiş olacaktır.
- Yazar, metnin sonunu düşünmeden başını yazmamalıdır. Yani yazarın zihninde metne dair bir taslak bulunmalıdır.
- Akademik bir metin yazıldıktan sonra tekrar tekrar gözden geçirilmeli, bu şekilde eksiklikler giderilinceye kadar metin demlenmelidir.

Kaynakça

- Becker, Howard Saul. *Sosyal Bilimcilerin Yazma Çilesi*. Çev., Şerife Geniş. 4. baskı. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2016.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Çev., Ömer Türker. C. 1. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı: İlk Dönem Sünni Kelam Örneği*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001.
- Demir, Osman. "Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Akaid-Kelam Literatürü: Kişiler, Eserler ve Gelenekler Üzerinden Bir Hasıla". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14, sy. 27 (2016): 9-52.
- Eco, Umberto. *Tez Nasıl Yazılır?*. Çev., Betül Parlak. 3. baskı. İstanbul: Can Yayınları, 2018.
- Greene, Stuart ve April Lidinsky. *From Inquiry to Academic Writing*. 2. baskı. Boston: Bedford/St. Martin's, 2012.
- İcî, Adudüddin el-. *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelâm*. Thk., Abbas Abdülhamid. Beyrut: Alemlü'l-Kütüb, 2005.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022.
- Kâtib Çelebi. *Keşf el-Zunun*. Haz., Şerafettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge. C. 1. İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.
- Kirmânî, Şemseddin el-. "el-Kevâşif fi şerhi'l-Mevâkıf". İstanbul, t.y. Şehid Ali Paşa, 1685, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Ramazan, Yasin. *Araştırmanın Alfabetesi: Yeni Başlayanlar ve Yeniden Başlamak İsteyenler İçin Akademi Kültürü*. İstanbul: Babil Kitap, 2021.
- Sinanoğlu, Mustafa. "el-Mevâkıf". *TDV İslam Ansiklopedisi*, 29. Ankara: TDV Yayınları, 2004: 422-24.
- Şensoy, Sedat. "Şerh". *TDV İslam Ansiklopedisi*, 38. İstanbul: TDV Yayınları, 2010: 555-58.
- Taşkın, Bilal ve Muhammet Emin Efe. "Muhaddis Bir Kelâmcı: Şemseddin el-Kirmânî ve el-Mevâkıf Şerhi (Bilgi ve Nazar Bahsi Özelinde Bir Değerlendirme)". *İslam Tetkikleri Dergisi* 12, sy. 1 (2022): 93-106.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Cevâhirü'l-kelâm". *TDV İslam Ansiklopedisi*, 7. İstanbul: TDV Yayınları, 1993: 432-433.

Fıkıh ve Tasavvufun Kesbe Yaklaşımına Dair Mukayeseli Bir Bakış Denemesi: *el-Kesb** ve *el-Mekâsib*** Örnekleri

Feride Nur***

Öz: Çalışarak ve emek harcayarak geçimini sağlamak anlamına gelen “kesb” kavramı etrafında dönen meseleler İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren alimlerin nazarında önemli bir yer tutmuştur. İslam’ın zahirine göre hükümleri belirleyen fıkıh ilmi ile onun batın veçhesini esas alan tasavvuf arasındaki yaklaşım farklılıkları kesb ve tevekkül mefhumları bağlamında tartışmalara yol açmıştır. Bu konunun asırlar boyunca hem fakihler hem de sufiler tarafından ele alınıp tartışıldığı, konu hakkındaki görüşlerin müstakil eserler telif etmek suretiyle dile getirildiği görülmektedir. Bu çalışmanın temel amacı, Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî’nin (ö. 189/805) *el-Kesb* ve Hâris el-Muhâsibî’nin (ö. 243/857) *el-Mekâsib* adlı eserleri bağlamında kesb-tevekkül ilişkisine dair geliştirilen fıkhi ve tasavvufi bakış açılarını incelemek ve değerlendirmektir. Bu amacı yerine getirebilmek için, alanlarında öncü kişilikler olarak kabul edilen bu iki ismin bahsi geçen eserlerinde kesb ve tevekkül meselesine yaklaşımları karşılaştırılacaktır. Böylece tasavvuf alanında temsil gücü yüksek bir müellifin kesb ve tevekkül anlayışının nasıl olduğu ve söz konusu anlayışın fıkıh alanında temsil gücü yüksek bir müellifin bakış açısına aykırı veya uyumlu bir tavır sergileyip sergilemediği tespit etmeye çalışılacaktır. Değerlendirmeye konu edilen her iki eserin de kesb meselesi hakkında alanlarında kaleme alınan eserlerin ilk örneklerinden olmaları, yakın dönemlerde telif edilmeleri ve müelliflerinin kendi sahalarında otorite kabul edilen isimler olmaları çalışmayı ayrıcalıklı kılan noktalar olarak öne çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Geçim, Kesb, Tevekkül, Fıkıh, Tasavvuf.

Giriş

Zühd, Allah’a yönelmek ve ona yakınlaşmak için dünyaya değer vermemek, ondan yüz çevirmek ve ahireti önemsemek şeklinde geliştirilen bir tutumdur. Bu tanımdan hareketle Allah’ı en çok tanıyan ve O’na en çok saygı duyan kişi olan Hz. Peygamber’in, davranışları

* el-Muhâsibî, Hâris b. Esed. *el-Mekâsib: el-vera’ veş-şühbe ve beyân ve Mübâhuha ve mahzûruha ve ihtilâfü’n-nâs fi tale-bihâ ve’r-raddü ale’l- gâlidine fih*, thk., Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1407/1987.

** eş-Şeybânî, Muhammad b. Hasan. *Kitâb al-Kasb. Kitâbü’l-Kesb*, thk., Abdülfettah Ebû Gudde. Beyrut: Dârü’l-Beşâir el-İslâmiyye, 1417/1997.

*** Feride Nur, İbn Haldun Üniversitesi Bütünleşik Doktora Programı Öğrencisi. feride.nur@stu.ihu.edu.tr

ve kulluğunu tezahür biçimleriyle zühdün en güzel örneklerini sergilediği görülür.¹ Aynı şekilde sahabeler Hz. Peygamber'i görüp ona tâbi olduklarından beri Allah'a hürmet ve ona ibadet etmede son derece hassas davranarak zahidane bir hayat tarzını benimsemişlerdir. Dolayısıyla zühd, İslam dindarlığının bir ifade biçimi olarak ortaya çıkmış ve varlığını sürdürmüştür.² Hz. Peygamber hayattayken en üst düzeyde tatbik edilen dini hayatın muhafazası, vefatından sonra da çeşitli yollarla korunmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte fetihlerle geniş coğrafyalara yayılan İslam, farklı kültür ve yorumlarla karşılaşmış, artan refah ve zenginlik seviyesi, dünyeviliği de beraberinde getirmiştir. Ayrıca dört büyük halifeden sonra veraset usulüne bağlanan saltanat anlayışı adaletsizlik ve liyakatsizlik gibi birtakım problemlere neden olmuştur. Bütün bu faktörlerin bir araya gelmesi sonucu ortaya çıkan ahiret kaygısının azalması ve dünyaya yönelme eğilimi, bundan endişe duyan Müslümanların zühde yönelmesiyle sonuçlanmıştır.³

Sözü edilen zühd hareketi, hicretin ilk asırlarından itibaren idari görevlere, mal istifçiliğine, dünya düşkünlüğüne ve fikri menfaate karşı bilinçli bir direnç şeklinde kendini göstermiştir. Zühd hareketinin şekillendiği bu dört eksen arasında özellikle mal istifçiliği bahsi geçen kategorilerden ikincisi ile tevekkül ve kesb kavramlarıyla ilişkisi bakımından ayrı bir öneme sahiptir.⁴

Kesb, insanın elinin emeğiyle çalışmasını ve geçimini sağlamasını ifade ederken, tevekkül ise kişinin Allah'a güvenip yalnızca ona dayanmasını ifade eder. Bu bağlamda tevekkül ve kesb ilişkisi ve tartışmaları tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren önemini korumuş ve çalışmanın tevekkülüne engel olup olmadığı, çalışmanın mı daha faziletli olduğu yoksa güvenmenin mi daha faziletli olduğu alanın temel konularından biri hâline gelmiştir. Bu soruların ortaya çıkmasının ve uygun cevaplar arama ihtiyacının, kendilerini tasavvufa atfeden kişilerin aşırı davranışlarından kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü sayıları az da olsa bazı mu-tasavvıflar, kesb faaliyetinin tevekkülü engellediğini ve bu nedenle terk edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Öte yandan tasavvufun gelişmesinde etkili olan sufilerin konuya dengeli bir şekilde yaklaştıkları, bu tür söylemleri reddettikleri ve konuyla ilgili ayrıntılı açıklamalar yaptıkları görülmektedir.⁵

1 Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, (İstanbul: Klasik, 2021), s. 20, 45-51; H. Kâmil Yılmaz, *Ana hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2004), s. 29-32, 85-90.

2 Yılmaz, *Ana hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 90-102.

3 Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 45-51; Yılmaz, *Ana hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 102-105; Semih Ceyhan, "Tasavvufun Doğu Devrinde Anahtar Kavram Olarak Zühd'ün Hakikati ve Dereceleri: Gazzali Yaklaşımı", *900. Vefat Yılında İmam Gazzali Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, (İstanbul, İFAV Yayınları, 2012), 271/463.

4 Zahit Enes Çakar, *Gazzâlî'de Kesb ve Tevekkül Anlayışı*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), s. 31.

5 Çakar, *Gazzâlî'de Kesb ve Tevekkül Anlayışı*, s. 1.

Bu noktada İmam Muhammed Şeybânî'nin *el-Kesb* adlı eserinin konuyla ilgili yazılmış ve kesb tartışmasına şekil veren en eski metinlerden biri olduğu görülmektedir.⁶ Fıkıh alanındaki otoritesi ile öne çıkan bir müellif olarak Şeybânî'nin eserini bir fakihin bakış açısıyla yazılmış bir metin olarak ele aldığımızda, tasavvuf sahasında benzer otoriteye sahip bir sufi müellifin konuya bakış açısını görebileceğimiz bir metin tespit etmeye çalıştık. Bu noktada tasavvufi kimliği ile öne çıkan ve bu alanında temsil gücü yüksek olan Muhâsibî'nin eseri *el-Mekâsib*, hem müstakil olarak kesb konusunda kaleme alınmış olması hem de telif tarihlerinin yakın dönemlerde olması nedeniyle karşılaştırma faaliyeti için uygun gördük.

Bu çalışma, tevekkül ve kesb ilişkisine fıkıh ve tasavvuf alanlarının yaklaşımlarını her iki alanın kendi içerisindeki temsil gücü yüksek ve öncü kişiliklerin örnekliliği üzerinden bir inceleme ve karşılaştırma yapmayı amaçlamaktadır. Böylece tasavvufun tevekkül ve kesb anlayışının nasıl olduğu ve söz konusu anlayışın fıkıhın anlayışına aykırı veya uyumlu bir tavır sergileyip sergilemediği tespit etmeye çalışılacaktır.

Tevekkül ve kesb ilişkisi bağlamında yapılan akademik çalışmalar incelendiğinde ortaya çıkan ikinci literatürün konuyu ya sadece fıkıh ya da sadece tasavvuf açısından ele aldığı görülmektedir. Tasavvuf alanında ise erken dönemdeki bazı sufilerin kesb ve tevekkül anlayışlarını veya sadece tevekkül meselesini ele alan çalışmalar bulunurken fıkıh alanında ise daha çok kesb ve İslam iktisadı üzerine çalışmalar yapıldığı görülmektedir.⁷ Ancak, tespit edebildiğimiz kadarıyla, konuyu disiplinler arası bir incelemeye tabi tutan bağımsız bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu çalışma kesb ve tevekkül ilişkisini tasavvuf ve fıkıhın karşılaştırmalı bir okumasına tabi tutması bakımından farklı bir bakış açısı sunacaktır.

6 Başer, *Şeriat ve Hakikat*, ss. 70-71.

7 Konu hakkında yapılmış bazı çalışmalar şunlardır: Mehmet Saffet Sarıkaya, "Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Zühd-Kesb İlişkisine Dair Bazı Değerlendirmeler", *İslam Tasavvufunun Teşekkülüne Dair Araştırmalar*. (2017), ss. 83-96; Ali Bolat, "Muhâsibî (ö. 241/855)'nin el-Mekâsib'i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakiki Zühd Anlayışı", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*. 4/11 (2003), ss. 176-196; Zahit Enes Çakar, *Gazzâlî'de Kesb ve Tevekkül Anlayışı*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020; Önder Tonbul, *İlk Dönem Süfîlerine Göre Tevekkül Anlayışı*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017; Sezai Küçük; Zahit Enes Çakar, "Zühd Döneminde Basra ve Horasanlı Zahid/Sufilerin Kesb ve Tevekkül Anlayışı". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/2 (Ağustos 2020), ss. 188-211; Fatıma Elif Kavasoğlu, "Tevekkül Kavramının Tasavvuf Tarihindeki İzleri", *İlahiyat / 5* (June 2021), ss. 129-141; Mansur Gökcan, "Tasavvufta Tevekkül Anlayışı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (ÇÜİFD) 18/1 (Haziran 2018), ss. 131-165; Muhammet Yurtseven, *İmâm Muhammed'in Kitâbu'l Kesb İsimli Eserinin İslâm İktisat Düşüncesine Katkısı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016; Michael Bonner, "Şeybânî'ye Atfedilen Kitâbü'l-Kesb: Fakirlik, Fazlalık ve Servetin Dolaşımı". çev. Mustafa Kahya, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, 5/1 (Mart, 2019), ss. 116-142. Ekrem Küçük, *Süfîlerin "Özel Mülkiyet" Anlayışı (Tarihatlar Dönemine Kadarki Evre [H. I-Vi Y.Y.])*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805) ve el- Kesb Adlı Eseri

Şeybânî, 132/749-750 yılında Vasıt'ta doğmuş ve Kûfe'de büyümüştür. On dört yaşından itibaren dört yıl boyunca Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Sabit'ten (ö. 150/767) ders almıştır. Hocasının vefatından sonra da talebelerinden onun fıkhi görüşlerini ve usulünü öğrenmeye devam etmiştir. Bu talebelerin başında Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî el-Kûfî (ö. 182/798) gelmektedir. Bağdat halkı tarafından Ebû Yûsuf'a tercih edilecek seviyede bir ün kazanmış ve vefatından sonra rey ekolünün öncüsü olarak kabul edilmiştir.⁸

İçtihad derecesi hakkındaki güçlü görüşün kendisinin mutlak müctehid olduğu yönündeki Şeybânî, Ebu Hanîfe'den sonra fıkıh mezhebine en çok katkı sağlayan kişi olarak kabul edilmektedir. Bu katkı, onun fıkhi görüşleri bir bütün olarak tasnif eden ve Ebû Hanîfe ve diğer talebelerinden öğrendiklerini kayıt altına alarak sonraki nesillere aktaran ilk kişi olmasında ve onun fıkında görülmektedir. Böylece Şeybânî'nin öncü karakteri, fıkıh ilminin gelişmesinde önemli bir dönüm noktası olan tedvin, tasnif ve metodolojik faaliyetler konusunda ortaya çıkmaktadır. Mezhep ekollerinin onun eserlerini esas alması da onun sahadaki yetkinliğini göstermektedir.⁹

Şeybânî'nin sayısı onu aşkın çeşitli eseri vardır. Bunlar içerisinde *el-Asl*, *Câmi'u'l-kebîr*, *Câmi'u's-sağîr*, *Ziyâdât*, *Siyeru'l-kebîr*, *Siyeru's-sağîr* adlı eserleri rivayet yönünden güçlü oldukları için "Zâhirü'r-rivâye" olarak adlandırılır. Diğer eserleri ise münferit yoldan nakledildikleri (ahad oldukları) için "Nâdirü'r-rivâye" olarak adlandırılır.¹⁰ Diğer eserlerinden bazıları ise *Muvaţta'ü'l-İmâm Mâlik*, *el-Âşâr*, *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*, *el-Mehâric fi'l-hiyel*'dir.¹¹ Muhammed b. Muhammed el-Mervezî (ö. 334/945) *el-Kâfi* adlı eserini, içeriğinin Hanefi fıkının temelini oluşturması nedeniyle "el-usul" adı verilen ilk altı kitaptaki görüşleri derleyerek oluşturmuş ve Serahsî de (ö. 483/1090 [?]) bunları *el-Mebsût* adıyla şerh etmiştir.¹²

Bu çalışmanın kaynaklarından ilki olan *el-Kesb*, Şeybânî'nin yazmaya başladığı ve tamamlayamadığı son eseridir. Kazanç üzerine yazılmış ilk eser olma özelliğini taşıyan *el-Kesb*, Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserinde *Kitâbü'l-Kesb* başlığıyla yazdığı bir şerh şeklinde günümüze ulaşmıştır.¹³ Ayrıca *el-İktisab fi'r-rızki'l-müstetâb* adıyla Muhammed b. Semâ'a'ya (v. 233/847) ait bir eser de Şeybânî'nin kitabının muhtasarı olarak değerlendirilmiştir.¹⁴ Dolayısıyla

8 Aydın Taş, "Şeybânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 39/38-42.

9 Aydın Taş, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin Hukuk Anlayışı*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), ss. 178-179.

10 Taş, *Şeybânî'nin Hukuk Anlayışı*, ss. 77-80.

11 Taş, *Şeybânî'nin Hukuk Anlayışı*, ss. 27-72.

12 Taş, "Şeybânî", 39/40-41.

13 Taş, "Şeybânî", 39/41.

14 Bonner, Michael. Çev. Mustafa Kahya. "Şeybânî'ye Atfedilen Kitâbü'l-Kesb: Fakirlik, Fazlalık ve Servetin Dolaşımı",

el-Kesb'i Şeybânî'nin attığı temel üzerine İbn Semâa ve Serahsî'nin katkılarıyla genişleyip günümüze ulaşan ortak bir Hanefi birikimi olarak değerlendirmek mümkündür.¹⁵ İlerleyen paragraflarda eserde yer alan bilgiler ana başlıklar üzerinden aktarılacaktır.

el- Kesb'in Muhtevası

İmam Muhammed kitabına rızık aramanın her Müslümana farz olduğunu bildirerek başlamakta ve bunu pek çok hadis ile ispatlayarak kesbin fazilet olduğunu vurgulamaktadır.¹⁶ Konuyu karşılaştırma yöntemiyle şöyle açıklamaktadır: Kişi, güçlü bir vücuda sahipse, Allah'ın kendisine farz kıldığı işleri yapabilir. Vücudun gücü ise beslenmeye bağlıdır. Gıdaya erişmek ise, onu satın almayı sağlayacak miktarda mal sahibi olmayı da gerektirdiğinden, helal yoldan gelir elde etmek zorunludur. Zira vacibin ifası için lüzumlu olanı temin etmek, vacip gibidir. Böylece kesbin Allah'a itaatın şekillerinden biri olduğu ve O'na yakınlaşmanın bir aracı olduğu ortaya çıkar. El emeğiyle geçimini sağlamak peygamberlerin sünnetidir. Âdem'in buğdayı işleyerek ekmek yapması, Nuh peygamberin marangozluğu, Davud'un zırh yapımı ve peygamberimizin çobanı peygamberlerin çok çalışarak rızıklarını nasıl elde ettiklerinin örnekleridir.¹⁷

Eser, kazançların bölümlerini iki kategoride inceleyerek devam etmektedir. Buna göre kesb, ihtiyacın caiz yollarla elde edilmesi şeklinde gerçekleştiğinde kişinin lehine, haram yollarla yapıldığında ise kişinin aleyhinedir. Kişi için vacip olan kazancın caiz olan yoldan yapıldığında ifade edildikten sonra zanaatkarlık, ticaret, tarım ve sanat caiz olan kazanç yolları olarak sıralanır.¹⁸

Eser yeme, içme, giyinme ve barınmanın Allah'ın insan hayatının devamı için bahşettiği dört temel ihtiyaç olduğu; bunların her birine ulaşmak için insanın çalışması ve çabalaması gerektiği vurgusu ile devam eder. Buna göre kainatın kendisine dayanan bu işleyişin düzenli olarak devam etmesi için kesb, Allah'ın takdir ettiği bir sebeptir. Bu durumda, halife olarak dünyaya gönderilen kişinin bu işleyişin sağlıklı bir şekilde devam etmesi için bu gayeye riayet ederek çalışması gerekir. Kesbin zaruri ve farz kılınmasının sebebi, insanların bu fiilden kaçınmaları ve kesbi terk etmeye rıza göstermemeleridir. Aksi hâlde kul islah edici değil, bozguncu olur ve kendisine emredileni değil, kendisine yasaklananı yapmış olur.¹⁹

International Journal of Islamic Economics and Finance Studies, 5/1 (2019), s. 120.

15 Bonner, "Şeybânî'ye Atfedilen Kitâbü'l-Kesb: Fakirlik, Fazlalık ve Servetin Dolaşımı", s. 116.

16 Başlangıçtaki kısmın İmam Muhammed'e ait olduğuna dair kabul için bkz: Michael Bonner, çev., Mustafa Kahya, "Şeybânî'ye Atfedilen Kitâbü'l-Kesb: Fakirlik, Fazlalık ve Servetin Dolaşımı", *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, 5/1 (Mart, 2019), s. 124.

17 eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, ss. 71-80.

18 eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, s. 80.

19 eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, ss. 162-163.

Fakih müellif bu noktada kesbin haram olduğunu iddia eden bir grubun varlığından bahsetmektedir ve söz konusu grubu “tasavvuf ehlinin kabukta kalmış olanlarının cahillerinden ve ahmaklarından bir topluluk”²⁰ olarak tanımlamaktadır. Bu kişilerin, kazançla meşgul olmanın tevekküle zarar verdiğini iddia ettiklerini aktarır. Dolayısıyla kesb bu kimselere göre ancak zaruret hâlinde caizdir. Daha sonra bu grubun iddialarına delil olarak gösterdikleri ayet ve rivayetleri sıralayan müellif, kesbin caiz olduğunu açıklamak için geniş açıklamalarda bulunur.²¹

Ardından eleştiriye konu olan grubun, iddialarına dayanak olarak sundukları metinleri yanlış yorumladıklarını fıkhi hükümler ile açıklar. Kesbin caiz olduğuna dair dayandıkları en kuvvetli delilin, daha önce de belirttiği gibi, peygamberlerin sünneti olduğunu söyler. Ona göre peygamberler asıl işlerini tebliğe adanmış olsalar da bazen bunun bir parçası olarak kesb ile meşgul olmuşlardır. Çünkü insana dünya ve ahirette saadet yolunu göstermek için gönderilen peygamberler, çalışmanın ve rızkını almanın yapılması gereken bir şey olduğunu göstermek için kesb yolunu tutmuşlardır. Aksi hâlde kesbin haram olduğunu iddia eden cahillerin iddiaları, peygamberlerin tevekküle aykırı bir tavır almış olmalarını gerektirir ki bu da söz konusu değildir.²² Fakih müellif, kesbin cevazına delil olarak büyük halifelerin eserlerini zikreder. Böylece sebeplere bağlı kalarak çalışıp kazanmanın tevekküle aykırı olmadığını belirtir.²³

Dolayısıyla eserde rızkı veren mutlak otoritenin Allah olduğuna olan inanç ve güvenin, sebepleri göz ardı etmeyi gerektirmediği vurgusu hakim olduğu görülür. Bu vurgu, kesb etmenin tevekkül sahibi bir insanın vazifesi olduğunun ifade edilmesinde de açığa çıkar. Bunu teyit edici örnekler olarak Peygamberlerin, Allah’ın kendilerine cenneti vaat ettiğini bildikleri hâlde bu vadin onları namazdan alıkoymadığı ve dualarında Allah’tan cennetini dilemiş olmaları hatırlatılır. Benzer şekilde, bir insanın bir hastalık durumunda tedavi görmesinin şifanın Allah’tan geldiği inancıyla çelişmediğini; aksi takdirde peygamberin tedaviyi tavsiye etmeyecek oldukları ifade edilir.²⁴

Fakih müellifin kesbin haram olduğunu iddia eden sözde mutasavvıflara yönelttiği bir diğer eleştiri de, onların bu iddiayı ileri sürmelerine rağmen geçimini el emeğiyle sağlayan insanların kazandıklarını yemekte bir sakınca görmemeleridir. Bu noktada müellif, sözde sufilerin iddialarının fiilleriyle çeliştiğini göstermekte ve böylece kesbi haram sayanların bu söylemlerinin sebebinin tembellik olduğunu ortaya çıkarmaktadır.²⁵

20 İmam Muhammed eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb: İslam İktisadında Helal Kazanç*, çev. Mustafa Baktır, (İstanbul: al-Bakra Yayınları, 2019), s. 45.

21 eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, ss. 81-85.

22 eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, ss. 81-88.

23 eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, ss. 88-93.

24 eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, ss. 93-96.

25 eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, s. 95.

Konu hakkımdaki son söz, yeterli rızık elde etmek için çalışmanın ehl-i sünnet doğrultusundaki fakihlerin çoğuna göre vacip olduğu şeklinde ifade edilir. Bu nedenle eserde bir Müslüman'ın, namazını kılacak ve hayatını idame ettirecek fiziki güce sahip olmasını sağlayacak rızık elde etmek için çalışmakla yükümlü olduğu düşüncesi hâkimdir. Söz konusu kabuldeki asgari seviyeyi ifade eden bu sınırın, kişinin sosyal koşullarına bağlı olarak genişleyebileceği açıklanır. Örneğin, bir kimsenin borcu varsa, kazanması gereken meblağ borcuyla orantılıdır. Ya da kişi, ev kurmuş, sorumluluğunda eşi ve çocukları olan bir birey ise, kazanması gereken miktar, ailesinin geçimine yetebilecek kadar olmalıdır. Benzer şekilde, kişinin çalışıp kazanmaya muktedir olmayan yaşlı ebeveynleri varsa, onların da geçimlerini sağlaması gerekir.²⁶

Bir kişinin çalışıp kazanması farz olan asgari kesb miktarının şartlara göre değiştiği izah edildikten sonra ise bu miktar sağlandıktan sonrasında ortaya çıkan iki meseleden bahsedilmektedir. Bunlardan birisi vacip olan gelir elde edildikten sonra kesb konusunda nasıl bir tavır izlenmesi gerektiği meselesidir: Kişi, kesbe devam etmekle mi meşgul olmalı yoksa ibadetle mi meşgul olmalı? İkincisi ise, zenginliğin mi yoksa fakirliğin mi daha erdemli olduğu sorusudur. Bu noktada her iki görüş de fakihler tarafından kabul görse de, Hanefi âlimlerinin çoğunluğu ve Şeybânî/Serahsî'nin görüşü, ibadete devam ile meşgul olarak fakirliği tercihin daha faziletli olduğu yönündedir. Bunun sebebi ise peygamberlerin hayat örnekliklerine bakıldığında ibadetle meşguliyetlerinin rızık ile meşguliyetlerinden çok daha fazla olduğunun görülmesi olarak açıklanır. Bir diğer mesele olarak da yoksulluk, daha ihtiyatlı olduğu için zenginliğe tercih edilir. Zira kişinin mal varlığı çok olduğunda elindekine şükretme noktasında yetersiz kalma ve nankörlük tehlikesi vardır ve bundan kaçınarak ihtiyatlı olan azla yetinmeyi tercih etmek daha faziletli olandır. Fakat bu noktada söz konusu yoksulluğun, Hz. Peygamber'in Allah'a sığındığı "Allah'ı unutturan yoksulluk" olmadığına dair bir tembihte bulunulması dikkat çekicidir.²⁷

İlerleyen bölümlerde kesb meselesiyle bağlantılı olarak sunulan bir diğer husus da, meşru yollarla yapıldığı sürece gerek mal biriktirmenin gerekse mal biriktirmekten kaçınmanın caiz olduğudur. Her ikisinin de nedenleri incelenir ve sonuçta malın birikmesinden kaçınmanın daha güvenli bir yol olduğu belirtilir.²⁸ Kesb ile ilgili konulardan, kişinin kesbe gücü yetmeyenler ebeveynine bakmasının farz oluşu,²⁹ çalışıp kazanmaya gücü yeten kimseler için dilenmenin caiz olmayışı³⁰ ve veren elin alan elden üstün olduğu gibi meseleler³¹ detaylıca işlenmiştir.

26 eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, ss. 121-124.

27 eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, ss. 106-121.

28 eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, s. 131,136.

29 Eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, ss. 186-190.

30 eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, s. 193.

31 eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, ss. 194-203.

Bu eserin bir fakih tarafından incelendiği, kullanılan çıkarım ve karşılaştırma yöntemlerinden anlaşılmaktadır. Kesb fiilinin hükmü, sınırları ve şartları ayrıntılı ve açık bir şekilde açıklanmıştır. Müellif, bu eserle, israf etmemek, övünmemek ve helal yollarla kazanmak gibi şartlar altında para ve mal biriktirmenin caiz olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Bu şekilde konu hakkında yanlış beyanda bulunanların iddialarını çürütmektedir. Bir diğer dikkat çekiçi nokta ise müellifin eser genelinde hükümleri açık bir şekilde açıklarken, her iki durumun da caiz olduğu konularda zahidane tavrın faziletini dile getirmesidir. Bu doğrultuda, mal biriktirmenin nihai olarak caiz olup dünyanın nimetlerinden yararlanmanın ruhsat olduğu; yeteri kadarı ile geçinip gerisini infak etmenin azimet olduğu ifade edildikten sonra, insanları paralarını ahirete harcamaya teşvik etmenin de önemli olduğu belirtilmektedir.³²

Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve el-Mekâsib

165/781 veya 170/786'da Basra'da doğmuştur. "Muhâsibî" lakabıyla anılmasının sebebi, nefsinin çokça muhasebeye çekmesi dolayısıyladır. Küçük yaşta Bağdat'a giderek Vekî' b. Cerrâh ve Süleyman b. Davud gibi alimlerden dini ilimler tahsil etmiştir. İmam Şafî'nin de talebesi olduğu rivayet edilir. Gençliğinde ağırlıklı olarak selef-i salihin akidesi ve ehl-i hadis anlayışına sahip olmuştur. Bu dönemde bir zahitler topluluğu ile karşılaşmış ve bu karşılaşma onu tasavvufa yönelmeye sevk etmiştir. Hadis, tefsir, fıkıh ve kelam gibi ilimlerdeki yetkinliğine rağmen tasavvufta derinleşerek hayatının sonuna kadar tasavvufi kimliği ile öne çıkmıştır. Bağdat'ta "hâtku'l-Kur'an" meselesinin tartışıldığı dönemde Mutezile'ye cevap vermeye çalışmış ve bu hareketi eleştirmiştir. Bu nedenle *Fehmü'l-Kur'an* ve *er-Ri'âye* ile Mu'tezile'ye reddiye niteliğinde eserler yazmıştır.³³

Muhâsibî, tasavvufu felsefeye yaklaştıran ilk mutasavvıf olarak kabul edilir. Ehl-i sünnet itikadına uymayan hareketleri bidat olarak eleştirmiştir. Ehl-i sünnet kelamının kurucularından sayılmış, gerek itikat gerekse tasavvuf yönünden Hasan Basri geleneğini sürdürmüştür.³⁴

Muhâsibî, kavramları "hâl" terimiyle tanımlayan ilk mutasavvıflardan biridir. Hâllerin Kur'an ve sünnete göre şekillenmesi ve değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Şeriata bağlı sağlam bir tasavvuf anlayışına sahiptir. Bazı sufilerin şathîyye türündeki ifadelerini söylemekten uzak durmuş ve buna meyilli olan talebelerine sert uyarılarda bulunmuştur. Bu tutum onun şeriat arasındaki dış dengeyi korumaya önem verdiğini göstermektedir. Onun tasavvufi düşüncesinin temel kavramları "zühd", "nefs", "havf" ve "recadır". Taklit üzerine kurulu şuursuz tasavvufi hayata karşı samimi ve bilinçli bir hayatı hedeflemiştir.³⁵

32 Eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, ss. 245-246.

33 Zafer Erginli, "Muhâsibî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/13.

34 Erginli, "Muhâsibî", 31/14.

35 Erginli, "Muhâsibî", 31/14.

Zühd konusunda çok katı bir anlayışa sahip olduğu gençliğinde, mülk edinmeyi büyük bir fitne olarak görmüş ve mülke karşı özel bir karşıt tavır benimsemiştir. Ancak daha sonra malın kendisinin değil, kalpteki mal sevgisinin bir tehlike olduğunu, dolayısıyla kalp kontrol altında tutulduğu müddetçe mal sahibi olmanın bir sakıncası olmadığını ifade etmiştir.³⁶

Muhâsibî'nin günümüze ulaştığı tespit edilen yirmi iki eseri bulunmaktadır. Bunlardan bazıları *er-Ri'âye li-ḥuḳḳıllâh ve'l-kıyâm bihâ*, *Kitâbü'l-Mekâsib ve'l-vera' veş-şübühât*, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, *Fehmü'l-Kur'ân ve ma'nâhü* ve *el-Ḳaşd ve'r-rücû' ilallâh*'dır.³⁷

el-Mekâsib'in Muhtevası

Muhâsibî, esere tevekkülün avam-havas fark etmeksizin bütün insanlar için farz olduğunu beyan ederek başlar. Ayet ve hadislerle desteklenerek işlenen bu konuyu, rızık talebi için çalışıp kazanmak konusunun incelemeye tabi tutulması takip eder. Rızık peşinde koşmakta mutlak olarak bir mahzur olmamakla beraber bu eylemi iyi ve kötü kılan şartlar sıralanır. Bir sonraki bölümde ise, kesb eyleminin terkinin değerlendirilme konusu edilir ve bu eylemi iyi ve kötü kılan durumlar açıklanır. Sonrasında "Allah'ın emirlerini yerine getirmek ve yasaklarından titizlikle kaçınmak" olarak tanımladığı vera sıfatına geniş bir yer açan sufi müellif, tasavvufta önemli bir yer tutan bu sıfatın ideal olan kesbin temel taşlarından olduğunu belirtir. Bunun dışında eserde zalim olan babanın mirasından faydalanmanın hükmü, zalimlere yardım etmenin hükmü, Maide suresi ikinci ayette geçen "günah ve düşmanlık üzerinde yardımlaşmayın" ifadesinin manası ve şüphenin tanımı ve mahiyeti üzerine açıklamalar içeren bölümler yer alır. Sonrasında ise sırasıyla helal ve haram kavramlarının anlam ve kapsamına dair izahlar, sultanın verdiği ödüllerin kabulü hususunda ulemanın görüş ayrılıkları, rızkın helal olup olmadığını titizlikle incelemek ve açlığın maksatları ve onun tek başına bir ibadet olduğu sanrısının reddi konusunda birbirini takip eden bölümler ile eser tamamlanır.

Muhâsibî'ye göre herkes için farz olan tevekkül, Allah'ın kulunun rızıkına kefil olduğuna, herkes için takdim edilen rızkın onu bulacağına tereddütsüz bir şekilde inanmaktır. Zira tevekkül kulun, yaratıcısının "er-Râzık" olduğuna dair hakikatin kalbinde yerleşmesi ve dilinde ikrara dönüşmesi hâlidir.³⁸ Kalpteki tevekkülün sabit bir şekilde karar kılması, kişinin Allah'ın rızık konusundaki güvencesine dair olan iman ve ıkrarını korumasıdır. Eğer ona şüphe veya inkar ile bir zarar gelecek olursa kişinin kalbinden tevekkül silinir. Avam tevekkül konusunda aceleci bir tutuma sahiptir, zira kişinin bir nimet elde ettiğinde sevinse de kayba uğradığında üzülmeye veya güveninin sarsılması onun sebeplere takılıp ötesine geçemediğinin,

36 Erginli, "Muhâsibî", 31/15.

37 Erginli, "Muhâsibî", 31/15.

38 el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 44.

tevekkül konusunda yeterli olgunluğa erişemediğinin bir göstergesidir.³⁹ Fakat hâl böyle de olsa, rızkın yaratıcısı ve taksim edicisinin Allah olduğuna iman eden kimse mümin ve mütevekkil olur, malı elde etmek ve biriktirmeye iletecek sebeplere sarılmak gibi durumlar, Allah'ın yasakladığı yoldan olmadıkça onların bu tevekkül hâllerine zarar vermez. Zira çalışıp kazanmak arzusu insanın tabiatında var olan bir duygudur. O hâlde kişinin Allah'ın rızık temin etme hususunda kullar için belirlediği helal ve haram sınırlarına riayet ettiği sürece çalışıp kazanması yani kesb faaliyeti onun mütevekkil olma sıfatından bir şey eksiltmez. Aksi takdirde, kişi ilahi emirleri çiğneyerek haram yoldan kazandığında kalbindeki itikat düzgün olsa da tevekkül vasfı zarar görür ve eksilir.⁴⁰

Muhasibi, tevekkül sahibi olmak için kesbi terk etmenin gerekliliğini savunan kimselerin varlığına dikkat geçerek onların yanlış bir görüş içerisinde olduklarını beyan eder. Ardından çalışıp kazanmanın Allah'ın kitabı ve Peygamber'inin sünnetinde mübah kılınan bir eylem olduğu gibi, Hz. Davud, Hz. Musa ve Hz. Şuayb örneği içindeki gibi geçmiş peygamberlerin de geçimlerini çalışıp kazanarak temin etmiş olduklarını ifade ederek söz konusu görüşün isabetsiz olduğunu ortaya koyar.⁴¹

Ardından Allah'ın mübah kıldığı kesbin mahiyeti hakkında açıklama yapmaya başlayan Muhasibî, Allah'ın emirlerine itaat etmek, takva üzere davranmak ve sınırları gözetme konusunda titizlikle hareket ederek çalışıp kazanmayı kesbin ideal formu olarak tanımlar. Böylece rızık vericinin Allah olduğu şuuru ve inancıyla kesb eden kimsenin tevekkül farızasını da yerine getirmiş olacağını ifade eder. Bu noktada sufi müellif tevekkülün iki çeşit olduğunu söyler. Bu ayırımı göre yukarıda sözü geçen tevekkül avamın tevekkülüdür. Bir diğeri ise havassın tevekkülüdür ki bu, mutlak/hakiki/muhkem tevekkül olarak isimlendirilir.⁴²

Sufi müellife göre ikinci çeşit tevekküle sahip olan kimseler Allah hakkında marifet sahibi olan, nefislerini terbiye etmek ve nafil ibadetlerle O'na yaklaşmak suretiyle Allah katında yüksek bir makama ermiş olan havas kullardır. Bu zümrenin nefislerini hakimiyet altına alıp onları kuşatan manevi hâller onlara rızık peşinde koşmayı unutturmuştur. Onlar, nefislerini terbiye ederek yalnızca Allah'a yakınlık veren şeylerle sükun bulur hâle gelince, insanın tabiatı itibarıyla nefsinde bulunan ve ona mübah kılınmış rızık peşinde koşma güdüsüne karşı iltifat etmez bir hâle gelmişlerdir. Heva ve heveslerini kontrol altına almış bu insanlar için artık ne kesbin ne de malın bir önemi kalmıştır. Allah'ın kendileri için takdir ettiği rızkın onları bulacağına dair sahip oldukları tam itimat ile yalnızca Allah'a yakınlık için amel etmeye

39 el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 45.

40 el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, ss. 44-48.

41 El-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 48,49.

42 el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 52.

çabalarlar. Bu noktada Muhasibî kişinin, eş ve evladı gibi ihtiyaçlarını karşılamakla sorumlu olduğu bireylerin varlığı söz konusu olduğunda onların maişetini temin etmek için kesb etmenin kişi üzerine farz olduğunu ifade eder. Zira kesbin terki hâlinde sorumluluğu altındaki kimseleri mağdur ve muhtaç hâlde bırakmak o kimse için günah sebebi olacaktır. Bu bağlamda sufi müellif resmettiği zümreye dair önemli bir hususa dikkat çekecektir: Allah'ın rızasını her şeyin önünde tutan bu insanlar, kesb kendi üzerlerine farz olduğunda bunu Allah'ın bir emri telakki ederek ona itaat etmektedirler. Dolayısıyla havas, kesbe Cenabı Hakk'ın üzerlerine farz kıldığı bir emri yerine getirmek üzere bir ibadet olarak bakmaktadır. Böylece mutlak tevekkül sahiplerinin, kalpleri avamın rızık endişesi ile sebeplere bağlanan ve dünya malını temin için gayret eden bir hâlde değil, aksine her şeyin maliki olan Allah'ın rızasına ermek ve buyruğuna muvafakat etmek gayesiyle çalışıp kazandıkları ifade edilmiş olur.⁴³

Muhâsibî, rızık peşinde koşmayı terk etmek konusunda sufilerin tanınan simalarından Şakî-i Belhî'yi (ö.?) açık bir şekilde eleştirir. Allah'ın kullarına rızık vereceği vaadine rağmen insanın bu konuda çabalamasını onun bu teminatından şüphe duymak şeklinde algılayan Belhî'nin bu kaniya sırf kendi kanaati ile vardığını, tercih ettiği eylemsizlik durumu ile Kur'an ve sünnetin gösterdiği çizgi ve selef-i salihinin davranışlarına muhalefet ederek hata ettiğini söyler. Bunu Kur'an'dan helal kazancı açıkça mubah gören ayetler, sünnetten "Kişinin yediği en faziletli şey, kendi kazancıdır." hadisi ve sahabenin büyüklerinin hayatlarından örneklerle delillendirir.

Muhâsibî, Şakî-i Belhî'nin eleştirilme sebebi olan "kesbi terk etmenin gerekli olduğu" görüşüne sahip başka bazı kişilerin de çalışıp çabalayarak rızıkını kazananları kınadıkları gibi, kendi tercihleri olan kesbi terklerini "rızık peşinde koşarken hakka riayet edememek" endişesi ile açıklayarak kasıbları töhmet altında bıraktıklarını dile getirir. Sufi müellife göre söz konusu kimselerin tutumları iki durumdan birisini içerir. Birincisi, gözetmeleri gereken hususlara hakkıyla riayet edememek sebebi veya endişesiyle kesbi terk eden kimseler helal yoldan kazancını sağlayanların verdikleriyle geçinirler. Bu durumda, helal yoldan kazanmanın mümkün olduğunu fiilleriyle kabul etmiş olurlar ve bu, onların da aynı şekilde kazanabileceklerini göstererek kendi iddialarını iptal eder. İkinci durum ise bu kimselerin mallarını helal-haram ayrımı yapmaksızın veyahut şüpheli yollardan kazananların malı ile geçinmeleridir. Bu durumda ise kendilerinin kesbi bırakma sebepleri tamamen geçersiz olmuş olduğu gibi içine düştükleri yanlış tutum ile dinlerine büyük bir zarar vermiş olurlar.

Kesbi terk etme görüşüne sahip üçüncü bir grup ise Allah'ın rızık teminatına güvenip çalışmayı terk ederek rızık için tayin edilen vakti beklemenin daha faziletli olduğu görüşüne sahiptir. Onlara göre çalışıp kazanmanın mübahlığı iman ve yakın bakımından zayıf olan

43 El-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 52,55, 58-60.

avam içindir. Muhâsibî bu görüşün sahiplerini kendilerine fazilet payesi biçmek, kesbi avam için mubah sayarak kesb ehli olan dört büyük halifeye de iman ve yakinde zayıflık atfetmek ve kendilerini onların üzerlerinde görmüş olmakla suçlar.⁴⁴

Böylelikle çalışıp kazanmanın kalpte Allah'ın mutlak rızık verici olduğu hakikatine iman ve dilde bunun ikrarı oldukça tevekküle zarar vermeyeceğini tafsilatlı olarak izah eden Muhâsibî'nin tevekkül ehlini avam ve havas olarak iki kategoride incelediği görülmektedir. Buna göre avam, Allah'ın rızka kefil olduğuna ve herkese kendisi için taksim edilen rızkın ulaşacağına iman etmekle beraber tabiatlarında var olan sebeplere riayet etme ihtiyacı ve yönelimi ile çalışıp çabalar ve rızıkları peşinde koşarlar. Manevi olarak yüksek makamlarda olmaları sebebiyle konu hakkındaki ilimleri ve güvenleri yakın derecesine ulaşmış havassın tevekkülü ise, bu sebeplere sarılma endişesinden azadedir. Kendilerine yazılmış olan rızkın onlara ulaşacağı konusunda en ufak bir şüpheleri olmadığı için meşgul oldukları tek şey ibadettir. Fakat bu mutlak tevekküle sahip havas dahi, kişinin bakmakla yükümlü olduğu bir ailesi olduğu takdirde kesbin farz olması sebebiyle çalışıp kazanmak ile meşgul olurlar. Onların bu faaliyetlerindeki tek amaç ise sünnete ittiba yoluyla Allah'ın emrine boyun eğmektir.⁴⁵

Muhâsibî ardından, tevekkül ehli olduğu vehminde olarak kesbi terk eden üç gruptan bahseder. Her bir grubun iddialarını aktardıktan sonra her bir iddiayı Kur'an, sünnet ve selef-i salihinin yaşantısından deliller ile çürütür. Kulların tevekkül ile emrolunmasının gerektirdiği sonucun sebeplere riayeti terk etmeyi değil; bilakis sebeplere sarılırken kalplerinin bu iman ile kuşanması ve yalnızca Allah'a yönelmekle sekinet bulması olduğunu söyler. Zira insanın elinin emeği ile geçinmesinin faziletini ve helal yoldan çalışıp kazanmanın kişiyi Allah'a yakınlaştıran bir amel olduğunu bildiren, bir ibadet kılarak peygamberleri yoluyla buna teşvik eden Allah'tır. O hâlde birbiri ile çelişmesi mümkün olmayan ilahi emirlerin her ikisinin de doğru bir şekilde yerine getirilmesi, kişinin kalbinde Allah'ın rızasını gözetme ve maişetini temin edecek rızkı helal yoldan kazanma gayesiyle gerçekleşir. Nitekim kişi bu durumda rızkın mutlak vericisinin Allah olduğu, kesb faaliyetinin ise rızka ulaşmada bir sebepten ibaret olduğunun bilinciyle hareket etmektedir.⁴⁶

Sufi müellif kalbinde tevekkül duygusu ile kesb eden kişinin üç durumla karşı karşıya kalabileceğinden bahseder: Birincisi, kalbindeki güven ve sekineti koruyarak çalışıp kazanan kimse kendini dünya işlerinde çalıştığı için kusurlu hissettiğinde mertebesinin düşmesinden korkarak çalışmayı terk eder. Bu, yukarıda bahsedildiği üzere çalışmayı Allah'a bir yakınlık vesilesi sayanların derecesinin altında, zayıf bir hâldir. İkincisi, kalbi bir tevekkülle ve

44 el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, ss. 61-64.

45 el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 66.

46 el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 66.

ihlasla çalışan ve bu çalışmanın kendisinin manevi derecesini yükselttiği kişinin kesbidir. Bu kesbi terk eden kişi, çalışmakla elde ettiği faziletten mahrum olmuş olur. Üçüncüsü ise kişinin hem ilmen hem de hissen tevekkül ve kesb hakkında donanımlı (mutlak tevekkül sahibi) olduğu hâlde çalışıp kazanmaktan geri durmasıdır. Bu durum ise Allah'ın muradına, peygamberin teşvikine ve sahabenin sünnetine ters düşmektedir.⁴⁷ Böylelikle Muhâsibî, kişinin helal rızık elde etmek, sünnete ittiba etmek, ailesinin geçimini temin ederek onları başkalarına el açmaktan korumak, kazandığı malın zekât ve sadaka yoluyla hakkını vermek niyetiyle çalışıp kazanmanın faziletli ve kişi için en doğru ve değerli yol olduğunu açıkça beyan eder.

Sufi müellife göre kişinin kesb faaliyeti içerisinde iken takva ve vera sahibi olması, Allah'ın rıza ve hoşnutluğunu her türlü ticari menfaatin önünde tutması, her daim Allah'ın zikri ile meşgul olması, ticareti ile Müslümanlara yardımı amaçlaması ve ihlas sahibi olması, titizlikle dikkat etmesi gereken noktalardandır. Vera sıfatı üzerinde ağırlıkla duran Muhâsibî, bu sıfatı kişinin her hâlinde taşıması gerektiğini söylediği gibi, kesb sırasında da hususen gözetmesini tavsiye eder. Bu bağlamda ticaret yapan kişiye niyette ihlastan ayrılmamasını, alışveriş ettiği, işini yaptığı ve vekâlet ettiği kimseler konusunda titizlik göstermesini, çarşı-pazarda ve çalışıp kazandığı her yerde Allah'ın zikrine devam etmesini tembih ve teşvik eder.⁴⁸

Benzer şekilde, eserde yer alan “şüpheli şeyler ve selevin bunlarla ilgili görüşleri”, “günah ve düşmanlıkta yardımlaşmak” gibi ilk etapta konuyla doğrudan bağlantısı anlaşılmayan mevzuların, müellifin ibahatini savunup teşvik ettiği kesb eylemi sırasında kişinin gözetmesi gereken sınırların bir sufi tarafından hassasiyetle hatırlatılması olarak yorumlanabilir. Söz gelimi ticaret ehlinin alım-satımını yaptığı mallar konusunda şüpheli olana yer vermemesi veya kişinin kesbi sırasında yaptığı takdirde dini veya dünyasına zarar verecek olan eylemlerin (cellada kamçı satmak, Hristiyan'a haç satmak gibi) yasaklanan “günahta yardımlaşmak” cümlesine dâhil olacağı eserde belirtilmektedir.⁴⁹

Sonuç ve Değerlendirme

Kesb ve tevekkül ilişkisi, tasavvuf ve fıkıhın ortak meselelerinden birisi olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda çalışmamızda söz konusu iki disiplinin konuya yaklaşımı hakkında bir fikir sahibi olabilmek amacıyla kesb konusunda yazılmış erken dönem fıkıh metinlerinden biri olan *el-Kesb* ve onunla birlikte, erken dönem tasavvuf metinlerden biri olan *el-Mekâsib* adlı eserler karşılaştırmalı bir okumaya ve incelemeye tabi tutulmuştur. Bu okuma sonucunda

47 el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, ss. 65-66.

48 el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 66-67.

49 el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 67-73, 76-80.

her iki eserin de birçok konuda uzlaştığı görülmektedir. Bu birliğin, kesb-tevekkül ilişkisindeki ana tartışmaları oluşturan meselelerle ilgili olduğu dikkat çekmektedir. Her iki eserde de kesbin caiz olduğunu ifade eden ayet ve rivayetlere yer verilmiş ve çalışıp kazanmanın haram olduğunu savunan gruplar eleştirilmiştir. Buna paralel olarak her iki eserde de hakim olan düşünce kesbin mübah olduğu, haram olduğunu iddia edenlerin söylemlerinin batıl olduğu, sebeplere sarılmanın tevekküle aykırı olmadığı ve kesbin Allah'a yakınlaşmaya sebep olduğudur.

Eserler arasında yapılan karşılaştırmada dikkat çeken bir başka ortak husus ise her iki müellifin de kendi mecralarındaki uç görüşlere karşı sahip olduğu mutedil tutumdur. Birisi fıkıhın, diğeri ise tasavvufun otoritelerinden olan her iki müellifin de, ele aldıkları çeşitli meselelerde hem zahir hükmü hem de faziletli olanı açıkça beyan etmekten çekinmedikleri görülür. Bu noktada Muhâsibî'nin kendisi çalışmayarak başkalarının elinden yiyen ve mahza açlığın ibadet olduğunu savunan sufileri eleştirmesi dikkat çekicidir. Benzer şekilde dikkat çeken bir diğer husus ise Şeybânî'nin de bahsettiği her hususta mübah olanı açıkladıktan sonra zahidane olan tavrın daha selametli olduğunu salık vermesidir. Bu durum tasavvufun, henüz yanlış temsil biçimlerinden kendisini aklayacak müstakil bir disiplin olarak var olamadığı bir dönemde kendisini izah etme çabası olarak yorumlanabilir. Aynı şekilde Şeybânî'nin de eser boyunca getirdiği sufi eleştirilerinde "tasavvufun kabukta kalmış olanları, cahilleri" gibi nitelendirmeler yapması, tavrı aldığı cephenin tasavvufun kendisi değil onun yanlış temsilcileri olduğunu düşündürmektedir. Dolayısıyla her iki müellifin de tevekküle dair aşırı yorumlara karşı kesbin konumunu açıklamak şeklinde bir vazifeyi ifa ettikleri görülür.

Temel düzlemde konunun aynı şekilde işlendiğini gördüğümüz eserlerin ayırt edici vasıfları hakkında ise birkaç husus öne çıkmaktadır. Bunlar içerisinde bize göre en önemli olanı, *el-Kesb*'te tevekkül mefhumu hakkında yapılmış bir kategorizasyon yokken *el-Mekâsib*'te tevekkülün avamın ve havasın tevekkülü olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutulmasıdır. Bir diğer deyişle Şeybânî tevekkülü tek standardı olan bir kavram olarak ele alırken, Muhâsibî'nin katmanlı bir tevekkül anlayışına sahip olduğu görülmektedir. Muhâsibî'ye göre Allah'ın rızık verici olduğuna dair kalbinde iman ve dilinde ikrar olan herkes tevekkül sahibidir. Fakat avam, kalbi ve dili ile kabul ettiği bu tevekkülün olgunluğuna sahip olamayabilir. Onlar Allah'ın koyduğu sınırlara riayet ederek kesb ettikleri sürece sebeplere sarılmaları veya rızık konusunda endişe etmek gibi insani hâlleri tevekküllerinden bir şey eksiltmez. Tevekkülde azalma, ancak kesb sırasında Allah'ın sınırları aşılsa (rızık verenin Allah olduğuna dair imanın kaybolması veya rızık haram yollardan kazanmak gibi) gerçekleşir. Fakat tevekküle dair iman ve ikrar sabit olduğu sürece amellerdeki hata dahi tevekküllü yok etmez.

Havassın tevekkülü ise yakın mertebesinde. Onlar sahip oldukları kamil tevekkül sayesinde rızık konusunda en ufak bir endişe dahi taşımazlar. Kulluk ve ibadete olan bağlılık ve sev-

gileri onların kesb derdine düşmesinin önüne geçer. Fakat Muhâsibî kişinin havas ehlinden de olsa bakmakla sorumlu olduğu bir ailesi olması durumunda kesbin ona farz olduğunun altını çizer. Bu durumda avamla havassın tevekkülünü ayıran şey, kesb ederken sahip oldukları kalbi duygudur. Avam, nefsanî tabiatı üzere kesbe meyyal bir his içindeyken havas, kesbi sadece Allah'ın emrine ve sünnete ittiba için yerine getirir. Bu noktada Muhâsibî'nin tevekkül üzerine ayrıntılı bir tasnif yapmasının, ait olduğu disiplinin kendisine kazandırdığı bakış açısının bir sonucu olduğu düşünülebilir. Zira gayesi *marifetullah* olan tasavvuf sahasına ait bir eserde kalbin hâlleri üzerine yoğunlaşılması doğal olmalıdır. Aynı şekilde, fıkıh disiplinine ait bir eserin de meselelerin hükmi bağlayıcılığı üzerinde yoğunlaşmayı yeterli görmesi şaşırtıcı olmamalıdır.

Bir diğer ayırt edici husus ise Şeybânî'nin, eserine kesbin farziyeti, Muhâsibî'nin ise tevekkülün farziyetini ifade ederek başlamalarıdır. Bu durum, eserlerde hangi kavramın merkeze alındığını görmemiz bakımından dikkate değerdir. Zira müelliflerinin konuya hangi perspektiften yaklaştıklarını ifade eden bu usul farklılığı, çalışmamızdaki karşılaştırmayı mümkün kılan yegâne unsur olmuştur.

Kaynakça

Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2021.

Semih Ceyhan, "Tasavvufun Doğuş Devrinde Anahtar Kavram Olarak Zühd'ün Hakikati ve Dereceleri: Gazzali Yaklaşımı". 900. Vefat Yılında İmam Gazzali Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı. (İstanbul, İFAV Yayınları, 2012), 271/ 457-471.

Çakar, Zahit Enes. *Gazzâlî'de Kesb ve Tevekkül Anlayışı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Erginli, Zafer. "Muhâsibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020. 31/13-16.

İbn Mübârek, Ebû Abdurrahman Abdullah. *ez-Zühd ve'r-Rekâik*. thk. Ahmed Farîd. 2 Cilt. Riyad: Dârül-Mî'râc ed-Devliyye, 1995/1415.

el-Muhâsibî, Hâris. *Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması*. trans., Muhammed Coşkun. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2. Basım, 2018.

el-Muhâsibî, Hâris b. Esed. *el-Mekâsib: el-vera ve'ş-şübhe ve beyân ve Mübâhuhâ ve mahzûruhâ ve ihtilâfû'n-nâs fi talebihâ ve'r-raddü ale'l- gâlidine fih*. thk. Abdülkâdir Ahmed Aţâ. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1407/1987.

eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *Kitâb al-Kasb. Kitâbü'l-Kesb*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Beyrut: Dârü'l- Beşâir el-İslâmiyye, 1417/1997.

eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *Kitâbü'l-Kesb: İslam İktisadında Helal Kazanç*. trans. Mustafa Baktır. İstanbul: alBaraka Yayınları, 2019.

Taş, Aydın. "Şeybânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2020. 39/38-42.

Taş, Aydın. *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin Hukuk Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

Yılmaz, H. Kâmil. *Ana hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. 10. Basım. İstanbul: Ensar Yayınları, 2004.

İbn Sînâ Felsefesinde Cisimselliğin İki Katmanı: Mutlak ve Muayyen Cisim

Hatice Bozkuş*

Öz: Bu tebliğ, İslam felsefe geleneğinin kurucu düşünürü İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) fizikselliği neden iki aşamalı olarak izah ettiği sorusu üzerinde şekillenmiştir. Teoriye göre fiziksel varlıkların cisimsellikleri, öncelikle ve herhangi bir varlık ferdine mahsus olmaksızın mutlak cisimlik suretiyle kurulurken ikinci aşamada bu cisimsellik, türsel suretin de eklenmesini takiben mutlak cisimliliğin zati ilişkileri vasıtasıyla taayyün etmekte ve işarete konu olabilir nesnelere dönüşmektedir. İlk aşamada heyula ile birleşerek cismi kuran cisimlik sureti, cevherdir, cisimliliğin ikinci aşamasında kendisine ilişkin miktar anlamındaki arazi özellikleri değişse de daima baki kalır. Bu haliyle mutlak cisimlik oluş-bozuluşun temeline yerleştirilmiş bir imkan zemini gibidir. İkincil anlamıyla cisimlik ise taayyün etmiş bir nesnenin boyutlarının sonlu olması nedeniyle sahip olduğu şekil, hacim ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan yer kaplama gibi niceliksel olarak ölçülebilir tahakkuki özelliklerinin toplamıdır. Teorinin bu şekilde kurgulanması, kanaatimizce bir yandan fiziksel nesnelerin içerisinde bulunduğu kap ve sahne fikrini dışlayarak nesnenin kendisinin evren olduğu bir modeli savunurken öte taraftan bu evrenin salt fiziksel nedenlere indirgenemezliği sebebiyle sadece ölçüm ve deney yoluyla kuşatılamayacağı düşüncesini temel alır. Böylece indirgemeci fizikalizmin aksine İbn Sînâ'ci fizik teorisi, nesnenin hakikatinin onu oluşturan parçalardan daima daha fazlasını içerdiği ve metafizik temellerinden arındırıldığında gerçekliğe dair temel bir idrakin yakalanamayacağı zemininde yükselir.

Anahtar Kelimeler: Fizik Teorisi, Fiziksel Nesne, Cisimsellik, Mutlak Cisim, Taayyün.

Giriş

Tebliğe başlarken İbn Sînâ'nın sahip olduğu fiziksel açıklama modelinin fizik teorilerin tarihi içerisinde nerede bulunduğunu ve zamanın bilim yapma perspektifi içerisinde nasıl bir yere konumlandığını hatırlamak faydalı olacaktır. İslam düşüncesinin klasik dönemi olarak adlandırdığımız III/IX-V/XI. asırlarda¹ İslam düşünürleri arasında öne çıkan iki fizik teori bulunmaktaydı. Bunlardan ilki kelim alimlerinin benimsediği atomcu açıklama modeliyken

* İlahiyat, Marmara Üniversitesi. haticeuzun.94@gmail.com

1 İbrahim Halil Üçer, "Klasik Dönem", *İslam Düşünce Atlası*, erişim tarihi: 12 Ağustos 2022, <https://islamduince-atlasi.org/klasik-donem#>.

ikincisi, felsefe geleneği söz konusu olduğunda kendisinden öncesini dönüştürücü etkisi ve kendisinden sonrasını şekillendiren kurucu rolü nedeniyle İbn Sînâ'nın açıklamaları üzerinden ele alacağımız felsefi fizik teorisidir. Nazzâm (ö. 231/845) tarafından geliştirilen zuhur-kûmun teorisi ve Dırrar b. Amr'a (ö. 200/815 [?]) ait arazcı teori bir kenara bırakılacak olursa kalam geleneğinin hakim fizik anlatısı, cismin en temel bileşenlerinin daha küçük parçalara bölünmesi mümkün olmayan parçacıklar (*cevher-i ferd, atom*) olduğu görüşüdür. Kalamcı atomculuğa göre Tanrı dışında alemdeki tüm cevherler bu parçalanamayan en küçük yapı taşlarının birleşiminden (*telif*) meydana gelmektedir. Söz konusu açıklama modelinde bileşimin ve cismin değişim yahut bozulması söz konusu olduğunda bileşen parçalarının ayrışmasının (*tefrik*) gerçekleştiği bir düzleme ihtiyaç vardır. Bu ise içerisinde atomların hareketlerinin mümkün olduğu vehmi bir boşluk yahut uzaydır (*hala*). Cisimler bu uzayda yer tutar (*tehayyüz*). Tanrı dışında, alemi oluşturan tüm cevherler cisim olmaları bakımından bu ortak özelliklere tabiidir. Başka bir ifadeyle kalam geleneğinin hakim anlatısına göre melekler ve cinler gibi görülmeyen varlıklar da dahil olmak üzere tüm cisimler, vehmi bir uzayda en, boy, derinlik yönlerinde bir araya gelen atomların birleşmesiyle üç boyutlu nesneler olarak kurulurlar.²

Felsefe geleneğinin fiziksel açıklamalarının Aristotelesçi madde-suret (*hyle-form*) teorisi üzerine kurulu olduğu görülür. Bu bakımdan İbn Sînâcı cisim teorisinin temelinde Aristoteles (MÖ. 384-322) ile tamamlanan Antik Yunan'da filozofları tarafından ortaya koyulan düşüncelerin ve bilhassa Aristoteles sonrasında onun düşüncelerini yorumlayarak geliştiren Helenistik dönem şarihleri ile Yeni Eflâtuncu filozofların katkısı bulunur. Bilindiği üzere milattan önce 5-6. yüzyıllardan itibaren duyulur alemin neliğine dair yürütülen *arkhe* tartışmaları Herakleitos (MÖ. 535-475) ve Parmenides (MÖ. 515-460) ile birlikte doğal nesnelerin gerçekte ancak akılla kavranabildiği kavramsal açıklamalara evrilmiştir. Değişim ve süreklilik vurguları ile Efes ve Elea okullarını uzlaştıran Empedokles (MÖ. 494-434) ile birlikteyse mutlak bir oluş-bozuluş yerine varlığın temelinde bulunan unsurların değişmeden kaldığı fakat duyuya konu olan değişimlerin de mümkün görüldüğü görelî bir başkalaşım görüşü ortaya atılmıştır. Empedokles'e göre algıda karşılaştığımız değişimlerden etkilenmeyen birtakım unsurların karışımı duyulur nesneleri kurmaktadır. Bu karışım ve bileşim de hareketin mümkün olduğunu gösterir. Yine Demokritos (MÖ. 460-370) başta olmak üzere antik dönem atomculuğu ve Platon'un (MÖ 428/427-348/347) idea-gölge dünya kuramı da Aristoteles'in fiziksel aleme yönelik açıklamalarının arka planını oluşturmaktadır.³ Esasında

2 Konu ile ilgili detaylı tartışmalar için bkz., Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), ss. 746-86.

3 Bkz. Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâi Gelenekteki Yeri*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), ss. 15-23. Aristoteles'in *arkhe*ye dair açıklamaları için bkz., Aristoteles, *Metafizik*, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), ss. 13-44.

Aristotelesçi madde-suret teorisi, Platon'un oluşu içine alıp mümkün kılan ve onu idealardan ayıran bir kap ve sınır gibi düşündüğü *khora*sına, nesnelerin sonsuzca bölünemeyeceği için nihai unsurlarının boşlukta birleşerek sürekli nesneyi oluşturduğu atomlara ve diğer arkhe arayışlarına bir eleştiri olarak görülebilir. Madde cismin başkalaşma potansiyelini kendisinde barındırması bakımından *kuvve* olma özelliği taşır. Suret ise bir nesnenin belirli bir şey olarak ortaya çıktığında sahip olduğu tamamlanmışlık yönüne işaret eder. Bu anlamda suret *fiil* halini temsil eder. Her ikisi de cevher olmasına rağmen fiziksel nesneler söz konusu olduğunda madde ve suret birbirinden ayrı olarak var olamazlar. Bu nedenle fiziksel herhangi bir nesne ne kadar bölünürse bölünsün temelinde daima madde ve suret birlikte bulunur. Yine teoriye göre nesnenin bölünmesi sonsuzca devam ettirilebilse de herhangi bir aşamada suret olarak ele alınan şey, bir sonraki aşamada madde olarak karşımıza çıkabilir. Bu nedenle madde ve suret, şeyin tahakkukuna nispetle isimlendirilir. Bir örnekle daha açık şekilde ifade edebiliriz: Toprağa atılan bir tohum filize göre maddedir, filiz ise onun gerçekleşmiş hali yani suretidir. Oysa filiz serpilip bir fidana dönüştüğünde artık fidanı suret, filizi ise madde olarak isimlendiririz. Tohumumuz serüvenini tamamlayıp mobilya yapılmak üzere kesildiğinde ağaçtan elde edilen ahşap madde, ahşaptan üretilen sandalye ise surettir. Ahşabın madde olarak isimlendirilmesinin nedeni pek çok şey yapılmaya elverişli olmasından kaynaklanır. Aslında potansiyel olarak sandalye, kalem, oyuncak olabilecekken bu imkân durumlarından bir tanesi gerçekleşir ve sandalye olarak belirgin bir nesneye dönüşür. Bu aşamada maddedeki kuvve hali, surete bürünerek bilfiil bir "şey" olarak ortaya çıkar. Aristoteles'in madde ve suret kavramlarıyla ilgili olarak yukarıdaki özetle yetinecek ve İbn Sînâ'nın anlatısında cisimselliğin hangi aşamada ortaya çıktığı sorusu üzerinden madde ve suret kavramlarına ileride tekrar döneceğiz.

İbn Sînâ'da cisim teorisini ele almadan önce cismin dönemin bilim anlayışında hangi disiplininde inceleme konusu yapıldığını ortaya koymak konuyu anlamak açısından zihin berraklığı oluşturacaktır. Öncelikle İbn Sînâ'nın da bir mensubu olduğu felsefe geleneğinin benimsediği bilimler tasnifini anımsamak gerekir. Bu tasnifte felsefe, tüm disiplinlerin çatı kavramı ve bilim yapmanın tabiri caizse diğer adıdır. Felsefe temel olarak tahsil önceliği sıralaması bakımından fizik, matematik ve metafizik disiplinlerinden oluşur. Mantık ise felsefe için bir yöntem bilimidir.⁴ Felsefenin yapısına dair bu temel bilgi akılda tutularak cevaplandırıldığında "Cisim nedir?" sorusunun felsefenin birçok disiplini tarafından farklı cihetleriyle ele alınması gerektiği ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ metafiziğin cevherleri mevcut olmaları yani en genel yüklemeleri bakımından incelediğini söyler. Cisimler de cevher olmaları bakımından metafizikte inceleme konusu yapılır. Cisimlerin ölçülebilir ve sayılabilir olmaları cihetinden in-

4 Bilimler tasnifi meselesi için bkz., İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), ss. 131-55.

celemesi matematik disiplininde yapılıyor olsa da ölçü ve sayının bir miktar olarak cismin ilişeni olması metafizikte ortaya koyulur. Yine fizik bilimi, hareket ve durağanlığa konu olması bakımından yani kendisinde ortaya çıkan niteliksel değişimlerin açıklanması cihetinden cismi inceler.⁵ Ancak hareketin ne olduğu ve neden cismin bir ilişeni olması gerektiği metafizikte ispat edilir. Bunun nedeni metafiziğin tümel bir disiplin olarak işlevlerinden birinin, alt disiplinlerin kavramlarını onlara ispatlanmış araştırma konuları olarak sunmasıdır.⁶ Öte yandan cismin neliği ve ilişkilerinin neler olduğu sorularına yanıt arayan birisi mantık ilminin alt kitaplarından olan *Kategoriler*'e de bakmalıdır. İbn Sînâ, *Şifâ Külliyyatı*'nda Meşşâî sistematiki takip etmesi nedeniyle cevher ve dokuz arazi mantık disiplini içerisinde incelediğini ifade eder. Ancak ona göre kategorik yüklemelerin yeri mantık değildir.⁷ Gerçekten de daha sonra kaleme alınan *İşârât ve't-tenbihât*'ta kategoriler bahsi fizik bölümüne dâhil edilmiştir. Nihayet ortaya çıkan tabloda önemli bir manzara belirmektedir: Cisme yönelik bir araştırma yalnızca doğa bilimleri kapsamında yürütülemez. Başka bir ifadeyle cismin fiziksel özelliklerinin, harekete bağlı olarak ortaya çıkan oluşum ve değişimlerinin incelenmesi İbn Sînâci sisteme mensup bir araştırmacıyı tatmin etmeyecek, cismin çizgi, yüzey gibi ilişkilerine dair ölçümler için matematiğe ve dahası cismin neliğine cevap aramak için metafiziğe yönelecektir. Öyleyse dönemin bilim anlayışı fiziksel nesneleri dahi salt fiziksellikleri bakımından değil, bütüncül bir incelemeyle ele almayı zorunlu kılar. Bu durum ise klasik dönem filozofunu modern zihinlerimizin içerisine düştüğü bütüncül bakış açısının eksikliği çıkmazından korur görünmektedir. Giriş mahiyetindeki bu açıklamalar aynı zamanda tebliğimizin ulaşmak istediği sonucu elde ederken İbn Sînâ külliyyatının önemli eserleri üzerinden metafizikten fizik ve mantığa uzanan bir araştırma yapacağımızın da habercisidir.⁸

Cisim Nedir?

İbn Sînâ *Şifâ: Metafizik* 2.1'de var olanların ya insanın insan olarak var olması gibi bizzat ya da Zeyd'in ak olması gibi bilaraz olabileceğini, bilaraz var olanların sınırsız olduğu için kuşatılamayacağını yani bilimsel bir araştırmaya tek tek incelenmek suretiyle dahil edilemeyeceğini ifade eder. O halde metafiziğin ilgilendiği var olanlar bizzat mevcutlardır. Bunlar ise ya bir konuda bulunurlar ve araz olarak isimlendirilirler yahut da bir konuda bulunmaz,

5 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), I, s. 8; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), s. 4; İbn Sînâ, *En-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), s. 103.

6 Metafiziğin konusu için bkz., İbn Sînâ, *Şifâ: Metafizik*, I, ss. 2-14.

7 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Kategoriler*, (İstanbul: Litera, 2010), s. 15.

8 İbn Sînâci cisim teorisinin kendisinden sonraki döneme etkisi için bkz., Mehmet Sami Baga, *İslam Felsefesinde Cisim Teorisi Hikmetü'l-Ayn Geleneği*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020).

kendileri konuları oluştururlar ve cevher olarak isimlendirilirler.⁹ Cevherler ise ya cisimdir ya cismin bir parçasıdır ya da cisimden tamamen ayrıktır. Cisimden ayrı olan cevher cismi yönetme suretiyle onunla bir çeşit ilişki içerisindeyse nefis, bütünüyle cisimden ayrı bir suret ise akıl adını alır. Cismin parçaları olan cevherler ise madde ve surettir.¹⁰ Burada konu-mahal ayrımını yapmak gerekli görünür. Arazlar kendileri ilişmeden önce bir konu olarak kurulmuş cevherler tarafından taşınırlar. Suretin madde ile birlikteliği ise böyle değildir. Suret her ne kadar maddeden ayrı olarak bulunamıyor olsa da aynı durum madde için de geçerli olduğundan yani madde de ancak kendisine bir suretin ilişmesi nedeniyle var olabildiğinden suret, arazdan farklı olarak mahallinin kurulumuna katkısı olan bir cevherdir. Öyleyse konu, arazın ilişmesinden önce tamamlanmış bir madde-suret bileşiğidir. Mahal ise kendisine yeni bir suretin ilişmesine elverişli madde yahut madde-suret bileşiğidir. Cismin parçaları olan madde ve suretin tahakkuk ettikleri aşamalara göre olarak isimlendirildiğine yukarıda değinmiştik. Şimdi sureti maddesinden soyutlama işlemine çokça devam ettiğimizi hayal edelim. Artık soyutlanacak bir konu kalmadığında elimizde bir ilk madde (*heyula*) ve bir de onunla birleşen ilk suret bulunacaktır. İbn Sînâ'ya göre cisimsellik, mutlak bir kuvve halindeki ilk madde ile onu bilfiil tahakkuk ettiren suretin birleştiği bu aşamada ortaya çıkar. Maddenin suretle birleşmesi aslında onun ilk yetkinliğini kazanması anlamına gelir. Madde sözlükte uzanım sahibi olan yani *imtidad* edendir. O halde maddeye ilişkin ilk suret, herhangi bir türün türsel sureti değil, maddeye imtidad özelliğini kazandıran cisimlik suretidir (*es-suratü'l-cismiyye*). Başka bir ifadeyle ilk madde yahut heyula, kendi başına cisim veya cisimsel bir cevher değildir. Üç boyutluluğa elverişli olan ve bu nedenle bizatihi süreklilik sahibi (*muttasıl*) olan bir başka cevherle yani cisimlik suretiyle bitiştiğinde uzanım kazanır, türsel suretin de eklenmesiyle belirli boyutlarda bilfiil tahakkuk etmiş bir cisim oluşur. Suretlerin değişmesi esasında cisimlik suretinin kazandırdığı ittisalin yerini infisale bırakması daha sonra yeni bir ittisalin oluşması demektir.¹¹ Bu nedenle ilk madde, felsefe geleneği tarafından ittisal ve infisale kabil olan mahal olarak tanımlanır.¹²

*Şifâ: Metafizik 2.2'*de cisim, "tek ve bitişik [süreklî] bir cevher" (*Enne'l-cisme cevherun vahidun muttasilun*) tanımlanır. İbn Sînâ bu tanımla cismin, atomların üç yönde telifi sonucunda uzun, geniş ve derin bir cevher olarak tanımlandığı kelamcı tarife karşı çıkmaktadır. Çünkü İbn Sînâci cisim teorisinde uzunluk, genişlik ve derinlik, cismin cisim olması bakımından özelliği değildir. Aksine bunlar türsel sureti takiben cisme ilişkin eklentilerdir. Başka bir de-

9 İbn Sînâ, *Şifâ: Metafizik*, I, s. 53.

10 İbn Sînâ, *Şifâ: Metafizik*, I, s. 56.

11 İbn Sînâ, *İşârât ve't-tenbihât: İşaretler ve Tenbihler*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), ss. 87-90.

12 İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 201-203; Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), I, s. 1747.

yişle bilfiil üç boyut tahakkuk olmadan ortaya çıkmaz. O halde İbn Sînâ'ya göre cisim olmaklığı cismin tahakkukundan ayırt edebileceğimiz bir aşama bulunmalıdır. Tebliğimizde “mutlak cisim” kavramıyla işte bu aşamaya işaret etmekteyiz. Öte yandan cisim bir şey olarak dışta belirginleştğinde ise onu “muayyen cisim” olarak anacağız. Şimdi İbn Sînâ'nın iki aşamalı cisim açıklamasını daha detaylı ele almaya başlayabiliriz.

Mutlak Cisim

İbn Sînâ'nın fiziksel nesnelerin (*el-cismu't-tabî'i*) açıklamasında takip edeceğimiz iki aşamalı anlatının ilk aşaması olarak mutlaklık seviyesindeki cisim, herhangi bir taayyününden ayrı olarak cismin cisim olarak ele alınmasını ifade eder. Bu bakımdan madenlerden, insana ve göksel kürelere kadar tüm fiziksel mevcutlarda ortak olan bir cisimlik anlamından bahsetmeyi gerekli kılar. Cisim olmaklık bakımından cisimliliğin fiziksel mevcutların tamamında ortak oluşu, yukarıda aktardığımız İbn Sînâcı cisim tanımında cismin “tek” oluşuyla ifade edilmiş görünmektedir. İbn Sînâ tarafından da sürdürülen Meşşâî bilim geleneğine göre cisimler ayaltı ve ayüstü alemde bulunmaları bakımından ikiye ayrılır. Fakat cisimlik tabiatı gerek dünyada bulunan ve dört unsurun terkibiyle oluşan cisimlerde gerekse oluş-bozuluşa konu olmayan *esir* adı verilen bir unsurdan meydana geldikleri düşünülen göksel kürelerde ortaktır. Bu nedenle her iki gruptaki cisimler de maddelerine üç boyutluluğa elverişlilik anlamındaki cisimsel suretin ilişkisiyle meydana gelirler. Öyleyse herhangi bir tahakkukundan bağımsız olarak “Cisim nedir?” sorusuna verilecek cevapta zikredilmesi gereken ilk bileşen, onun madde ve cisimlik suretinden mürekkep tek bir tabiat olduğudur.¹³

İkinci olarak cisim, “muttasıl” olandır. Cismi oluşturan parçalar olarak madde ve suret arasında bir tür boşluk ve süreksizlik yoktur. Madde ve suret arasında tam bir ittisalin bulunması, maddenin sahip olduğu imkân halinin başka bir deyişle göreceli yokluk durumunun ancak bir suretle birleşerek yeni bir terkip oluşturmaları durumunda varlığa yani göreceli zorunluluğa dönüşmesi nedeniyledir. Suret olmaksızın madde, tahakkuk edebilir bir şey olamaz. Bu anlamda suret, maddenin varlığının aracıdır. Aynı şekilde cisimlik sureti de ittisal ve infisali kabul eden madde olmaksızın var olamaz. Bu nedenle hem suret hem madde, birbirleri için doğrudan varlık nedeni olmasalar da birbirlerinin varlığına katkıda bulunurlar. Suret maddeye yerleştğinde iki cevher arasında tam bir birleşme olur ve bu bileşimden üçüncü ve yeni bir terkip doğar. Dolayısıyla bu yeni terkip içerisinde “Bu suret, bu ise maddedir.” şeklinde gösterilebilir iki ayrı cevher kalmaz. Başka bir ifadeyle parçalar, terkip içerisinde bağımsız olarak varlıklarını sürdüremezler, daima yeni terkibe nispetle bir şey olarak bulunurlar. Bu nedenle İbn Sînâcı cisim teorisinde cismin parçaları arasında tam bir ittisal, süreklilik vardır.

13 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 203.

Yine bu cevheri terkinin birliğı, ona parçalarda bulunmayan ilave bir anlam kazandırır. Bu ise ne madde ne de suret tarafından içeren “ikincil suretlerle özelleşmeye elverişli bir konu olma” anlamıdır.¹⁴

Öte yandan tek bir cismin parçaları arasında boşluk olmadığı gibi çok sayıdaki cisimler arasında da boşluk yoktur. Meşşâî “dolmuş alem” tasavvurunun dayanağı da cisim teorisinin boşluksuz yani sürekli olma özelliğidir. Madde ve cisimlik suretinin bir araya gelerek bir terkip oluşturması için fiziksel yahut mevhum bir kap veya uzay varsaymaya gerek yoktur. Çünkü madde ve suret, fiziksel bir varlığa sahip değildir. Tamamen makul kavramlar olmaları itibarı ve infisallerinin de makul bir seviyede gerçekleşmesini mümkün kılar. Öyle ki heyula ve cisimlik sureti, herhangi bir cisim varsayımsal olarak sonsuzca bölünse dahi kendisine ulaşılabilir bir varlık aşamasına tekabül etmez. Çünkü fiziksel bir nesnenin bölünmesi, basit birer cevher olan dört unsura vardığında artık kendisini tekrarlayan bir bölünmeye döner. Meşşâî fizik teorisinde hava, su, toprak ve ateş algıya konu olabilen en temel bileşenlerdir. Bu nedenle havanın bölünmesi yine havayı verecektir. Buna göre cisimselliğin bir tahakkuk ile dışta duyuya konu olur şekilde gözlemlendiği ilk seviye basit unsurlar seviyesidir. Unsurların farklı oranlarda terkihiyle madenlerden insana kadar derecelenen karmaşıklıkta cisimler meydana gelir. Başka bir ifadeyle belirli bir türün suretini almaya elverişli kabiller olarak çeşitli imtizaçlar varlıkta belirginlik kazanır. O halde teori, cisimselliğin imkanını, tahakkukunu önceleyen makul ve mutlak bir seviyede kurar. Bu akli temellendirme cisimlerin sahip olduğu mekanın tanımını etkiler. Çünkü cisim bu şekilde tanımlandığında mekan, artık cismin mutlaklığıyla değil, tahakkukuyla ilişkili bir olguya dönüşür. Daha açık ifade edecek olursak mekanda oluş, üç boyutlu nesnelerin yer kaplama özellikleri nedeniyle sahip oldukları bir ilişendir. Bilfiil üç boyutluluğun, Meşşâî geleneğin benimsediği açıklama modelinde mutlak cisimlik seviyesinde bir imkan olarak bulunduğunu ve bu imkanın ancak cismin dışta tahakkukunda gerçekleşebileceğini ifade etmiştik. Tahakkuk etmiş cisimler arasındaki kuşatan-kuşatılan ilişkisi ise Meşşâî gelenekte kabul edilen “kuşatan şeyin kuşatılanın dış yüzeyine temas eden iç yüzeyi” şeklindeki mekan tanımı oluşturmaktır. Bu tanımın sahip olduğu iddia gerçekte mukabil tanımlar incelendiğinde ortaya çıkmaktadır. Kelamcıların benimsediği cisim teorisinin bir gereğı olarak mekânda yer tutan cisim ile onu içine alan mekan arasında tüm boyutları bakımından tam bir örtüşme ve girişkenlik (*tedahül*) vardır. Yani cisim içinde bulunduğu mekâna en, boy ve derinlik bakımından nüfuz eder. Çünkü cismin kurulumu, hacimli fakat boyutsuz temel parçacıkların (*cevher-i ferd*) bir araya gelme hareketinin (*telif*) içerisinde gerçekleştiği bir varlık zeminini gerektirmektedir. Bu nedenle boyut sahibi cismin içerisinde bulunduğu mekan da boyutlu bir uzay olacaktır. Fakat Platon’un aksine kelamcıların kabul ettiği haliyle bir kap olarak mekan, mevhum olarak bo-

14 İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Mecmû': El-Hikmetü'l-Arûziyye*, (Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2007), s. 68; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 203.

yutlara sahiptir. Yani mekan, cisim kendisinde tehayyüz etmeden önce bizatihi boyutlara sahip değildir, cisim belli sayıdaki atomun üç yönde bileşimi sonucu var olduğunda zihin mekanın boyutlara sahip olduğunu varsayar. Platon ise cisim var olmadan önce de boşluğun boyutlu bir varlığa sahip olduğunu düşünmektedir. Ancak iki cisim arasında girişkenlik doğuracağı için Platon, fiziksel nesnelerin aksine mekanın soyut bir boyut olduğunu kabul eder.¹⁵ Nihai olarak Meşşâî cisim teorisinde mekanın bizatihi cisimler tarafından kurulduğunu, bir cisim ile onu kuşatan diğer cisim veya cisimler arasında boşluğa müsaade etmeyen bir yüzeyssel temasın söz konusu olduğunu söyleyebiliriz.

Üçüncü ve son olarak İbn Sînâ'nın yukarıda alıntılarladığımız cisim tanımında yer verilen kavram, cismin bir cevher olduğudur. Esasında mutlak cisimlikten bahsederken değinmemiz gereken en hayati kavram da yine cevheriyyettir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre yaygın bir şekilde benimsenen "Cisim en, boy ve derinliğe sahip cevherdir." şeklindeki tanım gerçekte cismi kurucu unsurlarıyla değil, arazlarıyla tanımlamakta yani tam bir tanım ortaya koymamaktadır. Fakat burada eleştirinin haklı olması için söz konusu tanımın kim tarafından yapıldığına bakmak gerekir. Zira kelamcı cisim teorisine göre üç yöndeki uzanımın sonucunda ortaya çıkan çizgi, yüzey ve matematiksel cisim, cismin parçaları yani kurucu unsurlarıdır. Fakat Meşşâî teoriye gelindiğinde bunlar, cisim kurulduktan sonra ona ilişkin arazlardır. Bu nedenle en, boy, derinlikte yani cismin tahakkukundaki miktarında ortaya çıkabilecek herhangi bir değişim cismin cisim olma kılığı bakımından bozulmasını gerektirmez.¹⁶ Cevher-araz formülasyonunu benimseyen İbn Sînâ için arazlar, varlıktaki değişimin gözlemlenebilir tarafını oluştururken cevherler, bu değişimleri taşıyan sabiteleri ifade eder. Ayrıca arazların bir konuya ilişmesi konunun zaten kurulmuş olmasını takiben gerçekleşir.¹⁷ Bu nedenle cismin arazi özelliklerini önceleyecek ve onları taşıyacak şekilde cevheri bir seviyede kurulması gerekmektedir. Bu ise tebliğimizde cismin tahakkukta ortaya çıkan geçici özelliklerinin mukabili ve temelinde yatan şey olarak "mutlak cisimlik" seviyesine tekabül eder. Cisimliliğin iki aşamalı olarak tesisinin önemi, bir sonraki başlıkta muayyen cismi ele aldığımızda daha da açıklık kazanacaktır.

Muayyen Cisim

Cisim cisim olma kılığı bakımından mutlaklık seviyesinde kaldığında dışta bir varlığa bürünmeye elverişli değildir. En basit cisimler olan dört unsurdan en mükemmel cisimler olan göksel kürelere kadar gözlemlediğimiz dünyadaki bütün mevcutlarda cisimlik arazlarla

15 Mekân için bkz. Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (İstanbul: Bilay, 2020), ss. 108-110.

16 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, I, ss. 57-60; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, s. 12; İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 201-203; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Kategoriler*, s. 108-109.

17 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 203.

karişik bir şekilde bulunur. Bir anlamda arazlar cismin belirginleşmesinde tamamlayıcı bir rol oynar. Fakat hangi arazın hangi nesneye iliŖeceđi nasıl belirlenmektedir? Biz biliyoruz ki cisimlik, tek tek cisimler söz konusu olduğunda bir cisimden ötekine değişmeyen tek bir tabiattır. O halde algımıza da konu olan evrendeki bunca çeşitlilik nasıl ortaya çıkmaktadır? Bu soruyu Ŗu şekilde tekrar sorabiliriz: Mutlak cisimliliği özelleştiren nedir? Ŗimdiye kadar ilk maddeye iliŖen ilk suretin cisimlik sureti olduğunu ortaya koyduk. Yine bir nesnenin nihai taayyününde çok katmanlı bir madde-suret oluŖumu bulunduğuna, bir aŖamada suret olanın sonraki aŖamaya geçildiğinde madde olabildiği bir tür tekamül süreci geçirdiğine iŖaret ettik. İŖte tüm fiziksel nesnelerin temelinde bulunan mutlak cisimlik, kendisine eklenen ikinci ve daha sonraki suretlerle -bunlara ikincil suretler diyebiliriz- özelleşmekte, böylece dıŖta tahakkuk etmeye uygun bir tamamlanmışlık seviyesine ulaştığında varlığa bürünmektedir. Öyleyse mutlak cismi “bu cisim” olarak iŖaret edilebilir bir özellik ve belirginlik (*taayyün*) seviyesine taşıyan ikincil suret, Ŗeyleri ne ise o yaparak türleri oluŖturan türsel suretler yani türlerin hakikatleridir.¹⁸ Bu durumda mutlak cisimlik belirginleşmemiş bir cinsken kendisine iliŖen türün sureti fasıl görevi görerek onu bir Ŗey olarak özelleştirir. Ancak madde-suret bileŖiŖine türsel suretlerin eklenmesi, bir Ŗeyi dıŖta belirginleştirecek derecede bir tamamlanmışlık doğurmaz. Zira türler hakkında “nedir?” sorusunun cevabı olarak da düşünebileceğimiz mahiyetler, tümel hakikatlerdir. Tümel ise dıŖta tümel olması bakımından bulunamaz, mutlaka bir fertte tekilleşmesi gerekir. O halde madde ve cisimsel suretin terkiibiyle ortaya çıkan mutlak cismin de insan suretiyle özelleşmesi tahakkuku için yeterli olmayacaktır. İnsan türünün bir ferdi olmak üzere Zeyd’in birtakım arazlarla yüklenmesi onu dıŖta duyulur bir fert kılar. İbn Sînâ’ya göre duyulur fertler tahayyülümüzde daha kolay resmolunması bakımından daha bilinir olsa da fertler tümel yüklemeleri olmaksızın var olamayacaklarından daima genel anlamlar, varlıkta ve makul bilgi söz konusu olduğunda esas gayeyi oluŖturur.¹⁹

Geldiğimiz noktada heyula ve cisimsel suret terkiibi olarak mutlak cismin pek çok türsel suret ve araz ile yüklenmek suretiyle özelleşebileceği ortaya çıkmış oldu. Fakat dıŖta belirginleşmiş o veya bu cisme cisim olmasının gereği olarak ne gibi arazların iliŖtiđine biraz daha detaylı değinmek faydalı olacaktır. İbn Sînâ’nın cismi tanımlarken onun bilfiil boyutları üzerinden tanımlanmasını, tanımlı arazlarla inşa etmek olduğunu, bunun ise hakiki bir tanım vermeyeceğini düşündüğünü ifade etmiştik. O halde İbn Sînâ’ya göre cisme iliŖen bilfiil boyutlar, cismin parçaları olarak cevher değil, nicelik kategorisinden arazlardır. Cismin kategorilerden herhangi bir arazla yüklenmesi doğrudan cisimliliğinin gereği olarak ilk yetkinliği değildir. Aksine bilfiil boyutlar, cisimliliğin türsel suretle birleşmesini takiben sahip olduğu

18 İbn Sînâ, *Kitâbu’Ŗ-Ŗifâ: Fizik*, ss. 13–15.

19 İbn Sînâ, *Kitâbu’Ŗ-Ŗifâ: Fizik*, ss. 6–8.

ikincil yetkinliklerdir.²⁰ Bu nedenle cisim, bilfiil üç boyuta sahip olan değil, kendisinde birbirine dik üç boyutun varsayılması mümkün olandır.

İbn Sînâ'ya göre sonsuz bir şey daima imkân halindedir ve imkan halinde kaldığı sürece varlık kazanmaz. Bu nedenle muayyen bir cisim, dışta tahakkuk etmek için sonlu boyutlara sahip olmalıdır. Ancak sonluluk da cismin cisim olması bakımından mahiyetine dahil kurucu bir unsuru değildir, cisme ancak tahakkukunda ilişen bir arazdır. Bu nedenle mutlak cisim sonlulukla nitelenmez, sonlu olan muayyen cisimdir.²¹ Boyutların sonlu oluşunun doğrudan sonucu olarak muayyen cisim, bir şekle ve hacme sahip olmak zorundadır. Nihayetinde bilfiil boyut sahibi, sonlu, şekil ve hacim sahibi muayyen cisim yer kaplayan (*mütehayyiz*) bir nesne olacağı için kategorik yüklemelerden mekan ve konum da onun tahakkukunda ayrılmaz bir ilişen olacaktır. Muayyen bir cisme ilişen yukarıdaki özelliklerin birisinin veya birkaçının değişebildiğini günlük tecrübelerimizde gözlemleyebiliriz. Örneğin bir kap su donduğunda miktarı bakımından artmasa da hacmi genişlemekte ve şekli değişmektedir. Bu örnekte şekil ve hacimdeki değişiklik, cismin cisim olmaklık hüviyeti aynıyla baki kaldığı halde, cismin tahakkukunda ortaya çıkar. Bu nedenle mutlak cisimliliğin tahakkukta ortaya çıkan değişimlerin taşıyıcısı olduğunu söyleyebiliriz.²²

Sonuç

İbn Sînâ'nın başlıca metinlerini analiz etmek suretiyle yürüttüğümüz cisim araştırmasında elde ettiğimiz temel sonuçları şu şekilde özetleyebiliriz:

(i) İbn Sînâ'nın benimsediği cisim teorisi, Meşşâî geleneğin madde-suretçi fizik teorisinin devamı mahiyetindedir. Yukarıda ortaya koyulduğu haliyle İbn Sînâcı cisim teorisi, birisi cismin tüm tahakkuklarından ayrı ve onu önceleyecek şekilde kurulduğu mutlak cisimlik aşaması, diğeri ise mutlak cisme türsel suret ve arazların ilişmesiyle meydana gelen muayyen cisim aşaması olmak üzere iki seviyeden oluşmaktadır.

(ii) Cisim teorisinin birisi metafiziksel, diğeri fiziksel iki aşamada tesisi, cisme yönelik bilimsel bir incelemenin bir yönüyle gözlem ve deneye dayalı araştırmayı içermesi, diğer yönüyle ise elde edilen verilerin metafizik bir temel üzerinde yorumlanmasını gerektirmektedir. Bu bakımdan teorinin dönemin bilim anlayışıyla uyum içerisinde olduğu söylenebilir. Bir taraftan muayyen cismin ilişeni olarak matematiksel miktar ölçülebilir, nitelikler vb. kategorik arazlar doğal neden ve sonuçları bakımından inceleyebilirken öte yandan metafizik seviyede

20 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, I, s. 60.

21 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, I, ss. 9–10.

22 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, I, s. 59; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 202; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, s. 12; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Kategoriler*, ss. 108–109.

heyulaya cisimlik suretinin yahut mutlak cisme türsel suretlerin feyzi söz konusu olduğunda ilahi inayeti gerekli kılan bir oluş süreci karşımıza çıkmaktadır. Bu ise İbn Sînâci cisim teorisinin salt fiziksel bir açıklama modeli sunmadığını, başta metafizik olmak üzere sistemin diğer unsurlarıyla sıkı sıkıya ilişki halinde olduğunu göstermektedir.

(iii) İbn Sînâci cisim teorisinin sistemin diğer unsurlarıyla ilişkisini, mekanın kurulumuna etkisi ve alem tasarımı üzerinden ortaya koymaya çalıştık. Bu tasarımda cismin terkibi ne kadar çok aşama içerirse içersin hareketi gerektirmez. Çünkü oluş-bozuluş Meşşâî gelenekte bir hareket türü olarak kabul edilmez. Bu nedenle içerisinde cismin parçalarının bir araya geldiği bir kap ve uzay fikrini gerektirmez. Aksine mekan, cisimler tarafından kurulur. Bu nedenle Meşşâî kozmolojide alem tek, sürekli ve bütünüyle dolu bir cisim gibidir. Yine kabiller olarak imtizaçlar ile türsel mahiyetler arasındaki ilişki de cisim teorisinin doğa bilimlerinin diğer dalları ve metafizikle ilişkisini takip etmek için elverişli bir örnektir. Şüphesiz ki bu örnekler çoğaltılabilir. Fakat bizim esas vurgulamak istediğimiz husus, teorinin sistem içerisinde anlamlı ve işlevsel yerinin olduğudur.

(iv) İbn Sînâci cisim teorisinde cisim, madde ve suret olmak üzere iki temel bileşenden oluşmaktadır. Fakat cismin parçaları arasındaki birlik türü bir toplam değil, terkip olarak karşımıza çıkmaktadır. Heyula ve cisimlik sureti bileşiminden başlamak üzere hangi aşamada olursa olsun madde ve suret bileşimi, içerisinde parçaların müstakil varlıklarını kaybederek yeni bir cevheri oluşumu meydana getirdikleri yapılardır. Bu nedenle İbn Sînâci açıklama modelinde cisim doğrudan parçalarına indirgenemez görünmektedir. Maddenin taşıdığı kuvvelik anlamı, suretin sahip olduğu fiillik ile birleştiğinde ortaya çıkan tek ve bütünlüklü terkinin taşıdığı ilave anlam ise daha sonra yüklenecek ikincil suretlere konu olma özelliğidir.

(v) Mutlak cisimlik aşamasının basit unsurlardan göksel kürelere kadar tüm mevcutlar arasında ortak tek bir tabiat olması, cisimlerin nasıl bireyleştiği sorusunu gündeme getirir. Fertleşme, bireyleşme (*teşahhus*) yahut özelleşme (*tehassus*) olarak ifade edebileceğimiz bu olgu cisim teorisinin ikinci aşaması olan muayyen cismin kurulumu ile açıklığa kavuşur. Farklı istidatlar oluşturacak şekilde karışıma giren dört unsur veya madde işlevi gören imtizaçlar, kendi hazırlık seviyeleriyle uyumlu şekilde çeşitli türsel suretleri kabul eder. Bu türsel suretler ise kendilerine uygun arazlarla yüklenerek özelleşir ve tümel anlamlar birer fert olarak tahakkuk ederler. Aynı türün iki ferdi arasındaki bireyleşme ise arazlardaki farklılaşma ile sağlanır. Örneğin bu teoriye göre mekanda oluş arazı iki nesne arasında paylaşılamayacağı için tamamen aynı özelliklerde üretilmiş yapay nesneler dahi birbirinden ayırt edilebilecektir.

(vi) İbn Sînâ'nın benimsediği cisim teorisinin son ve belki de vurgulamamız gereken en önemli sonucu, cismin iki aşamalı olarak kurgulanmasının sistem içinde vazgeçilemezliğidir. İbn Sînâ yahut herhangi bir Meşşâî filozof, cismin sahip olduğu boyutları onun parçası değil de arazları olarak kabul ettiği müddetçe bu arazları taşıyacak bir cevher kurgulaması gere-

kecektir. Arazlar konuları üzerinde kurucu bir etkiye sahip olmadığı için de konunun cevheri bir terkiple zaten kurulmuş olması gerekmektedir. Bu nedenle mutlak cisimlik aşaması cismin bir cevher olarak kurulduğu temel, sabit ve değişimleri taşıyan aşamaya tekabül eder.

İbn Sînâ'nın da benimsediği cisim teorisi, genel hatlarıyla Meşşâî geleneğin felsefi çıkarımları ve döneminin bilimsel kabulleriyle uyumludur. Ancak söz konusu teorinin bugün için ne gibi imkanlar barındırdığı sorusu detaylı araştırmalar sonucunda elde edilebilecek muhtemel bazı cevaplar içeriyor görünmektedir. Elbette ki değişen bilimsel veriler, alem tasarımıındaki köklü farklılık gibi nedenlerle İbn Sînâci cisim teorisinin bugün işletilmesi mümkün değildir. Ancak bu örnek üzerinden yapabileceğimiz çok temel bir çıkarım hala değerini korumaktadır: İnceleme alanımız fiziksel nesneler dahi olsa eldeki verilerin temellendirileceği metafizik bir zemin arayışından vazgeçilemez. Bu ise ancak gerçekliğe dair bütüncül bir bakış açısına sahip olduğumuz sürece mümkündür.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Baga, Mehmet Sami. *İslam Felsefesinde Cisim Teorisi Hikmetü'l-Ayn Geleneği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkıf* II. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'l-Mecmû': el-Hikmetü'l-arûziyye*. Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2007.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Kategoriler*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik I*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ. *İşârât ve't-tenbihât: İşaretler ve Tenbihler*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbn Sînâ. *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İslam Düşünce Atlası. "Klasik Dönem". Erişim tarihi: 12 Ağustos 2022. <https://islamdusunceatlası.org/klasik-donem#>.
- Kutluer, İlhan. *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Macit, Muhittin. *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. İstanbul: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.

Kur'ân-ı Kerîm'de Hıristiyan Monoteizmi: Nesturi Metropolit Nusaybinli İliya Örneği*

Hayriye Özlem Sürer

Öz: Nusaybinli İliya (ö. 1046), XI. yüzyılda Mervânî egemenliği altında yaşamış olan Nesturi bir Hıristiyan teoloğudur. Döneminin önde gelen dini merkezlerinden biri olan Nusaybin bölge metropolitliğinde uzun yıllar görev yapmış olan İliya, başta teoloji olmak üzere birçok konuda eser kaleme almıştır. Özellikle Arapça olarak telif ettiği Kitâbu'l-Mecâlis adlı çalışması onun teoloji alanında en öne çıkan eserlerindendir. Kitâbu'l-Mecâlis; bir Müslüman olan dönemin Mervânî veziri Ebu'l-Kâsım Hüseyin bin Ali el-Mağribî (ö. 1027) ile Metropolit İliya'nın çeşitli oturumlarda Teslis, enkarnasyon, kristoloji, Hıristiyanların hakikat üzere bir inanışa sahip oldukları ve Kur'ân-ı Kerîm'de de Hıristiyan monoteizmine dair delillerin mevcut olduğu vb. gibi muhtelif konu başlıklarında gerçekleş-tirmiş oldukları müzakereleri ihtiva eden bir eserdir. Bu eser, dönemin Müslüman-Hıristiyan diyalogunu ve Müslüman egemenliği altında yaşayan Hıristiyanların kendi doktrinlerini İslam felsefe ve kelam geleneğinin argümanlarını da kullanarak Müslümanların teyit edebileceği manada muvahhit bir Hıristiyanlık portresi oluşturmaya çalıştıklarını ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Bu bağlamda İliya'nın Müslümanların teolojik argümanlarından istifade ederek Teslis doktrinini "bir cevher-üç uknum" formülizasyonu çerçevesinde monoteist bir zemin üzerine yerleştirmeye çalıştığı görülmektedir. O, temellendirmeye çalıştığı muvahhit Hıristiyanlık anlayışına Kur'ân-ı Kerîm'den çeşitli ayetleri delil getirerek Müslüman muhatabına Hıristiyanların politeist olmadığını; bilakis Müslümanlar gibi muvahhit olduklarını kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu araştırmada Kitâbu'l-Mecâlis eserinden hareketle İliya'nın Hıristiyanların monoteist olduklarına dair Kur'ân'dan delil olarak getirmiş olduğu ayetlere ve bu ayetleri yorumlama biçimine yer verilmiştir. Bu mukayeseli çalışma ile dönemin Müslüman-Hıristiyan ilahiyatı arasındaki etkileşimlere belirtilen çerçeve bağlamında temas edilmesi hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Nesturi, Nusaybinli İliya, Kitâbu'l-Mecâlis, Teslis, Monoteizm.

Giriş

XI. yüzyılda yaşamış Nesturi bir Hıristiyan teoloğu olan Nusaybinli İliya (ö. 1046), dönemin Müslüman-Hıristiyan ilişkileri bağlamında öne çıkan entelektüel figürlerden biridir. İslam egemenliği altında yaşamış olan Doğu Hıristiyanlarının Müslümanlar ile geliştirdikleri diyalogların ve dönemin temel teolojik tartışmalarının anlaşılması noktasında İliya'nın eserleri özel-

* Bu makale, yazarın Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığı "Nesturi Metropolit Nusaybinli İliya'nın Monoteist Teslis Anlayışı" adlı Yüksek Lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

likle Dinler Tarihi çalışmalarında döneme ilişkin aydınlatıcı bir rol üstlenmektedir. Bu noktada onun bu araştırmanın da temel kaynağını teşkil eden *Kitâbu'l-Mecâlis* adlı çalışması ön plana çıkmaktadır. Döneminin Mervânî veziri olan el-Vezir el-Mağribî (ö. 1027) ile yedi oturumda gerçekleştirilen ilmi tartışma meclislerinde ele alınan muhtelif hususları ikili arasındaki diyaloglar şeklinde okuyucuya aktaran bu eserinde İliya; Müslümanların kabul edeceği manada bir monoteist Hristiyanlık portresi oluşturmaya çalışmaktadır. Bunu yaparken teoloğun Müslüman muhatabını ikna etmek amacıyla İslam felsefe-kelam geleneğinin argümanlarından istifade etmesinin yanı sıra Kur'ân'da da Hristiyan monoteizmine ilişkin delillerin olduğunu beyan etmesi oldukça dikkat çekicidir. Bu araştırmanın da temel konusunu ifade eden bu hususun incelenmesi XI. yüzyılda iki din arasındaki teolojik tartışmaların ve kullanılan argümanların ortaya konması bakımından önem arz etmektedir. Bu bağlamda araştırmada öncelikle teolog Nusaybinli İliya'nın hayatı ve ilmi şahsiyeti tanıtılmış, ardından onun Hristiyanlığa ilişkin teolojik söylemine temas edilmiştir. İliya'nın tahkim etmeye çalıştığı monoteist Hristiyanlık çerçevesinde ele aldığı yaratıcı bir tanrının zorunluluğu konusu; 'bir cevher-üç uknûm' formülizasyonu; Teslîs'in monoteist yorumu ve Kur'ân'da Hristiyanların da Müslümanlar gibi monoteist olduklarına işaret ettiği belirtilen ayetler inceleme konusu yapılmıştır.

Nusaybinli İliya'nın Hayatı ve İlmi Şahsiyeti

975 yılında günümüzde Irak sınırları içerisinde yer alan Sinn¹ bölgesinde Hristiyan bir ailede doğan İliya, bu bölgeye nispetle bazı kaynaklarda "İliya bâr Şinâyâ" olarak da isimlendirilmektedir. Bununla beraber Doğu Hristiyanları için oldukça büyük önemi haiz olan Nusaybin metropolitliğinde yaklaşık kırk yıl süresince metropolit olarak görev yapması sebebiyle "İliya en-Nusaybîni" (Nusaybinli İliya) künyesi daha çok kullanılmaktadır.²

Teoloji sahasında erken yaşlarından itibaren birçok ilmi tedris eden İliya, kilise içerisinde kurumsal anlamda çeşitli makamlardaki görevlere getirilmiştir. 1008 yılına gelindiğinde stratejik ve teolojik olarak temayüz eden Nusaybin Metropolitliğine atanarak 18 Temmuz 1046³ tarihindeki ölümüne değin buradaki metropolitlik görevini sürdürmüştür.⁴

- 1 Sinn bölgesi "es-Sinn", "Sinâ", "Şinâ" ve "Kardî'l-Âbâd" gibi isimlerle de adlandırılmaktadır. Detaylı bilgi için bkz., İliya en-Nusaybîni, *Târîhu'l-İliya Bâr Şinâyâ*, çev., Yusuf Habbî, (Bağdat: Syriac Academy Publication, 1975), s. 4; Jean Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale: Recueil de Synodes Nestoriens*, (Paris: Imprimerie Nationale, 1902), s. 683.
- 2 David Bertaina, "An Arabic Christian Perspective on Monotheism in the Qur'an: Elias of Nisibis' Kitab al-Majalis", *Heirs of the Apostles: Studies on Arabic Christianity in Honor of Sidney H. Griffith*, ed., David Bertaina vd., (Leiden: Brill, 2019), 1: 5; Samir Khalil Samir, "İliya en-Nusaybîni ve'l-Vezir Ebu'l-Kâsim el-Mağribî", *el-Meşrik* 76, no. 1 (2002), ss. 445-446; Albert Ebûnâ, *Târîhu'l-Kenîseti's-Süryâniyyeti's-Şarkıyye*, (Beyrut: Dârul-Meşrik, 1993), 2: 225.
- 3 Nusaybinli İliya'nın 18 Temmuz 1046'da vefat ettiği bilgisi Orta Çağ tarihçisi Saliba İbn Yuhanna'ya dayanmaktadır. Bkz., David Bertaina, "Science, Syntax and Superiority in Eleventh-Century Christian-Muslim Discussion: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac Languages", *Islam and Christian-Muslim Relations* 22, no. 2 (2011), s. 198; Saliba İbn Yuhanna'nın konu ile ilgili notu için bkz., Samir Khalil Samir, "Date de la Mort d'Elie de Nisibe", *Foi et Culture en Irak au XIe Siècle: Elie de Nisibe et l'Islam*, ed. Samir Khalil Samir, (Aldershot: Variorum, 1996), 2:124-125.
- 4 Samir, "İliya en-Nusaybîni ve'l-Vezir Ebu'l-Kâsim el-Mağribî", ss. 444-446; Mehmet Nesim Doru, "Süryani Düşüncesinde Nusaybinli İliya'nın Önemi ve 'Kitâbu'l-Mecâlis' Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslam Felsefesi ve Kelâmı

Nesturi Kilisesinin önemli bir merkezinde metropolit olmasının yanı sıra İliya; kahir ekseriyeti Arapça olmakla birlikte Süryani dilinde de bazı eserler kaleme almıştır. Eserlerinin birçoğunun Arapça olması, İliya'nın yaşadığı dönemin sosyo-politik konjonktürü gereği Arapçanın *lingua-franca* (ortak dil) olarak kullanılması ile yakından ilişkilidir.⁵ Teolojiye ilişkin konular başta olmak üzere tarih, asketizm, psikoloji, gramer, kilise hukuku vb. gibi hususlara dair birçok eser kaleme alan İliya'nın telif ettiği eserlerin sayısı tam olarak bilinmemekle birlikte Doğu Hristiyanlığı sahasında önde gelen isimlerden biri olan Samir Khalil Samir, İliya'ya nispet edilen eserlerin sayısını en az yirmi dört olarak ifade etmektedir.⁶

Metropolit İliya'nın teolojik eserleri arasında en öne çıkan ve bu araştırmanın da temel başvuru kaynağını oluşturan eseri *Kitâbu'l-Mecâlis*'tir.⁷ Bu eserinde İliya; yaşamış olduğu dönemde bölgenin egemenliğini elinde bulunduran Mervânîlerin veziri olan Ebu'l-Kâsım Hüseyin bin Ali el-Mağribî⁸ ile çeşitli oturumlarda müzakere etmiş oldukları hususları kaleme almıştır. *Kitâbu'l-Mecâlis*; Hristiyan bir teoloğun Müslüman bir devlet adamı ile teoloji konularına dair yapmış oldukları ilmi tartışmaları ihtiva ediyor olması bakımından bahsi geçen dönem içerisinde farklı din mensuplarının teolojik hususlarda birbirlerine gösterdikleri muhataba saygı ve tahammül ahlakının gözlemlenebildiği bir eser olarak da önem arz etmektedir.⁹ Yedi bölümden müteşekkil olan *Kitâbu'l-Mecâlis*'in temas ettiği konular arasında

Açısından Değerlendirilmesi", *Milel ve Nihal* 8, no.2 (2011), s. 58; Juan Pedro Monferrer Sala, "Elias of Nisibis", *Christian-Muslim Relations*, ed. David Thomas- Alex Mallett (Leiden: Brill, 2010), 2:727.

- 5 Ayşe İçöz, "Doğu Hristiyanlarının Arapça'yı Yazı Dili Olarak Benimseme Sürecinde Gösterdikleri Farklı Yaklaşımlara Genel Bir Bakış", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2019), ss. 90-102.
- 6 Witold Witakowski, "Elias BarShenaya's Chronicle", *Syriac Polemics: Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, ed. Wout Jac. Van Bekkum vd., (Leuven: Peeters, 2007), s. 222; Bertaina, "Science, Syntax and Superiority in Eleventh-Century Christian-Muslim Discussion: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac Languages", s. 198; Samir Khalil Samir'in Nusaybinli İliya'nın eserlerine dair hazırladığı katalog için bkz., Samir Khalil Samir, "Bibliographie Du Dialogue Islamo-Chrétien", *Islamochristiana* 3, (1977), ss. 255-286.
- 7 İliya en-Nusaybini, *Kitâbu'l-Mecâlis*, thk. Nikolai N. Seleznyov, (Moskova: Dârü Gurfeyn, 2018). (*Kitâbu'l-Mecâlis*'ten yapılacak olan alıntılarda en güncel çalışma olan bu tahkikli nüsha kullanılacaktır).
- 8 Ebu'l-Kâsım Hüseyin bin Ali el-Mağribî, 19 Haziran 981 tarihinde dünyaya gelmiştir. Doğum yerinin neresi olduğuna dair ihtilaflar olmakla beraber genel kanaat onun Halep'te doğduğu yönündedir. Soyu, Sâsânîlerin hükümdarı Behrâm-ı Cûr'a kadar götürülen Şii Mağribîler ailesine dayanmaktadır. Aile büyüklerinin bir isyan neticesinde Bağdat'a göç ettiği ve buradaki Mağribî divanında görev alması sebebiyle 'Mağribî' olarak anılmaya başlandıkları ifade edilmektedir. Vezir el-Mağribî çeşitli yerlerde siyasi görevler yürütmesinin ardından Mervânî devletin yöneticisi Nasruddevle Ahmed bin Mervân'ın (ö. 1061) yanında vezirlik görevine başlamış ve bu görevi vefatına değin sürdürmüştür. Bir devlet adamı olmasının yanı sıra teoloji, dil ve edebiyat gibi muhtelif alanlarda kaleme aldığı eserler ile de ön plana çıkan vezirin eserleri arasında *Kitâb fî's-Siyâse*, *Divân*, *el-Mesâbih fî Tefsiri'l-Kur'an*, *Edebü'l-Havâs fî'l-Muhtâr min Belâğati Kabâ'ili'l-Arab* ve *Ensâbihâ ve Eyyâmihâ, Siretü'n-Nebî, Kitâbu'l-Înâs bi-İlmi'l-Ensâb*, *Kitâbu'l-Münehhâl* adlı eserler zikredilebilir. Bkz., Halit Özkan, "Vezir el-Mağribî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim: 1 Ağustos 2022). Samir, "İliya en-Nusaybini ve l-Vezir Ebu'l-Kâsım el-Mağribî", ss. 451-452; Bertaina, "An Arabic Christian Perspective on Monotheism in the Quran: Elias of Nisibis' Kitab al-Majalis", s. 8.
- 9 *Kitâbu'l-Mecâlis* eserinin Müslüman ve Hristiyanların birbirine karşı göstermiş olduğu muhataba saygı ve tahammül ahlakına ilişkin yönü ile ilgili şu çalışmaya bkz., Mehmet Alıcı, "XI. Yüzyılda Müslüman-Hristiyan İlişkilerinde Entelektüel Boyut: Süryânî Nusaybinli İliya ve Mervânî Veziri Ebu'l-Kâsım el-Mağribî'nin Tartışma Mec-

Tevhit ve Teslis doktrini,¹⁰ enkarnasyon bahsi,¹¹ Hristiyanların Müslümanların benimsediği monoteizm anlayışına paralel bir inanışa sahip oldukları ve bu hususun Kur'ânî delilleri,¹² Hristiyanlığın hakikat üzere bir din olduklarının akli ve ilahi deliller ile teyidi,¹³ Hristiyanların "heretik" olarak addedilen gruplardan biri olmadığının tespiti,¹⁴ Hristiyanların astroloji konusundaki görüşleri ile Müslümanların nefse dair görüşleri ve Arapça-Süryanice dillerinin mukayesesi gibi hususlar zikredilebilir.¹⁵

İliya'nın *Kitâbu'l-Mecâlis* dışında öne çıkan eserlerinden birkaç örnek zikredecek olursak öncelikle Vezir el-Mağribî ile aynı şekilde teolojik hususlara dair ilmi mektuplarını ifade eden *Risâletü'l-Eb İliya Mutrân-ı Nusaybîn ile'l-Vezîr el-Kâmil Ebi'l-Kâsım el-Huseyn bin Ali el-Vezîr el-Mağribî*¹⁶ adlı eseri belirtmemiz yerinde olacaktır. İliya'nın Arapça telif ettiği bu ilmi risalesinde bazı istisnaları olmakla beraber genellikle *Kitâbu'l-Mecâlis*'te ele alınan konulara yer verdiği görülmektedir. Bunun yanı sıra İliya'nın anlatımında daha çok Vezir el-Mağribî'nin şüpheye düştüğü konulara ağırlık verdiği de dikkatleri çekmektedir. *Kitâbu'l-Mecâlis* ile birlikte bu ilmi risale farklı dinlere mensup taraflar arasındaki ilmi tartışmalarda muhtelif görüşlere karşı tahammül ahlakının gözlemlenebildiği eserler arasında zikredilmektedir.¹⁷

Metropolit İliya'nın bahsi geçen bu iki eserinin yanı sıra Tanrının "bir cevher" olduğu tezi- ni savunduğu *Risâle fî'l-Hâlık*;¹⁸ Hristiyan monoteizmini formüle ettiği ve bir cevher-üç uknum söyleminin mahiyetini açıkladığı *Risâle fî Vahdâniyyeti'l-Hâlık ve Teslis-i Ekânimihi*;¹⁹ benzer şekilde Tanrının varlığı, birliği, kainatın hadis oluşu ve üç uknum konusunu ele aldığı *Risâle fî Hudûsî'l- Âlem ve Vahdâniyyeti'l-Hâlık ve Teslîsî'l-Ekânîm*;²⁰ Tevhit, Teslis, üç uknumun

lisleri", *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed., Mahsum Aytepe ve Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 2: 173-182.

10 En-Nusaybînî, *Kitâbu'l-Mecâlis*, ss. 4-35.

11 En-Nusaybînî, *Kitâbu'l-Mecâlis*, ss. 36-63.

12 En-Nusaybînî, *Kitâbu'l-Mecâlis*, ss. 64-83.

13 En-Nusaybînî, *Kitâbu'l-Mecâlis*, ss. 84-93.

14 En-Nusaybînî, *Kitâbu'l-Mecâlis*, ss. 94-104.

15 En-Nusaybînî, *Kitâbu'l-Mecâlis*, ss. 105-138.

16 İliya ve Vezir el-Mağribî'nin bahsi geçen risaleleri Nikolai Seleznyov tarafından *Kitâbu'l-Mecâlis* eseri içerisinde neşredilmiştir. Bkz., İliya en-Nusaybînî, "Risâletü'l-Eb İliya Mutrân-ı Nusaybîn ile'l-Vezîr el-Kâmil Ebi'l-Kâsım el-Huseyn bin Ali el-Vezîr el-Mağribî", *Kitâbu'l-Mecâlis*, thk., Nikolai Seleznyov, (Moskova: Dârü Ğurfeyn, 2018), ss. 163-259.

17 Sala, "Elias of Nisibis", s. 733. Bu hususta ayrıca bkz., Alıcı, "XI. Yüzyılda Müslüman-Hristiyan İlişkilerinde Entelektüel Boyut: Süryânî Nusaybinî İliya ve Mervânî Veziri Ebu'l-Kâsım el-Mağribî'nin Tartışma Meclisleri", ss. 173-182.

18 Sala, "Elias of Nisibis", ss. 734-735. Detaylı bilgi için ayrıca bkz., Samir, "Bibliographie Du Dialogue Islamo-Chrétien", ss. 270-271.

19 Sala, "Elias of Nisibis", s. 734. Detaylı bilgi için bkz., Samir, "Bibliographie Du Dialogue Islamo-Chrétien", ss. 268-270. Ayrıca eserin Louis Ma'lûf tarafından yapılmış olan neşri için bkz., İliya en-Nusaybînî, *Risâle fî Vahdâniyyeti'l-Hâlık ve Teslîs-i Ekânimihi*, nşr. Louis Ma'lûf (Beyrut: Universitäts- und Landesbibliothek Bonn, 1899).

20 Sala, "Elias of Nisibis", 735.

mahiyeti, Tanrı için cevher lafzının kullanılıp kullanılmayacağı problematiği ve bu bağlamda İliya'nın kullanılmasını öngördüğü "kiyan" kavramına ilişkin açıklamalara yer verdiği *Fi Ma'nâ Lafzati Kiyân ve Lafzati İlâh fî Luğati's-Süryâniyyîn*;²¹ ahiret nimetlerinin mahiyetine ilişkin bilgiler veren *Makâle fî Naimi'l-Âhire*;²² Hristiyanların, Müslümanların ifade ettiği anlamda bir monoteizmi benimsediklerini Yeni Ahit'ten bazı deliller getirerek temellendirmeyi hedeflediği ve üç uknumun bu birliğe hâlel getirmeyen bir formülizasyon olduğunu ortaya koymaya çalıştığı *Kitâbu'l-Burhân a'lâ Sahîhi'l-Îmân*;²³ Mesih'in dirilişi, yargı günü vb. gibi bazı meselelere dair izahlara yer verdiği *Hamsetü Şükûk ve Ecvibetühâ*;²⁴ Teslis, kristoloji gibi hususlara dair meseleleri ele aldığı *Tefsîru'l-Emâne el-Kebîra*²⁵ adlı eserleri teolojik konularda önde gelen eserlerindendir.

Teoloji dışında İliya'nın muhtelif konularda kaleme aldığı birçok eser de mevcuttur. Bunların içinde en dikkat çeken eseri *Târîhu'l-Ezmine (Maktâbonûto d-Zabne)* adlı kitabıdır. Bu eser; M.S. 25-1018 yılları arasında vuku bulan hadiseler çerçevesinde Doğu Hristiyanlarının tarihçesini Süryanice ve Arapça olmak üzere iki dilde sunmakta olan kronografik bir eser olarak temayüz etmektedir. Bunun yanı sıra psikoloji alanında kaleme aldığı *Kitâbu Def'i'l-Hemm*;²⁶ bakire yaşama dair birtakım erdemleri konu edindiği *Risâle fî Fazîleti'l-İfâf*;²⁷ muhtelif konulara dair hikmetli sözlere yer verdiği *el-Hikemü'n-Nâfi'a li'n-Nefs ve'l-Beden*; Arapça ve Süryanice olarak iki dilde kompoze ettiği sözlük çalışması *Kitâbu't-Tercümân (Ktobo d-Targmono)*²⁸ ve Süryaniceye dair gramer kurallarını konu edindiği *Torse Mamlolu Suryoyo*²⁹, İliya'nın teoloji sahasının dışında öne çıkan eserlerinden bazılarıdır. İliya'nın bahsi geçen eserlerinin konu dağılımı göz önünde bulundurulduğunda onun çok yönlü bir teolog olduğu ve birçok alanda eser telif etmiş bir metropolit olduğu dikkatleri çekmektedir.

- 21 Samir Khalil Samir tarafından Fransızca tercümesi ile birlikte neşredilen bu eser için bkz. İliya en-Nusaybîni, "Un Traité Nouveau d'Elie de Nisibe Sur Le Sens Des Mots Kiyân et Ilah", nşr. Samir Khalil Samir, *Parole de l'Orient* 14, (1987), ss. 132-153; Samir, "Bibliographie Du Dialogue Islamo-Chrétien", s. 273.
- 22 *Makâle fî Naimi'l-Âhire* adlı eserin Louis Ma'lûf tarafından yapılan neşri için bkz., İliya en-Nusaybîni, "Fi Naimi'l-Âhire", nşr., Louis Ma'lûf, *el-Meşrik* 10, (1907), ss. 446-449; Samir, "Bibliographie Du Dialogue Islamo-Chrétien", s. 275.
- 23 Samir, "Bibliographie Du Dialogue Islamo-Chrétien", ss. 274-275; Sala, "Elias of Nisibis", ss. 737-738.
- 24 Bertaina, "Science, Syntax and Superiority in Eleventh-Century Christian-Muslim Discussion: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac Languages", s. 199.
- 25 Samir, "Bibliographie Du Dialogue Islamo-Chrétien", s. 283; Sala, "Elias of Nisibis", s. 740.
- 26 *Kitâbu Def'i'l-Hemm* adlı eserin Qustantin el-Basha tarafından yapılan neşri için bkz., İliya en-Nusaybîni, *Kitâbu Def'i'l-Hemm*, nşr., Qustantin el-Basha (Kahire: Matbaatü'l-Ma'ârif, 1900).
- 27 İliya'nın *Risâle fî Fazîleti'l-İfâf* adlı eseri George Rahme Anthony tarafından neşredilmiştir. Bu eser için bkz., İliya en-Nusaybîni, "Risâle fî Fazîleti'l-İfâf", nşr., George Rahme Anthony, *el-Meşrik* 1, (1968), ss. 14-74.
- 28 *Kitâbu't-Tercümân (Ktobo d-Targmono)* adlı bu eserin Paul Delagarde tarafından yapılan neşri için bkz., İliya en-Nusaybîni, *Praetermissorum Libri Duo*, nşr. Paul Delagarde, (Göttingen: Dieterichsche Universitätsbuchhandlung, 1879).
- 29 İliya'nın *Süryanice Gramer Risalesi* eserinin İngilizce tercümesi için bkz., İliya en-Nusaybîni, *A Treatise on Syriac Grammar by Mar(i) Elia of Sobha*, çev., Richard J. H. Gottheil, (Berlin: Wolf Peiser Verlag, 1887).

Nusaybinli İliya ve Hristiyanlığın Hakikati Savunusu

Metropolit İliya, *Mecâlis*'te monoteizm söyleminden önce Hristiyanlığın hakikat üzere bir dini ifade ettiğini; Hristiyanlığın batıl bir inanç formu olmadığını tahkim etmektedir. O, Hristiyanlığa dair hakikat savunusunu bu dini benimsemesinin dışında çeşitli argümanlarla da desteklemeye çalışmaktadır. Bu bağlamda Hristiyanlığın hakikat üzere bir din oluşuna akli ve manevi birtakım deliller getiren İliya; akli argümanlar noktasında Hristiyanlığa giren kimselerin menfaat elde etmek veya bir korku unsurundan emin olmak için bu dini benimsemiş olmadıklarını ifade etmektedir. Nitekim Hristiyanlığa davet edenlerin de bu dine girmeleri karşılığında elde edilecek herhangi bir menfaat vaadinde bulunmadığını; kutsal metinlerinde de dünyevi menfaatlerin peşine düşülmemesini salık veren deliller bulunduğunu belirtmektedir. Aynı şekilde güvenliğin tehdit altında olduğu durumlarda korku sebebiyle de Hristiyanların bu dini bırakıp başka bir dine geçmediklerini; nitekim bu ve benzeri durumlarda Kutsal Kitap'ta bu sıkıntı durumuna katlanılmasının vazedildiğini ifade etmektedir. İliya'nın Hristiyanlığın hakikatine dair ortaya koyduğu bir diğer argüman ise tarihsel süreçte muhtelif milletlerden entelektüel kesim dahil birçok kimsenin bu dine girmiş olmasıdır. Ona göre farklı milletleri bu dine yönlendiren ilahi bir mucize unsuru mevcuttur. Böylelikle o, yalnızca akli delillerin değil ilahi birtakım yönlendirmelerin de olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu hususta hem kendinin hem de başka Hristiyanların başından geçen birtakım mucizevi olayları da *Kitâbu'l-Mecâlis* eserinde aktararak bu deliline örnekler zikretmektedir.³⁰

Nusaybinli İliya'nın Teolojik Söyleminde Hristiyan Monoteizmi

İliya'nın Teolojik Formülizasyonunda Yaratıcı Bir Tanrının Zorunluluğu

Metropolit İliya, monoteistik söyleminin temeli mahiyetinde öncelikle yaratıcı bir tanrının varlığının zorunlu olduğunu tahkim etmektedir. Bu konuya ilişkin *Risâle fî Hudûsî'l- Âlem ve Vahdâniyyeti'l-Hâlik ve Teslîsî'l-Ekânîm* adlı müstakil bir risale de kaleme alan İliya, bu risalede insan bedeni ve tabiat olayları gibi örneklerden yola çıkarak bunlardaki düzene vb. vurgu yaparak tüm bunların bir yaratıcısı olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. O, bir yaratıcının olmasının gerekliliğini ortaya koymasının ardından bu yaratıcının niçin "bir" olması gerektiğine ilişkin çeşitli deliller sunmaktadır. Bu bağlamda ortaya koyduğu ilk argüman "mikrokozmoz" olarak nitelendirdiği insandaki akıl yetisi ile "makrokozmoz" olan tanrının fiillerinin zahir, zatının ise gizli olması bakımından aralarında benzerlikler olduğu şeklindedir. Buradan hareketle de insanı yani mikrokozmozunu idare eden "tek bir akıl" olduğu gibi aynı şekilde makrokozmozun da "tek bir yaratıcısı" olması gerektiği sonucuna varmaktadır.³¹

30 En-Nusaybinî, *Kitâbu'l-Mecâlis*, ss. 84-92.

31 İliya en-Nusaybinî, "Risâle fî Hudûsî'l-Âlem ve Vahdâniyyeti'l-Hâlik ve Teslîsî'l-Ekânîm", *Vingt Traités Philosophiques*.

Yaratıcının birliğine ilişkin İliya'nın ortaya koyduğu diğer bir argüman ise yaratıcı olan tanrının güç ve kudret bakımından kamil olmasının gerekliliğidir. Buradan hareketle o; iki tanrı olması durumunu bu tanrıların eşit ve farklı seviyede güç ve kudret sahibi olmaları bağlamında ele almaktadır. İki tanrının farklı seviyede kudrete sahip olmaları halinde üstün olanın yaratıcı tanrı olacağını; diğerinin ise olamayacağını belirtmektedir. Bir diğer durum olan eşit seviyede kudrete sahip olmaları halinde ise iki tanrının basit bir eylemi yardımlaşarak yaptıkları şeklinde bir anlam çıkacağını; bunun da "cahil ve zayıf" bir tanrı algısına sebebiyet vereceğini beyan etmektedir. Bu sebeple de iki tanrının varlığının aklen imkansız bir durum olduğunu; iki tanrı için hal böyle iken üç ve daha fazla tanrı olmasının ise mümkün olmadığını ifade etmektedir. Böylelikle yaratıcının "bir" olmasının gerekliliğini ortaya koyan Nusaybinli İliya, monoteizm iddiasının bir göstergesi olarak Hristiyanların tanrıyı "Baba" olarak isimlendirmeleri hususunu da bir argüman olarak öne sürmektedir. Ona göre bu isimlendirme; bir çocuğun yalnızca tek bir babası olduğu gibi kainatın da ancak bir yaratıcısı olduğunun Hristiyan dilindeki konfirmasyonunu ifade etmektedir.³²

İliya'nın Teolojik Formülizasyonunda Teslis Doktrini: Üç, 'Bir' Olabilir mi?

Metropolit İliya, *Kitâbu'l-Mecâlis* eserinde Hristiyan monoteizmine ilişkin açıklamalarında Müslüman muhatabı Vezir el-Mağribî'ye tek bir tanrıya inandıklarını; Müslümanlardan ayrıştıkları tek noktanın Hz. Muhammed'in nübüvveti hususu olduğunu; bu konu dışındaki tüm inanç esaslarında Müslümanlardan farklı düşünmediklerini ifade etmektedir.³³ Bu noktada Hristiyanlığın en önemli dini fenomenlerinden biri olan Teslis doktrini Nesturi İliya'nın nasıl açıklamış olduğu sorusu zihinlere gelmektedir. Zira Teslis'in Müslümanların kabul edeceği manada monoteizmi ifade ettiği iddiası, Teslis'in unsurları olan Baba, Oğul ve Kutsal Ruhun hem tikel yönden hem de birbirleriyle olan ilişkileri bakımından açıklanması zorunlu kılmaktadır.

Bir Cevher-Üç Uknum Hipotezi

İliya bu problematiği "bir cevher-üç uknum" hipotezi olarak nitelendirebileceğimiz bir teolojik formülizasyon çerçevesinde izah etmeye çalışmaktadır. İstilahî olarak en genel anlamda "bir varlığı o varlık yapan öz" şeklinde tanımlayabileceğimiz cevher; *ousia*, *substance*, *essence* gibi felsefî kavramlara mukabil olarak da kullanılmaktadır. Bununla beraber bu kavramın tanrı için kullanılıp kullanılmayacağı sorunsalı İslam geleneğinde tartışmalı bir durumu ifade etmektedir. Zira bu kavram İslam geleneğinde muhtelif anlamlara gelmekte olup;

es et Apologétiques d'Auteurs Arabes Chrétiens du IXe au XIVe Siècle, nşr. Paul Sbath, (Kahire: H. Friedrich et Co, 1929), ss. 75-97.

32 En-Nusaybinî, "Risâle fî Hudûsî'l-Âlem ve Vahdâniyyeti'l-Hâlık ve Teslisî'l-Ekânîm", ss. 95-99; Samir, "Bibliographie Du Dialogue Islamo-Chrétien", s.272.

33 En-Nusaybinî, *Kitâbu'l-Mecâlis*, ss. 103-104.

genel olarak “*ister kadîm*³⁴ *ister hâdis*³⁵ *olsun kendi başına var olan ve araz*³⁶ *kabul edebilen varlık*” olarak tanımlanmaktadır.³⁷ Tanrı için kullanıldığında “araz kabul edebilen varlık” şeklinde bir anlama kapı aralayacağı endişesiyle istisnaları olmakla birlikte genelde İslam geleneği bu kavramın tanrı için kullanılmasına mesafeli durmuştur. Nitekim *Kitâbu'l-Mecâlis*'te vezir el-Mağribî de bu lafzın Kur'ân-ı Kerîm'de ve Arap dilinde tanrı için kullanılmıyor oluşunun yanı sıra kullanıldığı taktirde tanrının mütehayyiz olduğu (yer kaplayan), cismi ifade ettiği ve araz kabul edebilen bir varlık olduğu anlamını beraberinde getireceği endişesiyle bu kullanıma karşı çıkmıştır. İliya ise bu itiraza kendi geleneklerinde bu kavramı “*kaim bi-nefsihi*” (varlığı kendinden olan) anlamında kullandıklarını ifade ederek karşı çıkmaktadır. Hristiyanların “tanrı bir cevherdir” şeklindeki söylemlerinde “araz kabul eden” ya da “mütehayyiz olan” şeklinde bir anlamı kastetmedikleri; tanrının *kaim bi-nefsihi* oluşu anlamında söylediklerini ikrar etmekte ve lafızdan ziyade anlamın önemli olması gerektiğinin altını çizmektedir. İliya'nın tüm bu açıklamaları neticesinde Vezir el-Mağribî kastedilen anlam *kaim bi-nefsihi* olduğu taktirde tanrının bir cevher olarak adlandırılmasında herhangi bir beis olmayacağını kabul etmiştir. Ayrıca İliya, bu kavrama mukabil olarak Arap dilinden farklı bir kelime önerisi sunulmadığı durumda Hristiyanların *kaim bi-nefsihi* anlamında tanrıya cevher demelerinin bir sorun teşkil etmemesi gerektiğinin de altını çizmektedir.³⁸ Nitekim bu konuda *Fi Ma'nâ Lafzati Kiyân ve Lafzati İlâh fî Luğati's-Süryâniyyîn* adlı müstakil bir risale de kaleme alan İliya; cevher kavramının tanrı için kullanılıp kullanılmayacağı konusunu linguistik açıdan ele almaktadır. Bu noktada ilgili problemin çözümü amacıyla *kaim bi-nefsihi* anlamında cevher kavramına mukabil bir Arapça lafız bulunamaması halinde Süryanice bir kelime olan *kiyan* (ܟܝܢܐ) kelimesini önermektedir.³⁹

Muvahhit Hristiyanlık söyleminin zeminini teşkil eden tek cevher hipotezini bu şekilde ortaya koyan İliya, ardından teolojik söyleminin ikinci ayağını oluşturan uknumlar meselesini ele almaktadır. Nitekim Hristiyanlığın en önemli dini fenomenlerinden biri olan Teslis doktrininin tevhit şeklinde anlaşılmasının mümkün olup olmadığı hususu muvahhit Hristiyanlık söylemi bağlamında önem arz etmektedir. İliya'nın teolojik formülizasyonunda Teslis'in

34 Bu kavram İslam kelâm ilminde Allah'ın ezeli oluşunu ve varlığının başlangıcı olmadığını ifade etmektedir. Bkz., Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, “Kıdem”, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İsam Yayınları, 2019, ss. 202-203.

35 Yarattılmış anlamındadır. Bkz., Topaloğlu ve Çelebi, “Hudûs”, ss. 142-143.

36 Araz kavramı felsefe ve kelam geleneğinde “cevher ve cismin geçici niteliği olup, mevcudiyeti ancak kendisini taşıyacak başka bir varlıkla hissedilebilen, kendi başına boşlukta yer tutmayan şey” anlamında kullanılmaktadır. Bkz., Topaloğlu ve Çelebi, “Araz”, s. 34.

37 Muhammed Ali et-Tehânevî, “Cevher”, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996), 1:602.

38 En-Nusaybîni, *Kitâbu'l-Mecâlis*, ss. 9-17; Doru, “Süryani Düşüncesinde Nusaybîni İliya'nın Önemi ve 'Kitâbu'l-Mecâlis' Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslam Felsefesi ve Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi”, ss. 63-64.

39 En-Nusaybîni, “Un traité nouveau d'Elie de Nisibe sur le sens des mots Kiyân et Ilah”, ss. 138-141.

Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak bilinen her bir unsurunu ifade eden "uknum" kavramı daha önce ele alınan cevher kavramında olduğu gibi farklı dil ve kültüre sahip Hristiyan toplumlarda muhtelif anlamlara gelen bir kavramı ifade etmektedir. Kelimenin aslı Süryanicedeki *Qnoma* kelimesi olup Arapçada uknum (مَوْقِنَا) şeklinde; genellikle *Hypostasis*, *Prosopon* gibi kavramlara mukabil olarak kullanılmaktadır.⁴⁰

Nusaybinli İliya'ya göre tek bir cevher olan tanrı; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak da isimlendirilen zat, nutk ve hayat olmak üzere üç uknumdur. Yukarıda bahsi geçtiği üzere ona göre tanrı *kaim bi-nefsihi* olandır ve varlığı kendinden olan bir zata sahiptir. Bu sebeple *kaim bi-nefsihi* kavramı aynı zamanda tanrının zatını ifade eden bir uknumdur. Diğer iki uknum hususunda ise İliya, hayatı ve hayat sahibi olan her varlığı yaratması sebebiyle tanrının hayat sahibi olmaması; benzer şekilde konuşma yetisi ve konuşan tüm varlıkların yaratıcısı olan tanrının bu niteliğe sahip olmamasını aklen imkânsız bir durum olarak açıklamaktadır. Buradan hareketle de Nusaybinli teoloğun teolojik söyleminde tanrı *hayat ile hayy* (hayat sahibi olan diri varlık); *nutk ile natk* (konuşma vasfına sahip konuşan varlık) olandır. Bununla beraber İliya tanrıdaki hayat ve konuşmanın yaratılmış (muhdes) varlıklardan ayrıştığını; bu yetilerin tanrıya sonradan ilişkin arazlar olmadıklarını; bu unsurlara sonradan herhangi bir arazın da ilişmediğini; bunların birbirinden ayrı birer uknum olduklarını belirtmektedir. Bu iki uknuma ilişkin *nutk* uknumunun "Kelime"ye; *hayat* uknumunun ise "Ruha" tekabül ettiğini belirten teolog bu kavramların aynı zamanda Zât, Kelime ve Ruh olarak da isimlendirildiğini beyan etmektedir.⁴¹

Üç uknumun birbiriyle olan ilişkisi bağlamında İliya; zatı diğer iki uknumun ortaya çıkış illeti olarak nitelemektedir. Zattan diğer iki uknumun zuhurunu güneş metaforu ile örneklendiren teolog; güneş, güneş ışığı ve güneşin ısısının aynı güneşe ait olması gibi bu üçünün farklı şahısları ifade etmediğini vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra her ne kadar zatın diğer iki uknumun illeti olsa da uknum olmak bakımından Kelime ve Ruhtan üstün olmadığını; hepsinin eşit seviyede uknum olduklarını, aralarında hiyerarşik bir ilişkinin olmadığını beyan etmektedir.⁴²

Kitâbu'l-Mecâlis'te uknumlar hipotezi bağlamında bu üç uknumun niçin Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak adlandırılmış olduğu konusu da ele alınmaktadır. Bu hususta Vezir el-Mağribî'nin İliya'ya yöneltmiş olduğu soru şu şekildedir:

40 Topaloğlu ve Çelebi, "Ekânîm", s. 88; Kutlu Akalın ve Zafer Duygu, *Kristolojiye Giriş: Miafizit, Dyofizit ve Khalkedoncu Anlayışlar*, s. (İstanbul: Divan Kitap, 2018), s. 50.

41 En-Nusaybinî, *Kitâbu'l-Mecâlis*, ss. 18-24.

42 En-Nusaybinî, *Kitâbu'l-Mecâlis*, s. 24.

Hristiyanların yüce yaratıcıya dair inançları senin açıkladığın üzere ‘tek’ olduğu şeklinde ise bu durumda onların “Allah üç uknûmdur, onlardan biri Baba, diğeri Oğul, bir diğeri de Kutsal Ruhtur.” şeklinde söylemlerine ne sebep olmuştur? Zira bu söz, bunu duyan kişilerin Allah-ü Teâlâ’nın üç şahıs, üç ilah ya da üç kısımdan oluştuğunu düşünmesine neden olmaktadır. Hristiyanlar, Allah’ın oğlu olduğunu söylemektedir. Bu durumda Hristiyanların itikatları hakkında bilgisi olmayan bir kişi onların Allah’ın cinsel birleşme ve bir doğum sonucunda olan bir oğlu olduğunu kastettiklerini düşünebilir ve böylece masum oldukları bir konuda Hristiyanlar kendilerini töhmet altında bırakabilirler.⁴³

İliya, Müslüman muhatabının bu sorusuna karşılık olarak Kur’ân-ı Kerîm’de de Müslümanların Allah tasavvurları hakkında fazla bilgisi olmayan bir kişinin yanlış algılayabileceği birtakım antropomorfik kullanımların yer aldığını belirterek cedel yöntemine başvurduğu bir savunma yolu takip etmiştir. O, tıpkı Müslümanların kutsal kitaplarında yer alan bu ifadeleri tanrı için kullanmakta beis görmedikleri gibi İncillerde kullanılan bu lafızların Hristiyanlar tarafından kullanılmasının da herhangi bir sorun teşkil etmemesi gerektiğinin altını çizmiştir. Daha önce çeşitli teolojik delillendirmelerde olduğu gibi bu hususta da İliya lafızdan ziyade kastedilen mananın önemli olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada problematik bir söylem izlenimi veren Baba, Oğul, Kutsal Ruh isimlendirmesiyle kasıtlarının üç ayrı tanrı, cisim, parça, araz veya üç mürekkep kuvve olmadığını vurgulamıştır. Bu üç unsura uknum olmak dışında bir anlam yüklenmesi durumunda o kimselerin aforoz edileceklerini belirtmektedir. Bilhassa da Baba ve Oğul lafızları ile evlilik, cinsel birleşme gibi bir durum sonucunda ortaya çıkan babalık-oğulluk ilişkisinin kastedilmediğini açıkça ifade etmektedir. Bunun yanı sıra onun; *Risâle fi Hudûsi'l-Âlem* ve *Vahdâniyyeti'l-Hâlık* ve *Teslîsi'l-Ekânîm* risalesinde “Baba” isimlendirmesini tevhit anlayışının tahkim edilmesinde delil olarak kullanıldığı görülmektedir. Daha önce de vurgulandığı üzere ona göre her bireyin bir babası olduğu gibi yaratıcı da “Baba” olarak nitelendirilmekle onun ancak “bir” olabileceği kastedilmektedir.⁴⁴

Monoteistik Hristiyanlık Söylemi Bağlamında İsa-Masih

Teslis doktrini çerçevesinde İsa Mesih’in tabiatının mahiyeti problemi monoteistik bir Teslis yorumunun imkanı konusunda önem arz etmektedir. Nitekim bu husus Müslüman vezir ile teolog İliya arasında gerçekleştirilen ilmi tartışmalarda da bahse konu edilmiştir. Üç uknum içerisinde Oğul’a tekabül eden Kelime uknumuna ilişkin İliya’nın söylemleri Teslis’in monoteistik yorumlanışında önemli bir konuma sahiptir. Bu konuyu, *Kitâbu'l-Mecâlis*’te el-Mağ-

43 En-Nusaybinî, *Kitâbu'l-Mecâlis*, ss. 27-28.

44 En-Nusaybinî, *Kitâbu'l-Mecâlis*, ss. 25-30; Nikolai N. Seleznyov, “Seven Sessions or Just a Letter? Observations on the Structure of the Disputations between Elias, Metropolitan of Nisibis, and the Vizier Abû l-Qâsim al-Maghribî”, *Scrinium* 14, (2018), s. 438.

ribî'nin İliya'ya İsa Mesih hususunda yöneltmiş olduğu şu soru çerçevesinde ele almak mümkündür: “Bir diğer şüphe ise Hristiyanların ‘Meryem’den doğan beşerin ezeli Rab, yaratıcı, yaratılmamış ve zamandan da önce Allah tarafından doğurulmuş olduğu’ sözüdür. Bu konuda ki görüşün nedir?”⁴⁵ İliya, vezirin Hristiyanların İsa Mesih’in tanrısallığını kabul ettikleri şeklindeki bu ifadeye karşı çıkmaktadır. O, İsa’yı “Meryem’den doğan beşer” (نم ذوخ أم الرشبال) şeklinde tavsif etmekte ve Meryem’in de bu anlamda *theotokos* (tanrı doğuran) değil *anthropotokos* (beşer doğuran) olduğunu ortaya koymaktadır. Bu noktada beşer İsa’nın sahip olduğu insan tabiatının diğer insanlardan hiçbir farkının olmadığını; farklılığın yalnızca İsa’nın her bakımdan günahattan beri bir şahıs olmasından ileri geldiğini vurgulamaktadır.⁴⁶ İsa’da tanrısallığın doğuştan olmadığını bu şekilde ortaya koyan teolog; el-Mağribî’nin de vurguladığı tanrısallık vasfını İsa’nın enkarnasyon sonrasında tanrısallığa sahip Keli-me uknûmu ile ittihat sağlamasıyla elde ettiğini ifade etmektedir. Bu noktada gerçekleşen enkarnasyonun cevherde bir ayrılma, parçalanma vb. gibi bir bölünme şeklinde gerçekleşmediğine; Tanrısallık cevher için böyle bir durumun gerçekleşmesinin mümkün olmadığına da işaret etmektedir. Kelime uknumunun beşer İsa ile olan enkarnasyonunun “tanrısallık irade” düzleminde gerçekleşen bir ittihat hali olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim bu birleşme neticesinde beşer İsa, “İsa Mesih” olarak adlandırılıp; enkarnasyon sonrası hem beşer tabiat hem de tanrısallık arasında bir karışma, bozulma ve dönüşme olmaksızın tek bir şahıs içerisinde iki cevherin ve iki tabiatın tamamıyla korunduğu bir ittihat hali olduğunun altını çizmektedir. O, *İttihâdü’l-İrade* (İrade Birliği) olarak adlandırdığı bu enkarnasyonu ise tanrısallık iradenin talep ettiği hususun beşer İsa tarafından da benimsenmiş olması şeklindeki birlik hali olarak açıklamaktadır. Nitekim İsa Mesih’tekine benzer bir irade enkarnasyonunun diğer peygamberlerde ve seçilmiş kimselerde de gerçekleştiğini; böylelikle tanrısallık iradenin vuku bulduğunu belirtmektedir. Bununla beraber o; İsa’da gerçekleşen enkarnasyonu diğer peygamberlerden çeşitli yönleriyle üstün tutmakta; dolayısıyla da ondaki birleşmeyi “tam bir ittihad hali” olarak nitelemektedir. Bunun yanı sıra İznik Kredosu’nda da bahsi geçen “tanrı” İsa Mesih ile kastedilenin de Meryem’den doğan beşer İsa değil; enkarnasyon sonrası tanrısallık irade ile ittihat halindeki İsa Mesih’e işaret ettiğinin altını çizmektedir.⁴⁷ Ayrıca “Tanrı” adlandırılmasında da herhangi bir beis olmadığını; kendilerinin beşer İsa’yı tanrının sahip olduğu vasıfları kastederek “tanrı” olarak nitelemediklerini; bir varlığın gerçek anlamda “tanrı” olduğu kastedilmediği sürece dilenirse bir taşın dahi “tanrı olarak isimlendirilmesinin bir problem teşkil etmeyeceğini vurgulamaktadır.⁴⁸

45 En-Nusaybî, *Kitâbu’l-Mecâlis*, s. 31.

46 En-Nusaybî, *Kitâbu’l-Mecâlis*, s. 31.

47 En-Nusaybî, *Kitâbu’l-Mecâlis*, ss. 31-63.

48 En-Nusaybî, “Un traité nouveau d’Elie de Nisibe sur le sens des mots Kiyan et Ilah”, ss. 147-151.

İliya'nın Teolojik Formülizasyonunda Hristiyan Monoteizminin Kur'ânî Delilleri

Metropolit İliya, *Kitâbu'l-Mecâlis* eserinin üçüncü bölümünde Hristiyanların muvahhit olduklarının Kur'ân-ı Kerîm bağlamında delillendirilmesi konusunu ele almıştır. İliya, tartışma meclislerindeki muhatabı Müslüman Vezir el-Mağribî'nin kendi kutsal kitabından getirilen deliller ile savunduğu görüşünü konfirme etmek ve karşıt görüşü ilzam etmek istemiştir. Bu bağlamda İliya'nın ayet delillerinin yanı sıra kendi görüşüne paralellik arz eden bazı Müslüman alimlerin eserlerine de referansta bulunmuş olması dikkat çekicidir.⁴⁹ Ayrıca onun, Vezir el-Mağribî'nin *el-Mesâbih fi tefsiri'l-Kur'ân* adlı tefsir eserinden de haberdar olduğu mukayeseli bir okuma neticesinde ortaya konan teoriler arasındadır. Nitekim *Mecâlis*'te İliya'nın vezire karşı zikrettiği argümanlar vezirin tefsirindeki düşüncelerle paralellik arz etmekte olup; onun otorite kabul ettiği Taberî vb. gibi isimlere sıklıkla atıf yapıldığı oldukça dikkat çekicidir.⁵⁰ Bununla beraber bu çalışmada *Kitâbu'l-Mecâlis*'te İliya'nın atıfta bulunduğu ayetler ve onları yorumlama biçimiyle yetinilmiş olup; Vezir el-Mağribî'nin tefsirindeki yorumlar ve başvurduğu kaynaklar araştırmının sınırlarını aşacağı için kapsam dışı bırakılmıştır.

İliya'nın Hristiyan monoteizmini teyit etmek için ortaya koyduğu deliller incelendiğinde Müslüman muhatabının soruları bağlamında bir seyir takip edildiği söylenebilir. Bu hususta İliya'nın konuya ilişkin zikrettiği Kur'ân ayetlerini genelden özele konu bazında aşağıdaki şekilde tasnif etmek mümkün gözükmemektedir:

- Kur'ân'da Allah'ın Adını Anan Kimseler Olarak Hristiyanlar
- Ehl-i Kitap Kavramı Çerçevesinde Hristiyanların Kur'ân'daki Konumu
- Kur'ân'da "Politeizm" ile Bağdaştırılan Hristiyanların Kimliği
- Kur'ân'da Hristiyanların Kurtuluşu Meselesi
- Ahkâm Ayetleri Bağlamında Gerçekleştirilen Uygulamaların Hristiyan Monoteizmi ile İlişkisi

Kur'ân'da Allah'ın Adını Anan Kimseler Olarak Hristiyanlar

Metropolit İliya, Hristiyanların muvahhit oldukları söylemini Kur'ân'da Hristiyanların "Allah'ın adını anan kimseler" olarak zikredilmiş olmaları ile delillendirmektedir. Bu iddiasını Hac Suresi 40. ayetindeki şu ifadeler ile desteklemektedir:

49 En-Nusaybîni, *Kitâbu'l-Mecâlis*, ss. 64-83.

50 Bertaina, "An Arabic Christian Perspective on Monotheism in the Qur'ân: Elias of Nisibis' Kitâbal-Majâlis", 16-18; Vezir, el-Mağribî, *el-Mesâbih fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk., Abdülkerîm bin Sâlih bin Abdillâh ez-Zehrânî, (Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kur'â Külliyyetü'l-Lügât, 2000).

Onlar sırf 'Rabbimiz Allah'tır' dediklerinden dolayı haksız yere yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah'ın, insanların bir kısmıyla diğer kısmını engellemesi olmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve mescidler -ki oralarda Allah'ın adı çokça anılır- yıkılır giderdi. Allah kendi dinine yardım edenlere muhakkak yardım edecektir. Kuşkusuz Allah güçlüdür, mutlak galiptir.⁵¹

İliya bu ayete ilişkin yorumunda Hristiyanların tıpkı Müslümanlar gibi muvahhit olduklarını; zira ancak muvahhit olan kimselerin Allah'ın adını ananlar olarak nitelendirilebileceğini belirtmektedir. Ayrıca ayette mescit ile kiliselerin beraber anılmasından hareketle Allah'ın adının anıldığı mekanlar olmaları bakımından birbirine denk tutulduğunu vurgulamaktadır.⁵² Buradan hareketle İliya'nın teolojik söyleminde Kur'an'ın Hristiyanlara dair genel söyleminin olumlu bir imaj çizdiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.

Ehl-i Kitap Kavramı Çerçevesinde Hristiyanların Kur'an'daki Konumu

Teolog İliya'nın monoteizm bağlamında Kur'an'dan ortaya koyduğu bir diğer ayet Ehl-i Kitap kavramı çerçevesinde Kur'an'ın Hristiyanlığa yaklaşımına ilişkindir. Bu noktada o öncelikle Âl-i İmrân Suresi'nin 113-114. ayetlerinde geçen şu ifadeleri örnek olarak zikretmektedir: "Hepsi bir değildir: Ehl-i Kitap'tan geceleri secdeye kapanarak Allah'ın ayetlerini okuyup duran bir topluluk vardır. Bunlar Allah'a ve ahiret gününe inanırlar, iyiliği emrederler, kötülükten menederler ve hayırlarda yarışırlar. İşte bunlar iyi kimselerdendir."⁵³

Metropolit İliya bu ayetleri yorumlarken burada bahsi geçen topluluk ile kastedilenin Yahudi veya Hristiyanlar içerisinde bir grup olması gerektiğini ifade etmektedir. Zira ona göre Ehl-i Kitap ibaresi Yahudiler ile Hristiyanlar için kullanılmaktadır. Bununla beraber İliya, her ne kadar bu kavram iki dine işaret ediyor olsa da Kur'an'ın geneline bakıldığında Yahudilere yönelik olumsuz bir tutumun olduğunu beyan etmektedir. Böylelikle o, yukarıda bahsi geçen ayetteki gruba dair anlamda bir tahsise gitmek amacıyla Yahudileri bahsi geçen topluluğun dışında konumlandırmaktadır. Bu bağlamda Yahudilere ilişkin Kur'an'daki olumsuz söylemlere örnek olarak onların düşmanca eylemlere sahip, merhametsiz ve hilekar kimseler olarak tavsif edildiklerini zikretmektedir. Buna karşın Hristiyanlardan genellikle olumlu şekilde bahsedilmesinden hareketle Âl-i İmrân Suresi'nde bahsi geçen bu topluluğun Hristiyanlar olmasının daha muhtemel olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda ayette belirtilen Allah'a ve ahiret gününe inanıp, iyiliği emreden, kötülükten meneden, hayırdan yarışan grubun Hristiyanlar olduğunu, bu hususun da onların tevhit ehli olduklarını tahkim eden bir delil olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴

51 El-Hac 22/40.

52 En-Nusaybînî, *Kitâbu'l-Mecâlis*, s. 73.

53 Âl-i İmrân 3/113-114.

54 En-Nusaybînî, *Kitâbu'l-Mecâlis*, ss. 72-73.

Ehl-i Kitap içerisinde Yahudilere nazaran Hristiyanların Müslümanlara daha yakın olduğu ve dolayısıyla da monoteist oldukları şeklindeki görüşünü delillendirmek amacıyla teolog İliya'nın başvurduğu bir diğer ayet ise Maide Suresi'nin 82. ayetidir:

Kuşku yok ki iman edenlerin, insanlar içinde en amansız düşmanlarının Yahudiler ve şirk koşanlar olduğunu göreceksin. Yine, onlar arasında iman edenlere sevgi bakımından en yakın olanların da "Biz Hristiyanız" diyenler olduğunu göreceksin. Çünkü bunların içinde (insaflı) keşişler ve rahipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar.⁵⁵

Nusaybinli İliya bu ayeti yorumlarken Hristiyanların Kur'an'da açık bir şekilde Yahudilerden ve şirk koşmakta olan gruplardan ayrı tutulduğunu ifade etmektedir. O, ayeti yorumlarken görüşlerini desteklemek amacıyla Müslüman alimlerin görüşlerine de başvurmuştur. Örneğin; Ebû Ca'fer et-Taberî'nin (ö. 923) de Hristiyanlar içerisinde bir grubu Müslümanlara daha yakın olmaları sebebiyle övdüğünü, onların ibadet mekanlarında münzevi bir hayatı tercih ettiklerini, ibadetlerinde gayret gösteren bir topluluk olduklarını ifade ettiğini aktarmaktadır. Buna karşın et-Taberî'nin Yahudilere dair Allah'ın emrettiklerine karşı çıkmaları, peygamberlerini katletmiş bir topluluk olmaları ve vahiyde çeşitli tahrifatta bulunmuş olmaları gibi hususlar sebebiyle olumsuz bir tutuma sahip olduğunu beyan etmektedir. Tüm bunlar ışığında İliya, et-Taberî'nin görüşlerini bir dayanak noktası olarak ayetten hareketle Ehl-i Kitap'tan Hristiyanların Müslümanlara daha yakın kabul edilmeleri gerektiğini; bunun bir sonucu olarak kendilerinin de Müslümanlara benzer şekilde monoteizmi benimseyen bir grup olarak addedilmelerinin gerekliliğini ifade etmektedir.⁵⁶

Metropolit İliya'nın konu bağlamında başvurduğu bir diğer ayet ise Maide Suresi'nin 66. ayetidir. "Şayet onlar Tevrat'ı, İncil'i ve rableri tarafından onlara indirileni doğru dürüst uygulamış olsalardı göğün ve yerin türlü türlü nimetlerinden yararlanırlardı. İçlerinde aşırılığa kaçmayan bir zümre var; çoklarının yaptıkları işler ise pek kötüdür."⁵⁷ Bu ayetin yorumunda teolog İliya'nın *Kitâbu'l-Mecâlis*'te çeşitli Müslüman alimlerin görüşlerinden de istifade ettiği dikkatleri çekmektedir. Bu hususta M.S. VIII. yüzyıl alimlerinden Katâde bin Diâme (ö. 735), Süddî (ö. 745) ve Zeyd bin Eslem'in (ö. 754) görüşlerine başvurduğu görülmektedir. Katâde bin Diâme'nin Ehl-i Kitap olarak zikredilen grubun içerisinde bir zümrenin Allah'ın emirleri doğrultusunda O'nun kitabına uygun bir şekilde yaşadığı şeklindeki yorumunu zikretmektedir. Ardından Süddî'nin ayette zikredilen "aşırılığa kaçmayan zümre" ifadesinin mümin kimselere delalet ettiği yorumuna temasta bulunmaktadır. Son olarak da Zeyd bin Eslem'in aynı ifadeyi Ehl-i Kitap'tan Allah'a itaat eden bir topluluk olarak yorumladığını aktarmaktadır. O, bahsi geçen alimlerin görüşleriyle kendi yorum biçimini birleştirmekte-

55 El-Mâide 5/82.

56 En-Nusaybinî, *Kitâbu'l-Mecâlis*, ss. 77-79.

57 El-Mâide 5/66.

dir. Ayeti literal anlamıyla "Ehl-i Kitap içerisinde aynı anda hem Tevrat'ı hem de İncil'i kabul eden" şeklinde yorumlayarak Hristiyanlar dışında her iki kitabı da kabul eden başka bir topluluk olmamasından hareketle burada bahsi geçen "aşırılığa kaçmayan zümrenin" de ancak Hristiyanlar olabileceğini ortaya koymaktadır. Buradan hareketle de Hristiyanların mümin, Allah'ın kitabına uyan ve onun emirlerini uygulayan muvahhit kimseler olduğu sonucuna ulaşmaktadır.⁵⁸

Kur'an'da 'Politeizm' ile Bağdaştırılan Hristiyanların Kimliği

Metropolit İliya'nın Kur'an-ı Kerim'de Hristiyan monoteizmi bağlamında başvurduğu delillerden öne çıkan bir diğeri ise Hristiyanların "müşrik" şeklinde tavsif edilen gruplardan ayrı bir şekilde zikredilmiş olmalarına ilişkindir. Onun teolojik söylemine göre şayet Hristiyanlar üç tanrıya inanan politeist bir grup olsaydı "müşrik" isimlendirmesinin dışında "Hristiyan" şeklinde ayrı bir adlandırılmaya ihtiyaç duyulmaması gerekirdi.⁵⁹ Bu noktada Nesturi teolog, Hac Suresi'nin 17. ayetindeki "Gerçek şu ki, iman edenler, Yahudiliği benimseyenler, Sâbiiler, Hristiyanlar, Mecusiler ve şirke sapanların her biri hakkındaki hükmünü Allah kıyamet günü verecektir."⁶⁰ ifadelerini delil olarak zikretmektedir.

Kur'an'da Hristiyanların müşriklerden ayrı bir grup olarak zikredildiği iddiasının yanı sıra teolog İliya farklı argümanlar da ortaya koymuştur. Müslüman muhatabı Vezir el-Mağribî'nin Kur'an'da Hristiyanların inanç biçimlerinin daha ziyade "politeizm" ile ilintilendirilebilecek bir portre çizdiği şeklindeki sorusuna İliya'nın verdiği cevabı da bu minvalde değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Bu bağlamda Nesturi teoloğa göre Kur'an'ın Hristiyanların tamamının inanç biçimini "politeizm" ile ilintilendiren genelleyici bir tutuma sahip olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Zira ona göre Kur'an'ın Hristiyan doktrinlerine yönelik bazı ifadelerini "politeizm" ile ilişkilendirmek mümkün olduğu gibi bazılarını da "monoteizm" ile ilintilendirmek mümkündür. Kur'an'daki Hristiyan inanç biçimlerine yönelik bu farklı söylemlerin sebebi ise Nusaybinli İliya'ya göre Hristiyanlık içerisinde "heretik" olarak addedilen birtakım grupların varlığıdır. Ona göre Hristiyanlık bağlamında Kur'an'da üç tanrıya inanan (triteist) şeklinde yorumlanabilecek ayetler işte bu heretik grupları konu edinmektedir. Hristiyanların muvahhit oldukları şeklindeki ayetler ise ortodoks (doğru inanç üzere olan) görüşe sahip Hristiyanlara delalet etmektedir. Bu hususta ona göre politeist olarak addedilebilecek heretik gruplar Markiyonizm, Maniheizm ve Deysâniyye'dir. Gnostisizm ile ilintili olan ve Hristiyanlar tarafından sapkın olarak görülen bu ekoller İliya'nın teolojik söyleminde Hristiyanlık içerisinde zuhur eden gruplar olmaları hasebiyle Hristiyanlığın da

58 En-Nusaybinî, *Kitâbu'l-Mecâlis*, ss. 74-75.

59 En-Nusaybinî, *Kitâbu'l-Mecâlis*, s. 74.

60 El-Hac 22/17.

“politeist” oldukları şeklinde bir algıya sebep olmuşlardır. Ancak o; bu heretik grupların aksine ortodoks görüşü benimseyen Hristiyanların “monoteist” bir inancı benimsediklerinin altını çizmektedir.⁶¹

Kur’ân’da Hristiyanların Kurtuluşu Meselesi

Nusaybinli İliya’nın Kur’ân-ı Kerim’de Hristiyan monoteizmine ilişkin bir diğer argümanı ise Hristiyanların Kur’ân’a göre kurtuluşa erecek olmaları şeklindedir. Bu bağlamda o, Bakara Suresi’nin 62. ayetinde geçen “Şüphesiz, iman edenler; Yahudilerden, Hristiyanlardan ve Sâbiîlerden de Allah’a ve ahiret gününe inanıp salih amel işleyenler için rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler.”⁶² ifadelerini delil olarak göstermektedir. İlmi tartışma meclislerindeki muhatabı vezir el-Mağribî bu ayetin yorumuna ilişkin müfessirler arasında ihtilaflar olduğunu; bir grup müfessire göre bu ayetin Âl-i İmrân Suresi’nin 85. ayetinde yer alan “Kim İslâm’dan başka bir din arama çabası içine girse, bilsin ki bu kendisinden asla kabul edilmeyecek ve o ahirette ziyan edenlerden olacaktır.”⁶³ şeklindeki ifadeler ile neshedildiğini belirtmiştir. Diğer bir grubun ise ayette bahsi geçen dini grupların ahiret nimetlerini elde etme durumlarının kendi dinlerini bırakarak İslam’ı benimsemeleri durumunda geçerli olacağını salık verdiğini beyan etmiştir.⁶⁴

İliya vezirin bu konuda zikrettiği her iki yorumu da kabul etmediğini belirtmektedir. Ayetin nesholunduğunu savunan birinci görüşü linguistik kaideler çerçevesinde ele alan teolog; neshin farzlara ilişkin durumlarda ve emir cümlelerinde olabileceğini; buna karşın bu ayette olduğu gibi haber cümlelerinde neshin kabul edilemez olduğunu ifade etmektedir. Nitekim haber cümlelerinde neshin varlığını kabul etmenin aynı hususa ilişkin farklı zamanlarda çelişkili yargılarda bulunmak anlamına geleceğini beyan etmektedir. Neshin ancak emir cümlelerinde ve farzlara ilişkin hususlarda muteber kabul edilebileceğini vurgulayan İliya’ya göre farzların da tamamında neshin geçerli değildir. Bu anlamda farzları “akli” ve “sem’î” olarak iki grupta ele alan teolog, zamanla değişmesi rasyonel kabul edilemeyecek olguları akli farzlar çerçevesinde değerlendirmektedir. Bu gruba örnek olarak da tevhit ilkesi, ebeveyne itaat etme, sıla-i rahimde bulunma, şükretme vb. gibi durumları zikretmektedir. Neshin gerçekleşebileceği sem’î farzları ise haram veya helal kabul edilen bir hususun daha sonra durumunun değişmesinin mümkün kabul edilebileceği alan olarak tanımlamaktadır. Bu duruma helal bir yiyeceğin daha sonra haram sayılmasını örnek olarak zikretmektedir. Tüm bu linguistik kaidelerden hareketle bahse konu olan ayette neshin mümkün olmadığı

61 En-Nusaybînî, *Kitâbu’l-Mecâlis*, s. 66.

62 El-Bakara 2/62.

63 Âl-i İmrân 3/85.

64 En-Nusaybînî, *Kitâbu’l-Mecâlis*, ss. 67-68.

ğını; nitekim Ebû Ca'fer et-Tâberî'nin de benzer şekilde ayetin muhkem olduğunu savunduğunu aktarmaktadır.⁶⁵

Vezir el-Mağribî'nin ayete ilişkin zikrettiği muhtelif yorumlardan nesih iddiasını savunan müfessirlerin görüşünü yukarıdaki şekilde delillendirerek karşı çıkan İliya, söyleminin ikinci aşamasında diğer müfessirlerin kabul ettiği görüşü hedef almaktadır. Bu hususta o, ayette bahsi geçen Yahudiler, Hristiyanlar ve Sabiilerin kendi dinlerini bırakıp ancak Müslüman olduktan sonra ahiret nimetlerini elde edecekleri iddiasını eleştirmektedir. Zira ona göre ayette kastedilen mananın bu şekilde olduğu kabul edildiği taktirde ayetteki "iman edenler" ifadesi gereksiz bir kullanım olarak kalmış olacaktır. Böyle bir durum da Kur'an'ın anlama ilişkin herhangi bir etkide bulunmayan gereksiz kelimeler kullanıp tekrara düşen bir kitap olarak nitelendirilmesine sebep olacaktır. Ayeti; Müslüman olduktan sonra diğer dinlerin ahiret nimetlerine sahip olacakları şeklinde yorumlayan müfessirlere karşı İliya'nın bir diğer argümanı ise ayette diğer dini gruplara ilişkin yalnızca birkaç grubun zikredilmiş olmasına ilişkindir. Ona göre ayeti bu şekilde yorumlamak; ayette bahsi geçen Yahudi, Hristiyan ve Sabiiler dışındaki Hindu, Mecusi veya putperest kimselerden İslam'a girenlerin imanının kabul edilmemesi şeklinde bir anlama kapı aralayacaktır. Bu da ancak Yahudi, Hristiyan ve Sabiilerden Müslüman olan kimselerin ahiret nimetleri ile müşerref olacağı şeklinde bir tahsise sebebiyet verecektir. Ancak ona göre Müslümanların uygulamalarına bakıldığında bu şekilde bir tahsise gitmemeleri ayetin bu şekildeki muhtemel yanlış algılamalara sebebiyet veren yorumunun da iptalini zaruri kılmaktadır. Buradan hareketle o, Bakara Suresi'nin bahse konu olan ayetinde zikri geçen Hristiyanların Allah'a ve ahiret gününe inanan kimseler olup, salih amellerde bulunduklarını ve bunların karşılığını ahirette alacaklarını ortaya koymaktadır. Teolog İliya'ya göre ayet bağlamında Hristiyanların ahirette ödüllendirilecek olmaları onların kurtuluşuna ve dolayısıyla da muvahhit olduklarına işaret eden bir delil niteliği taşımaktadır.⁶⁶

Ahkam Ayetleri Bağlamında Gerçekleştirilen Uygulamaların Hristiyan Monoteizmi ile İlişkisi

Metropolit İliya'nın Kur'an'da Hristiyan monoteizmine ilişkin bir diğer argümanı ise Hristiyanlara yönelik ahkam ayetleridir. Bu hususta öncelikle "seyf ayeti" şeklinde de bilinen Tevbe Suresi'nin 5. ayetini zikretmektedir. Ona göre ayette geçen "Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün..."⁶⁷ ifadesi cizye veren ya da vermeyen tüm müşriklerin öldürülmesi anlamına gelmektedir. Ancak tarihsel süreçte Hristiyanlara ilişkin Müslümanların uygulamalarına bakıldığında farklı bir tutum sergilendiği; bunun da Hristiyanların müşrik olmadığını kanıtlar nitelikte ol-

65 En-Nusaybîni, *Kitâbu'l-Mecâlis*, ss. 68-76; Muhammed ibn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili âyi'l-Kur'an*, thk., İsmâ Fâris el-Harastânî, (Beyrut: Dâru'l-Müessesse, 1994), 1: 230-233.

66 En-Nusaybîni, *Kitâbu'l-Mecâlis*, ss. 70-72.

67 Et-Tevbe 9/5.

duğunu beyan etmektedir. Bu hususta Kur'an'da Hristiyanların kesmiş olduğu hayvanların yenmesinde bir beis olmadığı; cizye verdikleri taktirde tıpkı Müslümanlar gibi güvenliklerinin tesis edilmesi gerektiği; onların kanlarının bağışlanmasının öğütlendiği şeklinde ifadelerin yer aldığını vurgulayarak söylemini Kur'an ile desteklemeyi hedeflemektedir.⁶⁸

Hristiyanlara yönelik Kur'an'daki ahkam ayetlerine dair İliya'nın başvurduğu bir başka ayet ise Bakara Suresi'nin 221. ayetidir. "İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin."⁶⁹ ifadelerinin yer aldığı bu ayet uyarınca İliya, şayet Hristiyanlar "müşrik" olmuş olsalardı Müslümanların Hristiyan kadınlarla yalnızca onlar İslam'ı kabul ettikleri durumda evlenebileceklerini; ancak cari olan uygulamaya bakıldığında Hristiyan kadınların din değiştirmeksizin Müslümanlarla nikahlanabiliyor olduklarını belirtmektedir. Bu uygulamanın da Hristiyanların müşrik olmayıp muvahhit olduklarını destekler mahiyette bir delil olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁰ Ancak Vezir el-Mağribî onun bu yaklaşımını Kur'an'da bahse konu olan Hristiyanlar ile halihazırdaki Hristiyanların birbirinden farklı kategorilerde değerlendirilmesi gerektiğini; zira inanç noktasında Hristiyanlıkta o günden bugüne bazı farklılaşmaların meydana geldiğini ifade ederek karşı çıkmaktadır.⁷¹ Metropolit İliya Müslüman muhatabı el-Mağribî'nin bu itirazına Kur'an'da Hristiyanlara yönelik uygulanması belirtilen ahkam ile halihazırda (XI. yy.) cari olan uygulamanın aynı oluşunu; Hristiyanlıkta doktrinel anlamda Kur'an'ın inzal edildiği o dönem ile halihazırdaki dönem arasında herhangi bir farklılaşmanın yaşanmadığına delil olarak sunmaktadır. Zira ona göre el-Mağribî'nin söyleminden hareketle şayet Hristiyanlıkta inanç anlamında bir dönüşüm gerçekleşseydi bunun muamelata da yansması gerekirdi.⁷²

İliya'nın ahkama ilişkin muamelat hususunda zikrettiği bir başka ayet ise yiyeceklere ilişkin Maide Suresi'nin 5. ayetidir. O, ayette geçen "Bugün size iyi ve temiz nimetler helâl kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helâldir; sizin yiyeceğiniz de onlara helâldir."⁷³ ifadelerini et-Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân* eserinde ilgili ayetin yorumuyla açıklamaktadır. Et-Taberî'nin ayette bahsi geçen "kendilerine kitap verilenler" ibaresinin Ehl-i Kitap'tan Tevrat ile İncil'den biri veyahut her ikisini kabul eden Yahudi ile Hristiyanlara delalet ettiği şeklindeki görüşünü benimseyen İliya; müşriklerin kestiklerinin yenmediğinden hareketle kendilerinin kestiklerinin yeniyor olması sebebiyle Hristiyanların muvahhit olduklarını tahkim etmeye çalışmıştır.⁷⁴

68 En-Nusaybîni, *Kitâbu'l-Mecâlis*, s. 74.

69 El-Bakara 2/221.

70 En-Nusaybîni, *Kitâbu'l-Mecâlis*, s. 72.

71 En-Nusaybîni, *Kitâbu'l-Mecâlis*, s. 79.

72 En-Nusaybîni, *Kitâbu'l-Mecâlis*, s. 80.

73 El-Mâide 5/5.

74 En-Nusaybîni, *Kitâbu'l-Mecâlis*, ss. 80-81; et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3: 24.

Sonuç

XI. yüzyılın etkin Hristiyan teologlarından biri olan Nusaybinli İliya'nın *Kitâbu'l-Mecâlis* eseri; ilgili dönemde Müslüman-Hristiyan ilişkilerine dair genel bir profil oluşturan teolojik eserlerdendir. İslam egemenliği altında yaşayan azınlık bir grup Nesturi Hristiyan topluluğun metropolitlik görevini icra eden teolog İliya'nın bu eseri; İslam toplumunda "öteki" olana bakışın ve teolojik anlamda muhataba saygı ve tahammül ahlakının güzide bir örneğini sunmaktadır. Hristiyan bir teoloğun kaleminden Müslümanların kendi hakimiyetleri altında yaşayan azınlık bir Hristiyan gruba olan teamülünün okuması yapıldığında olumlu yönde bir imaj ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda "öteki" olarak nitelenen bir dinin teolojik düşüncelerini Müslüman ve üst düzey bir devlet adamı ile karşılıklı olarak saygı çerçevesinde ele alabilmesi döneme ilişkin din ve düşünce özgürlüğü hakkında fikir sunmaktadır.

Müslümanlar ile muhtelif ortamlarda temas halinde olan Hristiyan bir teoloğun "monoteist Hristiyanlık" söylemi Müslüman-Hristiyan etkileşimine örnek olarak zikredilebilecek hususlar arasındadır. Bu noktada İliya'nın "bir cevher-üç uknum" formülizasyonu için bir olarak yorumlanması konusunda önem arz etmektedir. Bununla beraber İliya'nın monoteist Teslis söyleminin İslam'dakinden daha farklı bir anlayış ortaya koyduğu söylenebilir. Zira o, her ne kadar uknumların cevherden farklı olduğunu belirtse de uknumlara tanrısallık atfetmektedir. Teslis bağlamında İsa Mesih'e dair görüşlerini de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. İsa Mesih'in doğuştan olmasa da enkarnasyon neticesinde irade düzleminde Kelime uknumu ile enkarne olarak bir tanrısallık elde ettiği söylemi İslami tevhit doktrini açısından problem arz etmektedir.

Nusaybinli İliya'nın Kur'an'dan Hristiyan monoteizmine ilişkin sunduğu ayetler ve bunları destekler mahiyette çeşitli tefsirlere ve İslam alimlerinin görüşlerine başvuruyor olması hususunu ele alacak olursak; onun bu noktada atıfta bulunduğu eserlerden aktarım yapması ve bu eserlerin metinlerine büyük oranda bağlı kalıyor olması İliya'nın İslami literatür hakkında genel anlamda bilgi sahibi olduğunu destekler niteliktedir. Onun başvurduğu argümanlardan hareketle Vezir el-Mağribî'nin kaleme aldığı *el-Mesâbih fi Tefsiri'l-Kur'an el-Azîm* adlı tefsir eserinin muhtevsinden ve vezirin benimsediği görüşlerden haberdar olması da muhtemel gözükmemektedir. Nitekim *Mecâlis*'te vezirin eserinde kullandığı argümanlara oldukça hâkim olduğu mukayeseli bir okuma ile ortaya konabilmektedir. Bununla beraber İliya'nın ayet yorumlarında kullandığı argümanlar, muhatabını ve içerisinde yaşadığı hâkim yapıyı ikna etmeye dönük parçacı bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Zira Nesturi teoloğun ayetleri yorumlama biçimi daha ziyade diyalektik bir tutumu ifade etmektedir. *Kitâbu'l-Mecâlis*'te İliya'ya teolojik bir eleştiri yöneltildiğinde genellikle İliya'nın İslam içerisinde paralellik arz eden benzeri bir durumun olumsuzlanması üzerinden kendi düşüncelerini tahkim etme çabasında olduğu görülmektedir. Bu yönüyle her ne kadar onun argümanları kendi

içerisinde tutarlılık arz ediyor olsa da genelleme yapılabilecek bir delillendirmeden uzak bir izlenim sunmaktadır. Bununla beraber İliya'nın *Kitâbu'l-Mecâlis*'te Hristiyan monoteizmini İslami kaynaklar, İslami terminoloji ve İslami argümanları kullanarak ortaya koyma çabasını dönemin konjonktürü üzerinden okumak mümkün gözükmemektedir. Onun bu söyleminin muhtemel arka plan okuması yapılmaya çalışılacak olursa İslam egemenliği altında yaşayan farklı dine mensup azınlık bir Hristiyan topluluk olmalarının bu söylemde etkin olduğu düşünülebilir. Bunun yanı sıra Müslümanların diğer dinlere dair uygulamalarında "Ehl-i Kitap" statüsünde olanlara farklı bir ahkam uyguluyor olmalarının da bu statüden faydalanabilme ihtiyacını doğurmuş olması muhtemeldir. Böyle bir sosyolojik bağlamda azınlık bir grubun kendi bekasını garanti etmek ve çeşitli ayrıcalıklardan istifade etmek amacıyla inanç doktrinlerini hâkim yapıya göre şekillendirerek açıklama yolunu tercih etmesi olası bir durumdur.

Kaynakça

- Alıcı, Mehmet. "XI. Yüzyılda Müslüman-Hristiyan İlişkilerinde Entelektüel Boyut: Süryâni Nusaybinli İliya ve Mervânî Veziri Ebu'l Kâsim el-Mağribî'nin Tartışma Meclisleri". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı Bildirileri* içinde, ed., Mahsum AYTEPE ve Tecelli KARASU, 2: 173-182. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Bertaina, David. "An Arabic Christian Perspective on Monotheism in the Qur'an: Elias of Nisibis' Kitâbal-Majâlis". *Heirs of the Apostles* içinde, ed., David Bertaina vd., 3-21. Leiden: Brill, 2019.
- Bertaina, David. "Science, Syntax, and Superiority in Eleventh- Century Christian-Muslim Discussion: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac Languages". *Islam and Christian-Muslim Relations* 22, no. 2 (2011): 197-207.
- Chabot, Jean Baptiste. *Synodicon Orientale: Recueil de Synodes Nestoriens*. Paris: Imprimerie Nationale, 1902.
- Doru, Mehmet Nesim. "Süryani Düşüncesinde Nusaybinli İliya'nın Önemi ve "Kitabu'l-Mecâlis" Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslam Felsefesi ve Kelamı Açısından Değerlendirilmesi". *Milel ve Nihal* 8, no. 2 (2011): 53-82.
- Duygu, Zafer, ve Kutlu Akalın. *Kristolojiye Giriş: Mîafizit, Dyofizit ve Khalkedoncu Anlayışlar*. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Ebûnâ, Albert. *Târîhu'l-Kenîyetî's-Süryâniyyeti's-Şarkîyye*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2002.
- el-Mağribî, Vezir. *el-Mesâbîh fî Tefsiri'l-Kur'ân el-Azîm*. thk., Abdülkerim bin Sâlih bin Abdullah ez-Zehrânî. Mekke: Câmîatu Ümmü'l-Kurâ Külliyyetü'l-Lüğât, 2000.
- en-Nusaybîni, İliya. *A Treatise on Syriac Grammar*. çev., Richard J. H. Gottheil. Berlin: Wolf Peiser Verlag, 1887.
- En-Nusaybîni, İliya. "Fi Na'îmi'l-Âhire". nşr., Louis Ma'lûf. *el-Meşrik* 10 (1907): 446-449.
- en-Nusaybîni, İliya. *Kitâbu Def'i'l-Hemm*. nşr., Qustantin el-Basha. Kahire: Matbaatü'l-Ma'ârif, 1900.
- en-Nusaybîni, İliya. *Kitâbu'l-Mecâlis*. thk., Nikolai Seleznyov. Moskova: Dâru Ğurfeyn, 2018.
- en-Nusaybîni, İliya. "Mecâlisu İliyâ Mutrân-ı Nusaybîn". nşr., Louis Cheikho. *el-Meşrik* 20, (1922): 34-44; 112-122; 267-272; 366-377; 425-434.
- en-Nusaybîni, İliya. *Praeterrissorum Libri Duo*. nşr., Paul Delagarde. Göttingen: Dieterichsche Universitätsbuchhandlung, 1879.
- en-Nusaybîni, İliya. "Risâle fî Fazileti'l-İfâf". nşr., George Rahme Anthony. *El-Meşrik* 62 (1968): 3-74.
- En-Nusaybîni, İliya. "Risâle fî Hudûsî'l-Âlem ve Vahdâniyyeti'l-Hâlık ve Teslîsî'l-Ekânîm". Nşr., Paul Sbath, *Vingt Traités Philosophiques et Apologétiques d'Auteurs Arabes Chrétiens du IX au XIV Siècle* içinde. 75-103. Kahire: H. Friedrich et Co, 1929.
- en-Nusaybîni, İliya. *Risâle fî Vahdâniyyeti'l-Hâlık ve Teslîs-i Ekânîm*. nşr. Louis Ma'lûf. Beyrut: Universitäts und Landesbibliothek Bonn , 1899.
- en-Nusaybîni, İliya. "Risâle fî Vahdâniyyeti'l-Hâlık ve Teslîs-i Ekânîmihî". nşr., Louis Ma'lûf. *el-Meşrik* 3 (1903): 111-116.
- en-Nusaybîni, İliya. "Risâletü'l-Eb İliya Mutrân-ı Nusaybîn ile'l-Vezîr el-Kâmil Ebi'l-Kâsim el-Huseyn bin Ali el-Vezîr el-Mağribî". *Kitâbu'l-Mecâlis* içinde. thk., Nikolai Seleznyov. 163-259. Moskova: Dâru Ğurfeyn, 2018.
- en-Nusaybîni, İliya. *Târîhu İliya Bâr Şîndâyâ*. çev., Yusuf Habbî. Bağdat: Syriac Academy Publication, 1975.
- en-Nusaybîni, İliya. "Un Traité Nouveau d'Elie de Nisibe Sur le Sens des mots Kiyan et Ilah". nşr., Samir Khalil Samir. *Parole de l'Orient* 14 (1987): 109-153.
- et-Taberî, Muhammed ibn Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. thk., İsmâ Fâris El-Harastânî. Beyrut: Dâru'l-Müessesese, 1994.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996.
- İçöz, Ayşe. "Doğu Hristiyanlarının Arapça'yı Yazı Dili Olarak Benimseme Sürecinde Gösterdikleri Farklı Yaklaşımlara Genel Bir Bakış". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2019): 87-110.
- Özkan, Halit. "Vezîr el-Mağribî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 1 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vezir-el-magribi>
- Sala, Juan Pedro Monferrer. "Elias of Nisibis". *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History* içinde, ed. David Thomas & Alex Mallett, 2: 727-741. Leiden: Brill, 2010.

Samir, Samir Khalil. "Bibliographie Du Dialogue Islamo-Chrétien: Élie De Nisibe (Iliyyâ al-Nasibî)". *Islamochristiana* 3 (1977): 257-286.

Samir, Samir Khalil. "Date de la Mort d'Elie de Nisibe". *Foi et Culture en Irak au Xle Siècle: Elie de Nisibe et l'Islam* içinde. ed., Samir Khalil Samir, 1: 124-286. Aldershot: Variorum, 1996.

Samir, Samir Khalil. "Iliya en-Nusaybinî ve'l-Vezîr Ebu'l-Kâsım el-Mağribî". *el-Meşrik* 76, no. 2 (2002): 443-458.

Samir, Samir Khalil. "Un Traité Nouveau D'elie De Nisibe Sur Le Sens Des Mots Kiyan Et Ilah". *Parole de l'Orient* 14 (1987): 109-153.

Seleznyov, Nikolai N. "Seven Sessions or Just a Letter? Observations on the Structure of the Disputations between Elias, Metropolitan of Nisibis, and the Vizier Abū l-Qāsim al-Maghribî". *Scrinium* 14 (2018): 434-445.

Topaloğlu, Bekir, ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2019.

Witakowski, Witold. "Elias Barshenaya's Chronicle". *Syriac Polemics: Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink* içinde, ed., Wout Jac. Van Bakkum vd., 219-237. Leuven; Paris; Dudley MA: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2007.

Ahmed Midhat Efendi'nin Petrus ile İlgili Verdiği Bilgilerin Değerlendirilmesi

Kübra Cengiz*

Öz: 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde yaşamış, farklı tür ve alanlardaki çalışmalarıyla tanınan Ahmed Midhat Efendi, Dinler Tarihi'nin de öncü isimlerindendir. Ahmed Midhat, yaşadığı dönemde yoğun misyonerlik faaliyetleriyle karşılaşması üzerine, Hristiyanlığa dair eleştiriler kaleme almış ve bu çalışmalarıyla dikkat çekmiştir. Onun Müdafaa adlı eserinde, Hristiyanlıkla ilgili ele aldığı bir konu da Havariler ve biyografilerine yöneliktir. Bu bildiride, Ahmed Midhat'ın verdiği bilgiler doğrultusunda, kilisenin üzerine kurulduğu havari kabul edilen Petrus ele alınmıştır. Ahmed Midhat'ın verdiği bilgiler doğrultusunda, Petrus'un biyografisi, Yeni Ahit'te geçen İsa'yı inkarı, itaatsizliği ve tereddütü, Hananya ve Safira'nın ölümündeki rolü, Musa Şeriatı'ndaki tutumu, Roma'da geçirdiği zaman ve ölümü ile ilgili tartışmalı konular değerlendirilmektedir. Ahmed Midhat, bu bilgileri verirken Yeni Ahit'ten ve Hristiyan kaynaklardan alıntılar yapmıştır. Onun verdiği bilgiler ve eleştiri noktaları sunularak ilgili bölümlere karşılık Yeni Ahit yorumlarına başvurulmakta ve Hristiyan yorumcuların görüşlerine de bildiride yer verilmektedir. Bu çalışmanın amacı, sadece Ahmed Midhat Efendi'nin verdiği bilgileri sunmak değil, bilgilerin güvenilirliğini tespit etmek, Hristiyan yorumcuların da aynı konudaki görüşlerini karşılaştırmaktır. Son olarak konunun genel bir değerlendirmesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Midhat Efendi, Müslüman-Hristiyan Polemiği, Petrus, Havari, Polemik

Giriş

Bildirimizde, Osmanlı Devleti'nin buhranlı döneminde yaşayan Ahmed Midhat Efendi'nin, Hristiyanlığın ilk döneminde havarilerin öncüsü sayılan Petrus'a dair inceleme ve eleştirileri konu edilmektedir. Araştırmamızın amacı, Ahmed Midhat'ın Petrus ile ilgili verdiği bilgilerin günümüz araştırmalarıyla örtüşüp örtüşmediğini tespit etmek, eleştiri noktalarının Hristiyanlar açısından nasıl yorumlandığını ortaya koymak ve genel değerlendirmesini yapmaktır. Bildirimizde öncelikli olarak, Ahmed Midhat'ın, Petrus'un konumu ile ilgili verdiği bilgiler ve eleştiri noktaları verilmektedir. Daha sonra aktarılan bilginin Yeni Ahit'teki yeri, Hristiyan kaynaklardaki karşılığı incelenmekte, bilgilerin tarihsel gerçekliğe uygunluğu deskriptif ve analitik yöntemle sunulmaktadır. Konumuz gereği Ahmed Midhat Efendi'nin açıklamaların-

* İlahiyat, Bursa Uludağ Üniversitesi. kubracengiz-1992@hotmail.com

dan sonra, Hristiyanların kaynaklarına, kilise babalarının görüşlerine, Yeni Ahit yorumlarına ve günümüz araştırmacılarının görüşlerine başvurulmaktadır.

Ahmed Midhat Efendi, araştırmamıza kaynaklık eden Müdafaa serisini, Hristiyanların sınırları tanımayan misyonerlik faaliyetleri üzerine, onların dinini ve tarihlerini ortaya koymak için üç cilt olarak kaleme almıştır. *Tercümân-ı Hâkikat* gazetesinde yayımlanan bu eserin ilk cildinde “Ehl-i İslâm’ı Nasrâniyet’e davet edenlere karşı kaleme alınmıştır” alt başlığı yer almaktadır. Osmanlı’nın hoşgörü politikasını suiistimal eden misyonerlerin İslam karşıtı yayınlarında bulunduğunu belirten Ahmed Midhat, onların asılsız iddialarına karşı müdafaa yazmak zorunda kaldığını dile getirmektedir. Aslında tek cilt yazmayı düşündüğü bu eser, gazeteye gelen çeşitli itirazlar üzerine yazılmaya devam etmiştir. Ahmed Midhat, Hristiyanlığı eleştirme gibi bir amacının olmadığını, kilise karşıtı kaynaklara itimat etmediğini, İncilleri, kilise yayınlarını, muteber Hristiyan yazarların kitaplarını ve ansiklopedileri kaynak olarak kullandığını söylemektedir.¹ Biz de bildirimizde, bu eserden Petrus ile ilgili bilgileri ele alarak Ahmed Midhat’ın Petrus hakkındaki eleştirilerini ve Petrus ile ilgili anlatılanların tarihi verilerle uyuşmadığı iddialarını inceleyeceğiz.

Petrus

İsmi

Ahmed Midhat Efendi, Petrus’un, Hristiyanlarca havarilerin en büyüğü olduğunu ve “Havariler prensi” olarak nitelendirildiğini belirtmektedir. Petrus isminin kökeni ile ilgili, Frenklerce, “Piyer” yani taş olarak, Yahudiyyecede ise “Sefas” olarak adlandırıldığını, önceden isminin “Simun” olduğunu ancak Mesih’in, İncil’de geçen “Sen bir taşsın ki o taşın üzerine kilisemi bina edeceğim.”² sözleri üzerine “Petrus” ismini aldığını eklemektedir.³

Yeni Ahit’te Simon,⁴ Simeon⁵ ve Simon Petrus⁶ gibi kullanımları bulunan Petrus’un asıl adının Simon olduğu bilinmektedir.⁷ Muhtemelen Simon ismi ona, dönemindeki yaygın uy-

1 M. Orhan Okay, “Müdâfaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. 31, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), ss. 459-460.

2 Matta 16:18.

3 Ahmed Midhat, *Müdâfaa: Ehl-i İslâmı Nasraniyete Davet Edenlere Karşı Kaleme Alınmıştır*, (İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1300), s. 141.

4 Matta 4:18; 16:17; Markos 1:30; Luka 4:38; Yuhanna 1:42.

5 Elçilerin İşleri 15:14.

6 2. Petrus 1:1.

7 Johann Peter Kirsch, “St. Peter, Prince of the Apostles”, *Catholic Encyclopedia*, erişim: 28 Temmuz 2022, <https://www.newadvent.org/cathen/11744a.htm>.

gulamaya göre, Grek-Roma isimleriyle benzer telaffuzda olan ve Eski Ahit'te geçen şahıs isimlerinin erkek çocuklarına konulması üzerine sünnet olduğunda verilmiştir.⁸

Petrus kelimesi etimolojik olarak "taş" anlamında, Aramice kökenli "Kepha"dan türemiştir. Kephas, Grekçeye "petra"dan (taş) çekimlenmiş Petros olarak, Latinceye "Petrus" ve İngilizceye "Peter" şeklinde geçmiştir.⁹

Ahmed Midhat'ın kaynakları genellikle Fransızca olduğu için bilgilere Frenklerin isimlendirmesiyle başlamıştır. Fransızcada Petrus'un karşılığı, taş manasına gelen "Pierre"dir. Ahmed Midhat, Petrus'un ismini "Yahudiyyece Sefas" olarak açıklamaktaydı ki, araştırmamıza göre "Yahudiyyece" ile kastı İbranice değil, Hz. İsa döneminde Yahudilerin günlük halk dilinde kullandıkları Aramice'dir. Buna göre, Aramice "Kephas" (Cephas) Osmanlıcada "Sefas" olarak telaffuz edilmiş olmalıdır.

Ahmed Midhat'ın da değindiği üzere Simon, kardeşi havari Andreas aracılığıyla Mesih ile ilk görüşmesinde "Petrus" ismini almıştır:¹⁰

Ben de sana şunu söyleyeyim, sen Petrus'sun ve ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım. Ölüler diyarının kapıları ona karşı direnemeyecek. Göklerin egemenliğinin anahtarını sana vereceğim. Yeryüzünde bağlayacağın her şey, göklerde de bağlanmış olacak; yeryüzünde çözdüğün her şey göklerde de çözülmüş olacak.¹¹

Matta'da geçen bu ifadelerde, Petrus'un "kaya" olarak isimlendirilmesi, yeryüzünde ve gökyüzünde bağlayıcı ve çözücü gücünün olması Petrus'u ayrıcalıklı konuma yerleştirmiştir. Nitekim bu ifadeler, onun kilisenin temeli olacağına dair en güçlü kutsal kitap işaretleri olarak kabul edilmektedir.¹²

Bu açıklamalardan hareketle, Ahmed Midhat'ın, Petrus kelimesinin kökeni, Simon'a Petrus adını Mesih'in vermesi ve Petrus'un "Havarilerin prensi" kabul edilmesi hakkında verdiği bilgilerin doğru olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Ahmed Midhat, Hristiyanların, Petrus'un konumunu yüceltmek için İsa'ya bu sözleri nispet ettiklerini öne sürmektedir.¹³ Bu iddiası da ileride değerlendirilecektir.

8 Joseph A. Fitzmyer, "Aramaic Kepha' and Peter's Name in the New Testament", *Text and Interpretation: Studies in the New Testament Presented to Matthew Black*, ed., Robert McLachlan Wilson ve Ernest Best, (London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1979), s. 122; Muammer Ulutürk, *Hristiyanlıkta Havarilik*, (Doktora, Selçuk Üniversitesi, 2005), s. 54.

9 "Πέτρος (Petros)", *Strong's Concordance*, erişim: 28 Temmuz 2022, <http://biblehub.com/greek/4074.htm>; "Κηφᾶς (Képhas)", *Strong's Concordance*, erişim: 28 Temmuz 2022, <http://biblehub.com/greek/2786.htm>.

10 Kirsch, "St. Peter, Prince of the Apostles".

11 Matta 16:18-19.

12 Hatice Çiçek, *Papanın Yanılmazlığı Sorunu ve Hans Küng'ün Yanılmazlık Doktrinini Eleştirisi*, (Yüksek Lisans, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2010), s. 31, (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

13 Ahmed Midhat, *Müdafa* I, s. 141.

Biyografisi

Her şeyden önce belirtmemiz gerekir ki Ahmed Midhat, Petrus hakkında ayrıntılı biyografik bilgiler vermemekte, genellikle Yeni Ahit'ten Petrus ile ilgili bazı bölümleri ele almaktadır.¹⁴ Verdiği biyografik bilgilere göre Petrus, Celile Gölü yanında bir balıkçıdır. Havari Andre ile kardeş olan Petrus,¹⁵ Hristiyan kaynaklardan aktardığına göre cahildir, yani okuma yazma bilmemektedir.¹⁶

İncil'de geçtiği üzere Petrus, Zebedi'nin oğulları Yakub ve Yuhanna ile iş ortağıdır,¹⁷ geçimini balıkçılıkla sağlamaktadır.¹⁸ Ahmed Midhat'ın Petrus'un kardeşi olarak bahsettiği Andre, İncillerde Petrus'u, Mesih'le tanıştıran, Vaftizci Yahya'nın takipçisi Andreas olarak geçmektedir.¹⁹ Matta ve Markos'ta da Andreas, Petrus'un kardeşi ve balıkçı olarak zikredilmektedir.²⁰

Petrus'un cahil olması bilgisi ise Elçilerin İşleri'ne göre kısmen doğrudur.²¹ Nitekim Petrus'un, sadece temel düzeyde okuma yazma bildiği ve Grekçesinin kusurlu olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Apostolik Babalardan Papias'ın, Markos'u "Petrus'un tercümanı" olarak tanımlaması da Petrus'un Grekçe bilgisinin sınırlı olduğu iddiasını desteklemektedir.²²

Sonuç olarak, Ahmed Midhat'ın Petrus hakkında verdiği biyografik bilgilerin temel kaynağının Yeni Ahit olduğu ve çoğu zaman doğruyu yansıttığı görülmektedir.

Petrus'un İnkarı

Ahmed Midhat, Yeni Ahit'te geçen, İsa'nın Petrus'u azarlaması, Petrus'un İsa'dan şüphe etmesi gibi bölümlerden hareketle Petrus'un İsa'ya layık bir öğrenci olmadığını düşünmektedir. İsa'nın Petrus hakkında, övgü ifadelerinin yanı sıra nefret içerikli ifadelerinin de yer almasını İncillerdeki çelişkilerden biri olarak görmektedir.²³

14 Ahmed Midhat, s. 149.

15 Ahmed Midhat, Havari Andre ile Petrus'un kardeş oldukları bilgisini vermekte, bir yerde ise Andre ismini, Etyen olarak kullanmaktadır. Araştırmamıza göre Etyen ismini yanlışlıkla nispet etmiştir. Ahmed Midhat, s. 141, 150.

16 Ahmed Midhat, 141-43.

17 Luka 5:10.

18 Matta 4:18.

19 Yuhanna 1:40.

20 Matta 4:18; Markos 1:16.

21 "Kurul üyeleri, Petrus'la Yuhanna'nın yürekliğini görüp de bunların eğitim görmemiş, sıradan kişiler olduklarını anlayınca şaşılar ve onların İsa'yla birlikte bulunduklarını fark ettiler." (Elçilerin İşleri 4:13).

22 A. Edward Siecienski, *The Papacy and the Orthodox: Sources and History of a Debate*, (New York: Oxford University Press, 2017), s. 18.

23 Ahmed Midhat, *Müdafaa I*, ss. 149-50.

Kanonik İncillere göre İsa ve Petrus arasında ihtilaflar vardır. Bu konuya ilişkin Ahmed Midhat Efendi "Petrus'un İsa'yı üç kez inkâr etmesi ve lanet etmesi"²⁴ hadisesini Matta İncilini kullanarak delil getirmektedir.²⁵ Bu olayda İsa, gece horoz ötmeden önce Petrus'un, kendisini üç kez inkar edeceği öngörüsünde bulunur. İsa'nın tutuklanmasından sonraki gelişmelerde, Petrus, sarayın dışarısında beklerken bir hizmetli kadın ona yanaşır ve "Bu da İsa birlikteydi." der. Petrus: "Neden söz ettiğini anlamıyorum, ben o adamı tanımıyorum." diyerek bu konuşmasını toplamda üç kez tekrar eder, son tekrarında lanet ve ant okuyarak tanımadığını söyler ve o anda horoz öter.

Başkahin'in avlusunda veya civarında gerçekleşen bu olay için İnciller arasında çok az farklılıklar olmakla birlikte birçok hususta benzerlikler tekrar edilmektedir. Dört İncil'de de İsa'nın "... horoz ötmeden beni üç kez inkâr edeceksin."²⁶ öngörüsünü takiben Petrus'un inkarı gerçekleşmektedir. Sinoptik İncillerde, olay sonunda Petrus'un pişman olması, ağlamaya başlaması ile olumsuz durum dengelenmiştir.²⁷ Yuhanna'da ise İsa, dirilişinden sonra, Petrus'a kendisini sevip sevmediğini üç kez sormuş; Petrus'un her defasında onu sevdiğini tekrarlaması üzerine İsa, ona üç kere "koyunlarını otlatma" yetkisi vermiştir.²⁸ Üç kez inkar, üç kez tekrarlanan "koyunları otlatma" görevi ile izale edilmiştir.

Ahmed Midhat Efendi, Petrus'un inkar hadisesini, "hıyanetlik, alçaklık" olarak değerlendirmektedir.²⁹ Bu olayın tarihsel gerçekliğine dair neredeyse fikir birliği olmakla birlikte, Ahmed Midhat'ın yanı sıra günümüzdeki bazı uzmanlar da bu olayı "utanç kriteri" olarak görek olayın tarihsel gerçekliğine dair genel kanaati sorgulamaktadırlar.³⁰

Petrus'un üçüncü inkarından sonra lanet okuması ise, Matta ve Markos İncillerinde geçmektedir.³¹ Olayın bağlamından, lanetin bir muhataba yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Burada iki görüş ortaya çıkmıştır; İlk görüşe göre, Petrus, yalan söylediği için kendisine, ikinci ve çoğunluğun görüşüne göre ise Petrus, İsa'yı tanımadığını toplanan kalabalığa kanıtlamak için İsa'ya lanet etmiştir.³² Ahmed Midhat da Petrus'un kendi hocasına lanet etmesini garip bularak ikinci görüşe göre yorum yapmıştır.³³

24 Markos 14:29-31, 66-72; Matta 26:33-35, 69-75; Luka 22:34-35, 54-61; Yuhanna 13:38; 18:16-17.

25 Matta 26:34, 69-74.

26 Matta 26:31-35; Markos 14:27-31; Luka 22:31-34; Yuhanna 13:36-38.

27 Markos 14:72; Matta 26:75; Luka 22:62.

28 Yuhanna 21:14-17.

29 Ahmed Midhat, *Müdafaa I*, ss. 147-148.

30 Siecienski, *The Papacy and the Orthodox*, ss. 32-33.

31 Matta 26:74; Markos 14:71.

32 Siecienski, *The Papacy and the Orthodox*, s. 32.

33 Ahmed Midhat, *Müdafaa I*, s. 148.

Petrus'un İtaatsizliği ve Tereddüdü

Ahmed Midhat, Hristiyanlar nezdinde İsa, Tanrı olduğu için, sözüne itaatin ne derece önemli olması gerektiğini vurgulamakta, İncillerdeki İsa'nın Petrus'a yönelik hitaplarına dikkat çekerek Matta İncil'inden alıntı yapmaktadır.³⁴

Ahmed Midhat'ın alıntı yaptığı bu olayda İsa, öğrencilerinin kendisinden önce tekneye binmelerini ve karşıya geçmelerini istemiş ancak rüzgar ters yönden estiği için öğrenciler dalgalarla boğuşmak zorunda kalmışlardı. Sabaha karşı İsa, gölün üzerinde yürüyerek kayığa yaklaşıncı, öğrenciler İsa'yı hayalet zannederek korkmuşlar; ancak İsa onlara cesur olmalarını söylemiştir. Bu sırada Petrus, "Ya Rab, Eğer sen isen, buyruk ver suyun üstünden yürüyerek sana geleyim." demiş ve İsa Petrus'un bu isteğini kabul etmiştir. Ancak Petrus suyun üzerinde yürürken şiddetli rüzgarı görünce korkmuş, batmaya başlamış ve İsa'dan yardım istemiştir. İsa da hemen onun elini tutarak kurtarmış ve "Ey kıt imanlı, neden kuşku duydun?" diyerek onu azarlamıştır.³⁵

Petrus, Matta İncil'inde toplumun sözcüsü rolünü üstlenmiş ve bu nedenle herkesin tanık olduğu talimatlar alan bir figür, yani Hristiyanlara örneklik teşkil eden biri olarak sunulmuştur.³⁶ Bahsi geçen bölümde Petrus'un, hatalar yapan bir karakteri temsil ettiği belirtilmiştir.³⁷ Ayrıca bu olayın Petrus'un imanını arttırdığı savunulmuş ve bu olayla onun kilisenin temeli olacağı da yorumlanmıştır.³⁸ Karşıt bir görüşte ise, Mesih'in son kelimeleri ile Mesih'in Petrus'u kurtarmadaki kudretine değil, Petrus'un zayıf imanına ve şüphesine vurgu yapılmıştır. O halde bu ifadeler övgü değil, azarlama olarak görülmelidir.³⁹

Ahmed Midhat Efendi, bu olayı iki yönlü değerlendirmektedir, İncillere göre; ya Roma Kilisesi'nin temeli zayıf imanlı bir adama dayandırılmış ya da Hristiyanların İsa'sı yalan söylemiş olmaktadır.⁴⁰

Ahmed Midhat'ın dikkat çektiği başka olay da, İsa'nın Petrus'u "Şeytan" hitabıyla azarlamasıdır.⁴¹ Matta ve Markos İncillerinde geçen bu olayda, İsa, çekeceği acıları haber vermekte ve Petrus da onu azarlamaktadır:

34 Ahmed Midhat, ss. 143-144.

35 Matta 14:22-31.

36 Jack Dean Kingsbury, "The Figure of Peter in Matthew's Gospel as a Theological Problem", *Journal of Biblical Literature* 98, sy. 1 (1979), s. 68.

37 Markus Bockmuehl, *The Remembered Peter: In Ancient Reception and Modern Debate*, (Germany: Mohr Siebeck, 2010), s. 40.

38 Timothy Wiarda, *Peter in the Gospels: Pattern, Personality and Relationship*, (Germany: Mohr Siebeck, 2000), s. 162.

39 Robert H. Gundry, *Peter: False Disciple and Apostate According to Saint Matthew*, (Grand Rapids, Michigan-Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2015), s.12.

40 Ahmed Midhat, *Müdafaa I*, ss. 144-145.

41 Ahmed Midhat, 145-146.

"Tanrı korusun, ya Rab! Senin başına asla böyle bir şey gelmeyecek!" İsa da ona sert bir şekilde karşılık vermektedir: "Çekil önümden, Şeytan!" dedi. "Düşüncelerin Tanrı'ya değil, insana özgüdür."⁴²

Bu olay Luka İncili'nde geçmemekle birlikte, Luka'da İsa, Petrus'un yakın zamanda işleyeceği kusurları Şeytan'ın müdahalesiyle ilişkilendirmektedir: "Simun, Simun! Şeytan sizleri buğday gibi kalburdan geçirmek için izin almıştır; ama ben, imanını yitirmeyesin diye senin için dua ettim, geri döndüğün zaman kardeşlerini güçlendir."⁴³ Bu bölümün ardından İsa, Petrus'un kendisini inkar edeceği öngörüsünde bulunmaktadır.

Bazı uzmanlar, Petrus'un "Şeytan" olarak nitelendirildiği bu olayı, Markos'un kendi teolojisi- ni öne çıkartmak için kasten uydurduğunu iddia ederek olayın tarihsel gerçekliği hakkında şüphe duymaktadırlar. Hristiyan yazarlar arasındaki genel kanaat ise, bu olayın gerçek olduğu yönündedir. İsa ve Petrus arasındaki gergin ilişki de, tarihi bir gerçeklik olduğuna delil gösterilebilir. Nitekim Yeni Ahit'te Petrus; aceleci hareket eden, anlayışsız, düşünmeden konuşan ve az imanlı bir karakterdir.⁴⁴

Ahmed Midhat ise olaydaki, "Ardıma git" ve "Ey şeytan" ifadelerine vurgu yaparak bu durumu "rezalet" olarak görmekte, olayın tarihsel gerçekliğinden şüphe etmemektedir.⁴⁵

Hananya ve Safira'nın Ölümü

Ahmed Midhat Efendi'nin Petrus ile ilgili ele aldığı diğer bir bölüm, Elçilerin İşleri 5:1-10. kısımda geçen Hananya ve Safira'nın ölümüne ilişkindir. Aktardığına göre bu olayda, mülklerini satıp paralarını havarilere teslim eden kişiler arasında Hananya isminde birisi vardır. Her ne kadar Hananya Yahudilikten, Mesihiliğe dönmüş olsa da, Yahudilere özgü olan gelecek endişesini henüz bırakmadığı için, mülkünü sattığında parasının bir kısmını saklamış ve diğer miktarını havarilere götürmüştür. Petrus bu durumdan haberdar olduğu için ona, "Şeytan neden senin kalbini istila eyledi ki Ruh'u'l-Kudse yalan söylemeye cesaret olup da mülkün pahasından bir kısmını dolandırdın?" diyerek azarlayıp tehdide başlamış, çaresiz adamın da ödü koparak ölmüştür. Orada bulunan birkaç kişi Hananya'yı defnetmeye götürmüştür. O sırada eşi Safira gelmiş ve Petrus ona da, "Rabbin ruhunu imtihan için kocan ile ittifaka sebep nedir? İşte kocan cezasını bularak vefat etti. Onu defnetmeye gidenler geldikleri gibi seni de defnetmeye götüreceklerdir. Zira sen de bu dolandırıcılığın cezası olarak öleceksin." diye tehdide başlayınca çaresiz kadın da korkusundan helak olmuş ve onu da götürüp defnetmişlerdir.⁴⁶

42 Matta 16:21-23; Markos 8:31-33.

43 Luka 22:31-32.

44 Siecienski, *The Papacy and the Orthodox*, ss. 31-32.

45 Ahmed Midhat, *Müdafaa I*, s. 146.

46 Ahmed Midhat, *Müdafaa'ya Mukabele ve Mukabele'ye Müdafaa: Mösyö Dwight'ın Müdafaa'ya Mukabelesine karşı Ahmed Midhat Efendi'nin Müdafaa'sı*, (İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1300), ss. 37-40.

Ahmed Midhat, burada Petrus'un azarlama ve tehdit şeklindeki tavrını eleştirmektedir:

İşte İncil'de musarrahan [açıkça söylenmiş] ve muvazzahan [izah edilen, açıklanan] hikâye edilen bu fıkrayı bir de İncil'in insanları ekip biçmekten ve maişet [geçim] için düşünmekten katiyyen men' ederek ancak Cenab-ı hakka tevekkül ile memur etmesine tetabbuk [uymak] eyleyecek olursak Petrus'un böyle insanı helak edecek kadar tehditleri muvafık mıdır, değil midir? mülâhazaya muhtaç kalır.⁴⁷

Elçilerin İşleri'nde geçen bu bölüm üzerine olumsuz pek çok yorum yapılmış ve yapılmaktadır. Kimi araştırmacılar bunun Yeni Ahit'teki en sinir bozucu bölümlerden biri olduğunu söylerken, bazıları da üzerine tatmin edici bir yorum yapılamayacak bir anlatı kabul etmektedir.⁴⁸

Birçok araştırmacı ise bu bölümdeki, Hananya ve Safira'nın yaptıklarıyla, Yeşu 7:1-26. bölümde geçen Akan'ın yaptıkları arasında ortak noktalar bulmaktadır. Bu olayların biri Eski Ahit, diğeri ise Yeni Ahit topluluklarının başlangıcında gerçekleşmekte, her ikisinde de bir aldatma eylemi söz konusu olmakta ve sonucunda da tanrısal bir yargılama gerçekleşmektedir. Eski Ahit'te geçen Akan, ganimetten para ve giysi çalıp saklamakta, Yeni Ahit'te geçen Hananya ve Safira ise para gizlemektedir.⁴⁹

Hristiyan yorumcular, bu bölümü çekinmeden anlattığı için Luka'yı dürüst bir tarihçi olarak görmektedirler. Bununla birlikte, Hananya ve Safira'nın sadece para saklamadıklarını, bütün paralarını kiliseye veriyormuş gibi yaparak hem yalancılık hem de ikiyüzlülük olmak üzere iki çeşit suç işlediklerini belirtmektedirler. Bu bölümde anlatılmayan gizli bir yön olduğuna, Luka'nın "nosphizomai" yani "zimmete geçirme" kelimesini kullandığına (aynı kelime Eski Ahit'te Akan için de kullanılmıştır) dikkat çekmekte ve Hananya ile Safira'nın mülkten elde ettikleri paranın tamamını bağışlayacaklarına dair bir sözleşme yaptıkları sonucuna varmaktadır. Kısacası, yorumcular, çifti zimmete para geçirme suçuyla da itham etmektedir.⁵⁰

Günümüzde bazı yorumcular, bu olayda Petrus'un, havariler arasındaki önderliğine, çifti yargılama özelliğine dikkat çekerek Petrus'u, Hananya ve Safira'ya karşı tavrından dolayı eleştirmekte ve Petrus'un onların ölümünde etkili olduğunu belirtmektedirler. Buna göre, Tanrısal liderlik yapan Petrus gelişmemiş, toy bir tavır sergilemiştir ve Yeni Ahit'teki bu bölüm yıkıcı bir anlatı olmuştur.⁵¹ Buna karşın Hristiyan yorumcular çiftin ölümünden,

47 Ahmed Midhat, 40.

48 Rick Strelan, *Strange Acts: Studies in the Cultural World of the Acts of the Apostles*, (Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2014), s. 199.

49 John R. W. Stott, *Elçilerin İşleri: Dünyanın Sonuna Doğru*, çev., Murat Yılmaz, (İstanbul: Haberci, 2017), s.146.

50 Stott, 146-49.

51 Phillip Michael Garner, *Interpretive Adventures: Subversive Readings in a Missional School*, (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2017), ss. 48-49.

Petrus'un yaptığı psikolojik baskının sorumlu tutulamayacağını ve bu ölümün, çiftin duyduğu vicdani rahatsızlıktan kaynaklanmadığını, aksine tamamen ilahi bir yargı olduğunu söylemektedirler.⁵²

Petrus ve Musa Şeriatı

İncillerde, İsa'nın Musa şeriatının hükümlerine göre yaşadığı görülmektedir. İsa, sekiz günlükken sünnet edilmiş,⁵³ dini bayramlarda Kudüs'e gelmiş,⁵⁴ Sebte (Cumartesi) günü kutlaması için sinagoga gitmiş,⁵⁵ oruç, dua gibi dini uygulamaları⁵⁶ teşvik etmiştir. Ancak bazı hususlarda (cumartesi yasakları ve boşanma gibi) Musa şeriatında ortaya çıkmış bazı uygulamaları değiştirmiş/tashih etmiş ve ibadetlerin Yahudi din adamları gibi gösteriş için değil, Tanrı rızası için yapılmasını tavsiye etmiştir.⁵⁷

İsa'dan sonra onun mesajı sadece Yahudilerle sınırlı kalmamış, Yahudi olmayanlara (gentile) da hızla yayılmıştır. Yahudi menşeli olmayan Hristiyanlığın merkezi konumuna gelen Antakya Kilisesi'nde, Yahudi kökenli olmayan Hristiyanların şeriata uyup uymayacağı sorusu gündeme gelmiştir. Pavlus'un, bu sorunun cevaplanmasında önemli rolü olmuştur. Daha sonra Havariler Konsili'nde de şeriatın tatbik edilip edilmeyeceği görüşülmüş ve Petrus başlangıçta şeriatın uygulanması kanaatindeyken bu fikrinden vazgeçmiş,⁵⁸ Yahudi kökenli olmayanların şeriatla yükümlü kılınmaması gerektiğini belirtmiştir.

Ahmed Midhat Efendi de Petrus'un şeriatın uygulanıp uygulanmaması konusundaki kararsızlığına dikkat çekmektedir:

Zira Pavlus'un Galatyalılara yazmış olduğu risale-i ûlâsında zikr eylediği vecihle Petrus şeriat-i Museviyye ve İseviyye'nin ahkâmını yalnız Yahudilerle beraber bulunduğu zaman tutup milel-i sâireden mezheb-i Mesihîyyeye girenlerle birlikte bulunduğu zaman hükm-ü şeriate asla itibar etmediğinden ve haram olan lahm-ı hınzır ve sair luhum-u memnu'a-yı yemek ve sair ahkâm-ı manevîyyenin hilafında bulunmak gibi halleri görüldüğünden Pavlus bunları fırsat ittihâzile -bâb-ı mezkurda kendi ikrarı mucibince- ol azarlanmaya müstehak olan Petrus'un kabâyihini [kusurlarını] yüzüne vurmuş idi.⁵⁹

52 Stott, *Elçilerin İşleri: Dünyanın Sonuna Doğru*, s. 149.

53 Luka 2:21.

54 Luka 2:41; Markos 11:1.

55 Markos 1:21; Luka 4:16; 13:10

56 Matta 5:23-24; 6:1-18.

57 Mahmut Aydın, "Şeriat (Diğer Dinlerde)", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. 38 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), s. 576; Ömer Faruk Harman, "Yahudi Hristiyanlığı", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. 43 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), s. 43.

58 "Öyleyse, ne bizim ne de atalarımızın taşıyamadığı bir boyunduruğu öğrencilerin boynuna geçirerek şimdi neden Tanrı'yı deniyorsunuz?" (Elçilerin İşleri 15:10).

59 Galatyalılar 2:11-14; Ahmed Midhat, *Müdafaat*, ss. 199-200.

Pavlus'un da kanaati üzere putperestken Hristiyan olanlar, şeriate uymuyor ve yasak olan yiyecekleri yiyorlardı. Yukarıda da bahsi geçen, Pavlus'un Galatyalılara Mektubu'nda işaret edildiği üzere Petrus ise, Yahudi kökenli olmayan Hristiyanlarla olduğunda yasak yiyecekleri tüketmiş, daha sonra Yahudi-Hristiyanlarla birlikteyken şeriatı uygulamıştır. Onun şeriatı tekrar tatbik etmesi ve kararsız tutumu, Pavlus'un tenkidine yol açmıştır.

Ahmed Midhat, bu konuyla ilgili Petrus'un yasak yiyecekler üzerine bir rüyet görmesine de değinmektedir.⁶⁰ Elçilerin İşleri'nde geçen bu rüyete göre Petrus, karnının açtığı bir sırada kendinden geçmiş, göğün açıldığını, çarşaf gibi bir şeyin içinde her türden hayvanların yeryüzüne indirildiğini görmüştür ve bir ses ona "Kalk Petrus, kes ve ye" diye üç kez emirde bulunmuş, sonra da çarşaf geri yukarıya alınmıştır.⁶¹ Bu rüyetin devamındaki Yeni Ahit ifadelerinden, Petrus'un Yahudi menşeli olmayan Hristiyanlara da öğretiyi yayabileceği anlaşılmaktadır.⁶²

Bu konuyla ilgili dikkat çeken bir bölüm de yine Elçilerin İşleri 11:1-18'de yer almakta ve burada Petrus'un tavrı dikkat çekmektedir. Bu bölümde, sünnet yanlıları, yasak yiyecekleri yediği için Petrus'u eleştirmekte, Petrus da onlara Yafa'daki çarşaf rüyetini anlatmakta, diğer uluslardan olan Kornelius'un imanından, Kutsal Ruh'un diğer uluslara da indiğinden bahsetmektedir. Bölümün sonunda Petrus, sünnet yanlılarını ikna etmekte, sünnet yanlıları da öteki ulusları kabul etmektedir.

Öncelikle Yeni Ahit'e göre, Petrus ilk zamanlarda şeriate uymaktaydı, daha sonra Gentilelerle yasak yiyecekleri yedi ve sünnet yanlıları onu eleştirince, şeriate geri döndü. Galatyalılara Mektup'ta da şeriate döndüğü için Pavlus'un eleştirmesiyle karşılaştı. Yine buna benzeyen yukarıdaki bölümde de Petrus, şeriatı terk etmiş olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak sünnet yanlıları onu eleştirince tamamen farklı bir Petrus portresiyle, rüyeti de öne sürerek, şeriatın gerekli olmadığını savunmuştur. Petrus'un iki kez aynı olayı yaşaması, birinde sünnet yanlılarına uyarken, diğerinde hararetle şeriatın gerekli olmadığını savunması dikkat çekicidir.

Bu durumda, Elçilerin İşleri'nde ve Galatyalılara Mektup'ta şeriat konusunda iki farklı Petrus portresi çizilmektedir.⁶³ Öyle ki, Elçilerin İşleri'nde yer alan Petrus'un özel tavrı yorumcuların dikkatini çekmiştir. Yorumcular, Elçilerin İşleri'nde geçen Petrus'un konuşmasının, daha çok Pavlus'un karakteriyle uyuştuğuna ve Petrus'un seçtiği kelimelerin, Pavlus'un hitabına benzediğine vurgu yapmışlardır. Nitekim Pavlus, Galatyalılara Mektup 1:15-16'da gentilelere yeni haberleri duyuran, Tanrı'nın seçtiği bir kişi olarak kendini tanıtmaktadır ki, Petrus da

60 Ahmed Midhat, *Müdafa II*, ss. 40-42.

61 Elçilerin İşleri 10:10-16; 11:3-10.

62 Muhammet Tarakçı, *Yahudilik'te ve Hristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı*, (Bursa: Emin Yayınları, 2008), s. 74.

63 Elçilerin İşleri 15:1-10; Galatyalılara Mektup 2:11-21.

Elçilerin İşleri'nde Pavlus'un kine benzer bir tutum sergileyerek Tanrı'nın seçtiği kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Elçilerin İşleri 15:10'daki Havariler Konsili ile ilgili bölümde de Petrus'un konuşması, Pavlus'un Galatyalılara Mektup 2:16 ve Efeslilere Mektup 2:8'deki "kölelik boyunduruğu" sözlerini çağrıştırmaktadır. Petrus da, Pavlus'un Galatyalılara Mektubu'ndaki gibi, Tanrı'nın Yahudiler ve Gentileler arasında fark görmediğini, Musa şeriatının bir kölelik olduğunu ve sadece imanın kurtaracağını belirtmektedir. İşte bu sözlerle Petrus, oldukça Pavlusçu bir tavır sergilemektedir; hatta o, Havariler Konsili'nde Pavlus'tan daha radikal bir karaktere büründürülmektedir. Kiliseye bağlı araştırmacılar, Petrus'un Pavlus'la aynı teolojii benimsediği sonucunu çıkartırken, diğer araştırmacılar Petrus'un asla bu sözleri kullanmayacağını, Elçilerin İşleri yazarı Luka'nın bunu kurguladığını söylemektedir. Bu durumda, bu konuşma daha sonraki zamanlarda Petrus'un Pavlus'la aynı teolojik görüşte olduğunu göstermek için icat edilmiştir.⁶⁴

Hristiyan yazarlar Galatyalılara Mektup'taki olayın Havariler Konsili'nden önce olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁵ Buna karşın bazı araştırmacılar da Kudüs'te gerçekleşen Havariler Konsili'nin mevcudiyetine dair tek kaynağın Luka'nın yazdığı Elçilerin İşleri'ndeki bölüm olduğuna dikkat çekmektedirler. Hristiyanlar nezdinde bu kadar önemli bir hadiseyi sadece Luka'nın aktarmasından dolayı bu araştırmacılar, Luka'nın, hocası Pavlus'un yazdığı Galatyalılara Mektubu'ndan sonra ve bu mektubu desteklemek için ilgili bölümü kaleme aldığını savunmuşlardır.⁶⁶ Nitekim Elçilerin İşleri'nde geçen Havariler Konsili kararı bağlayıcı kabul edilmiştir.⁶⁷ Buna göre "Yahudi kökenli olmayanların şeriatı uygulamasına gerek olmadığı" kararı ön plana çıkmış, bu karar, Yahudi şeriatındaki yiyeceklerle ilgili hükümlerin değiştirilmeye başlanmasına yol açmıştır.⁶⁸ Ancak bahsi geçen hususlar göz önüne alındığında, Luka'nın bu Konsili kurgulamış olduğu görüşü ağırlık kazanmaktadır. Havariler Konsili'nin tarihi gerçekliğinin şüpheli olması Petrus'un son kararının belirsizliğini de beraberinde getirmektedir. Her ne kadar ilk papa sayılan karizmatik bir liderin teolojik konulardaki kararsız karakteri ayrıca sorgulanacak bir husus olsa da, Petrus'un geçmişte İsa'yı inkâr etmesi ve dış tesirlerden etkilenebilecek bir karaktere sahip olması göz önüne alındığında bu olayda da ikircikli bir tavır sergilemiş olması muhtemel görünmektedir.

64 Pierre-Antoine Bernheim, *James, Brother of Jesus*, çev., John Bowden (London: SCM Press, 1997), s. 167.

65 Stott, *Elçilerin İşleri: Dünyanın Sonuna Doğru*, ss. 91-95.

66 Bernheim, *James, Brother of Jesus*, ss. 165-70.

67 "Kutsal Ruh ve bizler, gerekli olan şu kuralların dışında size herhangi bir şey yüklememeyi uygun gördük: Putlara sunulan kurbanların etinden, kandan, boğularak öldürülen hayvanların etinden ve fuhuştan sakınmalısınız. Bunlardan kaçınırsanız, iyi edersiniz. Esen kalın." (Elçilerin İşleri 15:20, 28-29; 21:25).

68 F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians*, (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982), ss. 129-130.

Ahmed Midhat bir bölümde de, “Petrus’un kendisine ait bir kilise kurulmasının şeriat-ı Musa’nın bozulması” olarak yorumlamaktadır.⁶⁹ Ahmed Midhat’ın, Petrus’un kilisesini günümüzdeki Roma Katolik Kilisesi’yle özdeşleştirdiği anlaşılmaktadır. Bu yüzden onun papaları kastettiğini varsayabiliriz. Zira Petrus, Roma Katolik Kilisesi’nin temeli ve ilk papa kabul edilmektedir. Günümüzdeki papalar da onun halefi olarak görülmekte ve I. Vatikan Konsili’nde alınan karara göre papa yanılmaz sayılmaktadır.⁷⁰ Bu durumda Ahmed Midhat’ın belirttiği üzere Petrus’un konumu, Hristiyanlığın dini uygulamalarında dolaylı olarak belirleyici olmaktadır.

Petrus ve Roma

Ahmed Midhat Efendi kitaplarında Petrus’un Roma ile ilişkisine sıkça değinmekte ve Petrus’un Roma’da geçirdiği zamanın şüpheli olması tartışmalarına yer vermektedir. O, ne tarihsel verilerle ne de Kitab-ı Mukaddes ifadeleriyle Petrus’un Roma’ya gitmesinin kanıtlanamayacağını dile getirmektedir.⁷¹ Bu görüşünü kanıtlamak için Yeni Ahit’i ve özellikle Elçilerin İşleri bölümünü incelemekte, Pavlus nedeniyle, Petrus’un, Roma’da şehit ettirilmiş izlenimi verildiğini iddia etmekte ve Petrus’un Roma’ya gitmesinin ispatlanamayacağını belirtmektedir:

Petrus’un Roma’ya gelip orada idam edilmesi kilise müerrihlerinin za’ım-ı [batıl zan, düşünce] ca’lileridir [sahte, yapmacık] ki bundan maksadları dahi Roma papalarının doğrudan doğruya Pavlus’un ahlâfı olmayıp, doğrudan doğruya Petrus’un ahlâfı olduklarını halka inandırmaktır. Zira Pavlus Hazreti İsa’yı görmediği gibi havarilerden birisi tarafından dahi ahz-ı din etmediği için papaların ona mensubiyyeti fi’l-hakika hoşla gitmez Petrus ise kilisenin temel taşı olacağı güya Hazreti Mesih tarafından haber verilmiş olmasıyla ona mensubiyyeti daha kuvvetli olacağından Petrus Roma’ya götürülüp orada şehid ettirilmiştir. Fakat haydi bakalım Resullerin A’mâlini açalım da Petrus’un fi’l-hakika Roma’ya gittiğine dair bir kayıt arayalım! Beyhude yorulmuş oluruz. Zira bu kayıt fi’l-hakika yoktur. Petrus’un Roma’ya gittiği İncillerle asla isbat olunamaz. O halde biz müdafaamızda tenakuz etmemişizdir.⁷²

Petrus’un tarihsel olarak kurgulanması tartışmaları arasında en dikkat çeken konu Petrus’un Roma’da geçirdiği zamanla ilgili olup günümüzde de bu tartışma devam etmektedir. Çünkü Petrus’un hayatı kronolojik olarak göz önüne alındığında, Petrus’un Roma Kilisesi’ni kurduğunu iddia etmek zor, belki de imkansızdır. Petrus fiilen Hristiyanlığı Roma’ya getiren kişi olmadığı için onun Roma Kilisesi’nin kurucusu sayılması da mümkün görünmemektedir. Bu

69 Ahmed Midhat, *Müdafaa I*, ss. 141-142.

70 Ömer Faruk Harman, “Katoliklik”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. 25 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), s. 58.

71 Ahmed Midhat, *Müdafaa I*, s. 198, 369.

72 Ahmed Midhat, *Müdafaa II*, ss. 53-54.

durumda, "Petrus Roma'ya gitmiş ve daha sonra orada şehit edilmiş midir?" sorusu akla gelmektedir. Yeni Ahit'te bu hususlarla ilgili açık bir bilgi mevcut değildir.⁷³ Petrus'un Roma'ya gittiğine dair en sık kullanılan delil, Petrus'un mektubunu Babil'den yazdığını açıklamasıdır (1.Petrus 5:13) ki, ilk dönem kilisesinde Babil, Roma'ya işaret etmek üzere kullanılmaktadır. Bununla birlikte çoğu yorumcu, Havari Petrus'un, 1. Petrus'u yazmış olduğundan şüphe duymakta, bu metnin M.S. 80'den sonraki bir zamanda yazıldığında karar kılmaktadırlar.⁷⁴ Öte yandan, Petrus'un şehit olacağına yorumlanan Yuhanna 21:18-19'daki ifadeler, onun ileride öldürüleceğine bir işaret olarak yorumlanabilirse de, bu ölümün nerede meydana geleceği hakkında bilgi vermemektedir.⁷⁵

Petrus'un Roma'da bulunduğu dair kullanılan ilk işaret, Papa I. Clement'in, ilk mektubunda (yaklaşık M.S. 96'da) Petrus'un kıskançlık, çekememezlik gibi haksızlıklara uğradığından, Petrus ve Pavlus'un ölmesi için uğraşıldığından bahsetmesidir.⁷⁶ Ancak bu rivayeti açık bulmayan ve tarihsel eksikliğe dikkat çeken araştırmacılara göre ise, "eğer Clement Petrus'un şehitliği hakkında bir şey bilmiyorsa, Petrus şehit olmamıştır."⁷⁷ Başka bir kanıt ise, Antakyalı Ignatius'un Romalılara yazısında (yaklaşık M.S. 108'de) -hiçbir kaynaktan doğrudan belirtilmemesine rağmen- Petrus ve Pavlus'un Roma'daki Hristiyanlara emirler verdiğine işaret etmesidir.⁷⁸ İkinci yüzyılın ortalarında bu konuda daha açık rivayetler yer almış, dördüncü yüzyılda artık Petrus'un Roma ile ilişkisi genel bir kabul haline gelmiştir. Yukarıda bahsedildiği üzere Roma geleneğinde bazı işaretler olsa da, ilk dönem Hristiyan yazılarında, Petrus'un ölümünden açıkça bahsedilmemesi ve tarihsel eksikliğin bulunması bunların kanıt olarak kullanılamamasını da beraberinde getirmektedir. Bu durum da Petrus'un Roma'da bulunmasını şüpheli kılmaktadır.⁷⁹

Ahmed Midhat'ın yukarıdaki alıntısından hareketle, Petrus'un Roma ile ilişkisinin sonradan kurgulandığını iddia ettiği ve Elçilerin İşleri'ni inceleyerek Petrus'un Roma'ya gitmesinin mümkün olmadığını savunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim günümüz araştırmacıları da Yeni Ahit'te, Petrus'un Roma'ya ayak bastığına dair açık bir ifadenin bulunmadığına dikkat çek-

73 Siecienski, *The Papacy and the Orthodox*, ss. 43-44.

74 Graham N. Stanton, "1 Peter", *Eerdmans Commentary on the Bible*, ed., James D. G. Dunn ve John William Rogerson, (United States of America: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2003), s. 1494.

75 "Sana doğrusunu söyleyeyim, gençliğinde kendi kuşağını kendin bağlar, istediğin yere gidersin. Ama yaşlanınca ellerini uzatacaksın, başkası seni bağlayacak ve istemediğin yere götürecektir. Bunu, Tanrı'yı ne tür bir ölümle yücelteceğini belirtmek için söyledi. Sonra ona, 'Ardımdan gel' dedi." (Yuhanna 21:18-19).

76 Clement of Rome ve Ignatius of Antioch, *The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch*, çev., James A. Kleist (New York/Mahwah: Paulist Press, 1946), ss. 273-274.

77 Sean McDowell, *The Fate of the Apostles: Examining the Martyrdom Accounts of the Closest Followers of Jesus*, (London, New York: Routledge, 2016), s. 72.

78 Clement of Rome ve Ignatius of Antioch, *The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch*, s. 82.

79 Siecienski, *The Papacy and the Orthodox*, ss. 45-47.

mekte ve papalığın nüfuzunu arttırmak için bunun kurgulandığını iddia etmektedirler. Ele aldığımız üzere Yeni Ahit'te Petrus'un Roma'ya gittiğine dair açık bir ifade bulunmamaktadır. Tarihî veriler de tartışmalı olmakla birlikte, Petrus'un Roma ile ilişkisi genel olarak kilise öğretisine dayanmaktadır.

Diğer mezheplerin aksine Katolik Kilisesi'nde Petrus'un özel bir konumu olduğu bilinmektedir. Bu yüzden Ahmed Midhat'ın Petrus'la ilgili incelemelerinde, özellikle Katolikleri muhatap olarak inceleme yaptığı izlenimi oluşmaktadır. Araştırmasında İncilleri dikkatle inceleyen ve tarihsel bir gerçeklik olarak Petrus'un Roma'ya gitmesinin kanıtlanamayacağına dikkat çeken Ahmed Midhat Efendi'nin, daha sonraki dönemde oluşan kilise babalarının rivayetlerini kabul etmediği anlaşılmaktadır. O, bir tarihçi olarak inceleme yapmayı ve Hristiyanların kanonik kabul ettiği Yeni Ahit metinlerini kullanmayı yeğlemiştir.

Sonuç

Araştırmamız sonucunda, Ahmed Midhat'ın Petrus ile ilgili bilgilerinde temel kaynağının Yeni Ahit olduğu görülmektedir. O, çalışmasında genellikle muteber Kilise kaynaklarıyla örtüşen bilgiler vermektedir. Bu husus da onun, muhatap aldığı kitlenin kaynaklarına hakim olduğunu, bilgileri değiştirme yapmadan aktardığını göstermektedir. Bununla birlikte Ahmed Midhat kimi zaman da eleştirel bir yaklaşım benimsemiştir. Ancak onun eleştiri noktalarının Hristiyan yorumcuların da gündeminde olduğu görülmektedir. Ayrıca araştırmamız boyunca Ahmed Midhat'ın değindiği noktalarda ve ulaştığı sonuçlarda, yerli ve yabancı akademisyenlerin de benzer açıklamalar yaptığı görülmüştür.

Ele aldığımız üzere Katolik Kilisesi'nin kendisini Petrus'a dayandığına da dikkat çeken Ahmed Midhat, Yeni Ahit'te Petrus hakkında, bir havariye yakışmayacak türde bilgiler bulunmasına vurgu yapmaktadır. Hz. İsa'nın Musa Şeriatına bağlı kaldığını, Petrus'un kararsız bir tutumda olmasını ve günümüz Hristiyanlığının şeriatı yok saymasını çelişkili görmektedir ki, günümüz araştırmacılarının çoğunlukla bu tenkit noktalarında hemfikir olduğu görülmektedir.

Yine son olarak ele aldığımız üzere Ahmed Midhat, Yeni Ahit'i incelemekte ve Petrus'un Roma'ya gittiğine dair herhangi bir kanıta ulaşamadığını açıklamaktadır. Nitekim araştırmamızda ortaya çıktığı gibi, her ne kadar bu yönde yaygın bir kabul olsa da, Petrus'un Roma'ya gitmesi hususu tartışmalıdır ve Yeni Ahit ifadeleri açık değildir. Sonuç olarak Ahmed Midhat'ın, Hristiyan kaynaklara hâkim olduğu, güvenilir kaynakları tercih ettiği ve Petrus ile ilgili verdiği bilgilerin de günümüz çalışmalarıyla örtüştüğü ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

Ahmed Midhat. *Müdafaa: Ehl-i İslâmı Nasraniyete Davet Edenlere Karşı Kaleme Alınmıştır*. İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1300.

———. *Müdafaa'ya Mukabele ve Mukabele'ye Müdafaa: Mösyö Dwight'ın Müdafaa'ya Mukabelesine karşı Ahmed Midhat Efendi'nin Müdafaası*. İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1300.

Aydın, Mahmut. "Şeriat (Diğer Dinlerde)". *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 38:574-77. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

Bernheim, Pierre-Antoine. *James, Brother of Jesus*. Çev., John Bowden. London: SCM Press, 1997.

Bockmuehl, Markus. *The Remembered Peter: In Ancient Reception and Modern Debate*. Germany: Mohr Siebeck, 2010.

Bruce, F. F. *The Epistle to the Galatians*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982.

Clement of Rome ve Ignatius of Antioch. *The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch*. Çev., James A. Kleist. New York/Mahwah: Paulist Press, 1946.

Çiçek, Hatice. *Papanın Yanılmazlığı Sorunu ve Hans Küng'ün Yanılmazlık Doktrinini Eleştirisi*. Yüksek Lisans, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2010. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

Fitzmyer, Joseph A. "Aramaic Kepha' and Peter's Name in the New Testament". *Text and Interpretation: Studies in the New Testament Presented to Matthew Black*, ed., Robert McLachlan Wilson ve Ernest Best. London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1979.

Garner, Phillip Michael. *Interpretive Adventures: Subversive Readings in a Missional School*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2017.

Gundry, Robert H. *Peter: False Disciple and Apostate According to Saint Matthew*. Grand Rapids, Michigan-Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2015.

Harman, Ömer Faruk. "Katoliklik". *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 25:55-58. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.

———. "Yahudi Hristiyanlığı". *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 43:184-87. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

Kingsbury, Jack Dean. "The Figure of Peter in Matthew's Gospel as a Theological Problem". *Journal of Biblical Literature* 98, sy. 1 (1979): 67-83.

Kirsch, Johann Peter. "St. Peter, Prince of the Apostles". *Catholic Encyclopedia*. Erişim: 28 Temmuz 2022. <https://www.newadvent.org/cathen/11744a.htm>.

McDowell, Sean. *The Fate of the Apostles: Examining the Martyrdom Accounts of the Closest Followers of Jesus*. London, New York: Routledge, 2016.

Okay, M. Orhan. "Müdâfaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 31:459-60. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.

Siecienski, A. Edward. *The Papacy and the Orthodox: Sources and History of a Debate*. New York: Oxford University Press, 2017.

Stanton, Graham N. "1 Peter". *Eerdmans Commentary on the Bible*, ed., James D. G. Dunn ve John William Rogerson. United States of America: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2003.

Stott, John R. W. *Elçilerin İşleri: Dünyanın Sonuna Doğru*. Çev., Murat Yılmaz. İstanbul: Haberci, 2017.

Strelan, Rick. *Strange Acts: Studies in the Cultural World of the Acts of the Apostles*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2014.

Tarakçı, Muhammet. *Yahudilik'te ve Hristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.

Ulutürk, Muammer. *Hristiyanlıkta Havarilik*. Doktora, Selçuk Üniversitesi, 2005.

Wiarda, Timothy. *Peter in the Gospels: Pattern, Personality and Relationship*. Germany: Mohr Siebeck, 2000.

"Κηφᾶς (Képhas)". *Strong's Concordance*. Erişim: 28 Temmuz 2022. <http://biblehub.com/greek/2786.htm>.

"Πέτρος (Petros)". *Strong's Concordance*. Erişim: 28 Temmuz 2022. <http://biblehub.com/greek/4074.htm>.

Spiritüel İyi Oluş ile Kişilik Üzerine Bir Araştırma

Melike Büşra Özarslan*

Öz: Türkiye’de son yıllarda oldukça artış gösteren spiritüel oluşumlar; kendi takipçilerini oluşturmakta ve hareket etmektedir. Bu konu bazen doğu dinleri ile ilişkili olup, bazen de sadece psikolojik iyi oluş ile ilişkilendirilmektedir. Ancak beslendiği kanal semavi olsun ya da olmasın mevzu din menşelidir. Temel öğretilerinde iyilik, hayırlı ve olumlu düşünmek, an’da kalmak gibi yönelimleri barındıran ve bunları ritüellerle destekleyerek iyi oluşa katkı sağlamayı hedefleyen bu akımlara yönelen insanların; belirli kişilik özelliklerine sahip olup olmaması merak konusudur. Bu bağlamda çalışmamız hem teorik hem de ampirik açıdan spiritüel iyi oluş ve kişilik arasındaki ilişkiyi incelemek istemektedir. Araştırmamız kişilik kuramlarından hareketle bireylerin spiritüel iyi oluş düzeyleri ile kişilik özellikleri arasında bir ilişki olup olmadığını açığa çıkarmayı hedeflenmektedir. Bu amaç doğrultusunda araştırmada katılımcının kişilik özellikleri belirlenmek üzere “Beş Faktör Kişilik Ölçeği”, spiritüel iyi oluş düzeyini ölçmek için de; “Spiritüel İyi Oluş Ölçeği” kullanılmıştır. Araştırma 112 katılımcı ile 2022 yılı Mayıs ayında gerçekleştirilmiştir. Yapılan araştırmada “Spiritüel İyi Oluş Ölçeği”nin alt boyutlarından olan “anomi” (anlamsızlık hissi, hayata bağlılığın zayıflaması) ile kişilik faktörlerinden “dışadönüklük” ve “sorumluluk (özdenetim) faktörleri arasında negatif bir korelasyon olduğu tespit edilirken; diğer alt boyutları ile kişilik faktörleri arasında istatistiksel anlamlılık düzeyinde herhangi bir ilişkiye rastlanamamıştır.

Anahtar Kelimeler: Spiritüel, Din, Kişilik, Psikoloji, Maneviyat.

Giriş

İnanç ve maneviyat, bireyin karakterinin incelenmesiyle ilişkilidir ve bunlar karakterin genetik belirleyicilerinde yer alırlar. Bir takım kişilik öğretileri, maneviyat, din ve kişilik arasındaki bozulmaz ilişkiyi öne çıkarmışlardır. Bu, bilhassa hümanist ile transpersonel yaklaşımlar açısından onaylanmaktadır (Tart, 1975; Maslow, 1964). Bu noktada din ve maneviyat kavramlarıyla ilişkili olarak günümüzde oldukça yaygın biçimde kullanılan spiritüel kavramı da gündemimize gelmektedir. Spiritüel kavramı Helminiak (2001) tarafından, bireyin kendi imkanları dahilinde elinden gelenin en iyisi olmanın peşinde olması ve rehberlik edenin bireyin kendi içinde olduğuna dair bir ön kabul şeklinde tanımlanır. Bu tanımdan hareketle spiritüel deneyim içerisinde olmak tamamen kişisel bir yolculuktur, kişi kendi öyküsünün kahramanıdır ve birey kendi başıdır. Myers (1990) açısından bakıldığında spiritüellik, ha-

* İlahiyat Fakültesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi. melike-busra@windowslive.com

yatta süregelen bir anlam ve nedensellik arayışı; hayatın manasını, evrenin yüceliğini, hayatta karşılığı olan doğal güçleri fark etme ve anlama gayreti olarak tanımlanır (Akt., Kardaş, 2017). Genellikle din ile karıştırılan spiritüellik kavramı yapısal ve yaşamsal anlamda benzer yönler gösteriyor olsa da öznel yapısıyla dinden ayrılmaktadır. Çünkü kişinin kendi biricikliği onun tecrübesi ve kişisel gelişimi açısından farklılık gösterebilmektedir.

İnsan için temel ihtiyaçlardan biri de yaşadığı hayata anlam bulmaktır. Frankl insanın temel güdüsünün anlam arayışı olduğuna vurgu yapmaktadır (Frankl, 2009). Bu anlam arayışı seyründe insanın genellikle aşkın bir güce sığınma, onunla ilişkili bir tecrübe yaşama ya da manevi doyuma ulaşma adına dini/spiritüel inançlara eğilim göstermesi oldukça sık gözlemlenebilmektedir. Bu bağlamda spiritüel eğilimi de içine alan manevi yolculuklar kişinin fitri ihtiyacı olarak sayılabilir.

Bir başka fitri bir mesele ile ilişkili olarak kişilik ve mizaçtan bahsetmek gerekir. Kişilik; insanı başkalarından ayıran ve onu kendisi yapan tüm duygu, düşünce, inanç ve davranış özelliklerinin uyumlu olan bütünü olarak algılanmaktadır. Mizaç ise; insanın doğuştan sahip olduğu özellikleridir. Karakter için ise; sonradan kazanılan kişilik özellikleri tanımını yapabiliriz (Katipoğlu, 2012). Bu açıdan tanımlı yorumladığımızda; örneğin yumuşak başlı ve uyumlu olmak mizaç olarak taşıdığımız bir özellikken; kişiliğimize de etki eden duygu ve düşüncelerimizde yansması olan bir özelliktir. Uyumlu olan bir bireyin zaman içerisinde toplumla olan etkileşimi de bu özelliği çerçevesinde gelişecektir. Kişinin toplumla olan etkileşiminin karakteristik özelliklerini açığa çıkardığı bir alan olduğu düşünüldüğünde; doğuştan gelen mizaca ait özellikleri karakteri ile bütünleşir ve artık bir kişilikten bahsetmek mümkün hale gelir. Bu bağlamda kişiliğin mizaç ile karakterin birlikteliği ile ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Araştırmamız bu kapsamda doğuştan geldiği düşünülen mizaca ait özellikler ile zamanla kazanılmış ya da mizaçla bütünleşmiş karakteristik özelliklerin kişilik halini alması ve yine doğuştan bir ihtiyaç olduğu tartışılan manevi/spiritüel iyi oluşun birbiri ile ilişkisini ortaya koymak üzere yapılmıştır.

Spiritüel İyi Oluş ve Kişilik

Spiritüel iyi oluş; spiritüel açıdan gelişme ve ilerleme çabasında olmak veya spiritüel gelişme noktasında dengeli bir hal edinme, diğer insanlarla iletişim kurma, hayata anlam bulma ve amaca sahip olma, üstün bir güce inanmak ile o güçle ilişki içinde olma içgüdüsel şeklinde tanımlanabilir (Hawks ve ark., 1995). Psikolojik iyi oluş ile karıştırılması mümkün olan bu kavram; kişilerin manevi alanına temas etmektedir. Psikolojik iyi oluş bireyin ruhsal dengesini maneviyata bağımsız olarak ele alırken bir bütünlükle kişide denge ve kararlılık halini hedefler oysa; spiritüel iyi oluş için maneviyattan söz etmemek imkansızdır. Ellison (1983) açısından spiritüel iyi oluş, psikososyal anlamda birlikte dini bir içerik de taşır. Spiritüel iyi

oluş, bireyler arasında dengeli ve bütünlüklü bir ilişki oluşmasına kolaylık sağlarken, kişinin hayatında devamlılık, esenlik, uyum özelliklerinin gelişmesine yardımcı olarak kişinin kendisiyle, ilahıyla ve sosyal ortamıyla yakınlık duygusunu artırır (Mahdian & Ghaffari, 2016). Bu sayede birey, kişisel anlamda huzur sağlarken; toplumsal anlamda da uyumlu davranışlar gösterir. Bu açıdan psikolojik iyi oluşun, spiritüel iyi oluş düzeyi ile ilişkisi olduğunu da söylemek mümkündür. Kişinin manevi alanını iyileştirmesi, kendisine spiritüel anlamda destek sunması; psikolojik iyi oluşuna da katkı sağlaması anlamını taşır. Bir başka açıdan maneviyat kelimesi tam olarak spiritüel kavramını karşılamazken; birbiri yerine oldukça sık kullanılmaktadır. Yapılan araştırmalar maneviyat kavramının halk tarafından dinle ilişkili ve daha anlaşılır yalın bir kavram olarak algılandığını gösterirken; spiritüel kavramını dinden daha bağımsız ve hatta dini inanç anlamında Tanrı düşüncesine aykırı bir anlam yüklediklerini ortaya koymaktadır (Sevinç, Güven & Metinyurt, 2015). Ancak yaptığımız araştırma kavramın nasıl anlaşıldığından çok kavramın kişi ile ilişkisini ölçmeye yönelik olduğundan; katılımcının spiritüel kavramından ne anladığı araştırmanın sonucunu etkilememektedir.

İnsanı anlama ve tanımlama gayreti, kişilik kavramına açıklama getirmeden mümkün olmayacak bir girişimdir. Bu minvalde psikologlar, sosyologlar ve konu hakkında çalışmalar yapan araştırmacılar bu çabayı sürdürmek durumunda kalmışlardır. Cüceloğlu (2013, s. 404) kişiliği, bireyin sosyal yaşantısında etrafındakilerle oluşturduğu ilişkilerin diğer bireylerden ayırt edici, tutarlı ve kalıplaşmış hali olarak tanımlamaktadır. Gürses (2010, s. 19) ise kişiliği, bireysel davranış ile deneyim sahibi bir kişinin hal ve hareketlerini yönlendiren arka plandaki sebepler şeklinde ifade etmektedir. Allport (1937, s. 27-48), kişiliğin incelenmesi hakkında yaptığı araştırmada elli çeşit kişilik tanımlamasından söz etmiş ve kişiliği; "Bir topluluğun herhangi bir ferdini, o topluluğun diğer fertlerinden duygu, düşünce ve davranışsal anlamda ayrı olduğunu ortaya koyan dinamik bir organizasyon" olarak tanımlamaktadır. Yapılan tüm tanımlamalar tek bir tanımın olamayacağını göstermektedir. İnsan kompleks bir varlıktır ve her insan biricik olmakla birlikte kendine özgü bir kişiliğe sahiptir. İnsanın bu müstesnalığı onun hakkında yapılacak tanımlamaların çeşitlenmesinin sebebidir çünkü insana ve kişilik yapısına dair kuramları ortaya çıkaranlar da nihayetinde insandır; farklı dinamiklere karakterlere mizaçlara ve bu doğrultuda kişilik yapılarına sahiptir. İnsanı anlama ve çözme gayretinde bulunan sosyal bilimcilerin bu sebeplerden farklı kuramlarla kişilik tanımlamaları yapması mümkündür. Neticede insanın tek bir tanıma sığmasının imkansız olduğunu tanımların çokluğundan karışımıza çıkan bir sonuç olarak sayılabilir.

Kişilik tanımlamalarına baktığımızda karşımıza çıkan açıklamaların insana dair bir fikir edinmenin parçası olduğunu görmekteyiz. İnsanı anlamının psikolojik tabana ait veriler olmadan mümkün olması söz konusu değildir. İnsan; davranış, duygu ve düşüncesi ile bir bütün olarak kendini yansıtır. İnsanın bu hal ve hareketleri, duygu dünyası onun psikolojik hali ile ilişkilidir. İnsan psikolojisini anlamlandırırken ya da açıklarken pek çok boyutuyla ayrı ayrı

veya bütün olarak ele almak ve çözümlemek, yorumlamak mümkün olduğu gibi çalışmamızda spiritüel boyutu ile ilgileneneğiz ve ilişkilendirmeye çalışacağız. Spiritüel iyi oluş ve kişilik arasında bir ilişki olup olmadığına baktığımızda; literatürde ikisini bir arada inceleyen pek fazla çalışmaya rastlayamamaktayız. Bu; hem konunun yakın dönemde popüler olması ile ilişkiliyken; hem de spiritüel iyi oluş daha çok etki ettiği alan üzerindeki ilişkileri ile inceleme konusu olmuştur. Bu açıdan yapılan araştırmalara baktığımızda çoğunlukla; spiritüel iyi oluşun yaşamda anlam bulmaya etkisi, problem çözme becerilerine etkisi, hastaların iyileşme süreçlerine etkisi gibi bir bağımsız değişken olarak ele alındığı görülmektedir. Spiritüel iyi oluş düzeyi kendi başına bir veridir ancak bu veri hayatta sadece etkileşim kurduğumuz şeylere etki eden bir veri değildir. Aynı zamanda kendi başına da kişinin varoluşunu etkileyebilmektedir. Spiritüel iyi oluş düzeyinin kişilik ile ilişkisi olduğunu düşünmemizin sebebi de budur. Spiritüel iyi oluş düzeyi hesaplanmış bir veri olarak elimizde iken bu veri acaba kişinin kendisi (kişiliği ve karakteri) ile ilişkili midir? Bize bu verinin ulaşmasını sağlayan kişinin kendi dinamikleri midir? Çalışmamız bunlara da açıklık getirmenin yanında benzer problemlere de cevap bulmak istemektedir. Çalışmanın temel problemi;

- Spiritüel iyi oluş, kişilik özellikleri ile ilişkili midir?
- Spiritüel iyi olma düzeyi kişilik türüne göre artma veya azalma gösterebilir mi? sorularını hedef almaktadır.

Çalışmada kişilik özelliklerini belirlemek üzere katılımcılarımıza beş faktör kişilik kuramı envanteri uygulanmıştır. Bu kurama göre geliştirilen hipotezlerimiz;

- Uyum (agreeableness) faktörü yüksek olan katılımcıların spiritüel iyi oluş düzeylerinin de yüksek olduğu yönündedir.
- Dışadönük kişilik özelliğine sahip bireylerin spiritüel iyi oluş düzeyleri arasında anomi alt boyutunun düşük olması beklenirken; nörotizm kişilik özelliğine sahip bireylerin anomi düzeyinin yüksek olması beklenmektedir.

Yöntem

Araştırmamız çevrim içi anket üzerinden gerçekleştirilmiştir. Araştırmada veri toplama aracı olarak üç basamaklı anketimizin birinci basamağını kişisel bilgi formu oluşturmaktadır. Kişisel bilgi formunda örneklemin cinsiyeti, yaşı, eğitim ve gelir durumuna ilişkin sorular yer almaktadır. İkinci basamağında beş faktör kişilik envanteri bulunmakta ve son olarak da spiritüel iyi oluş ölçeği yer almaktadır.

“Beş Faktör Kişilik Ölçeği” Rammstedt ve John’un (2007) geliştirmiş oldukları, bireylerin kişilik özelliklerini belirlemeye yarayan 10 maddelik; olup Türkçe’ye uyarlanarak bireylerin kişilik özelliklerinin tespit edilmesi için kullanılır hale getirilmiş bir ölçektir (Horzum, M. B., Ayas,

T.,ve Padır, M. A., 2017). Ölçek 10 madde üzerinden kişilerin “dışadönüklük”, “yumuşak başlılık”, “öz denetimlilik”, “nörotiklik” ve “deneyime açıklık” düzeylerini ölçmektedir. Katılımcı, ankette yöneltilen önermeleri destekleme ölçüsünde 1 ile 5 düzeyini yansıtacak şekilde katılıyorum-katılmıyorum ifadelerini işaretleyerek anketi yanıtlamaktadır.

“Spiritüel İyi Oluş Ölçeği” 29 maddeden oluşarak, katılımcının yaşama bağlılığı, Tanrı’yla ya da aşkın bir varlıkla olan bağı, inancının, değerlerinin hayatını anlamlandırmasına olan katkısı gibi durumları ölçme ve veri haline getirmeye yarayan bir ankettir. Maddeler cevaplanırken ölçeğin 5’li derecelendirme tipine (1: Bana hiç uygun değil, 2: Bana uygun değil, 3: Bana biraz uygun, 4: Bana oldukça uygun, 5: Bana tamamen uygun) uygun tasarlanmış olduğu görülmektedir (Ekşi, H., & Kardaş, S., 2017). Bu ölçeğin alt boyutlarını “aşkınlık”, “anomi” ve “doğayla uyum” oluşturmaktadır. Ölçek hesaplanırken; ölçeğin her bir alt boyutundan alınan yüksek puan bireyin ilgili alt boyutta değerlendirdiği özelliğe sahip olduğunu göstermektedir. Ölçek ayrıca total bir sonuç olarak toplam iyi oluş puanı da vermektedir. Ölçekten elde edilen puanların verileri toplanırken alt boyutların ve toplam puanın ortalaması alınmaktadır. Anomi alt boyunun hesaplanması halinde ise maddeler ters puanlanarak toplam veriye ulaşılmaktadır. Bunun nedeni ise; anketin spiritüel iyi oluş üzerinden olumlu puan hesaplamasıdır. Araştırmaya katılan bireyin yüksek bir spiritüel iyi oluş puanına sahip olması halinde “anomi” alt boyutuna ait olan sorulardan düşük puan almasını gerektirir. Anomi boyutunu tek başına ele alıp hesapladığımızda bu sebeple ters puanlama ile hesaplamamız gerekmektedir.

Araştırmada değerlendirme kapsamına alınan anket verilerinin hem girilmesinde hem de bunların farklı istatistiksel tekniklerle analiz edilmesinde IBM SPSS Statistics (26.0) paket programı kullanılmıştır. Kullanılan programdan elde edilen veriler işlenirken anket katılımcılarının demografik özellikleri, bulguların frekans tabloları, güvenilirlik testleri, faktör analizleri, değişkenlerin ortalamalarına dair sonuçlar ile standart sapmalarının arasındaki ilişkiyi açıklayan korelasyon analizi ve araştırma hipotezlerinin tutarlılıklarının ölçülmesi için uygulanan regresyon analizlerinden faydalanılmıştır.

Araştırma verilerinin toplandığı zaman dilimi sınırlılığından geniş bir ağa ulaşamamıştır. Çalışmanın kapsamı genişletilme imkanı bulabilirse; farklı verilerin de ortaya konulabilmesi mümkündür. Araştırma, çevrimiçi dağıtık olmuş örneklem grubu, kullanılan ölçme araçları ve tekniklerle sınırlıdır.

Bulgular ve Yorum

Örneklemin sosyo-kültürel ve demografik özelliklerine göre frekans dağılımlarına baktığımızda 112 katılımcının; %75’i (84 kişi) kadın, %25’i (28 kişi) erkek olduğu görülmektedir. Örneklemin eğitim durumlarına göre bakıldığında ise üniversite mezunu olanların oran ba-

kımından en fazla olduğu (%59,8), daha sonra onları sırasıyla yüksek lisans mezunu (%25,9), doktora ve lise mezunu (%7,1) olanların takip ettiği görülmektedir. Araştırmaya katılanlar arasında eğitim durumlarına göre en düşük oranda olanların; eşit yüzdeliğe sahip olarak doktora ve lise mezunları olduğu tespit edilmiştir (%7,1). Gelir durumlarına göre örneklemenin büyük yüzdesinin orta gelir düzeyinde (%85,7) olduğu daha sonra oran bakımından bunları, gelir düzeyi alt seviyede olanların (%8) takip ettiği ve hemen ardından da yüksek gelir düzeyine sahip olanların (%6,3) geldiği görülmektedir. Medeni durum için ise örneklemenin %56'sı evli iken; %40,2'sinin bekar olduğu; kalan azınlık yüzdeyi ise boşanmış, eşini kaybetmiş ve nişanlı kişilerin oluşturduğu görülmektedir. Araştırmaya katılanların yaşlarına bakıldığında ise; 18 ile 66 yaş arasından değişiklik gösteren bir katılım söz konusudur. Ancak büyük çoğunluğunu 26 ile 50 yaş arası oluşturmaktadır.

Yapılan araştırma neticesinde kişilik özelliklerine göre spiritüel iyi oluş düzeyleri arasındaki ilişki incelendiğinde; kişilik özelliği olan "dışadönüklük" ile spiritüel iyi oluş alt boyutlarından "aşkınlık" ve "doğayla uyum" arasında herhangi bir korelasyon olmadığı tespit edilirken; "anomi" ile arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Bu ilişki negatif yöndedir. Spiritüel iyi oluş alt boyutlarından "anomi" boyutu ile negatif bir korelasyona sahip olduğu tespit edilen bir diğer kişilik özelliği ise "sorumluluk/özdenetim"dır. Kişilik özelliklerinden "yumuşak başlılık/uyum", "nörotiklik/duygusal dengelilik", "deneyime açıklık" ile spiritüel iyi oluş düzeyine ait "aşkınlık", "anomi" ve "doğayla uyum" boyutlarından herhangi birisi ile arasında ilişki olduğuna dair bir bulgu elde edilememiştir.

Dışadönüklük ile Spiritüel İyi Oluş İlişkisi

Bu çalışmada "dışadönük" kişilik özelliğine sahip olunduğunu tespit etmek üzere iki soru sorulmuştur;

1. Kendimi içine kapanık biri olarak görüyorum.
2. Kendimi yavaş hareket etme eğiliminde biri olarak görüyorum.

"Aşkınlık" boyutunun düzeyi hesaplanmak üzere ise;

1. İlahi bir güce bağlı olmak bana güven verir.
2. Bir problemle karşılaştığımda Allah'ın yardımını hissederim.
3. Allah'ın gizli ve açık tüm duygu ve düşüncelerimi bildiğine inanırım.
4. Günlük hayatta Allah'ın kudretine şahit olurum.
5. Allah'ın beni sevdiğine ve önemseydiğine inanırım.

şeklinde ölçekte bulunan sorular sorularak; "aşkın-ilahi" olan ile bağının tespit edilmesi amaçlanmıştır.

İki düzeyin hesaplanması ve korelasyonunun incelenmesi neticesinde Tablo-1’de de görüldüğü üzere bir ilişki saptanamamıştır.

Tablo 1. Dışadönüklük ve Aşkılık

		Dışadönüklük	Aşkılık
Dışadönüklük	Pearson Correlation	1	-,068
	Sig. (2-tailed)		,476
	N	112	112
Aşkılık	Pearson Correlation	-,068	1
	Sig. (2-tailed)	,476	
	N	112	112

Tablo 2. Dışadönüklük ve Doğayla Uyum

		Dışadönüklülük	Doğayla Uyum
Dışadönüklülük	Pearson Correlation	1	,072
	Sig. (2-tailed)		,454
	N	112	112
Doğayla Uyum	Pearson Correlation	,072	1
	Sig. (2-tailed)	,454	
	N	112	112

Kişilerin “doğayla uyum” boyutunun düzeyi hesaplanmak üzere;

1. Doğaya saygı duyulması gerektiğini düşünürüm.
2. Bütün canlıların saygıyı hak ettiğini düşünürüm.
3. Yeryüzündeki tüm canlılara iyi davranırım.
4. Kendimi doğanın bir parçası olarak görürüm.
5. Yeryüzündeki bütün canlıların hakları benim için önemlidir.

şeklinde ölçekte bulunan soruları sorulmuştur.

İki düzeyin hesaplanması ve korelasyonunun incelenmesi neticesinde Tablo-2’de de görüldüğü üzere bir ilişki saptanamamıştır.

Tablo 3. Dışadönüklük ve Anomi

		Dışadönüklük	Anomi
Dışadönüklük	Pearson Correlation	1	-,214*
	Sig. (2-tailed)		,024
	N	112	112
Anomi	Pearson Correlation	-,214*	1
	Sig. (2-tailed)	,024	
	N	112	112

* Correlation is significant at the 0.05 level (2-tailed).

Kişilerin “anomi” boyutunun düzeyi hesaplanmak üzere;

1. Hayata dair bir hoşnutsuzluk duygusu hissedirim.
2. Hayatımda büyük bir boşluk var.
3. Hayattan zevk almam.
4. Hayatımın amacını halen bulabilmiş değilim.
5. Sorunlarımı çözmeye nereden başlayacağımı bilemem.

soruları sorulmuştur. “Anomi” boyutunun düzeyi ile “Dışadönük” kişilik yapısına sahip olma boyutunun düzeyi arasında tespit edilen negatif korelasyon bize şu doneyi sağlamaktadır; “Dışadönük” olma puanı arttıkça, “anomi” boyutunun puanı azalmaktadır. Örneğin; sosyal kişilerde “hayatımda büyük bir boşluk var” diyen katılımcı daha azdır. Kişi sosyalleştikçe anomi düzeyi azalmaktadır.

Yumuşak başlılık ile Spiritüel İyi Oluş İlişkisi

Yapılan araştırmada “yumuşak başlı” kişilik özelliğine sahip olma düzeyi hesaplanırken;

1. Kendimi genellikle güvenilir biri olarak görüyorum.
2. Kendimi başkalarının hatasını bulma eğiliminde biri olarak görüyorum.

Soruları sorulmuştur ve spiritüel iyi oluş düzeyi arasındaki ilişki incelendiğinde tüm alt boyutları ile korelasyonu Tablo 4-5-6’da verilmek üzere aralarında anlamlı bir korelasyon olmadığı tespit edilmiştir.

Tablo 4. Yumuşak başlılık ve Aşkınlık

		Yumuşak başlılık	Aşkınlık
Yumuşak başlılık	Pearson Correlation	1	-,073
	Sig. (2-tailed)		,441
	N	112	112
Aşkınlık	Pearson Correlation	-,073	1
	Sig. (2-tailed)	,441	
	N	112	112

Tablo 5. Yumuşak başlılık ve Doğayla Uyum

		Yumuşak başlılık	Doğayla Uyum
Yumuşak başlılık	Pearson Correlation	1	-,001
	Sig. (2-tailed)		,993
	N	112	112
Doğayla Uyum	Pearson Correlation	-,001	1
	Sig. (2-tailed)	,993	
	N	112	112

Tablo 6. Yumuşak başlılık ve Anomi

		Yumuşak başlılık	Anomi
Yumuşak başlılık	Pearson Correlation	1	-,136
	Sig. (2-tailed)		,153
	N	112	112
Anomi	Pearson Correlation	-,136	1
	Sig. (2-tailed)	,153	
	N	112	112

Sorumluluk ile Spiritüel İyi Oluş İlişkisi

Sorumluluk/Öz denetimlilik kişilik özelliğine sahip bireylerin spiritüel iyi oluş düzeyleri ölçülerek arasındaki ilişki incelendiğinde “aşkınlık” ve “doğayla uyum” boyutu arasında bir ilişki izlenemezken; Tablo-10’ da görüleceği üzere “anomi” boyutu ile negatif bir korelasyona sahip olduğu tespit edilmiştir.

Bu araştırmada “sorumluluk/özdenetim” kişilik özelliğine sahip olduğunu tespit etmek üzere iki soru sorulmuştur;

1. Kendimi yavaş hareket etme eğiliminde olan biri olarak görüyorum.
2. Kendimi bir işi tam yapacak biri olarak görüyorum.

Bu sorular üzerinden tespit edilen “sorumluluk” özelliğine sahip bireylerin puanları arttıkça “anomi” düzeylerinin düştüğü görülmektedir. Çalışmanın ışığında; “Sorumluluk sahibi bireyler hayata daha bağlı olan bireylerdir.” demek mümkündür.

Tablo 7. Sorumluluk ve Aşkınlık

		Sorumluluk	Aşkınlık
Sorumluluk	Pearson Correlation	1	-,068
	Sig. (2-tailed)		,476
	N	112	112
Aşkınlık	Pearson Correlation	-,068	1
	Sig. (2-tailed)	,476	
	N	112	112

Tablo 8. Sorumluluk ve Doğayla Uyum

		Sorumluluk	Doğayla Uyum
Sorumluluk	Pearson Correlation	1	,054
	Sig. (2-tailed)		,573
	N	112	112
Doğayla Uyum	Pearson Correlation	,054	1
	Sig. (2-tailed)	,573	
	N	112	112

Tablo 9. Sorumluluk ve Anomi

		Sorumluluk	Anomi
Sorumluluk	Pearson Correlation	1	-,212*
	Sig. (2-tailed)		,025
	N	112	112
Anomi	Pearson Correlation	-,212*	1
	Sig. (2-tailed)	,025	
	N	112	112

* Correlation is significant at the 0.05 level (2-tailed).

Duygusal Dengelilik/Nörotiklik ile Spiritüel İyi Oluş İlişkisi

Kişilik özelliği olarak Duygusal dengelilik /Nörotiklik durumu;

1. Kendimi rahat ve stresle başa çıkabilen biri olarak görüyorum.
2. Kendimi kolay sinirlenen biri olarak görüyorum.

soruları sorularak hesaplanan bireylerin bu özelliklerinin spiritüel iyi oluş düzeyleri ile olan ilişkisi incelendiğinde anlamlı bir korelasyona ulaşılamamıştır.

Tablo 10. Duygusal Dengelilik/Nörotiklik ve Aşkınlık

		Duygusal Dengelilik	Aşkınlık
Duygusal Dengelilik	Pearson Correlation	1	,085
	Sig. (2-tailed)		,370
	N	112	112
Aşkınlık	Pearson Correlation	,085	1
	Sig. (2-tailed)	,370	
	N	112	112

Tablo 11. Duygusal Dengelilik/Nörotiklik ve Doğayla Uyum

		Duygusal Dengelilik	Doğayla Uyum
Duygusal Dengelilik	Pearson Correlation	1	,024
	Sig. (2-tailed)		,806
	N	112	112
Doğayla Uyum	Pearson Correlation	,024	1
	Sig. (2-tailed)	,806	
	N	112	112

Tablo 12. Duygusal Dengelilik/Nörotiklik ve Anomi

		Duygusal Dengelilik	Anomi
Duygusal Dengelilik	Pearson Correlation	1	-,045
	Sig. (2-tailed)		,639
	N	112	112
Anomi	Pearson Correlation	-,045	1
	Sig. (2-tailed)	,639	
	N	112	112

Deneyime Açıklık ile Spiritüel İyi Oluş İlişkisi

Kişilik özelliği olarak bireyin “Deneyime açıklık” özelliğine sahip olma durumunu tespit etmek amacıyla sorulan;

1. Kendimi çok az sanatsal biri olarak görüyorum.
2. Kendimi yaratıcı biri olarak görüyorum.

sorulardan alınan puanlar ile belirlenen özellik, spiritüel iyi oluş düzeyinin ölçülmesi ile elde edilen veriler ile ilişkisi incelendiğinde anlamlılık tespit edilememiştir.

Tablo 13. Deneyime Açıklık ve Aşkınlık

		Deneyime Açıklık	Aşkınlık
Deneyime Açıklık	Pearson Correlation	1	-,047
	Sig. (2-tailed)		,619
	N	112	112
Aşkınlık	Pearson Correlation	-,047	1
	Sig. (2-tailed)	,619	
	N	112	112

Tablo 14. Deneyime Açıklık ve Doğayla Uyum

		Deneyime Açıklık	Doğayla Uyum
Deneyime Açıklık	Pearson Correlation	1	-,181
	Sig. (2-tailed)		,056
	N	112	112
Doğayla Uyum	Pearson Correlation	-,181	1
	Sig. (2-tailed)	,056	
	N	112	112

Tablo 15. Deneyime Açıklık ve Anomi

		Deneyime Açıklık	Anomi
Deneyime Açıklık	Pearson Correlation	1	,015
	Sig. (2-tailed)		,879
	N	112	112
Anomi	Pearson Correlation	,015	1
	Sig. (2-tailed)	,879	
	N	112	112

Sonuç

Çalışmanın temel problemleri ve hipotezlerini göz önünde bulundurularak varılan sonuca ilişkin; temel problemlerden biri olarak “Spiritüel iyi oluş, kişilik özellikleri ile ilişkili midir?” sorusunun cevabı; anlamlı korelasyona ulaşılan verilerle “ilişkili olduğu” yönünde sonuç elde etmemizi sağlamıştır. Bir diğer problem olarak; “Spiritüel iyi olma düzeyi kişilik türüne göre artma veya azalma gösterebilir mi?” sorusunun cevabı ise kesin bir yargıya ulaşılması mümkün olmayan sonuçlar ile muğlak kalmıştır. Araştırmanın bulgularından elde edilen anlamlı ilişkiye yakın denilebilecek bulgular; çalışmanın geniş kitlelere uygulanması halinde değişiklik gösterebilir ve kesin anlamlılık düzeyine ulaşabilir. Araştırmanın hipotezlerine ilişkin verilerin incelenmesi halinde sunulan iki hipotezimizden (1-Uyum/agreeableness faktörü yüksek olan katılımcıların spiritüel iyi oluş düzeylerinin de yüksek olduğu, 2- Dışadönük kişilik özelliğine sahip bireylerin spiritüel iyi oluş düzeyleri arasında anomi alt boyutunun düşük olması beklenirken; nörotizm kişilik özelliğine sahip bireylerin anomi düzeyinin yüksek olması beklentisi) birincisi doğrulanamazken; ikincisinin doğrulandığı bulgular sonucu ile elde edilmiştir.

Kişilik özelliği olarak “uyum/yumuşak başlılık” daha çok kişiler arası ilişkilerle ilgilidir. Yumuşak başlı kimseler diğer bireylere karşı dostça olan, yakın, sıcak, sosyal ve güvenilir olma eğiliminde olan kimseler iken yumuşak başlı olmayan kimseler, başkalarına karşı daha az hoş görülme, tartışmacı, işbirlikçi olmayan ve sert kimselerdir (Glass, Prichard, Lafortune ve Schwab, 2013). Spiritüel iyi oluş, bireylerin ilişkilerinde uyumlu ve dengeli bir ilişki kurmasına kolaylık sağlarken, bireyin yaşantısında kararlılık ve devamlılık sağlaması, barış, uyum gibi niteliklerinin gelişmesini sağlayarak bireyin kendisiyle, Tanrı’sıyla ve etkileşim kurduğu toplumla yakınlık güdüsünü artırır (Mahdian & Ghaffari, 2016). Bu bağlamda; hipotezlerimizden birisi “uyum/yumuşak başlılık” faktörü yüksek bireylerin; spiritüel iyi oluş düzeylerinin de yüksek olması yönündeydi. Beklentimizin aksine yapılan araştırmada spiritüel iyi oluş düzeyinin tüm alt boyutları ile “yumuşak başlılık” arasındaki ilişkiler incelendiğinde ikisi arasında anlamlı bir korelasyon olmadığı tespit edilmiştir. Bu sonucun çalışmanın sınırlılığıyla ilişkili olması göz önünde bulundurularak değerlendirildiğinde aksi bir sonuç elde etmenin mümkünlüğünün sürdüğünü düşündürmektedir.

Bireyin sosyal hayata katılımı ve insanlarla aktif, olumlu ilişkiler kurabilmesi psikolojik iyi oluş açısından önemlidir. Dışadönüklük ele alındığında bir kişilik boyutu olarak; kişinin yaşantısında sosyallik ve iyi ilişkiler kurma düzeyini tarif etmektedir. Dışadönük kişilerde olması gerek temel özellikler; cana yakınlık, aktiflik, tez canlılık, aksiyon sevmek ve pozitif bakış açısıyla yaşamaya daha yatkın olmaktır. Dışadönük olmayan kişiler (içedönük kişiler) ise oldukça sakin ve çekinik tavırlara sahip olmakla karakterize edilirler (Chamorro-Premuzic, 2007; Akt; Çivitci ve Arıcıoğlu, 2012). Anomi toplum ya da gruptaki değerlerin bozulması ya

da görelî eksikliği yoluyla tanımlanan bir süreçtir. Psikolojik anlamda anomi, tecrit edilme duygusu ve değerlerdeki bozulma yoluyla tanımlanan sosyal psikolojik bir durumdur (Kızılcık, 1994). Hipotezlerimizden birisi “anomi” boyutu yüksek olan bireylerin “dışadönük” kişilik özelliğine sahip olmaması yönündeydi; çalışmamızdan elimize ulaşan veriler bu anlamda hipotezimizi doğrulamaktadır. Bu hipotezden yola çıkarak “anomi” boyutu yüksek olan bireylerin aynı zamanda “içedönük” kişiler olduğunu söylemek mümkündür.

Hipotezlerimiz arasında olmayan ve elde etmiş olduğumuz anlamlı bir diğer veri ise “anomi” boyutundan yüksek sonuç elde ettiğimiz bireylerin kişilik özelliği olarak “sorumluluk/özdenetim” özelliklerinin zayıf olması yönündedir. Bu bağlamda “anomi” boyutu ile zıt ilişki içinde olan kişiliği tanımlamaya yardımcı unsurlar olarak; hayatı anlamlı bulma yahut hayatla bağ kurma gibi yaşam sevinci eğilimine sahip kişilerin, sorumluluk sahibi ve özdenetimi yüksek bireyler olduğunu söyleyebiliriz.

Kişilik özelliklerinden “deneyime açıklık”; üretken insanları realist, sıradan ve sabit fikirli kişilerden ayıran bir özelliktir. Deneyime açık bireyler, sanata yatkın, entelektüel merakı olan, estetiğe ilgisi olan yaratıcı ve kendini keşfetmeye yatkın bireylerdir. Araştırmamızın katılımcılarından elde ettiğimiz “deneyime açıklık” düzeyi verileri ile spiritüel iyi oluş düzeyine ait bulgular arasında herhangi bir ilişki görülemedi. Bu minvalde spiritüel anlamda “aşkınlık”, “anomi” ve “doğayla uyum” alt boyutlarına sahip olma ya da olmamanın “dışadönük” bir birey olmayla ilgisi kurulamamaktadır.

Nörotizm kişiliği tanımlamak üzere bir kavram olarak; bireyin duygusal denge durumu ile ilişkilidir. Nörotizm bireyde duygusal olarak dengesizlik, kaygılı olma hali, depresif olma durumu ve öfkeli gibi negatif duygu durumlarına hayatın akışında daha meyilli olma halini ifade eder. Nörotik şeklinde ifade edebileceğimiz bireyler kaygılı olarak yaşamaya diğer bireylere göre daha meyilli olma şeklinde karakterize edilmektedirler. Bunun tam tersi duygusal dengeli bireyler ise rahat ve sakin kişilerdir (Chamorro-Premuzic, 2007; Akt; Çivitci ve Arıcıoğlu, 2012). Duygusal dengelilik durumunun zayıf olmasına bağlı olarak araştırmamızın katılımcılarının nörotizm puanının yüksek olması durumunda; aynı katılımcılar için elde edilmiş “anomi” (hayata karşı bağının zayıf olması) boyutuna ait verilerin arasında pozitif bir korelasyon olduğuna dair hipotezimiz çalışmada doğrulanamamış ve anlamlı bir korelasyon tespit edilememiştir. Araştırmamızın kısa bir zamanda küçük bir örneklem grubu ile gerçekleştirilmiş olması da bu verilerin değişebileceği düşüncesini oluşturmaktadır.

Kaynakça

Allport, Gordon Willard. *Personality: A psychological interpretation*. New York: Holt, 1937.

Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2013.

Çivitçi, Nazmiye ve Ahu Arıcıoğlu. "Beş Faktör Kuramına Dayalı Kişilik Özellikleri". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12, sy. 23 (2012): 78–96.

Ekşi, Halil ve Selami Kardaş. "Spiritual well-being: Scale development and validation". *Spiritual Psychology and Counseling* 2, (2017): 73–88.

Ellison, Craig W.. "Spiritual well-being: Conceptualization and measurement". *Journal of Psychology and Theology*, (1983): 330-340.

Frankl, Victor E., S Budak ve S Ayar. *İnsanın anlam arayışı*. İstanbul: Okuyan Us, 2018.

Glass, Richard, Janet Prichard and Nicole Schwab. "The Influence of Personality and Facebook Use On Student Academic Performance." *Issues in Information Systems* 14, (2013): 119-126.

Gürses, İbrahim. *Dindarlık ve Kişilik*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Hawks, S R., M Hull, R L. Thalman and P M. Richins. "Review of spiritual health: definition, role, and intervention strategies in health promotion". *American Journal of Health Promotion*, (1995): 371-378.

Helminiak, Daniel A.. "Treating spiritual issues in secular psychotherapy". *Counseling and values* 45, sy. 3 (2001): 163-189.

Horzum, Mehmet Barış, Tuncay Ayas ve Mehmet Ali Padır. "Beş Faktör Kişilik Ölçeğinin Türk Kültürüne Uyarlanması". *Sakarya University Journal of Education* 7, sy. 2 (2017): 398-408.

John, Oliver P.. "Measuring personality in one minute or less: A 10-item short version of the Big Five Inventory in English and German." *Journal of research in Personality* 41, (2007): 203-212.

Kardaş, Selami. "Sanal kimlik ve spiritüel iyi oluşun üniversite öğrencilerinin narsistik eğilimlerini yordayıcılığı". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017.

Katipoğlu, Bedri. "Din Psikolojisi Açısından Kişilik Ve Karakter Analizi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 23, sy. 5 (2012): 343.

Kızılcık, Sezgin. *Sosyoloji Teorileri I – II*. Konya: Yunus Emre Yayınları, 1994.

Mahdian, Zinat and Majid Ghaffari. "The mediating role of psychological resilience, and social support on the relationship between spiritual well-being and hope in cancer patients". *Journal of Fundamentals of Mental Health* 18, (2016): 130-138.

Myers, Jane E., Thomas J. Sweeney and J. Melvin Witmer. "The wheel of wellness counseling for wellness: A holistic model for treatment planning". *Journal of Counseling and Development* 78, (2000): 251-266.

Sevinç, Kenan, Metin Güven ve Tuğba Metinyurt. "Dindar ve Spiritüel Olmama (DSOL) Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması". *Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, (2015): 59-86.

Mezhebî İhtilafların Hadis Usulü Eserlerine Yansıması -Mukaddimetü İbn Salâh ve Islâhu Kitabi İbn Salâh Özelinde Bir İnceleme-

Muhammed Talha Kılıç*

Öz: Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan siyasi ve itikadi gelişmeler pek çok dini mezhebin ve fırkanın ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu mezhepler ve farklı siyasi görüşler fetih hareketleriyle İslam toplumunun muhtelif beldelerine ulaşmış ve en nihayetinde İslamı anlama ve anlamlandırma da canlı ve dinamik bir toplumun oluşmasına yol açmıştır. Farklı saiklerle kurulmuş olsalar da ortaya çıkan her bir mezhep varlıklarını sürdürürebilmek için müntesiplerine ihtiyaç duymaları yanında kendi literatürünü, epistemolojisini ve ontolojisini ortaya koymaya çalışmış, bazıları bunda başarılı olurken bazıları ise başarısız olmuştur. Bu hususta başarılı olanlar kurumsallaşma adına ciddi mesafeler katetebilmişlerdir. İşte bu mezheplerden öne çıkan iki tanesi Hanefî mezhebi ile Şâfiî mezhebidir. Her biri kurumsallaşmasını tamamlamış, zengin içeriğe sahip bir usul geliştirebilmiş ve mezheplerini aktarabilme hususunda çok geniş yelpazede bir edebiyat meydana getirebilmişlerdir. Bu iki mezhep her ne kadar ehl-i sünnet çatısı altında bulunsalar da pek çok konuda metotlarına bağlı olarak ihtilaf etmiş ve ihtilaflarını telif ettikleri eserlerle muhataplarına aktarmaktan çekinmemişlerdir. Bu ihtilafların görünür olduğu eserlerin başında ise hadis usulü eserleri gelmektedir. Bu makalede en temel hadis usulü eserlerinden kabul edilen Şâfiî alim İbnü's-Salâh'ın (öl. 643/1245) Mukaddimetü İbnî's-Salâh isimli eseri ile onun bazı görüşlerine tenkit olarak yazılan Hanefî alim Moğultay b. Kılıç'ın (öl. 762/1361) Islâhu Kitâbi İbnî's-Salâh isimli eseri mezhebi ihtilaflar bağlamında incelenecektir. İnceleme sonucunda hadis usulünün temel konuları hakkında mezhepler arasında yaşanan ihtilafların ortaya çıkarılması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadis Usulü, Mezhep, İhtilaf, İbnü's-Salâh, Moğultay b. Kılıç

Giriş

Hz. Peygamber zamanında sahabe arasında vuku bulan ihtilaflar bizzat Hz. Peygamber'e taşınır ve çözüme kavuşturulurdu. Çözüme kavuşturulan bu ihtilaflar sadece Müslümanlar arasında değil o dönemde Medine'de yaşayan Yahudi kabileler için de söz konusuydu. Hz.

* Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Hadis Bilim Dalı muhammedtk3@gmail.com orcid: 0000-0001-6368-1972

Peygamber'in vefatından sonra ise sahabenin genelinde Hz. Peygamber'in ihtilafları çözme usulü takip edilse de bu usul, özellikle Hz. Ali'nin hilafeti ile birlikte ayrılıkçı grupların doğmasına engel olamamıştır. Hz. Ali döneminde ortaya çıkan ilk fırkanın Hariciler olduğu bilinmektedir. Temel argümanları Hz. Osman'ın katillerinin yakalanması olan bu fırka, İslam'daki ilk aşırı ucu temsil etmesi sebebiyle önemlidir. Onların bu aşırı tavrı irca hareketini beslemiş ve bir diğer fırka olan Mürcie'yi doğurmuştur. Buradan hareketle İslam tarihi içerisinde fırkaların ortaya çıkma sebepleri arasında işbu etki-tepki durumu gösterilebilir. Bu aşırı grupların varlığı Hz. Peygamber'in ve sahabenin yolunu takip edecek mezheplerin doğmasını da hızlandırmıştır. Neticede itikadi alanda Maturîdilik ve Eş'arîlik, ibadet alanında ise; Hanefîlik, Şâfi'îlik, Hanbelîlik ve Mâlikîlik doğmuştur. Bütün bu mezhepler kendilerini tek bir çatı altında birleştirerek ehl-i sünnet adını kendilerine yakıştırmışlardır. Temel kaynakları Kur'an ve Sünnet olan bu mezhepler bulundukları coğrafya, muhatap oldukları insan kitlesi, düşünce yapıları gibi farklı sebeplerle bu iki temel kaynaktan farklı hükümler çıkarabilmişlerdir. Bu durum kimileri tarafından bir tefrika olarak algılansa da aslında İslam'ın hüküm zenginliğinin ve uygulanabilme kolaylığının bir göstergesi olarak görülmelidir. Söz konusu bu farklılıklar, kullanılan dile ve literatüre de yansımış, her mezhep kendi dilini ve literatürünü oluşturarak İslam dinini yaşamaya gayret göstermiştir. Bu ihtilaflar hadis musannefatına da yansımıştır. Bu çalışmada biz, bu yansımanın yoğun olarak hissedildiği iki metni ele alıp incelemeye çalışacağız. Söz konusu bu metinlerden ilki, hadis usulünün temel yapıtlarından kabul edilen ve bir Şâfi'î alimi olan İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'ye (öl. 643/1245) ait *Mukaddimetu İbn Salâh* isimli eserdir. İkinci metin ise İbn Salâh'ın bu eserindeki bazı görüşlerini tenkit mahiyetinde kaleme alınan Hanefî hadis alimlerinden Moğultay b. Kılıç'a (öl. 762/1361) ait olan *İslâhu Kitabi İbn Salâh* isimli eserdir.

Mukaddimetu İbn Salâh'ın Telif Sebepleri ve Yöntemi

Mukaddimetu İbn Salâh'ın giriş kısmında eserin telif süreci ile ilgili Hafız İrâkî'den (öl. 826/14213) nakilde bulunulmuş ve onun şöyle dediği aktarılmıştır:

Bu nüshanın tamamlandığı ikinci nüshayı gördüm ki onun bir benzeri yoktur. Eserin musannifi onu, iki Cuma namazı arasında 634 senesinin Muharrem ayının sonunda imlâ ettirmiştir. Kitabın giriş kısmındaki hamdele faslı hariç kitabın geri kalanını 634 senesinin Safer ayının ikisinde bir Pazar günü imlâ ettirmiş ve Eşrefiyye Dârü'l-Hadîsî'nde bir araya getirmiştir. Cenabı Hak ona ve anne-babasına mağfirette bulunsun...¹

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere İbn Salâh eserini, vefatından dokuz sene önce takriben 57 yaşlarındayken tamamlamıştır. Onun, eserini imla ettirmek suretiyle talebelerine yazdır-

1 Ebû Amr Osman b. Abdurrahman İbn Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadis*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1986): 17.

diği görülmektedir. Bundan dolayı eserin tertibinin istenilen ölçüde mükemmel olmadığı ifade edilmektedir.² Aynı zamanda eserin Eşrefiyye Dâru'l-Hadisinde İbn Salâh'ın verdiği derslerin notlarından oluştuğu görülmektedir. Bu itibarla eserin bir nevi talebenin ihtiyacını karşılamak amacıyla telif edildiği söylenebilir. Zaten eserin öne çıkan isminin *Mukaddime* olması da hadis talebeleri için bir giriş mahiyetinde olduğunun işaretidir.³ Eserin tamamlan-
dığı Eşrefiyye Dâru'l-Hadis'i ise Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Eşref'in yaptırdığı ve 630 yılın-
da İbn Salâh'ı idareci olarak atadığı bir kurum olma özelliği taşımaktadır. Özel olarak hadis
ilimlerinin okutulduğu bu kurum, İslam dünyasındaki ilk dâru'l-hadislerden sayılmaktadır.
İbn Salâh'ın vefatına kadar burada hadis dersleri verdiği bilinmektedir.⁴

Mukaddime'nin giriş kısmında eserin özellikleri ile alakalı İbn Salâh'ın aktardığı şu bilgiler
zikredilmelidir:

Hadis ilminin problemlerini araştıran bir kimse bunlara cevap verebilecek birini zor
bulur. Bu ilmi öğrenmek isteyen de onu öğretebilecek ârif biriyle zor karşılaşır. Cenab-ı
Hak –ki hamdin tamamı O'na aittir- Ma'rifetu Envâ'i İlmi'l-Hadis kitabını yazmayı bana
lûtfetti. Bu kitap; hadis ilminin sırlarını ifşa etmekte, onun çetin problemlerini çöz-
mekte, konumunu belirlemekte, kaidelerini kaydetmekte, ana hatlarına ışık tutmakta,
hükümlerini açıklamakta, kısımlarını tafsilatlandırmakta, usulünü izah etmekte, alt
dallarını açıklamakta, bütün alt ilimlerini ve faydalarını bir araya getirmekte, istisnai
ve arada kalmış kısımlarını yakalamaktadır.⁵

İbn Salâh'ın bu ifadeleri onun kitabından beklentisinin ne denli fazla olduğunu ve alana ne denli
fayda saylayacağını ümit ettiğini göstermesi sebebiyle dikkat çekicidir. Bu ifadeler aynı zaman-
da *Mukaddime*'nin işlevini ve okuyucuya neler vadettiğini belirtmesi sebebiyle de önemlidir.

İbn Salâh'ın bu eserinin İslam dünyasında geniş bir yer edinmesinin pek çok önemli sebebi
bulunmaktadır. Bunlardan ilki olarak onun, kendinden önceki hadis eserlerinde yer alan
bilgileri sistematik bir hale getirdiği gösterilebilir. Bu itibarla o, eserini 65 bölüme ayırmış
ve kendisinden önceki usul eserlerinde olduğu gibi birbiriyle bağlantısı olmayan konuları
birlikte zikretmemiş, konu bütünlüğüne önem vermiştir. Söz gelimi eserine ilk olarak sahih
hadisten başlamış, onun tanımını ve kısımlarını belirttikten sonra ise hasen hadise geçmiş-
tir.⁶ Aynı zamanda o, bu eserinde kendisinden önceki eserlerde var olan senetli bilgi verme

2 İbnü's-Salâh Eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-Hadis Metin ve Tercüme*, çev. İbrahim Kutluay (İstanbul: Rağbet Yayınla-
rı, 2021):18.

3 Mehmet Özşenel, "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnu's-Salâh ve Eseri Ulûmü'l-Hadis", *Sakarya Üniversitesi İlahi-
yat Fakültesi Dergisi* 15, (2007):62.

4 Mehmet Özşenel, "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnu's-Salâh ve Eseri Ulûmü'l-Hadis", 57.

5 İbn Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadis*, 17.

6 Muzaffer Tunç, "İbnu's-Salah eş-Şehrezûrî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri", *Orta Asya'dan Anadolu'ya
İlmin Yolculuğu*, ed. Yakup Koçyiğit ve Aitmat Kariev, (Kastamonu: 2021): 262.

yöntemini bırakarak hadis ilim tarihinde yeni bir dönemin başlamasına da sebep olmuştur.⁷ Bu itibarla onun belirlediği bu yeni yöntem kendisinden sonra gelen muhaddisler tarafından çok beğenilmiş ve bundan sonraki çalışmalar için bir kılavuz görevi üstlenmiştir.

Mukaddime'nin bu denli önemli olması ve kendisinden sonraki çalışmalara rehberlik etmesi onun üzerine pek çok çalışmanın yapılmasını da beraberinde getirmiştir. Çok sayıda önemli alim, İbn Salâh'ın bu muhalled eseri üzerine; şerh, ihtisar, nazım ve nüket türü eserler kaleme almışlardır. Bunlardan öne çıkanlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. İmam Nevevî'nin (öl. 676/1277) *İrşâdu Tullâbi'l-Hakâik ilâ Ma'rifeti Sünen-i Hayri'l-Hakâik*⁸
2. İmam Nevevî'nin *et-Takrîb ve't-Teyisîr fî Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'l-Nezîr*⁹
3. İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) *İhtisâru Ulûmi'l-Hadis*⁹
4. Irâkî'nin (öl. 826/14213) *Nazmu'd-Dürer fî İlmi'l-Eser'i ile Elfiyye'si*
5. İbn Hacer'in (öl. 852/1449) *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh'ı ve Nüzhetü'n-Nazar li Tavzihi Nuhbetü'l-Fiker*¹⁰
6. İbn Cemâa'nın (öl. 819/1416) *Şerhu ulumi'l-hadîs li İbni's-Salâh*¹¹

İyi bir Şâfiî fakihî olan ve fûruda İmam Şâfiî'yi (öl. 204/820) taklit eden İbn Salâh'ın¹² *Mukaddimesi* üzerine yazılan önemli nüket türü eserlerden biri de çalışmamızın merkezini oluşturan Moğultay b. Kılıç'a ait *İslâhu Kitabi İbn Salâh* isimli eserdir. Bir hanefî olan İbn Kılıç'ın bu eseri, hem İbn Salâh'a yöneltilen mezhebi ve usulü itirazların gözlemlenebilmesi hem de *Mukaddime*'nin değerini ortaya koyması hasebiyle oldukça önemlidir.

7 Ali Arslan, "Mukaddimetü İbni's-Salâh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5, (2017): 2463; Özşenel, "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnu's-Salâh ve Eseri Ulümü'l-Hadis", 63.

8 Eser *İrşâdu Tullâbi'l-Hakâik Nevevî'nin Hadis Usûlü* ismiyle ve Muhammed Enes Topgöl- Ömer Faruk Maden çevirisiyle Türkiye Yazma Eserler Kurumu tarafından yayınlanmıştır. Ayrıca bkz: en-Nevevî, *İrşâdu Tullâbi'l-Hakâik Nevevî'nin Hadis Usûlü*. Çev. Muhammed Enes Topgöl, Ömer Faruk Maden (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2021)

9 Eserin Harun Çetin tarafından yapılmış bir çevirisi bulunmakta olup Fecri Sadık yayınları tarafından basılmıştır. Ayrıca bkz: İbn Kesîr, *İhtisâru Ulûmi'l-Hadis*. Çev. Harun Çetin, (Fecri Sadık, 2019)

10 Eserin Cündullah Avcı tarafından yapılmış bir çevirisi bulunmakta olup Beka Yayınları tarafından basılmıştır. Ayrıca bkz: el-Askalâni, *Hadis Usûlü*. Çev. Cündullah Avcı, (İstanbul: Beka Yayınları, 2019)

11 Arslan, "Mukaddimetü İbni's-Salâh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar", 2464-70.; Tunç, "İbnu's-Salah eş-Şehrezûrî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri", 261.

12 Özşenel, "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnu's-Salâh ve Eseri Ulümü'l-Hadis", 61.

Islâhu Kitabı İbn Salâh'ın Telif Sebepleri ve Yöntemi

Moğultay b. Kılıç, eserini telif etme sebebini şöyle aktarmaktadır:

Bir grup bana sürekli olarak Allâme, yaşadığı asırda tek olan, fakih ve Şâfiî Takiyyüddin İbn Salâh'ın (Allah kendisine rahmet eylesin) kitabına yöneltilen tenkitler ve kendisinin ihmal ettiği bazı önemli hususlar hakkında sorular soruyorlardı. Bende bunları kitabı okuma esnasında onlara aktarıyordum. Benden bu açıklamalarımı ders esnasında bakabilmek sonrasında ise müracaat edebilmek için bir araya getirmemi istediler. Onların bu isteğini Sahih-i Buhârî'ye yazdığım 'et-Telviḥ' isimli şerh sebebiyle bir süre erteledim. Cenâb-ı hak bu eseri bitirmeyi bana kolaylaştırdığında bu isteklerini tekrar gündeme getirdiler. Ben de söz konusu bu bilgileri ihtisar ederek icazlı bir şekilde bir araya getirdim ve bu esere "Islâhu Kitâbi İbn Salâh" ismini verdim.¹³

Bu açıklamalardan da anlaşıldığına göre Moğultay b. Kılıç, eserini bir talep üzerine telif etmiştir. Bu talebin ise İbn Salâh'ın *Mukaddimesini* okurken talebeleri ve ders arkadaşları tarafından iletilmiş olması oldukça önemlidir. Dolayısıyla söz konusu notların ve tenkitlerin eseri çok iyi bilen ve bunu talebelerine okutan biri tarafından yapıldığı gözden kaçmamalıdır.

Eserin tamamı incelendiğinde telif usulünün izleri görülmektedir. Buna göre Moğultay b. Kılıç baştan başlamak suretiyle İbn Salâh'ın bazı görüşlerine itiraz etmiştir. Söz konusu itirazlarını ise genelde mensubu olduğu Hanefî mezhebinin alimlerinden alıntılarda bulunmak suretiyle destekleme yoluna gitmiştir. O, sadece kuru kuruya itiraz etmemiş, bazı meselelerde İbn Salâh'ı destekleyici veya eksik bıraktığını düşündüğü meseleleri tamamlayıcı notlarda düşmüştür. Söz konusu bu itiraz ve notların tamamı 204 başlık altında işlenmiştir. Buna göre Moğultay b. Kılıç ilk olarak İbn Salâh'ın sözlerini aktarır. Ardından bu sözlerle getirdiği itiraz veya notları paylaşır. Bunu yaparken ilmi üslubundan taviz vermeyen Moğultay b. Kılıç, İbn Salâh'tan bahsederken yer yer "eş-Şeyh" ifadesini kullanır ve ismini andığında rahmet dilemeyi ihmal etmez. Ancak genellikle onun sözlerini aktarırken "kâle", "zekera", "kâle İbn Salâh" ifadesini kullandığı görülmektedir.¹⁴ Biz buradan itibaren 204 başlık altında işlenen itirazlardan mezhebi kaynaklı olduğunu tespit ettiğimiz 10 ihtilafı paylaşmaya gayret göstereceğiz.

En Değerli İsnad (Esahhu'l-Esânîd) Meselesi

Mezhebi ihtilaf ilk olarak en değerli isnadın (esahhu'l-esânîd) tespiti meselesinde ortaya çıkmaktadır. Buna göre Moğultay b. Kılıç usulü olduğu üzere ilk olarak İbn Salâh'ın konu ile ilgili sözlerini paylaşmaktadır. Burada İbn Salâh, İmam Ebû Mansûr'a (öl. 620/1223) atıfta bulunarak şunları söylemektedir:

13 Alâuddin Moğultay İbn Kılıç, *Islâhu Kitâbi İbn Salâh*, thk. Muhyiddin b. Cemal el-Bekkârî (Kahire: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 2007): 20-21.

14 Ayrıntılı bilgi için bkz: İbrahim Tozlu, *Moğultay b. Kılıç ve Hadis İlmindeki Yeri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, 2011).

En değerli isnad, Şâfiî-Mâlik isnadıdır. O, ashâbu'l-hadis'in Mâlik'ten rivayet edenler arasında Şâfiî'den daha değerlisi yoktur, hususundaki icmalarını delil olarak almıştır.¹⁵

Moğultay b. Kılıç buradan itibaren İbn Salâh'ın sözlerinin tamamlandığını söyleyerek konu ile ilgili kendi görüşlerini aktarmaya başlamıştır:

Muhaddislerin sözlerine baktığımızda Ka'nebî ve İbn Vehb'in Mâlik'in hocalarına değil de öğrencilerine nispetle en doğru râvileri olduğu görülmektedir. İtibara göre baktığımızda ise İbn Salâh'ın hakkı teslim edilmelidir. Ancak bu hususta o Dârekutnî'nin de zikrettiği Ebû Hanîfe'nin Mâlik'ten olan rivayetini çiğnemektedir (önem vermemektedir).¹⁶

Burada da görüldüğü üzere en değerli isnad meselesi hadis tarihinde çokça tartışılmıştır. Hatta bazı alimler bu meselenin takyid edilmesi gerektiğini ancak o vakit ihtilafın ortadan kalkacağını ifade etmişlerdir. Nagihan Yanar'a göre ise bu mesele bir takım şahıslarla sınırlandırılrsa dahi ihtilaf ortadan kalkmayacaktır.¹⁷ Mezheplerde bunu gündemlerine alarak en değerli isnadın kendi mezhep imamlarının da içinde bulunduğu isnad olduğunu ifade etmeye çalışmışlardır. Bu durum incelemesini yaptığımız bu eserlere de yansımıştır. Haki-katen de İbn Salâh'ın ilgili meseleyi gündeme getirdiği bölümde pek çok isnadın değerli olduğunu ifade etmesine rağmen içerisinde İmam Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) yer aldığı isnatlara yer vermemesi dikkat çekicidir.¹⁸ Moğultay b. Kılıç'ın bu itirazı hem İbn Salâh'ı doğrulama hem de kendince eksikliğini ifade etme itibarıyla oldukça önemlidir. Onun burada İmam Ebû Hanîfe'nin rivayetine gösterdiği saygı kendini belli etmektedir. Bu da her iki mezhep mensubunun mezhebi görüşlerinin eserlerine yansımaları itibarıyla önemlidir.

İlk Tasnif Edilen Sahih Kitabın Hangisi Olduğu Meselesi

Moğultay b. Kılıç'ın mezhebi bağlamda İbn Salâh'a getirdiği ikinci tenkidin ilk tasnif edilen sahih kitabın hangisi olduğu meselesinde görülmektedir. Ancak Moğultay b. Kılıç burada körü körüne mezhepçilik yapmamış, objektif davranarak meseleyi izah etmeye çalışmıştır. Bu kapsamda ilk olarak itiraz ettiği İbn Salâh'a ait sözleri paylaşmıştır. Buna göre İbn Salâh şöyle demektedir:

İlk sahih eseri tasnif eden Buhârî'dir. Onu Müslim takip etmiştir.¹⁹

15 İbn Kılıç, *Islâhu Kitâbi İbn Salâh*, 71.

16 İbn Kılıç, *Islâhu Kitâbi İbn Salâh*, 71.

17 Nagihan Yanar, *İbnü's-Salâh'ın Sahih Hadis İle İlgili Görüşlerine Yöneltilen Tenkitler (İrâkî ve İbn Hacer Özelinde)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, 2013), 30-31.

18 İbn Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadis*, 15-16.

19 İbn Kılıç, *Islâhu Kitâbi İbn Salâh*, 76.

Moğultay b. Kılıç bu sözlerle getirdiği itirazına şöyle başlamaktadır:

Bu yorum iyi değildir çünkü muhaddislerin hilafı olmaksızın ondan önce sahihi tasnif eden İmam Mâlik'tir. Daha sonra onu Buhârî'nin hocası Ahmed b. Hanbel takip etmiştir. Her ikisinden sonra da Dârimî gelmektedir. Birisinin bu sözümüze itiraz ederek şöyle demesi doğru değildir: "Belki o, içerisinde sadece sahih hadislerin olduğu eserleri kastetmiştir. Çünkü Mâlik'in eserinde maktû' ve munkatî' türü hadisler de vardır." Ancak şu bilinmelidir ki bu tür hadisler Buhârî'nin kitabında da mevcuttur.²⁰

Görüldüğü üzere Moğultay b. Kılıç, İbn Salâh'ın sözlerine objektif bir şekilde itirazda bulunmaktadır. Bunu yaparken mezhebi taassuptan uzak ama İbn Salâh'ın mezhebi eğilimini de engelleyici bir usul belirlemektedir. Onun burada hem itirazını ifade etmesi hem de kendi itirazına yapılabilecek itiraza cevap vermeye çalışması oldukça önemli görülmelidir. Nitekim Moğultay b. Kılıç'ın yukarıdaki itirazlarına Irâkî (öl. 806/1404) cephesinden karşılık verilmiş ve bu durum şu şekilde ifade edilmiştir:

Ancak Irâkî, İmam Mâlik'in eserini sadece sahih hadislerle has kılmadığı ve mürsel, munkatî ve belağ türü hadislerle de eserinde yer verdiği için, içerisinde sadece sahih hadislerin yer aldığı Buhârî'nin eserinin Muvatta'ya karşı evleviyet kazandığını dile getirerek söz konusu itirazlara cevap vermektedir.²¹

Telakkî Bi'l-Kabûl Meselesi

Ümmetin tamamının üzerinde icma ederek kabul ettikleri şey manasına gelen *telakkî bi'l-kabûl*²² ifadesini Moğultay b. Kılıç burada tartışmaya açmaktadır. Adeti olduğu üzere ilk önce İbn Salâh'ın ifadelerine yer vermektedir. İbn Salâh'ın bu konudaki ifadeleri şu şekildedir:

Ehl-i Hadis "sahihun müttefekun aleyh" dediklerinde bununla Buhârî ve Müslim'in üzerinde ittifak ettikleri hadisleri kastederler. Çünkü ümmetin bir hadisteki ittifakı ancak Buhârî ve Müslim'in o hadisteki ittifakının (telakkî bi'l-kabûl) sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu bölümün tamamının sıhhati kesindir. Bunu inkar edip bu hadislerin ancak zan ifade ettiğini söyleyenlerin aksine bunlarda yakînî-nazarî ilim hasıl olur. Ümmetin bu türden hadisleri kabul etmesi zannî olarak amel etmeyi gerektirdiği içindir. Zanda ise hata olabilir.²³

20 İbn Kılıç, *Islâhu Kitâbi İbn Salâh*, 76.

21 Yanar, *İbnü's-Salâh'ın Sahih Hadis ile İlgili Görüşlerine Yöneltilen Tenkitler (İrâkî ve İbn Hacer Özelinde)*, 55.

22 Ayrıca Bkz: Kadir Gürler, "Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakkî Bi'l-Kabûl", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/22 (2012): 5-6.

23 İbn Kılıç, *Islâhu Kitâbi İbn Salâh*, 92.

Moğultay b. Kılıç'ın İbn Salâh'tan alıntıladığı sözler burada son bulmaktadır. Onun bu sözleri hakkında Moğultay b. Kılıç'ın değerlendirmeleri ise şu şekildedir:

İbn Abdisselâm, İbn Salâh'ın bu sözlerini yadırgamış ve şöyle demiştir: "Mu'tezile, ümmet bir hadisle amel ettiğinde bu durumun hadisin kesin olarak sıhhatini gerektirdiğini düşünüyorlar. Bu çok kötü bir düşüncedir. Aynı şekilde eğer ümmetten kastettikleri ümmetin tamamı ise bu fesadı apaçık bir durumdur. Eğer kastettikleri kitâbeyn'in (Buhârî ve Müslim'in sahihleri) telifinden sonra bu kanaate varanlar ise onlar ümmetin tamamı değil bir kısmıdır. Özellikle zahirilerin görüşüne göre onlar bununla sadece sahâbenin icmâını kastederler. Şia'da böyledir. Bizse ulemânın yaygın görüşüne muhalif olanlara itibar etmeyiz"²⁴

Moğultay b. Kılıç'ın İbn Abdisselam diyerek aktardığı kişi muhtemelen meşhur Şafiî fakihî İzzeddin b. Abdisselam'dır (öl. 660/1262). İbn Abdisselam'ın bu sözleri ise "Ümmetin ittifa-kından kastedilen şey nedir?" sorusu üzerine yoğunlaşmaktadır. Eğer İbn Salâh'ın sözlerin-den anlaşılan bütün bir ümmetse bu görüşe Mu'tezile'nin de sahip olduğunu söyleyerek onu eleştirmektedir. Ancak burada İbn Abdisselam'ın sonuç olarak nereye vardığı da anlaşılamamaktadır.

Moğultay b. Kılıç yukarıda yaptığı alıntıdan sonra sözlerine şöyle devam etmektedir:

Eğer kastedilen Buhârî ve Müslim'deki hadislerin tamamının insanların geneli tarafından telakkî bi'l-kabûl olarak nitelendirildiği ise bu isabetli değildir. Çünkü hadis hafızlarından bir grup her ikisinin hadislerinin bir kısmı hakkında çeşitli görüşler aktarmışlardır. Aynı şekilde her ikisinde de telif edilmesi mümkün olmayan birbirine müteâriz hadisler vardır. Dolayısıyla bu konudaki kesinlik tearuz durumunda mümkün değildir.²⁵

Görüldüğü üzere Moğultay b. Kılıç, İbn Salâh'ın sözlerine ilk olarak her iki kitaptaki hadislerin tamamının sahih olmadığı üzerinden itirazda bulunmaktadır. Böyle bir durumda ise onların kesin olarak ittifak edilen kitaplar olduğunu söylemek mümkün değil demektedir. Buradan itibaren telakkî bi'l-kabûl meselesini tartışarak şunları aktarmaktadır:

Telakkî bi'l-kabûl hüccet değildir. İnsanlar, ümmet bir hadisle amel ettiğinde ve onunla amel etme üzerine icma ettiğinde bunun kat'îlik mi yoksa zannîlik mi ifade edeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Ehl-i sünnet ise tevatür derecesine ulaşmadığı müddetçe zannîlik ifade edeceği görüşündedir. Ebu'l-Fazl b. Tâhir el-Makdisî ise *Sıfatu't-Tasavvuf* isimli eserinde *Sahîhayn*'ı kastederek şöyle demiştir: "Müslümanlar *Sahîhayn*'daki hadisler üzerine icma etmişlerdir. Ya da Buhârî ve Müslim'in şartları üzerine icma etmişlerdir." Bunun ne demek olduğunu bilmiyorum.²⁶

24 İbn Kılıç, *İslâhu Kitâbi İbn Salâh*, 92.

25 İbn Kılıç, *İslâhu Kitâbi İbn Salâh*, 92.

26 İbn Kılıç, *İslâhu Kitâbi İbn Salâh*, 92-93.

Moğultay b. Kılıç bu ifadeleriyle eğer her iki kitaptaki hadisler üzerine ittifak edilse dahi bu ittifakın kat'ilik değil zannilik ifade edeceği görüşünü paylaşmaktadır. Makdisî'den (öl. 507/1113) aktardığı cümleler de oldukça önemlidir. Buna göre söz konusu ittifak her iki kitaptaki hadisler üzerinde değil Buhârî (öl. 256/870) ve Müslim'in (öl. 261/875) sıhhat şartları üzerinde gerçekleşmektedir. Bizce de bu görüş bütün meseleyi telif edecek türdendir. Çünkü *Sahihayn*'da geçen hadisler içerisinde zayıf, munkatı ve maktu' olanlar da bulunmaktadır. Dolayısıyla bunlar üzerine ümmetin ittifak etmesi olası görünmemektedir. Ancak her iki müellifin sıhhat şartları meselesi ümmetin icma'ının daha kolay gerçekleşebileceği bir mesele olarak durmaktadır. Özetle bu meselede Moğultay b. Kılıç'ın birçok mezhebin görüşlerini farklı mezheplere mensup olan alimlerden nakillerle tartışmaya açması onun meselelere geniş perspektiften bakmaya çalıştığını göstermektedir.

Sahâbe Kavlinin Kaynaklık Değeri Meselesi

Moğultay b. Kılıç bu kısımda sahâbe kavlinin merfû' mu yoksa mevkûf mu değerlendirileceği meselesini gündeme taşımaktadır. Onun bu meseleyi gündeme getirmesi İbn Salâh'ın şu sözleri sebebiyledir:

Sahabenin "şu sünnettendir" sözü de böyledir. En doğrusu bunun müsned olduğudur. Nitekim Hz. Enes b. Mâlik'in şu sözü böyledir: "Bilal'e ezanı çift kameti tek okuması emredildi".²⁷

Görüldüğü üzere burada İbn Salâh, sahabe sözünün müsned yani merfû' olarak isimlendirilebileceğini belirtmektedir. Moğultay b. Kılıç'ın onun bu sözleri hakkında yaptığı açıklama şu şekildedir:

Sohbeti belli olan bir sahâbî: Falana emredildi, dediğinde ona emreden kişinin Allah Resûlü mü yoksa başkası mı olduğuna bakılır. Eğer başkası emretmişse o vakit bunu ispat etmesi gerekir. Eğer ona başkası emretmemişse o zaman emreden kişinin Allah Resûlü olduğu açıkça bellidir. Hz. Bilal'e verilen emre baktığımızda ise tarih kaynaklarında ona ezan hakkında emir verenin Hz. Peygamber'den başkası olmadığını görürüz ve Hz. Peygamber'in ona emrettiğine kesin kanaat getiririz. Bazı Hanevîler buna muhalefet etse de zikrettiğimiz şeyin açıkça ortada olması sebebiyle onların muhalefetine itibar etmeyiz. Biz de bu hadisi sahih olmayan bir tarikile: "Resûlullah Bilal'e emretti" şeklinde nakletmiştik."²⁸

Moğultay b. Kılıç'ın bu açıklamaları İbn Salâh'ın ifadelerini pekiştirici türdendir. Çünkü emri verenin Hz. Peygamber olduğu kesinleştiğinde sahabe sözünün merfû' olarak değerlendirilmesi kaçınılmaz olur. Moğultay b. Kılıç da buradan hareket ederek bu türden sözlerin

27 İbn Kılıç, *Islâhu Kitâbi İbn Salâh*, 115.

28 İbn Kılıç, *Islâhu Kitâbi İbn Salâh*, 115.

merfû' olarak değerlendirilmesi gerektiğinin temellerini atmıştır. Burada onun İbn Salâh'ı desteklediği ancak:

Bazı Hanefîler buna muhalefet etse de zikrettiğimiz şeyin açıkça ortada olması sebebiyle onların muhalefetine itibar etmeyiz.²⁹

Diyerek mensubu olduğu mezhebin bazı alimlerini eleştirdiği görülmektedir. Bu da onun mezhep tarafgirliği yapmadığını, olaylara hakkaniyet çerçevesinde yaklaştığının bir göstergesidir. Söz konusu bu Hanefî alimlerin kim olduğu ifade edilmese de sahabe kavlinin hüccet değeri hakkındaki önemli çalışmalara müracaat edilebilir.³⁰

Konu başka bir başlık altında devam ettirilmiştir. Burada İbn Salâh:

Sahabe'nin Hz. Peygamber'e izafeti kapsamayan tefsir rivayetlerine gelince bunlar mevkûf hadislerden sayılır.³¹ demektedir.

Onun bu sözlerine Moğultay b. Kılıç itiraz etmiş ve şunları söylemiştir:

Bilinen bir sahâbî, cennet-cehennem, dünya ya da ahiret işlerine dair gizli bir durumun tefsirini zikrettiğinde Ebu Ca'fer et-Taberî, Tahâvî ve diğerleri şöyle demişlerdir: Bu, kıyasla bilinebilecek bir durum değildir diyerek onun merfû' olduğunu kastetmişlerdir. Açık olan budur.³²

Bu sözlerle Moğultay b. Kılıç, İbn Salâh'ın söz konusu rivayetlerin mevkûf olarak nitelendirileceği şeklindeki açıklamalarına Taberî (öl. 310/923) ve bir Hanefî alimi olan Tahâvî'den (öl. 321/933) alıntılar yapmak suretiyle itiraz etmiştir. O, bu tür rivayetlerin merfû' olarak değerlendirilmesi gerektiği görüşündedir.

İbn Şihâb ez-Zührî'nin Mürsel Rivayetlerinin Değeri Meselesi

İbn Salâh'ın Moğultay b. Kılıç'ın konuyla ilgili itirazlarına sebebiyet veren sözleri şunlardır:

Zührî, Ebî Hâzim, Yahya b. Saîd ve onlar gibi tabiînin küçüklerinin Allah Resûlü şöyle buyurdu, şeklindeki sözleri hakkında İbn Abdilber, bunların sahâbeden bir ya da birkaç kişiyle karşılaşmış olmaları sebebiyle bazı âlimler tarafından mürsel değil münkâtî olarak isimlendirildiğini aktarmıştır.³³

29 İbn Kılıç, *İslâhu Kitâbi İbn Salâh*, 115.

30 Recep Çetintaş, "Hanefî Mezhebinde Sahâbe Kavlinin Hüccet Değeri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/32 (2017): 607-641.

31 İbn Kılıç, *İslâhu Kitâbi İbn Salâh*, 115.

32 İbn Kılıç, *İslâhu Kitâbi İbn Salâh*, 115.

33 İbn Kılıç, *İslâhu Kitâbi İbn Salâh*, 116.

Görüldüğü üzere burada Zührî'nin (öl. 124/742) Hz. Peygamber'den aktardığı rivayetler mürsel olarak değil münkati' olarak değerlendirilmektedir. Burada İbn Salâh'ın kendi mezhep imamı olan İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) görüşlerine uygun açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Çünkü İmam Şâfiî'nin de bu görüşte olduğu, Zührî'nin içinde bulunduğu birkaç kişinin mürsellerini kabul etmediği kaynaklarımızda geçmektedir. Hanefiler ise bunu kabul etmemektedir.³⁴ Moğultay b. Kılıç da İbn Salâh'ın bu açıklamalarının doğru olmadığını, Zührî'nin pek çok sahabeden hadis rivayet ettiğini belirterek söz konusu sahabelerin bir listesini paylaşmaktadır.³⁵ Onun bu tavrı da mensubu olduğu Hanefî mezhebini destekler niteliktedir.

Mürsel Hadis Meselesi

Moğultay b. Kılıç'ın bir başka itirazı da mürsel hadis meselesinde ortaya çıkmaktadır. O, bu başlık altında İbn Salâh'ın mürsel hadisle ilgili açıklamalarını Şâfiî mezhebine mensup alimlerden alıntılarda bulunarak eleştirmektedir. Buna göre İbn Salâh mürsel hadis ile ilgili şunları söylemektedir:

Şunu bil ki mürsel hadisin hükmü, kaynağı sahih olmadıkça ve bir başka vecihle desteklenmedikçe zayıf hadis hükmündedir. Bu sebepten dolayı Şâfiî İbn Müseyyeb'in mürsellerini başka tariklerden desteklenmesi sebebiyle delil olarak kabul etmiştir.³⁶

İbn Salâh'ın sözleri burada son bulmaktadır. Buradan itibaren Moğultay b. Kılıç, Şâfiî mezhebinin en önemli isimlerinden biri olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den (öl. 478/1085) alıntılarda bulunmaktadır. Buna göre Cüveynî, *Şerhu'l-Varakât* isimli eserinde şöyle demektedir:

Bu istisnanın bir anlamı yoktur. Çünkü delil getirme müsned hadislerle söz konusu olur. Bunun sıhhatinde bir şüphe yoktur. İbn Salâh Şâfiî'nin İbn Müseyyeb'in mürsellerini nasıl delil olarak kabul ettiğini söylememiştir. Şâfiî onun mürsellerini nasıl istisna ettiğini kendisine sorulan şu soru üzerine açıklamaktadır: "Başkalarından kabul etmediğiniz halde Said'in münkati' rivayetlerini nasıl kabul ediyorsunuz? Bunun üzerine Şâfiî şöyle demiştir: Biz sadece 'Said'in münkati' rivayetlerini korumuyoruz ancak sağlamlığını gösteren bir delil bulduğumuzda ve tanınmış sika bir râvi haricinde onu tanıyan birisinin rivayette bir etkisi yoksa bu özellikleri taşıyan kişilerin de münkati' rivayetlerini kabul ediyoruz."³⁷

Buradan da anlaşıldığı üzere mürsel rivayetteki söz konusu istisna sadece Said b. Müseyyeb'e (öl. 94/713) ait bir istisna değildir. Gerekli şartlar sağlandığında bu istisnanın başkaları için de söz konusu olabileceği ifade edilmiştir. Moğultay b. Kılıç'ın İbn Salâh'a kendi mezhe-

34 Salahattin Polat, "MÜRSEL", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006): 32/52-54.

35 İbn Kılıç, *Islâhu Kitâbi İbn Salâh*, 116-118.

36 İbn Kılıç, *Islâhu Kitâbi İbn Salâh*, 120.

37 İbn Kılıç, *Islâhu Kitâbi İbn Salâh*, 120.

bine mensup isimler üzerinden itirazda bulunması İbn Salâh'ın bu noktada Şâfiî mezhebi-
nin görüşüne yabancı olduğunu göstermektedir.

Mürsel hadis ile ilgili Moğultay b. Kılıç'ın itirazına sebep olan bir diğer husus da İbn Salâh'ın
şu sözleridir:

Mürsel hadisle delil getirmenin sâkıt olduğunu ve hükmünün de zayıf hadis hükmün-
de olduğunu daha önce zikretmiştik. Bu, hadis alimleri ve eleştirmenlerinin genelinin
görüşüdür.³⁸

Görüldüğü üzere İbn Salâh burada mensubu olduğu mezhebin görüşünü sürdürmektedir.
Bu ifadelere Moğultay b. Kılıç'ın eleştirisi ise şu şekildedir:

Taberî, tâbiîn neslinin mürsel hadisi kabul etmede icma ettiklerini, onlardan bunu in-
kar eden bir haberin gelmediğini, onlardan sonra da hicrî ikinci yüzyıla kadar hiçbir
imamdan bunun aksine söz söyleyen kimsenin bulunmadığını ifade ettiklerini aktar-
mıştır.³⁹

Dolayısıyla İbn Salâh'ın yukarıdaki genellemeci ifadelerinin hatalı olduğu İbn Kılıç tarafın-
dan ifade edilmektedir. Moğultay b. Kılıç bu noktada bir de İbn Abdilber'den (öl. 463/1071)
atıfta bulunmaktadır. Buna göre o, *Câmi'u Beyânî'l-İlm* isimli eserinde şunları söylemektedir:

Şâfiî mürsel hadisi kabul etmeyi reddeden ilk kişidir.⁴⁰

Buradan hareketle İbn Salâh'ın ifade ettiği gibi bir icma, mürsel hadisi kabul etmemede de-
ğil tam aksine kabul etmede gerçekleşmiştir. İbn Salâh'ın ise bu hususta mezhep imamına
uyduğu görülmektedir.

Ravilerin Mürüvveti Meselesi

Rivayeti kabul edilecek ravilerin hangi şartları taşıması gerektiği meselesi hadis usulünün
önemli bir meselesidir. Bu başlık altında Moğultay b. Kılıç, İbn Salâh'ın bu konu hakkında-
ki değerlendirmelerine itirazlarda bulunmaktadır. Buna göre İbn Salâh'ın açıklamaları şu
şekildedir:

Hadis ve fıkıh imamlarının pek çoğu rivayeti delil olarak kullanılabilecek râvinin; ri-
vayetinde âdil ve zâbit olması gerektiği, özellikle müslüman, bâliğ, akıllı, fık ve mü-
rûvveti zedeleyici sebeplerden sâlim olması gerektiği, gaflet sahibi değil müteyakkız
olması, hıfzından rivayet ettiğinde hafızasının sağlam, kitabından rivayet ettiğinde ise
zâbit olması gerektiği hususunda icma etmişlerdir.⁴¹

38 İbn Kılıç, *İslâhu Kitâbi İbn Salâh*, 120.

39 İbn Kılıç, *İslâhu Kitâbi İbn Salâh*, 120.

40 İbn Kılıç, *İslâhu Kitâbi İbn Salâh*, 120.

41 İbn Kılıç, *İslâhu Kitâbi İbn Salâh*, 148.

Görüldüğü üzere İbn Salâh pek çok şart sıralamış ve şartlar arasında mürüvvete de yer vermiştir. Moğultay b. Kılıç'ın itiraz ettiği husus tam da burasıdır. Buradan hareketle o şunları söylemektedir:

Hatîb el-Bağdâdî ve diğerleri mürüvvetin Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'den başka hiç kimse tarafından şart koşulmadığını ifade etmiştir.⁴²

Buradan da anlaşılıyor ki İbn Salâh'ın üzerinde icma olduğunu söylediği mesele aslında sadece İmam Şâfiî'nin kabul ettiği bir meseledir. Diğer meselelerde olduğu gibi bu meselede de İbn Salâh'ın mezhep imamının görüşünü bir ilke olarak vazettiği görülmektedir.

Cerh Ve Ta'dil Meselesi

İbn Salâh ravilerin cerh ve ta'dil edilmesinde muaddil (ta'dil eden) ve mücerrih (cerh eden) kişilerin sayısının önemli olup olmadığı ile ilgili şunları söylemektedir:

Eğer onların sayısı bir haberin kabulünde şart koşulmuyorsa şehadetin aksine râvinin cerh ve ta'dil edilmesinde de şart koşulmaz.⁴³

Dolayısıyla İbn Salâh bir kişinin adil olarak kabul edilebilmesi için onu adil görececek kişilerin sayısının önemli olmadığı kanaatindedir. Onun bu sözlerine Moğultay b. Kılıç'ın itirazı ise şu şekildedir:

Ebû Hanîfe muaddil'in (ta'dil eden) ve mücerrih'in (cerh eden) sözünü şahitlikle bir kabul etmiştir. Zâhidî (öl. 658/1260) ise bu konuda Ebû Yusuf'un da aynı şeyi söylediğini aktarmıştır.⁴⁴

Moğultay b. Kılıç'ın burada mezhep imamının ismini zikrederek onun görüşlerine yer vermesi oldukça önemlidir. Bu konuda İbn Salâh ile keskin bir ayrımın olduğu görülmektedir. Ona göre cerh ve ta'dil hususunda bu işlemi gerçekleştirenlerin sayısı şahitlikler meselesinin aksine gerekli değilse de aynı durum İmam Ebu Hanife ve Ebu Yusuf (öl. 182/798) için şahitliklerde olduğu gibi bir kabul edilmiştir. Konuyla ilgili yapılan çalışmalar meselenin anlaşılmasını daha da kolaylaştıracaktır.⁴⁵

Cerh ve ta'dil meselesi ile ilgili Moğultay b. Kılıç'ın, mezhep taassubiyetini açıkça ortaya koyduğu bir mesele de bulunmaktadır. Burada İbn Salâh şunları söylemektedir:

Eğer "Bana sika birisi rivayet etti" diyen kimse âlim ise bazı muhakkiklerin görüşüne göre onun râvi hakkındaki bu sözü onunla aynı kanaati paylaşımlar için yeterlidir.⁴⁶

42 İbn Kılıç, *Islâhu Kitâbi İbn Salâh*, 148.

43 İbn Kılıç, *Islâhu Kitâbi İbn Salâh*, 153.

44 İbn Kılıç, *Islâhu Kitâbi İbn Salâh*, 153.

45 İbnü's-Sübkî, "Cerh ve Ta'dil İlminde Temel Kural", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, çev. İbrahim Tozlu 16/2 (2016): 221-245; Bayram Kanarya, "Cerh-Ta'dil Bağlamında İmam Şâfiî'ye Yöneltilen İthamlar", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017): 227-244.

46 İbn Kılıç, *Islâhu Kitâbi İbn Salâh*, 154.

İbn Salâh, bir kişinin sika olarak kabul edilmesini hiçbir soruşturmaya gerek duymadan tek bir alimin sözüne bağlamaktadır. Bu sözleri Moğultay b. Kılıç şu ifadeleriyle eleştirmektedir:

Sanki İbn Salâh bununla Şâfiî'nin İbrahim b. Yahya ve diğerleri hakkındaki: "Bana sika birisi haber verdi" sözünü kastetmektedir. Bundan dolayıdır ki onunla aynı kanaati paylaşan hatta onu taklit eden sözünü söylemiştir. Bu doğru değildir. Çünkü Şâfiî bi-riyle ilgili bir söz söylediğinde ve o sözünde herhangi bir rivayete ve asla yer vermediğinde onun bu sözü, bazı sebepler taklit eden için görünür olduğunda nasıl yeterli olur. Hemen hemen takip edilen her mezhebin ashabının sözü böyledir. Onlar için taklit ettikleri kişinin sözünün mesnedini sorgulamak gerekli değildir.⁴⁷

Görüldüğü üzere burada açıkça bir taassup inkarı söz konusudur. Moğultay b. Kılıç sadece İbn Salâh özelinde değil onun gibi mezhep imamının görüşünü sorgulamadan onun kaynağını araştırmadan ona tabi olan herkes için bu sözleri söylemektedir.

Rivayetle Şehadetin Farklı Olup Olmadığı Meselesi

Moğultay b. Kılıç'ın İbn Salâh'ın kendi mezhebine muhalif sözler söylemesine dikkat çektiği bir diğer husus ise hadis rivayeti ile mahkemede şahitliğin farklı görülmesidir. Buna göre İbn Salâh, Sayrafi'ye (öl. 359/969-70) atıfta bulunarak onun hadis rivayeti ile mahkeme şahitliğinin farklı olduğu noktalardan birinin bu olduğunu ifade ettiğini söylemektedir. Moğultay b. Kılıç, İbn Salâh'ın bu ifadelerine onun mezhebine mensup olan bir Şâfiî âlimi Muhyiddîn en-Nevevî'nin şu sözü ile cevap vermektedir:

Bu bizim de başka mezheplerin de kaidesine tamamen aykırıdır. Rivayet ile şahadet arasında bir fark yoktur.⁴⁸

Moğultay b. Kılıç bu alıntıyı yaptıktan sonra Şâfiî mezhebinin meseleye yaklaşımını da şu sözlerle ifade etmektedir:

Şâfiî mezhebi fisk, düşmanlık ve üstünlük gibi sebeplerden ötürü mahkemedeki şahitliği reddettiğinde bu sebeplerin kaybolması yani ilgili kişinin tevbe etmesi sonucunda bir daha asla onun şahadetini kabul etmemiştir. Hanefî mezhebinde de iffetli bir kadına iftira atan kişi tevbe etse de onun şahitliği asla kabul edilmez. Biz de böyle düşünmekteyiz. Şüphe yok ki hadis rivayeti de yargılama gibidir. Bir kimse zayıf bir râvi ise ya da Allah Resûlü hakkında yalan rivayet etmek sebebiyle cerh edilse bundan sonra asla adil ve kuvvetli bir duruma gelemmez. Tevbe edip durumunu düzeltse de rivayeti kabul edilmez.⁴⁹

47 İbn Kılıç, *Islâhu Kitâbi İbn Salâh*, 154.

48 İbn Kılıç, *Islâhu Kitâbi İbn Salâh*, 161.

49 İbn Kılıç, *Islâhu Kitâbi İbn Salâh*, 161-162.

Görüldüğü üzere Moğultay b. Kılıç, bu meselede hem İbn Salâh'ın kendi mezhebine muhalif davrandığını ortaya koymuş hem de kendi mensubu olduğu Hanefî mezhebinin görüşünü dile getirmiştir. Şahitlik meselesi İslam hukukunun önemli bir meselesi olup şahitliğin hükümleri ve şartları hakkında detaylı çalışmalar yapılmıştır.⁵⁰

Hadis Tahammül Lafızları Arasında Fark Olup Olmaması Meselesi

Moğultay b. Kılıç'ın hadis tahammül lafızları arasında fark olup olmadığı meselesini tartışmaya açması İbn Salâh'ın şu sözüne dayanmaktadır:

Haddesenâ ve Ahberanâ lafızları arasında ihtilaf vardır.⁵¹

İbn Kılıç bu sözü aktardıktan sonra şunları söylemektedir:

Tahâvî'nin *Haddesenâ ve Ahberanâ* isimli kitabından bize aktarıldığına göre o şöyle demiştir: "İlim ehli talebenin hadisi hocasına okuması onun da bu okunanları onaylaması durumunda haddesenâ mı yoksa ahberanâ mı denileceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bir grup: 'Her ikisi arasında bir fark yok' demiştir. Bunu söyleyenler arasında Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, Ebû Yusuf ve Muhammed de vardır. Bir grupta: 'Bu durumda ahberanâ söylenir haddesenâ denmesi caiz değildir. Kendisinden hadisi tahdis ettiği lafızla işitmesi müstesna.' demişlerdir. Tahâvî ise: 'Bu konuya baktığımızda haddesenâ ile ahberanâ arasında ne Allah'ın kitabında ne Resûlullah'ın sünnetinde bir fark bulamadık' demiştir. İbn Fâris ise *Me' hazu'l-İlm* isimli kitabında şöyle demiştir: 'Alimlerimizin pek çoğu haddesenâ ile ahberanâ arasında bir fark görmemektedir. Diğer bir grup ise haddesenâ, lafzen hocanın söylediğini işitmeye, ahberanâ ise talebenin hocaya okuduğunu işitmesine delalet ettiğini düşünmektedir. Bizce bu meseleler derin meselelerdir. Bunların hepsi birdir. Ebû Hanife, Mâlik, Hasan b. Umâre, İbn Cüreyc ve diğerleri şöyle demektedirler: "Senin hadisi hocaya okuman onun sana okumasından daha faziletlidir."⁵²

Yukarıdaki ifadelerle bakıldığında her iki lafız arasında bir farkın olmadığı ancak başta İmam Ebû Hanife olmak üzere ekser ulemanın fazilet açısından birbirleri arasında fark gördükleri belli olmaktadır. Moğultay b. Kılıç'ın ise İbn Salâh'ın konuyla ilgili sözünü değerlendirirken Tahâvî gibi Hanefî bir alimin sözlerine atıfta bulunması oldukça önemlidir. Hadis tahammül lafızları hadis ilminin tartışmalı bir meselesi olup yukarıda da nakledildiği üzere iki farklı görüşün ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Ülkemizde bu lafızların mahiyeti, tanımı ve farkları hakkında tez düzeyinde önemli çalışmalar yapılmıştır.⁵³

50 Ömer Tozal, "İslam Muhakeme Hukukunda Şahitlik Meselesi (İbn Kayyim Örneği)", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2015): 147-184.

51 İbn Kılıç, *Islâhu Kitâbi İbn Salâh*, 168.

52 İbn Kılıç, *Islâhu Kitâbi İbn Salâh*, 168-169.

53 Ayrıca Bkz; Mehmet Nuri Şiraz, *Hadisin Tahammül ve Edâsında Semâ, Arz ve Kıraat Yolları* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2004); Neşet Bodur, *Tahammülü'l-hadis ve Çeşitleri* (Ankara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 1993).

Sonuç

Hicrî sekizinci yüzyıl hadis alimlerinden olan hadis usulü ve şerh alanında pek çok eser telif etmiş Türk asıllı Moğultay b. Kılıç'ın İbn Salâh'ın eserine yazdığı bu kitap, hadis tenkit geleneği içerisinde önemli bir yere sahiptir. Ancak ne yazık ki ülkemizde pek gündem olmamış, değeri anlaşılamamıştır. Onun *İslâhu Kitâbi İbn Salâh* isimli bu çalışması hem İbn Salâh'ın *Mukaddimesi*'ne bir ilave hem de tenkit özelliği taşımaktadır. Bu eserin Moğultay b. Kılıç'ın *Mukaddime*'yi okutması esnasında oluşması ise eseri daha da önemli kılmaktadır. Bu makalede söz konusu çalışmaya mezhebi ihtilaf penceresinden bakılmaya çalışıldı. Elde edilen sonuçlar İbn Salâh'ın pek çok meselede mensubu olduğu Şâfiî mezhebini öne çıkardığını, Moğultay b. Kılıç'ın da yine aynı usulle karşılık verdiğini göstermektedir. Ancak şu bilinmelidir ki hiçbir eser müellifinin şahsi ve dini görüşlerinden bağımsız değildir. İbn Salâh'ın eserinde görülen bu mezhebi tutum pek çok eserde de kendisini göstermektedir. Burada önemli olan taassuptan uzak ve ilmi hakikatlere bağlı bir şekilde konum belirleyebilmektir. Moğultay b. Kılıç'ın bir nebze de olsa bunu başardığı görülmektedir çünkü o da pek çok meseleye cevap verirken mensubu olduğu mezhebin görüşlerinden ayrılamamıştır. Sonuç olarak bu makalede mezhebi ihtilafların iki önemli hadis usulü eserindeki yansımaları ortaya konmaya çalışılmıştır. Bunu gerçekleştirebildiği oranda da başarılı sayılacaktır.

Kaynakça

- Arslan, Ali. "Mukaddimetü İbni's-Salâh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 6, sy 5 (2017): 2459-74.
- Askalâni, İbn Hacer el-. Hadis Usulü. Çeviren Cündullah Avcı. İstanbul: Beka Yayınları, 2019.
- Bodur, Neşet. "Tahammülül-hadis ve Çeşitleri". Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, 1993.
- Çetintaş, Recep. "Hanefi Mezhebinde Sahâbe Kavlinin Hüccet Değeri", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16, sy 32 (2017): 607-641.
- Ebü Amr Osman b. Abdurrahman İbn Salâh eş-Şehrezûrî. Ulûmu'l-Hadis. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Gürler, Kadir. "Zayîf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakkî Bî'l-Kabûl", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11, sy 22 (2012): 5-28.
- İbn Kesîr. İhtisâru Ulûmi'l-Hadis. Çeviren Harun Çetin. Fecri Sadık, 2019.
- İbn Kılıç, Alâuddin Moğultay. İslâhu Kitâbi İbn Salâh. 1. bs. Kahire: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 2007.
- İbnü's-Salâh Eş-Şehrezûrî. Ulûmü'l-Hadis Metin ve Tercüme. Çeviren İbrahim Kutluay. 1. bs. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021.
- İbnü's-Sübkî. "Cerh ve Ta'dil İlminde Temel Kural". Çeviren İbrahim Tozlu, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 16, sy 2 (2016): 221-245.
- Kanarya, Bayram. "Cerh-Ta'dil Bağlamında İmam Şâfi'î'ye Yöneltilen İthamlar", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16, sy 31 (2017): 227-244.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ en-. İrşâdü Tullâbi'l-Hakâik Nevevî'nin Hadis Usulü. Çeviren Muhammed Enes Topgül ve Ömer Faruk Maden. 1. bs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- Özşenel, Mehmet. "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnu's-Salâh ve Eseri Ulûmü'l-Hadis", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy 15 (2007): 55-68.
- Polat, Salahattin. "MÜRSEL". İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 32:52-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Şiraz, Mehmet Nuri. "Hadisin Tahammül ve Edâsında Semâ, Arz ve Kıraat Yolları". Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, 2004.
- Tozal, Ömer. "İslam Muhakeme Hukukunda Şahitlik Meselesi (İbn Kayyim Örneği)", İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6, sy 2 (2015): 147-184.
- Tozlu, İbrahim. *Moğultay b. Kılıç ve Hadis İlmindeki Yeri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Tunç, Mazhar. "İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri". Editör Yakup Koçyigit ve Aitmat Kariev, Orta Asya'dan Anadolu'ya İlmin Yolculuğu, Eylül 2021.
- Yanar, Nagihan. *İbnü's-Salâh'ın Sahih Hadis İle İlgili Görüşlerine Yöneltilen Tenkitler (İrâkî ve İbn Hacer Özelinde)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Şâfiî Kavaid Eserlerinde Örf ve Âdet: Tâceddin es-Sübkî ve Celâleddin es-Suyûti'nin *Eşbâh ve'n-Nezâirleri* Çerçevesinde

Sümeyye Olgaç*

Öz: İlkel düşünmenin bir ürünü olan kavaid eserleri, mezheplerin doktriner olgunluğa ulaşmasının ardından yazılmışlardır. Bu sebeple, bu eserlerin fer'î meselelere getirilen muhtelif çözümlere ortak açıklama yapmak gibi bir işlevi vardır. Ayrıca, mezheplerin fıkhi birikiminin analiz edildiği, fıkhi hükümlerinin dayandığı delillerinin incelendiği ve aralarındaki ortak bağın anlaşılmasına çalışıldığı bu eserler, mezheplerin fıkhi birikimi hakkında zengin bir malzeme sunmaktadır. Bu yönüyle araştırmanın amacı; Şâfiî mezhebinin usul ve furudan farklı olarak bu iki eser türünden sonra ortaya çıkan kavaid eserlerinde örf ve âdeti teorik ve pratik anlamda nasıl kullandığını ve Şâfiî mezhebinin örf ve âdet hakkındaki genel kabul görmüş anlayışının söz konusu literatüre nasıl yansıdığını tespit etmektir. Bahsedilen soruların cevaplarını aramak için belirlenen örnek eserler hem kavaid eserleri içinde hem de kavaid eseri sahibi Şâfiî alimler içinde temsil kabiliyeti yüksek eser ve müelliflerdir. Böylece, çalışmada ilk önce, Şâfiî mezhebinin örf ve âdet hakkındaki görüşleri akabinde ise bahsedilen kavaid eserlerinde örf ve âdeti nasıl ele aldıkları incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Şâfiî, Örf ve Âdet, Kavâid, Sübkî, Suyûti, Eşbâh ve'n-Nezâir.

Giriş

İslam hukukunda üzerinde ittifak edilen deliller; kitap, sünnet, icma ve kıyastır. Bunun haricinde kalan mesalih-i mürsele, istihsan, örf, sedd-i zerayi, şer'u men kablena, sahabi kavli ve istishab gibi deliller ise kimi bilginlerin hüküm için delil kabul ettiği kimi bilginlerin ise kabul etmediği ihtilaf konusu olan delillerdir.¹ Bunlar içinde, şer'î delile aykırı olan (içki içme, kumar oynama vb), maslahatla çatışan ve de kötülüğü celbeden örf ve âdetlerin hüküm için delil sayılmayacağı ve hiçbir şekilde muteber kabul edilmeyeceği konusunda tüm mez-

* İslami İlimler, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi. sumeyyeolgac@gmail.com

1 Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkḥ)*, ter., İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014, ss. 45-46.

hepler ittifak etmişlerdir.² Bununla birlikte İslam teşrinin prensip ve metotlarına uyan, şer'î delile aykırı olmayan, maslahatla çatışmayan ve de kötülüğü celbetmeyen örf ve âdetin; hukuki tasarrufların anlaşılmasında, yorumlanmasında ve uygulanmasında tesiri olduğu³ kabul edilmektedir. Burada ihtilaf konusu olan husus ise, kabul veya reddine dair herhangi bir nas veya karine olmayan örfün durumu hakkındadır. Buna göre, söz konusu durumda Hanefî ve Malikîler, -öne sürdükleri bazı şartlarla- örfü bağımsız bir delil olarak kabul ederken,⁴ Şafîilerin de aralarında olduğu diğer mezhepler ise örfü, hükümlerin uygulanmasında etkili yalnızca bir "mülâhaza" gibi telakki etmektedir.⁵ Dolayısıyla mezhepler arasında örf'e yaklaşım konusundaki temel farklılığın "örfü bağımsız bir delil olarak kabul edip etmeme" meselesinde tezahür ettiğini söylememiz mümkündür. Bu durumu daha iyi anlamlandırmak adına örf ve âdetin tanımı, çeşitleri, delil oluşu ve Şâfiî fıkıh literatüründe konunun nasıl ele alındığı hakkında aşağıda kısa bir bilgi verilecektir. Akabinde ise Şâfi kavâid eserlerinde örf ve âdet'e teorik ve pratik düzlemde nasıl yaklaşıldığı ifade edilmeye çalışılacaktır. Son olarak ise Tâceddin es-Sübkî ile Celâleddin es-Suyûtî'nin Eşbâh ve'n-Nezâirleri çerçevesinde konu örnekendirilecektir. Bu şekilde araştırmanın problematiğini oluşturan Şâfiî usul ve fûru eserlerinden farklı olarak kavâid eserlerinde örf ve âdet konusunun nasıl incelendiği sorusuna cevap aranacaktır.

Örf ve Âdet'e Genel Bir Bakış

Örf ve Âdetin Tanımı

Sözlükte "iyilik, ihsan, cömertlik" gibi anlamlara gelen örf kelimesi, terim anlamı olarak "aklî verilerin süzgecinden geçerek vicdanlarda yer tutan ve selim tabiatlarca uygun bulunan davranışlar, söz ve eylem biçimleri" şeklinde tarif edilmektedir.⁶ Âdet kelimesi ise sözlükte "eski duruma dönmek, geri çevirmek, bir şeyi tekrarlamak" gibi anlamlara gelirken terim olarak "toplum nazarında genel kabul görmüş ve öteden beri tekrarlanarak yerleşmiş bulunan uygulama" anlamında kullanılmaktadır. Örf ve âdet kelimeleri arasında sözlük anlamlarına paralel farklı tanımlar yapılmış olsa da hukuki hükümle irtibatı söz konusunu olduğunda aynı anlamda kullanılmıştır.

Örf ve Âdetin Kısımları

Örf; yapısı bakımından, sözlü ve ameli, sıhhati bakımından sahih ve fasit, yayıldığı muhit bakımından da genel ve özel olmak üzere kısımlara ayrılmaktadır. Buna göre sözlü örf; "bir sözün

2 Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 196.

3 Hayreddin Karaman, "Adet", *DİA*, s. 371.

4 Mehmet Şener, *İslam Hukukunda Örf*, İzmir: Öğrenci Basımevi, 1987, s. 108; Muhammed Ebû Zehra, *Mâlik*, s. 421.

5 Casir Avde, *İslam Hukuk Felsefesi "Makasidü's-Şerîa"*, ter., Murat Çiftkaya, İstanbul: Mahya Yayınları, 2015, s. 141.

6 İbrahim Kâfi Dönmez, "Örf", *DİA*, s. 88; Şener, *İslam Hukukunda Örf*, ss. 99-103.

7 Hayreddin Karaman, "Adet", *DİA*, s. 369.

herhangi bir karineye ihtiyaç duymaksızın sözlük anlamı dışında kullanımının yaygınlaşmasıdır.” Ameli örf ise; “toplumun belli bir davranış ve uygulama biçimini âdet haline getirmesiyle” oluşmaktadır. Genel örf; “Bütün İslam ülkelerinde yaygın olan söz ve davranışları” ifade ederken, özel örf ise “belirli bir ülkeye veya zanaat çevresine özgü örflerdir.” Son olarak sahih örf; “naslara aykırı olmayıp maslahatla çatışmayan ve kötülüğü celbetmeyen örf” anlamında kullanılırken, fasit örf ise bu durumun tam tersi yani “nassa aykırı örf” anlamında kullanılmaktadır.⁸

Örf ve Âdetin Şartları ve Delil Değeri

Varlık şartlarına yani “toplumda devamlı ve baskın bir tatbikatı ifade eden (maddi unsur)” ve “öyle olması gerektiği yönünde bir inanca sahip (manevi unsur)” örf ve âdetin muteber sayılması için gerekli şartlar ise; şer’î delillere aykırı olmaması, tari yani sonradan ortaya çıkmamış olmaması ve de aksi yönde bir sarahat bulunmaması şeklinde ifade edilmektedir.⁹

Bahsettiğimiz hususiyetlere sahip örf ve âdetin hukuki tasarrufların anlaşılmasında, yorumlanmasında ve uygulanmasında bir fonksiyonu olduğunu belirtmiştik. Bunlar içerisinde nasların yorumlanmasında örfün etkisi daha çok lafzi yorum şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, kavli örfün amm bir lafzı tahsis, mutlak bir lafzı da takyit edebileceği hususunda usul alimleri arasında görüş birliği bulunmaktadır. Buna karşı ameli örfün ise ammı tahsisinde genellikle Hanefî ve Mâlikilerin olumlu, Şâfiîlerin ise olumsuz bir kanaate sahip oldukları ifade edilmiştir.¹⁰ Şâfiîlerin bu tavrı onların ameli örfü bir hüccet olarak kabul etmediği hatta nas yoksa ancak örf'e itibar edilebileceği şeklinde anlaşılmalıdır.¹¹ Onların bu konu hakkındaki görüşleri ve örnekleri aşağıda ele alınacaktır.

Şâfi Fıkıh Literatüründe Örf ve Âdete Genel Bir Bakış

İmam Şâfi (ö. 204/820), eserlerinde örf ve âdeti doğrudan bir başlık altında ele almadığı gibi, hukuki bir kaynak olarak da değerlendirmemiştir.¹² Ancak, onun Mısır’a gitmeden önceki görüşlerinin “kavl-i kadim”, Mısır’a gittikten sonraki görüşlerinin ise “kavl-i cedid” olarak nitelendirilmesi onun örf ve âdete itibar ettiği şeklinde yorumlanmıştır.¹³ Aynı şekilde

8 Örf ve âdetin kısımları hakkında detaylı bilgi için bkz. İbn Âbidîn, *Neşru'l-Arf*, II, s. 116; Ebû Sünne, *el-Urf*, s.18; Zeydan, *el-Veciz*, s. 216; Karaman, “Âdet”, s. 370; Dönmez, “Örf”, s. 90; a.mlf. “el-Urf fi'l-fıkhi'l İslamî”, s. 159.

9 Dönmez, “Örf”, *DİA*, s. 90.

10 Dönmez, “Örf”, *DİA*, s. 90; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006, ss. 89-90.

11 İsmail Köksoy, “Fikhi Mezhepler Arasındaki Usul Farklılıkları”, s. 50.

12 Adem Pınar, “İslâm Hukukunda Karâfi, İbn Kayyim ve İbn Âbidîn’in Örf Nazariyesinin Gelişimine Katkıları”, (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir), 2019, s. 23; Muhammed Y. Fârûkî, Hulefâ-i Râşidin ve İlk Fukahânın Kararlarında Örfün Etkisi, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, s. 50.

13 Zeki Koçak, Örf ve Âdetin Hukuk Metodolojisindeki Yeri, *Diyanet İlmî Dergi*, 2 (2001), s. 65; M. Mustafa Şelebi, *Usûlu'l-Fikhi'l-İslâmî*, Beyrut, s. 322.

el-Ümm adlı eserinde “çalınan mallarda hırs” meselesiyle ilgili yaptığı izah yani hangi durumların malın korunması anlamına geldiği hangi durumların bir koruma ifade etmediği yönündeki açıklamalarını örf ve âdet ile temellendirmesi, onun hukuki bir hükümde bazen örfle itibar ettiği yönünde verilen örneklerden biridir.¹⁴ İmam Şâfi burada hırsızlık vakası ile ilgili hakkında nas olmayan bir mevzuda yani malın hangi şartlarda koruma altında kabul edildiği ile ilgili ameli bir örfle müracaat etmekte ve de ona hukuki bir hükümde başvurulması gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla teoride izahını yapmasa da pratik düzlemde örfü kabul ettiğini ve uyguladığını söylememiz mümkündür.

Şâfiî fukahânın da bu konu hakkındaki görüşlerini olumlu yaklaşan ve de -özellikle ameli örf hakkında- olumsuz yaklaşımlar şeklinde iki grup özelinde incelememiz mümkündür. Buna göre; Şâfiî fakih Maverdî (ö. 450), bir hüküm verirken hem akla hem de örfle itibar edilmesi gerektiğini savunmuştur.¹⁵ Hatip el-Bağdâdî de benzer bir ifadeyle olayları gerçek açılarıyla anlamaktan aciz kalmamak için hüküm verecek müfti ve kadıların âdetlerden haberdar olması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁶ Şâfiî fakih Cüveynî (ö. 478) ise söz konusu duruma biraz daha farklı bir açıdan yaklaşmış ve de “icmânın devam etmekte olan bir örf tarafından oluşturulduğuna” işaret etmiştir.¹⁷ Onun bu söylemi icmayı bir delil olarak kabul eden Şâfiîlerin dolaylı da olsa örfle itibar ettiği anlamına gelmektedir.

Örf ve âdetin hukuki hükme tesiri bakımından ihtiyatlı veya nispeten olumsuz ifade kullanan Şâfiî fakihlerden biri de el-Gazâlî (ö. 505/1111)’dir. *Mustasfâ* adlı eserinde Gazâlî, lafzi örfün amm bir lafzı tahsisini kabul ederken, ameli bir örfün amm lafzı tahsis etmesini kabul etmemektedir. Onun bu konudaki düşüncesi, “insanların âdetleri Şâfiî’nin insanlara yönelik hitâbını değiştirmede etkili değildir. Ancak, lafızlardaki maksadı belirlemede etkilidir” şeklindeki ifadeleriyle anlaşılmaktadır.¹⁸ Bir diğer Şâfiî fakih Ebû İshak eş-Şirâzî (ö. 476/1083), de *el-Luma* adlı eserinde “örf ve âdet ile umumun tahsisi caiz olmaz. Zira şeriat âdet üzerine vaz’ olunmamıştır” şeklinde bir anlayışı benimsediğini ifade etmektedir.¹⁹ Nasîrüddin el-Beydâvî (ö. 685/1286) ise *el-Minhâc* adlı eserinde Şâfîlerin, sadece kavli örf ile tahsisi kabul gördüğünü, Cemâlüddîn el-İsnevî (ö. 772/1370) ise “amelî örf şeriatte hüccet değildir” diyerek Şâfîlerin ameli örf ile tahsisi kabul etmediğini vurgulamaktadır.²⁰

14 Şâfiî, *el-Ümm*, VI, ss. 134-137.

15 Farûkî, a.g.e., s. 50.

16 Farûkî, a.g.e., s. 51; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-Mütefakkih*, Beyrut: Dâru'd-Dâveti's-Sunne, 1975, II, ss. 135-136.

17 Farûkî, a.g.e., s. 51.

18 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-Usûl*, Bulak: Matbaa-i Emiriyye, 1322, I, ss. 111-112; İsmail Hakkı İzmirli, “Örfün İslam Hukukundaki Yeri”, sadeleştiren: Osman Şahin, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 5 (2005), s. 213.

19 İzmirli, a.g.e., s. 213; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006, ss. 89-90.

20 İzmirli, a.g.e., s. 213.

Şâfiî Kavâid Literatüründe Örf ve Âdet Nasıl Ele Alındı?

Şâfiî fakihî Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî (ö. 462/1070) fikhî dört kaideye irca etmiştir. Bu dört kaide ise şunlardır.²¹

1. Kesin olarak bilinen bir şey şüphe ile ortadan kalkmaz
2. Zarar giderilir
3. Meşakkat kolaylığı getirir
4. Âdet hakem kılınır.

Şâfiî mezhebi müelliflerinin yaygın olarak kullandığı bu dört kaideye ilerleyen dönemlerde 'Alâî beşinci bir kâide olarak "bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir" kâidesini eklemiştir. Bu taksim içinde örf'e de yer vermesi Şâfiî kavâid literatüründe örf ve âdetin, usul ve fûru eserlerinde olduğundan daha farklı bir konumda ele alındığını göstermektedir.

Kavâid edebiyatı için kurucu eserlerden kabul edilebilecek Şâfiî fakih İzz b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262) *el-Kavâidü'l-Ahkâm fî mesâlihî'l-enâm* adlı eseri "*celbi menâfi def'i mefâsid*" yani maslahatları elde etmek mefsedetleri ise def etmek şeklinde tek bir kaide etrafında ele alınmıştır.²² Müellif eserde örf ve âdete pek çok konuda müracaat etmiş ve farklı başlıklar altında örneğin; "Umum ifadeyi tahsis etmede, mutlak ifadeyi takyid etmede ve bunların dışındaki durumlarda âdetlerin ve hal karinelerinin sarîh ifadeler gibi kabul edildiği durumlar", "Şer'î kâidelerden istisna edilen durumlar", "hükümlerin zanlara göre değerlendirilmesi", "mefsedet içermeyen maslahatların çakışması", "tasarruflarda kullanılan ifadelerin anlamları", "asıl ve zahirin taâruzu", "maslahat ve mefsedeti bilme yolları ve bunların farklı derecelerde olması", "tasarrufların mahiyeti", "Allah hakkı olan ve Allah hakkıyla sair hakların birlikte bulunduğu durumlar", "anlamını bilmediği bir sözü söyleyen kişinin durumunda" örf ve âdetle ilgili örnekler görülmektedir.²³

Şâfiî fakih İbnü'l-Vekîl (ö. 716/1316) *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserinde örf âdeti her ne kadar veciz bir ifade olarak doğrudan ele almasa da -ki bu durum eserini tamamlayamadan vefat etmesi ile de yakından ilgili gözükmektedir- örf'e itibar edilmesi gerektiğini pek çok konuda ifade etmiştir. Örneğin mezhep alimlerinin şer'î ve lügavi olarak hakkında bir şey bulun-

21 İsmail Hakkı İzmirli, "Örfün İslam Hukukundaki Yeri", sadeleştiren: Osman Şahin, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 5 (2005), s. 213.

22 Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kaideler*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 172.

23 İzzüddin b. Abdisselâm, Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebu'l Kasım b. Hasan b. Muhammed b. Mühezzeb (ö. 660/1262), *Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâlih'il Enâm (el-Kavâidü'l-Kübrâ)*, thk., Nezir Kemal Hammad- Osman Cuma, I-II, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2000, I, 101, 311-312; II, 225-226.

mayan bir hususta örf'e itibar edileceğini ve ona müracaat edilmesi gerektiğini belirtmiş,²⁴ şer'in örf ile tahsis edilebileceğini ifade etmiştir.²⁵

'Alâî (ö. 761/ 1360), *el-Mecmû'u'l-müzheb*, adlı eserinde kendisinden önce yazılmış kavaid eserlerinden farklı olarak kaideleri usul ve fûru' olarak ayırmış ve bunları kapsam bakımından hiyerarşik bir şekilde yeni bir yöntemle eserini kaleme almıştır.²⁶ Örf ve âdeti de bütün fıkhi meselelerin kendilerine raci olduğu beş temel kaideden biri olarak zikretmiştir. Eserde konuyu örfün Kuran ve sünnetten delilleri, şartları, tahsis ve takyid edebilme durumları gibi teorik ve pratik bir zeminde detaylı kabul edilebilecek bir şekilde incelemesi dikkat çekicidir.

Bu durumun nedeni ise kanaatimizce kavaid geleneğinin sistemleşmesi ve bu alanda müstakil eserlerin verilmeye başlanması ile daha önceden daha çok mezhepler arası veya mezhep içi görüş ayrılıklarını açıklama fonksiyonuna sahip kaidelerin daha genel bir düzlemde olacak şekilde kavaid merkezli ele alınmasıdır. Bu sayede kavaid eserlerinde kendisine külli bir kaide olarak yer bulmuş olan örf ve âdet, müstakil olarak incelenmiştir.

Tâceddîn es-Sübki (ö.771/1370) ve Eşbâh ve'n-Nezâir'i

Hicrî 727/ 1327 tarihinde Kâhire'de dünyaya gelen Subkî, başta babasından olmak üzere dönemin tanınmış pek çok aliminden ders almış, Dimaşk medreselerinin birçoğunda ders vermiş ve idari görevler de üstlenmiştir. *Cem'ul cevâmi*, *Men'ul mevânî an cem'i'l-cevâmi*, *Ref'u'l-hâcib an muhtasari İbn Hâcib*, *el-İbhâc fî şerhi'l Minhâc*, *Tabâkâtî's-Şâfiyî'tl-kübrâ* ve *de Eşbâh ve'n-nezâir* gibi eserler onun en meşhur eserlerindendir.²⁷

Sübki, *Eşbâh ve'n-nezâir*'ni yazma gerekçesi olarak İbnü'l Vekîl'in *el-Eşbâh*'ının etkisini fark ettiğini, ancak müellif erken vefat ettiği için eksik kalan kısımlarının olduğunu bu sebeple onu tamamlamak amacıyla kendisinin *el-Eşbâh*'ı kaleme aldığını ifade etmektedir. Onun bu eseri hakkında Necmettin Kızılkaya, Şâfiî mezhebi sınırlarını aşan bir eser tanımlaması yapmakta ve de isim ve içerik olarak İbnü'l Vekîl'den, sistem olarak 'Alâî'den ve düşünce olarak da İzz b. Abdisselâm'dan yararlandığını açıklamaktadır.²⁸ Dolayısıyla mezhep birikimi ve kavaid birikimi üzerine yazılmış önemli bir eser olduğunu söylememiz mümkündür. Zira eserde pek çok konuda Şâfiî mezhebinin önemli eserlerine atıf yapılmaktadır.²⁹

24 Ebû Abdillâh Sadruddîn İbnü'l-Vekîl, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Thk. Muhammed Hasan İsmâil, Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 2002, ss. 34-35.

25 İbnü'l-Vekîl, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 39.

26 Kızılkaya, *İslam Hukukunda Külli Kaideler*, s. 187.

27 Bilal Aybakan, "Tâceddîn es-Sübki", *DA*, s.11-12; Kızılkaya, *İslam Hukukunda Külli Kâideler*, s. 172.

28 Kızılkaya, a.g.e., s. 193.

29 Eserin kaynakları hakkında bkz., İsmail Gençtürk, "Tâcuddîn es-Sübki'nin *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* İsimli Eseri", (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), ss. 19-41.

Eserde Örf ve Âdetin Ele Alınış Şekli ve İşleniş Biçimi

Sübkî, eserinin başlarında dabit, kaide, medrek, ve me'haz gibi kavramları açıklamıştır. Bunlar içerisinde kaideyi "kendisi ile cüziyyâtının hükümleri anlaşılan, cüziyyâtının çoğunluğun kendisine uygun olduğu küllî emir" olarak tarif etmektedir.³⁰ Her ne kadar istisnaları olsa da fıkıhtan pek çok meseleyi içine alan küllî kaideler içinde örfü de ilk beş kaideden dördüncü kaide olarak "rucû ilâ âde" başlığı altında ele almıştır. İbnü's- Sübkî, Şâfiî fakih Mervezzû'nin fıkıhın beş kaide üzerine kurulu olduğu görüşünü, İslâm'ın beş esası üzerine bina edildiği düşüncesinden yola çıkarak oluşturduğunu ifade etmiştir. Mezhep içerisinde fıkıhın beş, dört veya İzz b. Abdisselâm'da olduğu gibi tek bir kaide üzerine kurulu olduğu düşüncesi hakkında görüşlerini belirttikten sonra aslında bu kaidelerden sadece "zarar ızale olunur" kaidesinin yeterli olduğunu ifade etmiştir. Neticede eserinde beş küllî kaide ve diğer kaidelerden bahsetmiş ve bu kaideler ile fer'i meseleler arasındaki irtibatı kurmaya çalışmıştır.³¹

Eserde, söz konusu başlık altında ilk önce hükmü örf ve âdete göre belirlenen fer'i meseleler zikredilmiştir. Ancak burada örf ve âdetin hukuki bir anlamda kullanılıp kullanılmamasına dikkat edilmeksizin yani varlık şartına haiz olup olmadığına bakılmaksızın bu kavramlar kullanılmıştır. Hayız, nifas ve temizlik sürelerinin kısa ve uzun vakitlerinin âdete göre belirlenmesi, yoldaki ağaçtan düşen meyvelerin herhangi bir ücret alınmaksızın hediye olarak kabul edilmesinin adete göre belirlenmesi, mehri mislin miktarının belirlenmesi gibi mevzular örfe hamledilmiştir³²

Örf ve Âdetin Hücciyeti Hakkında

Sübkî'ye göre lügatta veya şer' de hakkında bir şey bulunmayan bir mevzuda örfe itibar edilir. Hatta örf, lügata öncelenir. Yani böyle bir durumda örfi mana dikkate alınır.

Celâleddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505) ve Eşbâh ve'n-Nezâiri

Hicrî 849 yılında Mısır'da dünyaya gelen Suyûtî, döneminin önde gelen alimlerinden dersler almıştır. Hocaları arasında İbnü'l Hümmâm, Celâleddîn el-Mahallî gibi önemli isimler bulunmaktadır. Fıkıh, tarif, tefsir, hadis, kelam gibi alanlarda da yetkin çok yönlü bir alim olan Suyûtî'nin konumuzla ilgili olan *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eseri sadece Şâfiî mezhebi içinde değil, kavaid alanında yazılmış en önemli eserler arasında kabul edilmektedir.³³ Onun eserinin giriş kısmında kendinden önce yazılmış Şâfiî kavaid eserlerini değerlendirmesi, onlar hak-

30 Tâceddîn Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcut, Ali Muhammed Muavvez), Beyrut: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, I-II, 1991, I, s. 10.

31 Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 12.

32 Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 50.

33 Kızılkaya, *İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, s. 222.

kında bilgi vermesi ve kendi eserini onlardan farklı bir üslupla kaleme aldığını ifade etmesi kendinden önceki müktesebat ile sıkı bir irtibat kurmak istediğini bize göstermektedir. Bu sebeple Suyûtî'nin eserinde izlediği yöntem yaşadığı dönemden itibaren takip edilmiştir.³⁴

Eserde Örf ve Âdetin Ele Alınış Şekli ve İşleniş Biçimi

Farûkî'ye göre örf ve âdetin sosyal hayat üzerindeki etkisini kabul eden ilk Şâfi fakihi Suyûtî'dir.³⁵ Onun bu ifadesi Suyûtî'nin eserinde örf ve âdeti nazari olarak ve de "âdet muhakkemdir" başlığı altında altıncı kaide olarak ele almasından anlaşılmaktadır. Zira eserde, örf ve âdeti nazari olarak ele aldıktan sonra hukukun kaynağı sayarak hukuki konulardaki uygulanışını söz konusu etmiştir.³⁶

Suyûtî yedi bölümlük eserinin birinci bölümünde diğer bütün fıkhi kaidelerin dayandığını söylediği beş temel kaideyi detaylı bir şekilde anlatmıştır. Dolayısıyla örf ve âdet ile ilgili kısım da buradadır. Bu beş temel kaidenin ifade şekli artık tekamül etmiş bir anlatım barındırmaktadır. Diğer bir husus ise, bir kaideden bahsederken onu mezhebin temel fıkıh kaynaklarıyla irtibatını kurmaya çalışmış ve zaman zaman da kavaid eserlerinden de istifade etmiştir.

Örf ve Âdetin Hücciyeti Hakkında

Suyûtî, "âdet muhakkemdir" kâidesinin altında örf ve âdetle ilgili delil olarak öne sürülen "Müslümanların iyi gördükleri Allah katında da iyidir" hadisi ışığında konuyu ele almaya başlamıştır. Ancak bu hadisin sıhhati hakkında da değerlendirme yapmış doğrudan iktibas etmemiştir. O, delil olarak öne sürdüğü bu ifadelerinden sonra fıkıhtaki pek çok meselenin örf ve âdete müracaat edilerek çözüleceğini³⁷ çok net bir ifadeyle dile getirmiştir. Akabinde pek çok fer'i meseleyi örnek olarak zikretmiştir. Örneğin; binmek için hayvan kiralamada, tartı ve ölçüde bir beldenin devamlı uygulanan bir âdetini dikkate alma hususunda ister ameli olsun ister kavli olsun fark etmeksizin örfe itibar edileceğini yüksek sesle söylemesi daha önceki Şâfiî ulemanın yapmadığı bir şeydi.

Suyûtî eserinde "âdet muhakkemdir" kaidesi ile alakalı bazı konular olduğunu ifade etmekte ve onları beşe ayırmaktadır. Bu konular sırasıyla aşağıda verilmiştir.

34 Kızılkaya, *İslam Hukukunda Külli Kâideler*, s. 231.

35 Farûkî, *Hulefâi Râşidîn ve İlk Fukahanın Kararlarında Örfün Etkisi*, s. 51.

36 Farûkî, a.g.e., s. 51.

37 Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâid ve furû'i fıkhi's-Şâfiyye*, Beyrut: 1983, s. 90.

1. Örf ve âdet ile kendisinde hüküm sabit olan konuları ele almıştır.³⁸
2. Âdete ancak genel olduğunda itibar edilir, aksi durumda itibar edilmez demektir.³⁹
 - 2.1. Örfün şeriatle çatıştığı.⁴⁰
 - 2.2. Örfün lügatle çatıştığı.⁴¹
 - 2.3. Genel örfün hususi örfle çatıştığı meseleleri incelemiştir.⁴²
3. Bir yönden muttarit olan âdetlerin şart koşulmuş gibi kabul edilip edilemeyeceğini incelemiştir.⁴³
4. Lafızların hamledildiği örfte uzak geçmiş değil, yakın geçmişin esas olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴
5. Fukahanın "şeriatte mutlak olarak varid olan, şeriatte ve lügatta dâbıtı olmayan her bir meselenin hükmünde örf müracaat edilir"⁴⁵ sözünü örnekler üzerinden incelemiştir.

Sonuç

İslam Hukukunun fer'i kaynaklarından biri olarak kabul edilen örf ve âdetin Şâfiî mezhebinin bakış açısıyla kavaid eserlerinde nasıl incelendiğini araştırdığımız bu çalışmamızda, söz konusu mezhebin örf ve âdet hakkındaki görüşlerinin kavaid eserlerinde daha teorik bir şekilde ve fer'i meseleler ile konu irtibatlandırılarak ele alındığını söylememiz mümkündür. Şâfiî usul ve fûru' eserlerinden farklı olarak, kavaid eserlerinde örf ve âdetin temel ve külli kaideler arasında ele alındığı, onun hukuki hükümde itibar edildiği, en önemlisi de fıkıhtaki pek çok konunun örf ve âdete müracaat edilerek çözülebileceği ifade edilmiştir. Bu durum da bize Şâfi mezhebinin genel kabul görmüş örf ve âdet anlayışının kavaid eserlerine aynı şekilde yansımadığı ve de hukuki hükümde daha çok dikkat edilen bir delil olduğu izlenimi vermektedir. Kanaatimizce bunun sebebi, kavaid eserlerinin usul ve furu eserlerinden sonra ortaya çıkmış bir alt edebi tür olması ve bu nedenle de önceleri mezhepler arası ihtilaf merkezliyen eserlerin sistemleşmeye başlamasıyla birlikte daha mezhepler üstü bir yani kaide merkezli bir hüviyet kazanmasıdır.

38 Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 90.

39 Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 92.

40 Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 93.

41 Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 93.

42 Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 95.

43 Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 96.

44 Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 96.

45 Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 98.

Kaynakça

- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006.
- Avde, Casir. *İslam Hukuk Felsefesi "Makasidü's-Şeria"* ter., Murat Çiftkaya, İstanbul: Mahya Yayınları, 2015.
- Aybakan, Bilal. "Tâceddîn es-Sübki". *DİA*, XXXVIII, ss. 11-13.
- Bağdâdî, el-Hatib. *el-Fakih ve'l-Mütefakkih*. Beyrut: Dâru'd-Dâveti's-Sunne, 1975.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Örf". *DİA*. XXXIV, ss. 87-93.
- _____, "el-Urf fi'l-fikhi'l İslami". *Dirâsât fıkhiyye ve usûliyye*. Ankara: İSAM Yayınları, 2019.
- Fârûkî, Muhammed Y. "Hulefâ-i Râşidin ve İlk Fukahânın Kararlarında Örfün Etkisi". Çev., F. Mehveş Kayahani. *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (1994): 39-54.
- Ebü Sünne, Ahmed Fehmi. *el-Urf ve'l-âde fi re'yi'l-fukahâ*. Mekke: Matbaatü'l-Ezher, 1947.
- Ebü Zehre, Muhammed. *Mâlik: hayâtuhu ve asruhu- ârâuhû ve fıkhuhû*. Kahire: Mektebetü'l Enclû el-Mısıriyye, t.y.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-Usûl*. Bulak: Matbaa-i Emiriyye, 1322.
- Gençtürk, İsmail. "Tâcüdînn es-Sübki'nin *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* isimli Eseri". Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- İbn-i Âbidîn, Muhammed b. Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dimaşkî. *Neşru'l- 'arf fi binâi ba'zi'l-ahkâmî 'ale'l- 'urf*. (Mecmûatı resâil-i İbn Âbidîn'in içinde). Lübnan: Dâru lhyâi't- Tûrâsi'l-Arabi, t.y.
- İbnü'l-Vekil, Ebû Abdillâh Sadruddîn. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Hasan İsmâil. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Örfün İslam Hukukundaki Yeri". sadeleştiren: Osman Şahin, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 5 (2005).
- İzzüddin b. Abdisselâm, Abdülaziz b. Abdüsselâm b. Ebu'l Kasım b. Hasan b. Muhammed b. Mühezzeb (ö. 660/1262). *Kavâidü'l Ahkâm fi Mesâlih'il Enâm (el-Kavâidü'l- Kübrâ)*. thk. Nezir Kemal Hammad-Osman Cuma, I-II, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2000.
- Karaman, Hayreddin. "Âdet", *DİA*, I, ss. 369- 372.
- Koçak, Zeki. "Örf ve Âdetin Hukuk Metodolojisindeki Yeri". *Diyanet İlmi Dergi*, 2 (2001).
- Köksoy, İsmail. "Fikhî Mezhepler Arasındaki Usûl Farklılıkları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2001).
- Kızılkaya, Necmettin. *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Pınar, Adem. "İslâm Hukukunda Karâfi, İbn Kayyim ve İbn Âbidîn'in Örf Nazariyesinin Gelişimine Katkıları". Yüksek Lisans Tezi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman. *Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâ'id ve furû'i fikhî's- Şâfi'iyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Sübki, Tâceddîn Abdülvehhab b. Ali b. Abdalkafi. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. nşr. Adil Ahmed Abdülmevcut, Ali Muhammed Muav-vez, Beyrut: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 1991.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*, Kahire.
- Şa'bân, Zekiyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fikh)*. ter. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Şelebi, M. Mustafa. *Usûlu'l-Fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1986.
- Şener, Mehmet. *İslam Hukukunda Örf*. İzmir: Öğrenci Basımevi, 1987.
- Zeydan, Abdülkerim. *el- Veciz fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

XVIII. Yüzyıl Fas’ında Oluşum Sürecinde Bir Tarikat: Derkâviyye ve Öğretileri*

Zeyneb Nur Kızılkaya**

Öz: Derkâviyye ekolü XIII/XVIII. yüzyıl sonlarında, Şâzelî tarikatının Fas’ta pek çok alt kolu ile yaygınlık kazandığı bir dönemde, Mevlây el-Ârabî ed-Derkâvî’nin (ö. 1239/1823) zühd ve mücadele eksenli uygulamalarla tarikatı yeniden ihya etmesiyle oluşmuştur. Bölgede faaliyet gösteren tarikatların bir kısmının dini motivasyonlarını kaybederek yerel güç iddialarında bulunduğu bu dönemde Derkâviyye mutlak anlamda zühd üzerine kurulu bir tasavvuf-din anlayışı benimsemiş, genel eğilimlerin aksine mensuplarına sosyal ve siyasal ilişkilerden uzak durmayı salık vermiştir. Bu doğrultuda uzlet, katı fakirlik, dilenme, yamalı elbise giyme ve toplumun ideal gördüğü davranışların dışına çıkma gibi yöntemleri uygulamıştır. Bu uygulamaları tarikatın oluşum sürecindeki temsilcileri Derkâvî, şeyhi Ali el-İmrânî el-Cemel (ö. 1193/1779), ilk halifesi Muhammed b. Ahmed el-Büzîdî (ö. 1229/1814) ve tarikatın üretken yazarlarından Ahmed b. Acîbe’nin (ö. 1224/1809) eserleri üzerinden takip etmek mümkündür. Bu isimler benimsedikleri seyrüsülûk uygulamaları ile Şâzeliyye’nin erken ve orta dönem temsilcilerinin müride toplumsal hayatla uyum içerisinde yaşama imkânı veren tavrından uzaklaşmıştır. Öte yandan bu uygulamalar yerel halk tarafından ilgiyle karşılanmış ve Derkâviyye, kurucusu hayatta iken Fas’ın en etkili tarikatlarından biri haline gelmiş, çeşitli kolları ile geniş kitlelere yayılmıştır. Bu bildiride Derkâviyye, oluşum sürecinde etkili olan temsilcileri ve öğretileri ile ele alınmaya çalışılacaktır. Sürecin ana hatlarıyla takibi ise daha çok tarikat mensuplarının yönlendirildiği adab metinleri üzerinden gerçekleştirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fas, Tasavvuf, Şâzeliyye, Derkâviyye, Derkâvî.

Giriş

Kuzey Afrika merkezli tarikatlardan biri olan Şâzeliyye’nin alt kolları XIII/XVIII. yüzyıl Fas’ında güçlü etkinlik alanı kazanmıştır. Tarikat zaviyelerinin, bulundukları bölgelerdeki halk üzerindeki nüfuzu yönetime karşı etkinlik alanlarını güçlendirmiş, bu kollar zamanla dini-tasavvufi motivasyonlarından uzaklaşarak politik düzlemde görünür olmak adına yönetimle dayanışma ve eş güdüm içinde hareket etmiş veya bölgesel güç iddiasında bulunarak

* Bu bildiri metni, “Büzîdî ve el-Âdâbu’l-mardîyye’si: Literatür ve Kavram İncelemesi” başlıklı yüksek lisans tezinin ilgili bölümleri esas alınarak oluşturulmuştur. Bkz., Zeyneb Nur Kızılkaya, “Büzîdî ve el-Âdâbu’l-mardîyye’si: Literatür ve Kavram İncelemesi”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2021).

** Arş. Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı.
zeynebnur.kizilkaya@medeniyet.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2867-603X

yönetimle karşı karşıya gelmiştir (Mansour, 1981, 329-30).¹ Tarikat yapılanmasının dünyevi eğilim gösterdiği bu dönemde, siyasi alanda aktif bir şekilde yer alan bu alt kolların aksine tarikat Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî (1239/1823-1824) tarafından zühhd ve mücâhede eksensli pratiklerle yeni düzenlemelere tabi tutulmuştur. Derkâvî dönemin yaygın problemi olan dünyevileşmeye karşı zühhd, uzlet, katı fakirlik ve mücâhede merkezli bir seyrüsüluk anlayışı benimsemiş, böylece Şâzelî-Derkâvî ekolü kendisine nispet edilen bağımsız bir ekol olarak ortaya çıkmıştır. Trimmingham Derkâviyye'nin, kurucusunun vefatından sonra bağımsız bir yol olduğunu söylese de (Trimingham, 1971, 105, 111-12) İbn Acîbe, Derkâvî henüz hayatta iken ekolün isminden "et-Tâifetü'l-Meymûnetü'd-Derkâviyye" olarak bahsetmiştir (İbn Acîbe, 2017, 123).

Derkâviyye bu yenilenmenin, Trimmingham'ın ifadesi ile "uyanışın" ardından, Kuzey Afrika'nın en yaygın tarikatlarından biri olmuştur (1971, 111-12). İlk zamanlarda katı fakirlik ve zühhd gibi öğretilerinin halkın geneli tarafından uygulanabilir olması ile kırsal kesim ve köylerde yayılmış, daha sonra bu uygulamalarda müsamaha gösterilmesiyle şehirli ve alimleri de bünyesine dahil etmiştir. Bunda, Derkâvî'nin Hz. Peygamber soyundan gelmesi ile Fas halkı nezdinde sahip olduğu nüfuz da etkili olmuştur (Mansour, 1981, 330-32).² Ekol Derkâvî'nin halifeleri tarafından kurulan yeni kolları ile yayılmış,³ zamanla Mağrip dışına çıkarak Kahire, Libya, Kudüs, Şam ve Türkiye'ye ulaşan kollar kurulmuştur (Darkavî, 2008, 8-10; Tayyib, 2019, 45-46). Şâzelî tarikatının modern dönemde geniş bir coğrafyada etkisini sürdürmesi de Derkâviyye aracılığı ile dir. Ekolün XX. yüzyıldaki temsilcisi Ahmed el-Alevî'nin (ö. 1934)⁴ Suriye, Filistin ve Avrupa ülkelerinde zaviyelerinin bulunduğu kaydedilmiştir. Derkâviyye günümüzde İngiltere, Avrupa ve Ortadoğu'nun çeşitli ülkeleri, Cezayir, Fas, Senegal ve Japonya'da etkin biçimde varlığını sürdürmektedir.⁵ Bu çalışmada Derkâviyye'nin oluşum sürecinde etkili olan temsilcileri Derkâvî, şeyhi Ali el-İmrânî el-Cemel (ö. 1193/1779), ilk halifesi Muham-

1 Mansour bu konuda Fas'ın yaygın Şâzelî kollarından Şerkâviyye ve Vezzâniyye'yi dünyevi güç kazanmak amacıyla dini motivasyonlarını kaybeden ekollere örnek gösterir. Detaylı bilgi için bkz., Mohamed el-Mansour, "Political and Social Developments in Morocco during the Reign of Mawlâ Sulaymân 1792-1822", (PhD diss., University of London, 1981), ss. 316-329.

2 Şerif ailelerinin Fas halkı ve yönetimi üzerindeki etkisi hakkında detaylı bilgi için bkz., Mansour, a.g.e., ss. 299-309.

3 Mağrip'teki bu kollar için bkz., J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, (Oxford: Oxford University Press, 1971), ss. 111-112.

4 Ahmed el-Alevî üzerine yazılan kapsamlı bir monografi için bkz., Martin Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Velî*, çev., Betül Özel Çiçek, (İstanbul: Sufi Kitap, 2009).

5 Ekolün Ahmed el-Alevî'den sonraki durumunu okumak için bkz., Francesco Piraino, "Who is the Infidel? Religious Boundaries and Social Change in the Shadhiliyya Darqawiyya Alawiyya," in *Global Sufism: Boundaries, Narratives and Practices*, ed., Francesco Piraino – Mark Sedgwick, (London: Hurst & Company, 2019), ss. 75-92. Avrupa, İngiltere ve Kuzey Amerika'da entelektüel faaliyetleriyle tanınan, perenniyalist ekolün temsilcilerinden Titus Burckhardt (ö. 1984), Frithjof Schuon (ö. 1998), Martin Lings (ö. 2005) ve Seyyid Hüseyin Nasr da Ahmed el-Alevî yoluyla Derkâviyye ekolüne mensuptur. Bk. Geaves Ron, "Sufism in the West," in *The Cambridge Companion to Sufism*, ed., Llyod Ridgeon, (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), ss. 247-249.

med b. Ahmed el-Büzîdî (ö. 1229/1814) ve Ahmed b. Acîbe (ö. 1224/1809) hakkında bilgi verilecek; tarikatın öğretileri bu isimlerin biyografi ve metinlerinde öne çıkan temalar üzerinden takip edilecektir. Ekolün zühd, katı fakirlik, dilenme, yamalı elbise giyme ve toplumun ideal gördüğü davranışların dışına çıkma gibi melâmet eğilimi gösteren yöntemleri Şâzelî tarikatının erken dönem temsilcilerinin müride toplumsal kabullere uyumlu şekilde yaşama imkânı veren öğretileri ile karşılaştırılarak tarihsel bağlamı içerisinde değerlendirilecektir.

Şâzelî-Derkâvî Ekolü Temsilcileri

Şâzelî-Derkâvî ekolünün silsilesi Şâzelî tarikatının kurucusu kabul edilen Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî (ö. 654/1256), halifesi Ebü'l-Abbâs el-Mürsî (ö. 686/1287) ve onun halifesi İbn Atâullah el-İskenderî'ye (ö. 709/1309) dayanmakta, tarikatın üretken yazarlarından Ahmed Zerrûk el-Fâsî (ö. 899/1493-94) de bu silsilede yer almaktadır. Hz. Peygamber'den Derkâvî'ye ulaşan tarikat silsilesi, İbn Acîbe'nin belirttiğine göre şu şekildedir:

Hz. Peygamber → Ali b. Ebû Tâlib → Hasan es-Sıbt (ö. 49/669) → Ebû Muhammed Câbir b. Abdullah (ö. 75/694) → Saîd el-Kazvânî → Ebû Muhammed Fethullah Suûd → Sa'd → Saîd → Ebü'l-Kâsım Ahmed el-Mervânî → Ebû İshak İbrâhim el-Basrî → Zeynüddîn el-Kazvînî → Şemseddîn et-Türkî → Tâceddîn → Nüreddîn Ebü'l-Hasan Ali → Fahrreddîn → Takiyyüddîn Fukayyir en-Nehrâvendî → Abdurrahman el-Medenî (ö. 600/1203'ten sonra) → Mevlây Abdüsselâm b. Meşîş (ö. 625/1228) → Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî (ö. 654/1256) → Ebü'l-Abbâs el-Mürsî (ö. 686/1287) → İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309) → Dâvûd el-Bâhilî → Muhammed Bahru's-Safâ (ö. 765/1363) → Ali b. Vefâ (ö. 807/1405) → Yahyâ el-Kâdirî (ö. 857/1453) → Ahmed el-Hadramî → Ahmed Zerrûk el-Fâsî (ö. 899/1493-4) → İbrâhim Fehhâm → Ali es-Senhâcî → Abdurrahman el-Meczûb → Yûsuf el-Fâsî → Abdurrahman el-Fâsî → Kâsım el-Hassasî Muhammed b. Abdullah → Ahmed b. Abdullah → el-Arabî b. Abdullah → Ali el-İmrânî el-Cemel (ö. 1193/1779) → Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî (ö. 1239/1823) (İbn Acîbe, 1990, 62; Güven, 2015, 383).⁶

Öğretilerine doğrudan katkısı sebebiyle Şâzelî-Derkâvî ekolünün oluşum sürecindeki kurucuları arasında Derkâvî'nin şeyhi Ali el-İmrânî el-Cemel'den (ö. 1193/1779) bahsetmek gerekir. Aslen Fez'li olan İmrânî'nin soyu Hz. Hasan'a dayanmaktadır. Henüz çocukken, yolu kapayan bir deveyi kenara taşımasından dolayı gücüne işaret eden bir övgü olarak "Cemel" lakabını almıştır (Derkâvî, 1999, 61). Tasavvuf eğitiminden önce devlet yöneticileri için çalışmış; yönetimin Mevlây Ebû Abdullah Muhammed'e (ö. 1171/1757) geçmesiyle siyasi güç daha önce üstlerinde görev aldığı devlet adamlarına geçmiş, bunun oluşturduğu tehditten

6 Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin, burada bahsedilen silsile haricinde, Hz. Peygamber'e ulaşan başka silsileleri de bulunmaktadır. Bkz., Mustafa Salim Güven, "Ebu'l-Hasan Şâzili ve Şâziliyye", (yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 1999), ss. 241-244.

korunmak için Tunus'a yerleşmiştir. Yaşamının bundan sonraki sürecinde Tunus, Vezzân ve Fez'de sufilerle tanışarak sohbetlerinden faydalanmış ve tasavvufi metinler okumuş, ma-nevi yoldaki ilk adımını, Şâzeli yolundaki mürşidi ile tanışmadan önce, Tıtvân'da tesadüfen tanıştığı Abdullah adında okuma yazma bilmeyen bir zatın sohbetinde iki sene kalarak at-mıştır. Daha sonra kendisiyle on altı yıl birlikte olacağı mürşidi Ebû'l-Mehâmid el-Arabî b. Ahmed ile tanışmış ve ona intisap etmiştir. Mürşidi henüz hayatta iken halife tayin edilmiş ve onun vefatının ardından Remîle'de kendi zaviyesini açarak irşad faaliyetlerini sürdürmüş-tür (Kettânî, 2005, 406, 408; Derkâvî, 1999, 169; Timsemânî, 2006, 13-14).

İmrânî'nin şeyhi el-Arabî b. Ahmed'den aldığı tasavvufi eğitim mutlak anlamda mücahede üstüne kuruludur. İmrânî bu mücahedenin gereği olarak nefsi aşağılayan uygulamalara yö-nelmiş, insanların alışkanlığı olan mubahları terk ederek hoşlanmayacakları mubahları tercih etmiştir. Bu doğrultuda güzel kıyafetlerini eski ve yamalı giysilerle değiştirmiş, elindekileri in-fak etmiş ve sokaklarda dilenmiştir (İmrânî, 2005, 312; Timsemânî, 2006, 13). Ayrıca seyrüsül-lükünün başında uzlete çekilerek ibadet ve zikir ile; seyrüsülükünü tamamladıktan sonra ise Karaviyyin Camii'nde tefekkürle meşgul olmuştur (İmrânî, 2005, 50-51; Kettânî, 2005, 406). Vefatından kısa bir süre önce Derkâvî'yi halife tayin etmiş ve ona nefis terbiyesinde ken-disinin verdiği örneği izlemeyi vasiyet etmiştir. Birincil kaynağı tespit edilemese de Rinn'in (1884, 233) aktardığı bu vasiyet seyrüsülük prensiplerini özetlemesi açısından faydalıdır:

H. Müsâ her zaman asâsı ile yürürdü. H. Ebûbekir ve H. Ömer murakka' giyerdi. Ca'fer b. Ebû Tâlib Allah'ın şükrünü eda ederken raks etti. Ebû Hüreyre boynunda tesbih taşıdı, H. İsâ sahralarda uzlette yaşadı. Onlar (müridlerim) yalınayak yürüsün, açlığa sabretsin, sadece salihlerle beraber olsunlar, iktidarı elinde tutanların sohbetin-den kaçınsınlar. Yalan söylemesinler, az uyuyup gecelerini ibadetle geçirsınler, sadaka versinler; şeyhlerini en ciddi ve en beyhude işlerinden, en önemli amellerinden ve en önemsiz durumlarından haberdar etsinler. Şeyhlerinin karşısında her daim itaat ve teslimiyet içinde olsunlar, tıpkı gassalın elindeki meyyit gibi.

İmrânî, *Nasihatü'l-mürîd fî tariki ehli's-sülûk ve't-tecrîd*⁷ isimli eserinde nefis ve ruhun mahi-yeti, tasavvufi bilgi, haller ve makamlar hakkında görüşleri ile beraber mücahede, uzlet ve açıklık gibi seyrüsülük metotlarını açıklamıştır. Bu öğretileri uygulayarak müridlere taşıyan isim ise Ebû Abdullah Muhammed el-Arabî ed-Derkâvî el-Hasenî (1239/1823-4) olmuştur. Soyu H. Peygamber'e dayanan⁸ Derkâvî, nisbesini ariflerden sayılan dedesi Muhammed b. Yûsûf'un Ebû Derkâ⁹ lakabından alan ve XVII ve XVIII. yüzyıllarda Fas'ta hatırı sayılır bir

7 Ali el-Cemel el-İmrânî, *Nasihatü'l-mürîd fî tariki ehli's-sülûk ve't-tecrîd*, thk., Âsım İbrâhim el-Keyyâlî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005).

8 Kettânî, *Selvetü'l-enfâs*, I, s. 188.

9 Güven, Ebû Derkâ künyesinin Muhammed b. Yûsuf'a, savaşlarda zırh giyerek kalkan kullanması sebebiyle ver-ildiğini kaydeder. Bkz., Mustafa Salim Güven, "Derkâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ek-1 (İstanbul: TDV Yay., 2020), s. 320.

öneme sahip olan Derkâviyyûn ailesine mensuptur. Benî Zervâl'de doğmuş ve orada yetişmiştir. Kur'an'ı yedi kıraate göre öğrendikten sonra Fez'in Misbâhiyye Medresesi'nde ilim tahsil etmiştir (Kûhin, 2005, 176-77, 186). Bu eğitimin ardından tasavvufa yönelerek nefis mücahedesi, ibadet ve zikir ile meşgul olmuş; 1182/1768-9 yılında Ali el-İmrânî ile tanışarak kendisine intisap etmiştir (Telidî, 2003, 206-7, Derkâvî, 1999, 61).

Derkâvî seyrüsüluk sürecince İmrânî'nin örneğini izlemiş; mücahede ve zühd temelli bir eğitimden geçmiş, inzivaya çekilmiş ve nefisini terbiye etmek amacıyla yamalı ve sert giysiler giymiş, sokaklarda su dağıtmış ve dilenmiştir (Telidî, 2003, 209-10). Bu tecrübelerine mektuplarında da yer veren Derkâvî (1999, 72), bu pratiklerin seyrüsülukünün başlarında iken nefisine ne kadar ağır geldiğini şöyle anlatır:

Üstadım elime iki sepet dolusu dut verdi, arkadaşlarıma yaptığı gibi sırtıma yüklemeydi. Buna rağmen bu durum nefsiime ağır geldi. O kadar zor geldi ki daraldım, sarsıldım, zayıf düştüm ve bir hayli kederlendim. Neredeyse ağlayacaktım. Vallahi, başıma gelen bu zillet, küçüklük ve hakirlik sebebiyle ağladım. Nefsim bundan ve buna benzeyen bir durumdan razı olmazdı, ben ise onun kibrinden, büyüklük iddiasından, habisliğinden bihaberdim. Nefsimin kibrini bilmiyordum. Kendilerinden ders okuduğum hiçbir fakih de bana bundan bahsetmemişti... Şeyhe ise kibrim keşf olunmuştu. (Şeyh) yanıma gelip sepetleri aldı ve sırtıma koydu. Tıpkı yüzleri benden daha güzel, halleri de benden daha iyi olan, nefisleriyle ilgilenmeyen, kibirlenmeyen arkadaşlarımin yaptığı gibi. Bunları sırtıma yerleştirirken 'Bu, kibirden kurtulman için güzel bir ölçü' dedi. O zaman bana fetih geldi ve doğruya iletildim.

Derkâvî, şeyhinin terbiye ve hizmetinde geçirdiği iki senenin ardından Benî Zervâl kabilesine dönmüş, bu dönemde şeyhini düzenli olarak ziyaret ederek sohbetinden (müzakere) faydalanmaya devam etmiştir (Derkâvî, 1999, 63-64). 1193-4/1779-80'de İmrânî'nin vefatının ardından tarikatın başına geçmiş, 1239/1823'te Benî Zervâl'de vefatına kadar irşat faaliyetlerine devam etmiştir (Kettânî, 2005, 189). Derkâviyye, kendisi henüz hayatta iken Fas'ın etkili tarikatlarından biri olmuş, vefatına kadar kırk senelik bir süreçte geniş kitlelere yayılmıştır (Telidî, 2003, 208).

Derkâvî'nin tasavvufa dair görüşlerini müridlerine gönderdiği mektuplarından takip etmek mümkündür. İki yüz yetmiş üç mektubun derlemesinden oluşan *Resâil*'de farklı bölgelerden yaşayan müridlerinin ihtiyaç ve sorularına cevaplar vermiştir, bu mektuplar dönemin tarikat uygulamaları ve prensipleri hakkında da bilgi vermektedir. Metnin iki ayrı neşri¹⁰ ve Türkçe¹¹

10 Neşirleri için bkz., Ebû Abdullah b. Ahmed el-Arabî ed-Derkâvî, *Mecmûatü Resâili Mağribiyye*, thk., Bessâm Muhammed Bârûd, (Abu Dabi: el-Mecmau's-sekâfî, 1999); Muhammed el-Arabî ed-Derkâvî, *Resâilu Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî*, thk., Âsim İbrâhim el-Keyyâlî, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2009).

11 Künyesi verilen eserlerden ilki kısmi, ikincisi tam metin tercümesidir: Mulay el-Arabî ed-Darkavî, *Bir Mürşidin Mektupları*, çev., İbrahim Kalın (İstanbul, 2008); Şeyh el-Arabî ed-Darkavî, *Bir Mürşidin Mektupları*, çev., Asım Cüneyt Köksal vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016).

ve İngilizce'ye kısmi ve tam metin çevirileri yapılmıştır.¹² Derkāvî'nin *el-Vazîfetü's-Şâziliyye-tû'd-Derkâviyye* ismiyle tertip ettiği bir evrad metni ile *Cevâhirü'l-kırtâs ve Menâkibu Şeyh Ali el-Cemel* adlı iki eserinin daha mevcut olduğu kaydedilmektedir (Kehhâle, 1993, II, 373; Güven, 2020, 320).

Ekolün oluşum sürecinde etkin isimlerden biri de Derkāvî'nin ilk halifesi Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî el-Hasenî'dir (ö. 1229/1814). Çocukluk yıllarında memleketi Gumâre'de Kur'an okumayı öğrenmek ve temel dini bilgileri edinmek dışında ilim tahsil etmeyen Bûzîdî'nin yazı yazmayı bilmediği, eserlerini de imla yoluyla telif ettiği bilinmektedir (İbn Sûde, 1997, 112; İbn Acîbe, 2017, 94). Bûzîdî çocukluk ve gençlik yıllarından itibaren kendisini zühd, mücadele ve ibadete adanmış; münzevi bir hayatı tercih ederek uzun yıllar dağlarda dolaşmış, mağaralarda itikafa girmiştir (Derkāvî, 1999, 56; İbn Acîbe, 2017, 94). 1196/1781-2 senesinde, Derkāvî ile tanışmak için Fez'e yönelmiş ve kendisine intisap etmiştir. Bu karşılaşma İmrânî'nin (ö. 1193/1779) vefatından sonra, Derkāvî'nin otoritesinin tanınmadığı ve tarikatta yalnız bırakıldığı bir dönemde gerçekleşmiştir. Bûzîdî bu dönemde Derkāvî'nin zaviyesinde ikamet eden tek kişi olmuş, yoğun bir terbiye sürecinden geçmiştir. Dilenmesi sırasında Derkāvî'nin de kendisine eşlik etmesi bu dönemde gördüğü özel muameleye işaret etmektedir (Bûzîdî, 2011, 315-18). Bûzîdî, şeyhi henüz hayatta iken tarikatı temsil yetkisine sahip olmuş, on yedi sene Şâzeliyye temsilcisi olarak Gumâre'deki zaviyesinde irşat faaliyetlerini sürdürmüştür. Tarikattaki etkin faaliyetleri sonucu ismi uzak beldelere yayılmıştır (Telîdî, 2003, 216), öyle ki kendisine nispetle Bûzîdiyye adlı bir koldan söz edilmektedir (Trimingham, 1971, 111).¹³ Oluşum aşamasında ekolün aktif bir temsilcisi olan Bûzîdî 1229/1814'te Gumâre'de, şeyhinden on sene önce vefat ederek onun manevi mirasını taşıma imkânı bulamamıştır (Timismânî, 2006, 15).

Bûzîdî'nin ekol temsilcisi olarak yeri ve etkisi tarikat adab ve erkânı üzerine özelleşen eseri *el-Âdâbu'l-mardiyye li-sâliki tarîki's-sûfiyye* (tasavvuf yolunun saliki için razı olunmuş edep-ler) ile de devam etmiştir. Tasavvuf yolunda salikin Allah'a, şeyhine ve ihvanına karşı sorumlu olduğu edep-leri geniş bir biçimde açıklayan bu metin Derkâviyye'nin oluşum sürecinde-

12 Kısmi metnin tercümesi: Al-Arabi ad-Darqawi, *Letters of a Sufi Master*, çev., Titus Burckhardt, (London: Perennial Books, 1973). Tam metin tercümeleri: Muhammad El-Arabi ibn Ahmed ad-Darqawi, *The Darqawi Way: The Letters of Shaykh Mawlay Al-Arabi ad-Darqawi*, çev., Aisha Bewley, (Dewan Press, 1981); Mulay Al-Arabi al-Darqawi al-Hasani, *Letters on the Spiritual Path*, çev., Mohamed Fouad Aresmouk - Michael Abdurrahman Fitzgerald, (Al-Madina Institute, 2018).

13 Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde "Bûzîdiyye" maddesine "Şâzeliyye tarikatının Derkâviyye kolunun Muhammed b. Habib el-Bûzîdî'ye (ö. 1327/1909) nisbet edilen bir şubesi." açıklaması düşülmüş olmakla birlikte bu doğru değildir; Bûzîdiyye ekolü, ansiklopedinin "Derkâviyye" maddesinde de belirtildiği üzere Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî'ye nispet edilmektedir. Krş "Bûzîdiyye", TDV İslam Ansiklopedisi, erişim tarihi 8 Ağustos 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/buzidiyye>; Muhammed es-Seyyid el-Celyend, "Derkâviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. IX (İstanbul: TDV Yay., 1994), s. 179.

ki ilke ve pratiklerine de kaynaklık etmektedir.¹⁴ Bûzîdî'nin, İbn Acîbe tarafından şerh edilen iki manzumesi de bulunmaktadır.¹⁵ *Râiyye* manzumesinde manevi tahkike ulaşma yolunda tarikat prensiplerini;¹⁶ 366 beyitten oluşan *Tâiyye*'de ise ve *el-hamratü'l-ezeliyye* (ezeli şarap) olarak geçen ilahi zata özgü sırları, bu sırların tecellilerinin keyfiyetini ve ubudiyet edeplerini işlemiştir.¹⁷ Aidiyeti kesin olmamakla beraber *Âdâbu'l-mürîdî's-sâdık* isimli bir risale de Bûzîdî'ye atfedilmektedir.¹⁸

Bûzîdî'nin tarikattaki etkisi ekolün oluşum sürecinde etkili olan halifesi İbn Acîbe (ö. 1224/1809) yoluyla devam etmiştir. Zahiri ilimlerde yetkinliğe ulaştıktan sonra tasavvufa giren İbn Acîbe seyrüsüluk tecrübelerini otobiyografik eseri *Fehrese*'de¹⁹ anlatır; tarikata girmeden önce dünyevi kıyafetler giydiğini, büyük bir kütüphaneye, bahçe ve hayvanlara sahip olduğunu ancak tasavvuf yoluna girmesinin ardından hepsini elinden çıkararak eline geçen parayı şeyhinin hizmetine kullandığını kaydeder. Dahası, ulema ve halk arasında sayılan bir alim iken nefesine çok ağır gelmesine rağmen yamalı hırka giyerek camii ve dükkan kapılarında tanıdıklardan para dilendiğinden, sufilerin çamaşırlarını yıkayıp çöp taşıdığından ve eşek sırtında gezdiğinden bahseder. Tüm bunlar ailesine de ağır gelmiş, günlerce ağlamışlar ve Tıtvân halkı ailesine taziyede bulunmuştur (İbn Acîbe, 1990, 53-55). İbn Acîbe Bûzîdî'den irşad iznini aldıktan sonra insanları tarikata davet etmek için farklı kabileleri dolandırmaya başlamış, bu çabaların sonucunda insanlar gruplar halinde tarikata girmiştir (İbn Acîbe, 1990, 44-46, 50). 1224/1809'te vefatına kadar irşat faaliyetlerini sürdürmüş, tarikatın üretken bir yazarı olarak Şâzelî-Derkâvî ekolünün öğretilerine kaynaklık eden çok sayıda eser vermiştir.²⁰

14 Bkz., Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî, *el-Âdâbu'l-mardîyye li-sâliki tariki's-sûfiyye*, thk., Bessâm Muhammed Bârûd, (Amman: Dârü'l-Feth, 2011).

15 Ahmed b. Acîbe, *Şerhu Râiyye ve Şerhu Tâiyye Sîdî Muhammed el-Bûzîdî*, thk., Muhammed b. Muhammed el-Mehdî et-Timsemânî, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2017).

16 *Râiyye* şerhinin İngilizce tercümesi için bkz., Ahmad ibn 'Ajiba, *Two Sufi Commentaries: The Poem in Ra' Concerning the Sufi Way/the Prayer of Blessing Upon the Prophet*, çev., Arjan Post, Michael Abdurrahman Fitzgerald (USA: Fons Vitae, 2016).

17 *Tâiyye*'nin müstakil baskısı için bkz., Ahmed b. Acîbe, *Şerhu Tâiyye li'l-Bûzîdî fi'l-Hamratü'l-Ezeliyye*, thk., Sâbit b. Süleyman Abdülbârî, (Dârü'l-Beyzâ: Darü'r-Reşâdî'l-Hadîse, 1998).

18 Söz konusu risâlenin Arapça metnin tahkiki mevcut olmamakla beraber İngilizce'ye çevirisi yayınlanmıştır. Muhammad ibn Ahmad Al-Buzaydi, *The Adab of the True Seeker*, çev., Mokrane Guezou, (Birmingham: Serenity Productions, 2013).

19 Eserin İngilizce'ye tercümesi için bkz., Ahmad ibn Ajiba, *The Autobiography of a Moroccan Soufi: Ahmad Ibn 'Ajiba*, çev., David Streight, (USA: Fons Vitae, 1999).

20 İbn Acîbe üzerine yazılan ilk kapsamlı modern çalışma Jean Louis Michon'un 1966'da doktora tezi olarak tamamladığı çalışmadır. Bkz., Jean-Louis Michon, *Le Soufi Marocain Ahmad ibn Ajiba et son Miraj*, (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1973). Ayrıca bkz., Mahmut Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu: İbn Acîbe'nin el-Bahrü'l-Medîd Adlı Tefsiri*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011); Süleyman Derin, *Kur'an-ı Kerim'de Seyr u Sülûk*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013).

İbn Acîbe'nin biyografisinde Derkâviyye'nin erken dönemine dair dikkat çeken bir bilgi de ekolün yönetim ile ilişkisidir. Bu dönemde ekolün zühd ve mücadele pratikleri yönetimin tepkisini çekmiş, genelde tarikatlar özelde Derkâviyye müntesipleri yaşam tarzları ve giyim-kuşamları sebebiyle eleştirilmiştir. Öyle ki 1795'te İbn Acîbe, beraberindeki müridlerle hapse atılmış, yamalı hırkasını çıkarıp ilmi faaliyetlerine dönmeye zorlanmış ve Tıtvân'daki zaviyesi kapatılmıştır. Bu hadisenin ardından Derkâvî, müridlerine yönetimin dikkatini çekmemelerini tavsiye etmiş, merkezden uzak bölgelere yerleşen müridler ekolün bu noktalarda ve Cezayir'de güçlenmesine neden olmuştur (Dâvûd, 1959, III, 210-11). Bu büyümeyi durduramayacağını anlayan Fas yöneticisi Mevlây Süleyman (1792-1822) Derkâvî ile iyi ilişkiler kurmaya karar vermiştir. Aralarında, Derkâvî'nin sultanın nezdindeki aracılığının geçerli sayıldığı ve sultanın da Derkâvî'nin aracılıklarından faydalandığı temkinli-ılımlı bir ilişki tesis edilmiştir. Ancak, ilerleyen zamanlarda Mevlây Süleyman'ın Vehhâbilik'e duyduğu yakınlık sebebiyle gerçekleştirdiği dini reformlar aralarının açılmasına neden olmuştur. Nitekim Mevlây Süleyman -Derkâviyye'nin de aralarında sayılabileceği- popüler tasavvuf anlayışını benimseyen tarikatları dini tahrif ile suçlamış; sesli zikir, yamalı hırka giyme ve uzlete girerek dünyevî sebepleri terk etme gibi uygulamaları tenkit etmiştir (Mansour, 1981, 257-60, 334-37). 1815'te tarikatların uygulamalarını kısıtlayan bir fermanla Derkâviyye'nin etkinlik alanını sınırlamıştır (Peyron, 1995, 2280; Drouin, 1975, 13). Tasavvuf çevrelerinin yönetime karşı cephe aldığı bu dönemde²¹ Derkâviyye-yönetim ilişkisi modern çalışmalarda iki farklı şekilde yorumlanmıştır: Bir grup (Rinn, 1884, 235) Derkâvî'nin tarafsızlığını koruyarak tarikatının mistik yapısını bozmadığını, bir grup ise Mevlây Süleyman'a karşı ayaklanma içerisinde olan Berberîlerle beraber yer aldığını iddia etmektedir (Peyron, 1995, 2280; Drouin, 1975, 15; Trimmingham, 1971, 112). Bu görüşte olan Peyron (1995, 2280-2281), Mevlây Süleyman'dan sonra yönetime geçen Mevlây Abdurrahman'ın Vehhâbîler'den uzak durduğunu, böylece Derkâvî'nin yönetimle arasını yeniden düzelttiğini kaydeder. Dolayısıyla Derkâvî'nin Mevlây Süleyman'a karşı, aktif ya da pasif, tepkisi ne olursa olsun bunun Vehhâbîler'in etkisindeki yaptırımlarından ileri geldiğini; politik bir güç haline gelmek gibi siyasi/dünyevi bir motivasyondan kaynaklanmadığı söylenebilir zira Vehhâbîler'in etkisinin pratik düzeyde kalmayıp inanç boyutuna da temas ettiği tahmin edilebilir. Bu dönemde saraya yakın alimlere ait Vehhâbilik'i çürüten risaleler de bunu desteklemektedir.²²

21 Bu dönemde sadece tarikatlar değil, halk da yönetime cephe almıştır. Nitekim 1817-1818 yıllarında Fas'ı saran büyük kıtlık ve 1818-1820 yıllarında gerçekleşen ikinci veba salgını halk tarafından Mevlây Süleyman'ın yanlış siyasi ve ekonomik tutumları olarak yorumlanmasının yanında Vehhâbî eğilimi sebebiyle Allah'ın gazabı olarak da yorumlanmış ve ona karşı cephe almalarına neden olmuştur. Hatta halk üzerinde nüfuzu olan kimseler ve velîler bu dönemde köy ve kasabalarda Allah'a yeni bir sultan bahşetmesi için yakarmışlardır. Bkz., Mansour, "Political and Social Developments in Morocco", ss. 351-352.

22 Saray alimlerinin lideri İbn Kirân *Reddün alâ Mezhebi'l-Vehhâbiyye* isimli risalesinde İslam inancında şefaatin reddedilemeyeceğini, Hz. Peygamber'e ve velîlere şeriat sınırları içerisinde gösterilen hürmetin caiz olduğunu

Şâzelî-Derkâvî Ekolü Öğreti ve Uygulamaları

Derkâviyye'nin oluşum aşamasında seyrüsüluk öğreti ve uygulamalarının nefsin haz alacağı mubahlardan men edilmesi ve sevmediği mubahlara zorlanması etrafında şekillendiği görülmektedir. Erken dönem zahid ve sufilerinde de görülen bu uygulamalar çalışma (kesb), evlilik, topluma aktif katılım gibi mubahların yasaklanmasını; dilenme, uzlete girme, yamalı giysiler giyinme gibi insanların kınamasına, dolayısıyla nefsin aşağılanması, neden olan faaliyetlerin zorunlu tutulmasını kapsamaktadır. Ekol bu tutumu ile Şâzelî tarikatının müridin yaşam tarzını, mesleğini ya da giyim tarzını korumasına izin veren²³ erken dönem öğretilerinden ayrılmaktadır.

Derkâviyye öğretilerinde nefsin isteklerine ve şeytana karşı mücadele (mücahede) ile nefsi meşru isteklerinden alıkoyarak terbiye etmek (riyazet) seyrüsüluk eğitiminde ön plandadır. Buna göre mürid günlük yaşamın parçası olan mubahlardan men edilir ve gerektiğinde nefsinin arzusuna ters düşen, dinen mubah sayılsa da toplumun ölçülerine göre hoş karşılanmayan davranışlara yöneltilir. Ekolün mücahede ve riyazet uygulamasında nefsin isteklerine muhalif davranmanın çerçevesi *el-Âdâbu'l-mardiyye*'de açıkça resmedilmiştir: Nefis "cüzamlı bir köpek" gibi aşağılanmalı, nefsi terbiyede bir sokak köpeğini terbiye ederken uygulanması gereken metotlara başvurulmalıdır. Öyle ki mürid insanların bulunduğu sokaklarda, dükkanların duvar diplerinde, nefsin hoşuna gitmeyen çöplüklerin ve kasapların yanında -necasetten korunmak şartıyla- oturarak nefsin hastalıklarından temizlemelidir. Ayrıca bu uygulamaları her zaman sıkı tutmak, nefse rahatlık payı bırakmamak da seyrüsülukün gerekleri arasında bahsedilir (Bûzîdî, 2011, 63, 89, 236-37).

Mubahlar konusuna getirilen sınırlandırmaları Bûzîdî (2011, 244), Şâzelî tarikatının "bast" tarikatı olması ile açıklar, buna göre mürid mubahlar konusunda nefsinin devamlı olarak kontrol altında tutmaz ise mekruh ve haramlara yönelecektir. Bu anlayış tarikatın mürid üzerindeki etki alanını genişleterek yaşamının her alanında şeyhi söz sahibi kılmaktadır. O derece ki ağızına götüreceği her lokma için şeyhten izin almak, imkanı olsa, müridin sorumluluğu sayılacaktır (Bûzîdî, 2011, 79). İmkanlar buna izin vermese de çalışma hayatına katılımı, evlilik ve aile hayatı, sosyal çevresi ile ilişkileri gibi alanlar müridin kendi inisiyatifinde değil, tarikatın belirlediği kurallar çerçevesinde şekillenmektedir.

açıklayarak itikâdi mevzulara cevap vermiştir. Zeyânî ise *Turcûmânû'l-mu'rib*'te Vehhâbilik'i sertçe eleştirmiştir. Bkz., Mansour, A.g.e., s. 270-271, 284.

23 Şâzelî tarikatının bu yöndeki örnekleri için bkz., İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-Minen*, thk., Abdülhalim Mahmûd, (Mısır: Dârü'l-kitâbî'l-misrî, 1991), s. 206, 284, 307. Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî'nin tasavvufi uygulamalarında zühde, kesbe ve dilencilik gibi uygulamalara dair görüşleri ve tarikatının adab ve esaslarında tarih içinde gerçekleşen uygulama değişiklikleri hakkında bkz., Güven, "Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâzilîyye", s. 165-171, 249-254.

Müridin günlük yaşamının tamamını belirleyen pratiklerinden biri uzlettir. Ekol temsilcileri uzleti bizzat uygulamış olmakla beraber eserlerinde de sık sık atıfta bulunmuşlardır.²⁴ İmrânî, *Nasihatü'l-mürîd*'de (2005, 50-51, 316) seyrüsüluk eğitiminin başında iken uzlete çekilerek insanlardan uzak kaldığını, ibadet ve zikir ile meşgul olduğunu belirtir. Ona göre uzlet nefis tezkiyesi için en etkili yöntemdir ve mânevî bilginin gelişi bu pratiğe bağlıdır; mürid dünyevi irtibatlardan ne kadar uzaklaşırsa manevi yönü o derece güçlenecektir. Derkâviyye usullerine göre mürid seyrüsüluk eğitiminin başında ya da sonunda uzlete muhakkak girecektir, uygulama bu açıdan ekolün vazgeçilmez bir parçası sayılır. Derkâvî'nin uzlet üzerine *el-Müzâkeretü'l-kalbiyye* isimli müstakil bir risâle yazmış olması da bu pratiğe verilen önemin derecesini göstermektedir. Söz konusu pratiğe yöneltilen itirazların farkında olarak uzletin tarikat usulü açısından önemini vurgulamış; Hz. Peygamber, sahabeleri ve Abdüsselâm b. Meşîş tarafından uygulanan bir yöntem olduğunu söyleyerek meşruiyetini savunmuştur (Timsemânî, 2006, 182-83).

Uzlet ile bağlantılı olarak, Derkâviyye'de müridin dünya ve ehli ile olan ilişkileri de sınırlandırılmıştır. Müridlerin kaçınması gereken gruplar şunlardır: Cahil mutasavvıflar, ciddiyetsiz dervişler, şeriatın sadece zahiri yönüne odaklanarak velileri eleştiren alimler, yalancı kariler²⁵ ve zalim idareciler (İbn Acîbe, 2017, 166; Bûzîdî, 2011, 310-14).²⁶ İmrânî (2005, 120) idarecilerle görüşmenin müridin aklını başından alacağını, bu zarardan sadece manevi güce sahip velilerin korunabileceğini söyler. Bûzîdî'ye göre de (2011, 312) makam sahipleri ile görüşmek müridin kalbini dünya sevgisiyle doldurarak fesada uğratacaktır; "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ülü'l-emre (idarecilere) de itaat edin" (en-Nisâ, 4/59) ayetinde yetki ve sorumluluk sahibi idareciler için kullanılan "ülü'l-emr" İbn Acîbe'nin tefsiri-ne göre (1999, 518-20) sûfî şeyhlere; Bûzîdî'ye göre veliler, arifler ve âlimlere işaret etmektedir. Buna göre mürid idarecilerle görüşmemeli, kendisine müdahale edildiğinde "aslandan kaçır gibi" kaçmalı, iki grup arasında kaldığında ise sûfî şeyhleri tercih etmelidir. Mürid için

24 Uzlet Derkâviyye'de önemli bir yere sahip olmakla beraber Şâzeliyye'nin erken döneminde tercih edilen uygulama uzlet değil, şeyhin talimatıyla belirli bir vakitle sınırlandırılan halvet olmuştur. İskenderî halvetin daha özel bir uygulama olduğunu, uzletin ise halvete hazırlık süreci olduğunu belirtir. Bu dönemde uzlet kısıtlı bir uygulama alanına sahip olmuş, müridin yaşam biçimini etkileyecek şekilde uygulanmamıştır. Bkz., İbn Atâullah el-İskenderî, *Miftâhü'l-felâh ve misbâhu'l-ervâh*, haz., Muhammed Abdüsselâm İbrâhim, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), ss. 37-38; Güven, "Ebu'l-Hasan Şâzîlî ve Şâzeliyye", ss. 289-291.

25 Cahil mutasavvıflar dünyevi niyetlerle şeyhlik iddiasında olan ve dine bidat sokuşturan kimseler, yalancı kâripler ise kötü zan sahibi, zayıf ve fakirlere karşı kibirli olduğu halde ilim iddiasında bulunan kimselerdir. Bkz., Bûzîdî, *el-Âdâbu'l-mardiyye*, s. 314.

26 Bu tema klasik tasavvuf eserlerinde de yer almıştır. Kuşeyrî, müridin dünya ehli ile görüşmesinin maneviyatı açısından öldürücü bir zehir olduğunu belirtir. Müridin zenginlerin komşuluğundan, çarşılarda Kur'an okuyan kurrâların ve yöneticilerin emrinde çalışan âlimlerin sohbetinden men eden rivayetlere yer verir. Bkz., Ebü'l-Kâsım Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk., Abdülhalim Mahmûd, (Kahire: Dâru's-Şa'b, 1989), ss. 632-633. Ayrıca bkz., Ebü'n-Necîb Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdin*, thk., Âsım İbrâhim el-Keyyâlî, (Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2005), ss. 37-38.

idarenin otoritesini şeyhlere aktaran bu yorum yönetimin tasavvuf aleyhindeki tutumlarıyla ilişkilendirilebilir. Öte yandan müridlik niteliğini taşımayan kimseler için ülû'l-emr kavramı zâhirî manasını korumakta, idarecilerin otoritesi geçerli kalmaktadır (Bûzîdî 2011, 103, 310-14). Dolayısıyla idarecilere konulan mesafenin siyasi bir söylem değil, müridin manevi yaşamını düzenlemesi amacıyla başvurulmuş bir kısıtlama olduğu anlaşılmaktadır.

Şâzeliyye'nin ilk temsilcilerinin içtimai hayat ve dünyevi meşguliyetlerle olan itidalli ilişkilerine kıyasla²⁷ Derkâviyye temsilcileri bu meşguliyetlerle irtibatı kesme konusunda daha katı ve yönlendirici bir tutum sergilemişlerdir. Doğrusu dünya, onlara göre, kendi başına bir düşman değil; bilakis insanın Allah'ı sevmesi için bir vasıttır. Ancak bu vasıtayı doğru şekilde kullanmak sadece seyrûsülükü tamamlamış kimseler için mümkündür, bu olgunluğa erişmemiş müridler için ise onu nefisleri ile sevmeleri sebebiyle bir vasıta değil engeldir. Böylece mürid dünya ile irtibatını asgari düzeyde tutmaktan, bununla yetinmeyip dünyevi istek ve emelleri de terk ederek Allah'a yönelmekten sorumlu tutulmuştur (Bûzîdî, 2011, 96, 143, 228). Bu metodun tarikat pratikleri arasında yer alması ekolün erken dönem Şâzelî öğretilerinden uzaklaşması olarak anlaşılmamalıdır zira uygulanmasındaki amaç İskenderî'nin de *et-Tenvîr fî İskâtî't-tedbîr*'ini bu konuya ayırarak üzerinde durduğu tedbir ve ihtiyarın terkidir.²⁸ Dünyevi meşguliyetleri terk etmenin amacı müridin seçim ve iradesini terk etmesidir. Nitekim Bûzîdî'ye göre (2011, 268) tedbir ve ihtiyarda bulunmanın asıl nedeni nefis ve dünya sevgisinin bir araya gelmesidir; söz gelimi, mürid dünyaya yönelince Allah'ın kendisine verdiği rızaktan şüphe duyacak, bu onu cimriliğe, cimrilik hırsa, hırs tedbire, tedbir ihtiyara ve ihtiyar da şirke götürecektir. Derkâviyye temsilcileri tedbir ve ihtiyarın kaynağının dünya sevgisi olduğuna kanaat getirmişler, çözüm olarak seyrûsülük eğitimi boyunca dünyevi meşguliyetleri bütünüyle terk etmeyi önermişlerdir. Bu durum müridin evlenme ve çalışma hayatına katılımı gibi sosyal hayatını doğrudan etkileyen yaptırımları beraberinde getirmiştir.

Klasik tasavvuf metinlerinde dünyaya karşı duruşun bir gereği şeklinde işlenen evliliğe sıcak bakmama teması Derkâviyye öğretilerinin de bir parçası olmuştur.²⁹ Evlilik -müridin

27 Örneğin İskenderî bu konuda müridi men edici bir tavır sergilememiş, dünyadan uzaklaşmanın uygulanması gereken bir metot değil; seyrûsülük sonucunda ulaşılabilecek farkındalık ile gelen bir hal olduğunu söylemiştir. Mürid dünyevi meşgalelerden dünyanın değersiz olduğunu fark etmesi sonucunda uzaklaşacaktır. Ayrıca dünyevi sebeplerle olabildiğince az meşgul olmak gerekirken bunları tamamen terkin mümkün olmadığını belirtmiş, aynı bölümde adil sultan ve dürüst tacirin faziletine dair hadislerle yer vermiştir. Bkz., İskenderî, *Letâifu'l-Minen*, s. 251, 253, 257, 259.

28 İskenderî, tedbir ve ihtiyarı terk ederek, Allah'ın iradesine ve seçimine teslim olma konusu üzerinde önemle durmuş ve bu hususta müstakil bir eser telif etmiştir. Bkz., İbn Atâullah es-Sekenderî, *et-Tenvîr fî İskâtî't-tedbîr*, thk., Muhammed Abdurrahman eş-Şâğul, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2007).

29 Klasik tasavvuf metinlerinde seyrûsülükü tamamlayana kadar evlenilmemesi gerektiğini savunan bir örnek için bkz., Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdin*, s. 61. Erken dönem sufilerin bekarlığı evliliğe tercih etmesi konusu hakkında bk. Süleyman Uludağ, "A'zeb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. IV (İstanbul: TDV Yay., 1991), ss. 313-314.

durumuna bağlı olarak değişebilmekle beraber- seyrüsüluk için bir engel olarak görülmüş- tür. Böylece mürid için ideal sayılan seyrüsülukünü tamamlayana kadar evlenmemek, hat- ta evlilik fikrini dahi akla getirmemektir (Bûzîdî, 2011, 345-346).³⁰ Öte yandan bu kısıtlama evlilik ile kalmamış, irade ve tedbirin terkiyle bağlantılı olarak mürid kesb (çalışma hayatı) konusunda da kısıtlanmıştır. Kesb kavramıyla *el-Âdâbu'l-mardiyye*'de yaşam gereklerini kar- şılamak için dünyevi sebeplere tutunmaya işaret edilir. Kesb, Allah'ın marifetine ulaşma- mış kimseler için dünya sevgisi ve rızık endişesini artırırken bütünüyle terki Allah'a itimadı mümkün kılacaktır. Böylece seyrüsülukü tamamlayana kadar çalışma hayatına katılmak uy- gun görülmemektedir,³¹ seyrüsülukünü tamamlayan -ve bekâya ulaşan- müridin dünyevi sebeplere tutunması ise gereklidir (Bûzîdî, 2011, 157-158).³² Tahmin edileceği gibi bu sevi- yeye ulaşmak vakit alan bir süreçtir ve çalışma hayatından men edilen müridin asgari dü- zeyde dahi olsa hayati ihtiyaçlarını karşılaması gerekmektedir. Dilenme bu noktada -gerekli şartları sağlayan müridler için- hem ihtiyaçların karşılanmasında pratik bir çözüm hem de nefsin aşağılanması sağlayan bir terbiye metodu³³ olarak devreye girmiştir.³⁴

Dilenmeye nefis terbiyesi metodu olarak Şâzelî, İskenderî ve Zerrûk gibi erken ve orta dönem Şâzelî temsilcilerinin öğretilerinde rastlanılmamakla birlikte³⁵ pratik sonraki dö- nemlerden Derkâvî ekolüne kadar uygulanagelen bir metot olmuştur.³⁶ Dilenmenin han-

30 Öte yandan evlilik -istisnai bir durum olarak- evlenmediği halde haram ya da fitneye düşme ihtimali olan bir mürid için zorunludur. Bûzîdî, *el-Âdâbu'l-mardiyye*, s. 243, 346-347.

31 İbn Acîbe de mürid için kesbi terk etmenin uygun olduğunu, ancak kalbinde para kazanma ve mal biriktirme arzusu olması durumunda insanlara tamah etmesi yerine çalışmasının daha gerekli olacağı görüşündedir. Bkz., Ahmed b. Acîbe, *İlâhî Fetihler (el-Fütühâtü'l-İlâhiyye)*, çev., Dilaver Selvi, (İstanbul: Semerkand, 2014), ss. 119-120.

32 Bu durum *el-Âdâbu'l-mardiyye*'de fena ve bekâ halleri üzerinden anlatılır: Mürid fena halinde iken tüm sebep- lerin yaratıcısı olarak Allah'ı müşahade etmektedir ve içinde bulunan halin gerekçesi ile üzerinde teklif yoktur. Bekâya ulaşması ile bu müşahadenin devam etmesinin yanında teklif üzerinden kalker ve hafif bir işle de olsa kesbten sorumludur. Bûzîdî, *el-Âdâbu'l-mardiyye*, s. 157. Ebû'l-Abbâs el-Mürsî benzer bir söylemle Hz. Meryem'i örnek gösterir; herhangi bir sebebe tutunmadığı halde Allah tarafından rızıklandırılan Hz. Meryem daha üstün bir hale geçtiğinde kendisinden dalı silkelemesi, yani rızık için sebebe tutunması istenmiştir. Bkz., İskenderî, *Letâifu'l-Minen*, ss. 223-224.

33 Erken dönem sûfilerinden beri uygulanan bu metot *Âdâbü'l-mürîdîn*'de de nefis terbiyesinde bir yöntem olarak kabul edilirken *Avârifü'l-maârif*'te zaruret durumunda rızık elde etmek için yapılan bir uygulama olarak geçer. Bk. Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, s. 64; Şehâbeddîn Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, thk., Muhammed Abdülazîz el-Hâlîdî, (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2016), s. 91. Ayrıca bkz., Süleyman Uludağ, "Dilencilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. IX (İstanbul: TDV Yay., 1994), s. 300.

34 Dilenmeye Derkâviye temsilcilerinin biyografilerinde rastlasak da pratiğin müridlerin geri kalanı arasındaki yaygınlığı bilinmemektedir. Derkâvî, kesbi terk etmeye teşvik eden bir mektubunda bu teşvikine neredeyse kimsenin kulak asmadığından şikayet etmektedir. Bkz., Derkâvî, *Resâil*, s. 94, 162.

35 Örneğin Ebû'l-Abbâs el-Mürsî ihtiyaç içerisinde olduğu dönemlerde dahi dilenmemiş, Şâzelî'nin kendisine "As- habımdan olmayı diliyorsan kimseden bir şey isteme." dediğini söylemiştir. Öyle ki asgari düzeydeki ihtiyaçlarını karşılayamadığı dönemlerde İskenderiye sahilinde, gemilerden dökülen buğdayları toplamıştır. Bkz., İskenderî, *Letâifu'l-Minen*, s. 127-128, 190-191.

36 Tarikat literatüründe bu pratiğin en erken izine Zerrûk'un *el-Mebâhisü'l-asliyye* şerhinde rastlarız. Zerrûk kibir gibi nefis hastalıklarından kurtulmak için dilenmenin caiz olduğunu söylese de onun kesbin en düşük seviyesi

gi dönemde tarikat pratiklerine dahil edildiği tespit edilemese de İbn Acîbe (2014, 407) ekol silsilesinde yer alan Abdurrahman el-Meczûb'un³⁷ (ö. 976/1569) nefsinin bu uygulama ile terbiye ettiğini kaydeder. Bûzîdî (2011, 261) *el-Âdâbu'l-mardiyye*'deki dilenme bahsinde Derkâvî'nin bu metodu İmrânî'den, onun da şeyhi el-Arabî b. Ahmed'den (ö. 1166/1752-3) aldığını söyler. Derkâviyye'nin oluşum sürecindeki temsilcileri bu pratiği bizzat uygulamışlardır. Derkâvî (2016, 262) kış günlerinde dilenmek için çarşı pazar gezdiğinden, ailesinin karnını bu şekilde doyurduğundan bahsederken, onun nefesine eziyet etmek maksadıyla dilendiği ve topladığı parayı infak ettiği de kaydedilmiştir (Bûzîdî 2011, 318). Bûzîdî ve İbn Acîbe de bu metottan sorumlu tutulmuştur, İbn Acîbe (1990, 54) *Fehrese*'de dilenmenin nefesine pek ağır geldiğini, camii önlerinde ve kalabalık çarşılarında dilenmeden önce nefsiyle uzun süre mücadele ettiğini anlatır. Dilenmek nefse öyle ağır gelir ki Bûzîdî'ye göre (2011, 163) ölmek, çocuklarını ve malını kaybetmek buna tercih edilir.

Söz konusu metodun tarikattaki adab ve erkanı ise *el-Âdâbu'l-mardiyye*'nin iki ayrı bölümü ve konuya ayrılan dördüncü faslında işlenmiştir.³⁸ Derkâviyye öğretilerine göre dilenmenin şart ve hükümleri müridin maddi durumuna, niyetine ve seyrüsülukta ulaştığı mertebeye göre değişmektedir: Seyrüsülukün başlangıcındaki mürid nefis tezkiyesi için, havas ruhunun doyması ve havassül-havas sırlarının genişlemesi için dilenmektedir. Söz gelimi başlangıçtaki mürid şeyhin iznini almalı, sahip olduklarını elinden çıkarmalı ve topladığı paranın açlığını gideren miktarından fazlasını infak etmelidir. Bu seviyedeki müridin maddi ihtiyacı olmasa dahi insanların eleştirilerini çekerek nefsinin aşılamak amacıyla dilenmesine izin verilmektedir (Bûzîdî, 2011, 151-63).

Derkâviyye'nin, erken döneminde, insanların tepkisini çekmeyi ve onları uzaklaştırmayı amaçlayan melameti eğilimin tek tezahür biçimi dilenmek değildir. Başvurulan çeşitli provokatif yöntemlerin bir kısmını Derkâvî'nin müridlerine yazdığı bir mektupta okumak mümkündür. Söz konusu mektupta toplumsal ideallerin dışına çıkmak teşvik edilirken şeriat sınırları dahilinde kalmanın önemi vurgulanmaktadır:

Hakiki sıdk, insanlara kerih gördükleri şekilde görünmektir; mesela çarşıda turp, şalgam, havuç, soğan, kebab, lokma tatlısı vb. yemek gibi... Sadık kişi bunu insanlar kendisini teessüfle izlerken yapar. Kendisine kolaylık tanımak istemez, (insanların gözünde) köpek gibi hatta ondan daha aşağı olmak ister. Tanıdığı ve sevdiği insanların karşısında başını açar. İnsanlardan adeta onların parasına çok ihtiyacı varmış gibi

olarak bahsettiği dilenmeyi kendi tercihi ile değil, şerh ettiği metnin gereği olarak içeriğe dahil ettiği söylenebilir. Ahmed Zerrûk, *el-Levâihü'l-fâsiyye fi şerhi'l-mebâhisi'l-asliyye ala cümleti't-tarikati's-sûfiyye*, thk., Muhammed Abdülkâdir Nassar ve Abdullah Cemâl Hamedallah, (Kahire: Darü'l-İhsân, 2015), s. 224.

37 Şahis hakkında detaylı bilgi için bkz., Ahmet Özel, "Sîdî Abdurrahman Meczûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XXVIII (İstanbul: TDV Yay., 2003), ss. 284-285.

38 Bahsi geçen bölümler için bkz., Bûzîdî, *el-Âdâbu'l-mardiyye*, s. 77-78, 147-64, 261-62.

dilenir. Yemek yediği vakit lokmayı büyük tutar. Kısa kollu cellâbe giyer. Otururken ayaklarını uzatır, ancak şeriat-ı Muhammedinin dışına çıkmaz, böylece onu görenler aklının başında olduğunu bilirler... Çünkü hakiki sıdk ehli için hiçbir şey, insanların gözünden düşmelerine neden olacak manalardan daha sevgili değildir. Şüphe yoktur ki zikrettiğimiz bütün bu haller bizim uygulamalarımızdır. (Darkavî, 2016, 89-90)³⁹

Bu doğrultuda uygulanan bir yöntem de belirli bir giyim-kuşam kodunu izlemektir zira ekol temsilcileri bunu genelde mürid olmanın, özelde ise uzletin gerekleri arasında kabul etmişlerdir. Derkâviyye öğretileri müridin güzel ve şık kıyafetler giymesini yasaklar öyle ki bu, sûfilerle bağının kopmasına ve müridlik vasfını kaybetmesine neden olacaktır. Sert ve yünden yapılan yamalı hırka (murakka') ve nâleyn giymek, tesbih ve asa taşımak mürid olmanın alameti kabul edilmekte, ince ve hassas kıyafetlere ancak nefis terbiyesini tamamlanmasının ardından izin verilmektedir (Bûzîdî, 2011, 60, 127; İmrânî, 2005, 92-93). Bu uygulamanın bir amacı müridi rahattan men etmek olsa da İmrânî'nin (2005, 154) işaret ettiğine göre asıl amaç insanların aşağılayan bakışlarını üzerine çekerek nefsi terbiye etmek ve kalbi dünya sevgisinden temizlemektir.

İnsanların eleştirilerinden korkmayıp övgülerini arzulamamak Şâzelî tarikatının erken dönem temsilcileri tarafından da kalbin dünya sevgisinden temizlenmesinin alameti kabul edilmiştir. İskenderî (1991, 186, 202) velilerin insanlar tarafından hakir görülmeyi nimet saydığını ve şeyhi Mürsî'yi en çok sevindiren iki hadisenin de kendisinin insanlar tarafından hakir görüldüğü hadiseler olduğunu belirtir. Öte yandan tarikatın bu dönemini anlatan kaynaklarda doğrudan insanların eleştirisini çekmeye yönelik uygulanan herhangi bir pratiğe rastlanmamaktadır. Bilakis erken dönem Şâzelî öğretileri müridin çalışmasını desteklemesi, yaşam biçimini değiştirmemesi ve müridi tarikat aidiyetini gösterecek giyim-kuşama yönlendirmemesi gibi toplum alışkanlıklarıyla uyumu gözeten pratikleri benimsemiştir (İskenderî, 1991, 72-73, 131). Böylece Derkâviyye'nin, tarikatın erken dönem öğretileri ile muvafakat içerisinde iken benimsediği uygulamaların farklılığı ile seyrûsüluk yöntemlerinde ayrıldığı görülmektedir. Tarikatın erken döneminde melamet eğilimi içtimai hayata ve yaygın kabullere uyumlu pratiklerle tezahür ederken Derkâviyye'de bu tezahür yön değiştirmiş; toplumsal hayatın dışına çıkan ve yaygın kabullerle çatışan pratiklerle gerçekleşmiştir.⁴⁰ Öte yandan -toplumsal alışkanlıklarla çatışsa da- söz konusu pratiklerin şeriat sınırları

39 Melameti eğilime sahip uygulamalara teşvik ederken şeriatı korumaya teşvik eden bir isim de İbn Acîbe'dir; manevi terbiye yollarının şartlarından birinin müridin itibar ve izzetini düşürecek mubah işlerle dış görünümünü yıkmaması olduğunu söyleyen İbn Acîbe, bu uygulamalarda şeriat dairesi dışına çıkılmamasının gereğini özellikle belirtir. Bkz., İbn Acîbe, *el-Fütûhatü'l-İlâhiyye*, ss. 8-9.

40 Bu uygulamalar Horasan ve Maverâünnehir bölgesinde ortaya çıkan melâmeti anlayışın IV/X. yüzyılda insanların tepkilerini çekecek davranışlarla tezahürüne benzemektedir. Bkz., DİA, "Melâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XXIX (İstanbul: TDV Yay., 2004), ss. 25-29. *Avârifü'l-maârif*'teki melâmetilik-kalenderilik ayrımı dikkate alındığında ise Şâzelî tarikatının erken dönem temsilcilerinin melameti; Derkâviyye temsilcilerinin

içerisinde olması gerektiği Derkâvî ve halefleri tarafından vurgulanmış, ekol temsilcileri tarikatın şeriat ekseninde ilerlediğini öne sürmüşlerdir. Tavsiye edilen uygulamaların şer'i hükümlerine getirdikleri detaylı açıklamalar da bunu desteklemektedir. Bu izahlar Derkâviyye pratiklerine yönelik eleştirel söylem geliştiren idarecilere karşı savunmacı bir gayret olarak da okunabilir.⁴¹

Derkâvî ekolünün tasavvuf anlayışında, seyrüsüluk eğitiminden geçen mürid, toplum içerisinde aktif ve dışadönük bir profil değil; çalışma hayatında rol almayan, gerekmediği sürece evlenmeyen, katı fakirliği benimseyen, eski ve yamalı kıyafetler giyen ve dilenmek gibi alışılmışın dışında faaliyetlerde bulunan bir profil çizmektedir. Ayrıca şeyhin otoritesi mürid için, siyasi güç sahiplerinin otoritesinden üstün sayılmaktadır ancak bu siyasi bir söylem değil, müridin manevi eğitimini düzenlenmek için koyulmuş bir kuraldır. Nitekim mürid için siyasi ve toplumsal alanda görünlülükten kaçınmak, kendisine müdahale edildiğinde dahi karşılık vermeyerek en pasif şekilde bu karşılaşmayı atlatmak tavsiye edilmektedir.

Sonuç

Şâzelî tarikatı XIII/XVIII. yüzyıl sonlarında Fas'ta pek çok alt kolu ile gerek yönetici elit gerekse yönetilen zümre arasında nüfuz ve yaygınlığa sahip olmuş, fakat bu durum zamanla kendilerinin dini-tasavvufi amaç ve motivasyonlarından uzaklaşmalarına yol açmıştır. Tarikatların siyasi ve toplumsal alanda etkin oldukları bu tarihsel kesitte Derkâviyye ekolü, Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî'nin zühd ve mücahede eksenli uygulamaları aracılığıyla tarikatın asli fonksiyonlarını yeniden kazanmasıyla oluşmuştur. Derkâvî ile beraber, ekolün oluşum sürecinde etkili olan isimleri Ali el-Cemel el-İmrânî, Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî ve İbn Acîbe dönemin yaygın problemi olan dünyevileşme eğilimine karşı müridin nefsinde müsamaha göstermeyen katı yöntemler benimsemişler, bu yöntemleri kendi seyrüsüluk pratiklerinde de uygulamışlardır. Bu seyrüsüluk yöntemlerinin mücahede, nefsin payı olan mubahların yasaklanması ve nefsin aşağılanmasıyla yol açan mubahların uygulanmasını temel aldığı görülmektedir. Bu doğrultuda çalışma (kesb), evlilik, topluma aktif olarak katılma gibi mubahlar mürid için yasaklanırken uzlete çekilme, dilenme, yamalı giysiler giyme ve

ise kalenderi eğilime daha yakın olduğu kabul edilebilir. Zira metne göre melametiler ibadet ve hallerini gizler, dikkat çekmemek amacıyla giyim-kuşamlarında ve yaşayışlarında halkın adeti üzere hareket ederler. Kalenderiler ise kendilerini toplumun âdet ve alışkanlıklarıyla sınırlandırmazlar ve bunları yıkarlar. Bkz., Sühreverdi, *Avârifü'l-maârif*, s. 51.

41 Nitekim bu uygulamalar idarecilerin tepkisini çekmiş, Derkâviyye giyim-kuşamları ve yaşam tarzları sebebiyle eleştirilmiştir. Öncesinde değindiğimiz üzere İbn Acîbe ve diğer müridlerin Tıtvân'da tutuklanmaları buna örnek gösterilebilir. Bkz., Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, III, s. 210. Mevlây Süleyman, Derkâviyye mensuplarını kesbi reddederek üretime katkıda bulunmamaları sebebiyle ülke ekonomisi için bir yük olarak görmüştür. Bkz., Mansour, "Political and Social Developments in Morocco", s. 260.

toplumsal ideallerin dışına çıkan davranışlar sergileme gibi mubahlar zorunlu tutulmuştur. Dönemin Derkâviyye temsilcilerinin söz konusu pratiklerde ortak hareket ettikleri, bununla birlikte ekolün tasavvuf sahasındaki meşruiyetini kendisinden aldığı Şâzelî tarikatının daha erken dönemindeki temsilcilerinden ayrıldıkları tespit edilmiştir. Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî, Ebü'l-Abbâs el-Mürsî, İbn Atâullah el-İskenderî ve Ahmed Zerrûk gibi isimlerin tarikat literatüründe kayda alınan öğretilerinde Derkâviyye'de uygulanan katı zühd pratiklerine ve müridi toplumdan soyutlayan tutuma rastlanmamaktadır. Bilakis bu isimler müridin sosyal yaşam içerisindeki etkinliğini sürdürerek yaşam tarzını ve dinen mubah uygulamalara olan yaklaşımını değiştirmeden seyrüsülükün mümkün olduğuna dair söylemler ile yer almıştır. Şâzeliyye'nin erken dönem temsilcilerinin müride içtimai hayat içerisinde sürdürülebilir tasavvufi eğitim imkanını sağlayan tutumlarına karşın manevi halefleri kabul edilen Derkâviyye temsilcileri -nefis terbiyesini amaçlayarak- toplumun ideal kabullerini karşıt referans olarak kullanmış ve bunların dışına çıkmışlardır.

Kaynakça

- Ahmad ibn 'Ajība. 2016. *Two Sufi Commentaries: The Poem in Ra' Concerning the Sufi Way/the Prayer of Blessing Upon the Prophet*. çev., Arjan Post, Michael Abdurrahman Fitzgerald. USA: Fons Vitae.
- Ahmad ibn Ajība. 1999. *The Autobiography of a Moroccan Soufi: Ahmad Ibn 'Ajība*. Çev., David Streight. USA: Fons Vitae.
- Ahmed b. Acıbe. 1990. *el-Fehrese*. thk., Abdülhamid Sâlih Hamdân. Kahire: Dârü'l-Kâdi'l-Arabî.
- Ahmed b. Acıbe. 1998. *Şerhu Tâiyye li'l-Bûzîdî fi'l-Hamratî'l-Ezeliyye*. thk., Sâbit b. Süleyman Abdülbârî. Dârü'l-Beyzâ: Darür-Reşâdî'l-Hadise.
- Ahmed b. Acıbe. 1999. *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîrî'l-kur'ânî'l-mecîd*. thk., Ahmed Abdullah el-Kureşî Rislân, I. Kahire: el-Hey'e-tü'l-misriyyetü'l-ammetü li'l-kitâb.
- Ahmed b. Acıbe. 2014. *İlâhî Fetihler (el-Fütühâtü'l-İlâhiyye)*. çev., Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand.
- Ahmed b. Acıbe. 2017. *Şerhu Râiyye ve Şerhu Tâiyye Sîdî Muhammed el-Bûzîdî*. thk., Muhammed b. Muhammed el-Mehdi et-Timsemânî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye.
- Ahmed Zerrûk. 2015. *el-Levâihü'l-fâsiyye fi şerhi'l-mebâhisi'l-asliyye ala cümleti't-tarikati's-sûfiyye*. thk., Muhammed Abdülkâdir Nassar ve Abdullah Cemâl Hamedallah. Kahire: Darü'l-Ihsân.
- Ay, Mahmut. 2011. *Kur'an'ın Tasavvufi Yorumu: İbn Acıbe'nin el-Bahrü'l-Medîd Adlı Tefsiri*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- al-Buzaydi, Muhammad ibn Ahmad. 2013. *The Adab of the True Seeker*. çev., Mokrane Guezzou. Birmingham: Serenity Productions.
- El-Bûzîdî, Muhammed b. Ahmed. 2011. *El-Âdâbu'l-mardiyye li-sâliki ariki's-sûfiyye*. Thk., Bessâm Muhammed Bârûd. Amman: Dârü'l-Feth.
- el-Celyend, Muhammed es-Seyyid. 1994. "Derkâviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 179. İstanbul: TDV Yayınları.
- ed-Darkavî, Mulay el-Arabî. 2008. *Bir Mürşidin Mektupları*. çev., İbrahim Kalın. İstanbul.
- ed-Darkavî, Şeyh el-Arabî. 2016. *Bir Mürşidin Mektupları*. çev., Asım Cüneyt Köksal vd. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Ad-Darqawî, al-Arabî. 1973. *Letters of a Sufi Master*. çev., Titus Burckhardt. London: Perennial Books.
- al-Darqawî, Mulay Al-Arabî. 2018. *Letters on the Spiritual Path*. çev., Mohamed Fouad Aresmouk and Michael Abdurrahman Fitzgerald. Al-Madina Institute.
- Ad-Darqawî, Muhammad al-Arabî ibn Ahmed. 1981. *The Darqawî Way: The Letters of Shaykh Mawlay Al-Arabî ad-Darqawî*. Çev., Aisha Bewley. Diwan Press.
- ed-Derkâvî, el-Arabî. 1999. *Mecmûatu Resâili Mağribiyye*. thk., Bessâm Muhammed Bârûd. Abu Dabi: el-Mecmau's-sekâfi.
- Ed-Derkâvî, Muhammed el-Arabî. 2009. *Resâilu Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî*. Thk., Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye.
- Dâvûd, Muhammed. 1959. *Târihu Tıtvân*. Tıtvân: Matbaatü'l-Mehdiyye.
- Derin, Süleyman. 2013. *Kur'an-ı Kerim'de Seyr u Sülûk*. İstanbul: Erkam Yayınları.
- DİA. 2004. "Melâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 25-29. İstanbul: TDV Yayınları.
- Drouin, Jeannine. 1975. *Un Cycle Oral Hagiographique dans le Moyen-Atlas Marocain*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Güven, Mustafa Salim. 2020. "Derkâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1: 318-320. İstanbul: TDV Yayınları.
- Güven, Mustafa Salim. 1999. "Ebu'l-Hasan Şâzîlî ve Şâziliyye". yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi.
- Güven, Mustafa Salim. 2015. "Şâziliyye". *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür* içinde. ed., Semih Ceyhan, 373-446. İstanbul: İSAM Yayınları.
- İbn Süde, Abdüsselâm b. Abdülkâdir. 1997. *İthâfu'l-mutâli bi-vefeyâtî a'lâmi'l-karnî's-sâlisî aşara ve'r-râbi'*. Thk., Muhammed Haccî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî.
- el-İmrânî, Ali el-Cemel. 2005. *Nasihatü'l-mürîd fi tariki ehli's-sülûk ve't-tecrîd*. thk., Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye.

- El-İskenderî, İbn Atâullah. 1991. *Letâifü'l-Minen*. Thk., Abdülhalim Mahmûd. Mısır: Dârü'l-kitâbi'l-mısırî.
- el-İskenderî, İbn Atâullah. t.y. *Miftâhü'l-felâh ve misbâhu'l-ervâh*. haz., Muhammed Abdüsselâm İbrâhim. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Kehhâle, Ömer Rıza. 1993. *Mu'cemü'l-müellifin*, II. Beyrut: Müessesetü'r-risâle.
- El-Kettâni, Muhammed b. Cafer b. İdrîs. 2005. *Selvetü'l-enfâs ve Muhâdesetü'l-ekyâs bi-men ukbira mine'l-ulema ve's-suleha bi-fas*. Thk., Muhammed Hamza b. Ali el-Kettâni. Rabat: y.y.
- Kühin el-Fâsî, Ebu Ali El-Hasan b. Kasım. 2005. *Tabakâtü's-Şâzeliyyeti'l-kübrâ: Câmiu'l-kerâmâtî'l-aliyye fi tabakâtî's-sâdâtî's-Şâzeliyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım. 1989. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk., Abdülhalim Mahmûd. Kahire: Dârü's-Şa'b.
- Lings, Martin. 2009. *Yirminci Yüzyılda Bir Velî*. Çev., Betül Özel Çiçek. İstanbul: Sufi Kitap.
- el-Mansour, Mohamed. 1981. "Political and Social Developments in Morocco during the Reign of Mawlây Sulaymân 1792-1822". PhD diss., University of London.
- Michon, Jean-Louis. 1973. *Le Soufi Marocain Ahmad ibn Ajiba et son Miraj*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Özel, Ahmet. 2003. "Sîdî Abdurrahman Meczûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 284-285. İstanbul: TDV Yayınları.
- Peyron, M. 1995. "Derkaoua, Derqaoua, Darqawa". *Encyclopédie Berbère*, 15: 2279-2283.
- Piraino, Francesco. 2019. "Who is the Infidel? Religious Boundaries and Social Change in the Shadhiliyya Darqawiyya Alawidyya." *Global Sufism: Boundaries, Narratives and Practices* içinde, ed. Francesco Piraino ve Mark Sedgwick, 75-92. London: Hurst & Company.
- Rinn, Louis. 1884. *Marabouts et Khouan*. Alger: A Jourdan.
- Ron, Geaves. 2015. "Sufism in the West." *The Cambridge Companion to Sufism* içinde, ed. Llyod Ridgeon, 233-256. Cambridge: Cambridge University Press.
- es-Sekenderî, İbn Atâullah. 2007. *et-Tenvîr fi İskâtî't-tedbir*. thk., Muhammed Abdurrahman eş-Şâğul. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs.
- Sühreverdî, Ebû'n-Necîb. 2005. *Âdâbü'l-mürîdin*. thk., Âsım İbrâhim el-Keyyâli. Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye.
- Sühreverdî, Şehâbeddîn. 2016. *Avârîfû'l-maârif*. thk., Muhammed Abdülazîz el-Hâlîdî. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye.
- Tayyib, Müsellem. 2019. *Tarihu'l-tarikati's-şaziliyye fi Dimeşk*. Beyrut: Dar Taybe.
- et-Telîdî, Abdullah b. Abdülkâdir. 2003. *el-Mutrib bi-meşâhîri evliyâi'l-mağrib*. Rabat: Dârü'l-emân.
- et-Timismânî, Muhammed el-Mehdî. 2006. *el-İmâm Sîdî Muhammed b. Ahmed el-Büzîdî: Tercemetuhû ve Ba'du Âsârîhi*. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye.
- et-Timsemânî, Muhammed el-Mehdi. 2006. *el-İmam Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî: Şeyhu't-tarikati'd-Derkâviyyeti's-Şâziliyye Tercemetuhû ve Ba'du Asârîhi*. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye.
- Trimingham, J. Spencer. 1971. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. "Büzidiyye". Erişim 8 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/buzidiyye>
- Uludağ, Süleyman. 1991. "A'zeb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 313-314. İstanbul: TDV Yayınları.

Din Dersinde Öğretim Materyali Olarak Kullanılan Yusuf'un Dünyası Çizgi Filminin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 4. Sınıf Öğretim Programında Bulunan Anahtar Kavramlara Göre İncelenmesi

Zeynep Çetin*

Öz: Eğitim- öğretim faaliyetlerinde materyal kullanımı oldukça önemlidir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde soyut konuların varlığı, dersin yaşama dönük bir yönünün olması sebebiyle hem anlayışı kolaylaştırmak hem kalıcılığı arttırmak hem de rol model alma noktasında öğrencilere destek sağlaması gibi sebepler ile din dersinde materyal kullanımı üzerinde durulması gereken bir husustur. Bir öğretim materyali olarak kullanılan çizgi filmler, öğretim programında amaçlanan hedeflere ulaşmada yardımcı olabilmektedir. İlköğretim kademesindeki çocuklar gelişim özellikleri bakımından görsel öğelere ve görsel sunuma önem vermeleri sebebiyle eğitsel bir amaç ile hazırlanmamış çizgi filmler bile çocuklara eğitsel içerikler aktarabilmesi sebebiyle öğretimde kullanılmaktadır. Bu anlamda öğretim ortamına götürülecek çizgi film materyalinin öğretim programı çerçevesinde katkı sağlaması beklenmesi gerekmektedir Çizgi film materyalinin öğretim faaliyeti için yardımcı bir araç gereç olacağı düşüncesinin yanı sıra öğretim programında belirtilen anahtar kavramlara uygunluğu üzerine sorulan soruların öğretim pratiğine katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu düşünceden yola çıkarak çizgi filmler incelenerek İlköğretim Dİ-KAB 4. sınıf öğretim programında bulunan anahtar kavramların Yusuf'un Dünyası (2018) çizgi filminde var olma durumları incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi yöntemi kullanılmış ve seçilen çizgi filmler incelenerek kazanımların çizgi filmde var olma durumları belirlenerek ne ölçüde katkı verebileceği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Öğretim Materyali, Çizgi Film, Öğretim Programı, Anahtar Kavramlar.

Giriş

İçerisinde bulunduğumuz dönemde insanı ilgilendiren tüm alanlarda değişim ve gelişmeler yaşanmaktadır. Söz konusu değişim ve gelişimlerden her alan etkilendiği gibi eğitim alanı da etkilenmiş ve alanın her basamağı planlanabilir, kontrol edilebilir ve araştırılabilir bir dü-

* İlahiyat, Ankara Üniversitesi. zeynce@gmail.com

zen sağlanmaya çalışılmaktadır. Teknolojik gelişmeler ve bilimsel bilgi ile program, strateji, model, yöntem, teknik, öğretim planlama gibi süreçlerin yanında öğretim materyali tasarımı da bu gelişen ve değişen alanlardan biri olmuştur. Özelde din eğitimi alanında yapılan bu planlı çalışmaların araştırılması sistemine din eğitimi bilimi denmektedir.¹ Din Eğitimi Biliminin çatısında altında yer alan bilim dallarından birisi de “Din Eğitimi/Öğretimi Teknolojisi”dir.²

Din Öğretimi Teknolojisi, bireylerin dinle ilgili öğrenmelerine kılavuzluk yapılırken öğrenme-öğretme süreçlerine yardımcı olacak araç, materyal ve ortamlarla ilgilenen bir disiplindir. Din eğitimi teknolojisi formal din eğitimi etkinlikleri olan örgün ve yaygın din eğitimi alanlarında ihtiyaç duyulan öğretim-aracı, gereç ve materyallerinin tasarlanması, geliştirilmesi, uygulanması ve değerlendirilmesi gibi konularla ilgilenmekle birlikte, bu süreçlerde yararlanılabilecek bilgisayar destekli öğretim materyallerinin, programlarının, internet sitelerinin geliştirilmesini yapmak, bütün bu unsurlarla öğretmen, öğrenci, ortam, zaman gibi değişkenler arasındaki ilişkileri incelemek ve açıklamak, dolayısıyla daha nitelikli bir din eğitimi hizmetinin gerçekleştirilmesine katkıda bulunmak gibi görev ve işlevlere sahiptir.³

Öğrencilerin öğretim programlarında belirlenen hedeflere ulaşabilmeleri, uygun öğrenme yaşantıları geçirmelerine bağlıdır. Bunun için gerekli ortamı oluşturmak öğretmenin görevidir. Bu çerçevede öğrenciler için etkili bir yaşantı çerçevesinin hazırlanmasında öğretmene yardımcı olan önemli unsurlardan biri de öğretim araç ve materyalleridir.⁴ Öğretim programlarında belirlenen hedeflere ulaşmak ve bilgilerin öğrencilerin dünyasında anlamlı bir yer edinebilmesi için birçok farklı yöntem/teknik kullanımının yanında öğretim teknolojilerinden de yararlanmak gerekmektedir. Aksi takdirde ders içerikleri ve öğretmenin açıklamaları söz yığınının ibaret kalacaktır.

Eğitim ve öğretim teknolojilerinde yaşanan gelişmeler doğrultusunda eğitimde kullanılan materyallerin çeşitlenmesinin ve öğretimin tüm aşamalarında eğitim-öğretim teknolojilerinin desteğini almanın aşağıdaki gibi faydalarının olduğu söylenilebilir:

- Farklı öğrenme ihtiyaçlarını karşılanmasını sağlar,
- Zamandan tasarruf sağlar,
- Belirli bir fikrin göz önünde canlandırılmasında yardımcı olur,
- Karmaşık fikirleri basite indirgeyerek açıklayabilir,

1 Cemal Tosun, *Eğitim Bilimine Giriş*, Pegem Yayıncılık, (2020), ss. 34-36.

2 Süleyman Akyürek, “Din Eğitiminin Alt Bilim Dallarına İlişkin Bir Analiz”, *Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Konya İlahiyat Derneği, (2010), s. 36.

3 Mehmet Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*, Kayseri, Tezmer yay., (2021), s. 6.

4 Korkmaz, a.g.e., s. 27.

- Fikir, işlem ve süreçlerin sırasını gösterir,
- Öğretimi canlı ve açık hale getirir,
- Öğrencinin ilgi ve dikkatini artırır,
- Öğrenilmesi hedeflenen konu üzerinde pratik yapma imkânı sağlar,
- İçeriğin basitleşmesini sağlar,
- Soyut konuları somutlaştırmaya yardımcı olur,
- Hatırlamayı arttırır,
- Güvenli gözlem yapmaya imkân sağlar.⁵

Zaman geçtikçe her disiplinde olduğu gibi din öğretiminde kullanılan materyaller de değişime uğramış ve bu değişimin olması ihtiyaç haline gelmiştir. DKAB dersinin bilişsel, duyuşsal, davranışsal içerik ve konuları ihtiva eden çok yönlü bir ders olduğu düşünüldüğünde bu alanın öğretimi ile ilgili ciddi bir strateji/yöntem/teknik çeşitliliğine gidilmesi gerektiği ve dersin işleniş sırasında öğretmenlerin farklı yöntem ve teknikleri, birden fazla duyuya hitap eden zenginleştirilmiş öğretim materyallerini kullanmasının dersi daha işlevsel hale getireceği ifade edilebilir.

DKAB öğretim programında istendik davranışları oluşturmada işlev gören birtakım öğeler vardır. Birbiriyle ilişkili olan bu temel öğeler şunlardır: Öğretmen, öğrenci, öğretim programı, öğrenme-öğretme ortamı, öğretim araç-gereçleri, yönetici ve çevredir.⁶ Bu öğelerin birbirleriyle uyum içinde işlevlerini yerine getirmeleri din öğretimin hedeflerine ulaşabilmesi açısından önemlidir.⁷

Yukarıda ifade edilen materyal kullanımının faydaları tüm disiplinler için geçerlidir. Fakat din öğretiminin materyal ile desteklenmesi konusunun kendine has avantajları olduğunu söyleyebiliriz. Din öğretimi birçok unsurla bağlantılı olan bir alandır. Kutsalla ilgili bir alan olmasının yanında din alanı, zorunlu olarak bireyi kuşatan birçok varlık, nesne, olay, olgu ile doğrudan ilişkilidir. İnsanın günlük yapıp etmelerinde, içinde yaşadığı toplumsal hayatta, kültürel mirasta, mimaride, musikide, edebiyatta, sanatta vb. dinin rengi ve etkisi rahatlıkla görülebilir.⁸ Tüm bu konuların öğretiminde din öğretimi teknolojilerinin, materyallerin vazgeçilmez bir yeri vardır. Örneğin dini bir mimari yapı tanıtılırken her ne kadar öğrencilerin

5 İsa Halis, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, Nobek Yayın Dağıtım, Ankara, (2002), ss. 25-50.

6 Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi*, Ankara: Nobel Yayınları, (2009), s. 7.

7 M. Esat Altıntaş, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Değer Öğretiminin Amaçları -Nitel Bir Araştırma-*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16 (2), (2016), s. 194.

8 Korkmaz, a.g.e.,s. 44.

bizzat yapıyı gezmeleri konunun akılda kalıcılığı ve etkin öğretimi açısından en yararlı yöntem olsa da bunu her zaman sağlamak mümkün olmamaktadır. Din öğretimi materyalleri ile bunun sağlamak hem daha pratik hem zamandan tasarruf hem de daha ekonomik olacaktır. Aynı zamanda din dersi soyut konuları içermesi ve soyut konuların pratikteki karşılığını göstermesi gereken bir derstir. Konuların öğrencilerin zihin ve duygu dünyasında anlamlı birer yere sahip olması için somutlaştırılması, örnekendirilmesi gerekmez. Bunu sağlamak adına materyallerden yararlanmak gerekmektedir. Aynı zamanda DKAB programların bakıldığında, İslam dini ana çerçeveyi oluşturmakla birlikte, belli oranda diğer dinlere ilişkin konulara da yer verildiği görülmektedir.⁹ Bu dinlerin yaşanıldığı yere ve bu dine mensup kişilere ulaşmak oldukça güç olacağından bu konuların anlatımında din öğretimi teknolojilerinden yararlanmak bir ihtiyaç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dini kavramların soyut olması, dinin tarihi gelişiminin olması, dinin bireysel ve sosyal hayatta bir pratiğinin olması nedeniyle yukarıda saydığımız faydaları görebileceğimiz materyallerden birisi de çizgi filmlerdir. Öğretimde görsel-işitsel materyal olan çizgi filmlerin kullanımında hareket, renk, ses boyutlarıyla öğrenme kolaylaşır, sınıf dışı olgu ve olaylar sınıf içine getirilebilir, somut ve kalıcı öğrenmeler sağlanabilir.¹⁰ Ayrıca çocukların daha kolay anlayabileceği, göze çarpan içerikler sunar ve sosyal içerikli mesajlar da aktarılabilir.¹¹ Bireysel farklılıklar göz önüne alındığında farklı öğrenme stillerini dikkate alarak kalıcı öğrenmeyi sağlama amacı vardır.¹² Çizgi film kullanımı, öğrencileri modern sınıf düzeninde aktif katılımcılar haline getirir ve onların öğrenme yeteneklerini geliştirebilir.¹³ Çizgi filmde konu gerçeği bir üslupla aktarılabilir gibi, karikatürize edilerek ya da güldürücü bir biçimde de gösterilebilmektedir. Dolayısıyla çizgi filmler içerdiği eğitim sürecini sevimli bir hâle dönüştürerek izleyicilerin dikkatini canlı tutan bir niteliğe sahiptir.¹⁴ Yağcı tarafından gerçekleştirilen araştırmada video, animasyon, slayt ve bilgisayar tabanlı testler gibi dijital materyaller içeren bilgisayar destekli öğretimin öğrencilerin akademik başarılarını ve öğrenilenlerin kalıcılığını artırdığı belirlenmiştir.¹⁵

9 Korkmaz, a.g.e., s. 45.

10 Özcan Demirel, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme: Öğretme Sanatı*, Pegem Yayıncılık, Ankara, (2004),

11 Ayşe Özyayın, Animasyon Filmlerin Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programı Bağlamında İncelenmesi, Yüksek Lisans Tezi, Afyon, 2020.

12 Güler Göçen Kaban, Dijital materyal tasarımına yönelik bir hizmet içi eğitim programının geliştirilmesi ve etkililiğinin değerlendirilmesi, (2019). <https://prezi.com/eccagwz4m-by/dijital-materyal-tasarimina-yonelik-bir-hizmetici-egitim-programinin-gelistirilmesi-ve-etkililiginin-degerlendirilmesi/> adresinden erişilmiştir.

13 Eğitim Özcan Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme: Kuramdan Uygulamaya*, Pegem Akademi, (2020), s. 352.

14 Eyyup Coşkun & Mustafa Köroğlu, "Pepee ve Caillou çizgi filmlerinde kavram öğretimi", *Milli Eğitim Dergisi* 45, (2016), s. 210, 604.

15 Kaban, Güler Göçen, and Salih Uşun, "Evaluation of the Professional Development Program in Digital Material Design According to the Kirkpatrick's Model", *Uluslararası Eğitim Programları ve Öğretim Çalışmaları Dergisi* 11.1, (2021), ss. 65-88.

Bu çalışma, öğretim programı öğelerinden olan materyal ve öğretim programı işlevleri üzerine yoğunlaşacaktır. Öğretim programında bulunan anahtar kavramların öğretiminde yardımcı materyal olarak çizgi filmler kullanılabilir. Din dersi öğretim programında öğretilmesi amaçlanan anahtar kavramları doğru bir şekilde barındıran çizgi filmlerin seçilmesine dikkat edilmesi gerekmektedir. Çizgi filmleri çeşitli perspektiflerden ele alan çalışmalar vardır. Bunlar içerisinde öğretim programı ile alakalı olan çalışmalar genellikle öğretim programında bulunan değerler kapsamında incelenen çalışmalardır.

Öğretim programında bulunan anahtar kavramları bağlamında inceleyen bir çalışmanın eksikliği sebebiyle bu çalışma din dersi öğretmenlere ünite ve kavramlara göre çizgi film seçme konusunda farkındalık sağlayacağı düşünülmektedir. Çalışmada *Yusuf'un Dünyası* adlı çizgi film, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi 4-8 Öğretim Programı'nda bulunan 4. sınıfın anahtar kavramları bağlamında incelemeye alınacaktır. Kavramların adı geçen çizgi filmde var olma durumları belirlenerek 4. sınıf anahtar kavramlarının öğretiminde ne derece etkin bir kaynak olabileceği ortaya koymaya çalışılacaktır. Bu doğrultuda çalışmada "Yusuf'un Dünyası çizgi filmi 4. sınıf anahtar kavramlarını destekleyici içerik sunmakta mıdır?" temel problemi çerçevesine aşağıdaki sorulara cevap aranacaktır:

- *Yusuf'un Dünyası* çizgi filminde en sık hangi kavramlara yer verilmiştir?
- *Yusuf'un Dünyası* çizgi filminde en az hangi kavrama yer verilmiştir?
- *Yusuf'un Dünyası* çizgi filminde sözel olarak ifade edilmemiş ancak örtük olarak kavrama yer verilmiş sahneler var mıdır?

Yöntem

Nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi tercih edilmiştir. Doküman analizinde çeşitli yazılı kaynakların yanında film, video ve fotoğraf gibi görsel ve dijital materyaller de incelenebilmektedir.¹⁶ Buna dayanarak, bu çalışmada çizgi filmler doküman olarak ele alınacak ve içerik analizi yöntemiyle ele alınacaktır.

Örnekleme

Bilindiği gibi çizgi filmler farklı kaygılarla üretilmektedir. Televizyonda ve internet üzerinde ulaşabileceğimiz her çizgi filmin farklı üretim amacı bulunmaktadır. Bazıları tamamen ekonomik kaygılarla üretilirken bazıları eğitim için içerik üretme kaygısı için üretilmiştir. Dini kaygı ile üretilen çizgi filmler ve bunlar içinde de yerli çizgi filmler sınırlı sayıdadır. DİKAB dersi öğretim programına göre incelendiği ve din dersinde öğretim materyali olarak kullanılma-

16 Yıldırım ve Şimşek, 2008, ss. 39-189.

sına yardımcı olacağı düşünüldüğü için çalışmanın örneklemini dini kaygı ile üretilmiş ve yerli üretim olan çizgi film olması kararlaştırılmıştır. Yerli çizgi filmler içinde ise *Yusuf'un Dünyası* çizgi filminin seçilme sebebi ise din eğitimi açısından inceleme konusu olması sebebiyle din derslerinde kullanıldığını düşünülmektedir. Bu anlamda örneklem seçimi “amaçlı örneklem” olmuştur. Amaçlı örneklemde amaç, araştırmanın konusunu oluşturan kişi, olay ya da durum hakkında ve belirli bir amaç doğrultusunda derinlemesine bilgi toplamaktır.¹⁷ Sözü edilen çizgi filminden 26 bölüm izlenmiş ve daha önceden tablolaştırılmış Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi 4-8 öğretim programında bulunan 4. sınıfın ünitelerde geçen anahtar kelimelerin var olma durumları tespit edilmiştir. Bilindiği gibi çizgi filmler yediden yetmişe herkesin izleyip keyif alabileceği, bir şeyler öğrenebileceği ve yaş sınırının belirtilmediği içeriklerdir. Buna rağmen çalışmada öğretim programında bulunan sınıf kademelerinden 4. sınıfı seçmemizin sebebi ise daha küçük yaşta çocuklar için çizgi filmlerin daha dikkat çekici ve tercih edilir olmasıdır. *Yusuf'un Dünyası* çizgi filmi 26 bölümden oluşmaktadır. Her bölümün başlığı, işlenen konu ile isimlendirilmiştir. Bölümleri ve bölüm süreleri Tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo1: Çalışmanın Örneklemini Olan Çizgi Filmin Bölüm ve Süreleri

Bölüm No	Bölüm Adı	Bölüm Süresi	Bölüm No	Bölüm Adı	Bölüm Süresi
1	Tanışma	8.21 dk.	14	Hiç Kimse Kimsesiz Kalmasın	10.42 dk.
2	Yardımlaşma	9.17 dk.	15	Akrabalık Bağları	8.52 dk.
3	Paylaşma	9.13 dk.	16	Haksız Hak Olmaz	11.55 dk.
4	Özür Dilerim	8.18 dk.	17	Ağaçların Önemi	7.53 dk.
5	Beni Bırakma	8.08 dk.	18	Dünyanın akciğerleri	8.27 dk.
6	Kuzenler Geldi	9.37 dk.	19	İlim Öğrenmek Farzdır	9.8 dk.
7	Abdest	8.9 dk.	20	Müslümanlar Kardeşlerdir	10.49 dk.
8	Namazla Tanışma	7.3 dk.	21	Komşumuz Cemre Teyze	7.50 dk.
9	Su Damlası	9.48 dk.	22	Komşuluk Hakkı	8.41
10	Çocuklar Ağlamasın	12 dk.	23	İstiklal Marşı	9.41 dk.
11	Camiyi Selamlamak	11.8 dk.	24	İsraf Duyarlılığı	7.58 dk.
12	Çocuklar Minberde	8.45 dk.	25	Trafik Kurallarına Uy	8.36 dk.

17 Elif Emre Kaya & Fatma Gökçen Atuk, “Çocuklarda Din Dilinin Oluşturulması: Çizgi Filmler Örneği”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/12 (Mart 2020), s. 61.

13	Kurban Bayramınız Mübarek Olsun	9.39 dk.	26	Sağlığımızla Oynamayın	7.28
----	---------------------------------	----------	----	------------------------	------

Tablo 1

Verilerin Toplanması ve Analizi

Çizgi filmlere Diyanet Çocuk sayfasından erişim sağlanmıştır.¹⁸ Veriler içerik analizi ile çözümlenmiştir. İçerik analizinde kitap, dergi, gazete, film, video gibi içerikler de kullanılabilmektedir. Bu çalışmada açık kodlama yolu ile içerik incelenmiştir. Bu bağlamda yalnızca sözel içerik dikkate alınmış, görsel veya işitsel olarak ifade edilen içerikler, örtük ve yan anlamlar incelemeye alınmamıştır.¹⁹ Sözel içerikleri dışında kalan görsel veya işitsel olarak kavramları açıkça yansıtan sahnelerden söz edilse de sayısal olarak var olma durumlarını belirten tabloya bunlar yansıtılmamıştır.

Bulgular

Bu bölümde bulgular analiz kategorisi olarak belirlenmiş ünitelere göre başlıklara ayrılacaktır. Burada kısaca *Yusuf'un Dünyası* çizgi filminden bahsetmek yararlı olacaktır. *Yusuf'un Dünyası* çizgi filminde başrol kahramanı Yusuf, kardeşleri Elif ve Osman, annesi, babası ve aynı evde onlarla yaşayan dedesi bulunmaktadır. Evde aile ile birlikte yaşayan Minyon isimli kedileri ve Karabaş isimli köpekleri de vardır. Yusuf ve kardeşlerinin okulda başından geçen olaylar ve evde ailesi ile birlikte yaşadıkları olaylar ele alınmıştır. Her bir bölümde ayrı ayrı konular işlenmekte ve her bölümün başlığı o bölümde işlenen konu ile isimlendirilmiştir.

1.Ünite Anahtar Kavramlarına İlişkin Bulgular

Çizgi filmde 1. ünite de bulunan anahtar kavramlara yer verilme durumu Tablo 2'de gösterilmiştir.

	Din	Dua	Ezü Besmele	Elhamdülillah
Çizgi Filmde Kavrama Yer Verilme Sıklığı	2	3	5	1
Kavrama Yer Verilen Bölüm	19, 20	6, 10, 11,	3, 6, 7, 9, 22	23

Tablo 2

¹⁸ <https://www.diyaret.tv/cocuk> (02/08/2022 tarihinde erişim sağlandı.)

¹⁹ L. W. Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, Akt. Semra Cinemre, (2021). "Diyanet TV Çizgi Filmlerinin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretim Programında Yer Alan Değerler Açısından İncelenmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt 19, No. 41, (2006), ss. 207-243.

Din Kavramına İlişkin Bulgular

Bu ünite de bulunan “din” kavramına ilişkin bir parantez açmakta fayda vardır. Çizgi film içerisinde dini unsur barındıran birçok ifade ve görsel bulunmaktadır. Bu ifade ve görsellerde din kavramı bizzat geçmese de din kavramını hatırlatan, bu kavrama ait unsurları bulundurması ve bunları örtük olarak vermesi sebebiyle dikkate alınmış ancak bu unsurlar bütün dinleri değil de İslam dinine ait unsurlar olması sebebiyle 2. ünite de bulunan “İslam” kavramı altında işlenmiştir. “Din” kavramı başlığı altında sadece kavram olarak bizzat geçen kısımlara yer verilmiştir.

19. bölümde Yusuf’un Hz. Muhammed’in Hayatı dersinde öğretmenini dinimizin okumayı, öğrenmeyi, araştırmayı emrettiğini ifade etmiştir. 20. bölümde din kavramı tekrar geçmiştir.

Euzu Besmele Kavramına Ait Bulgular

Yusuf 3. bölümde sınıfta ödevini okumadan önce, 6. bölümde Yusuf’un dedesi yemeğe başlamadan önce, 7. bölümde Yusuf ve kuzeni ile abdest almadan önce euzu besmele çektikleri görülmektedir.

9. bölümde Yusuf, kuzeni Mehmet’in yemeğe başlamadan önce besmele çekmesi gerektiğini hatırlatan bir sahne bulunmaktadır. Bunun üzerine Mehmet hatırlattığı vakit besmele çekmiş ve sonrasında ilacını içmeden önce de besmele çekmiştir.

22. bölümde kahvaltıya oturan ailenin yemeye başlamadan önce besmele çektiklerini izlemekteyiz.

Dua Kavramına Ait Bulgular

6. bölümde yemekten kalkarken Osman, dedesine dua etmediklerini hatırlatır ve dedeleri sofraya duası yapar. Yusuf’un babası işe giderken dedesi “Allah işini rast getirsin” diyerek Yusuf’un babası için dua etmiştir. Yusuf gazeteden savaş haberini görür ve zarar gören çocuklar için üzülür. Babasına bu üzüntüsünü söylediğinde babası onlar için dua edebileceğini belirtir. Yusuf da “Allah çocukların duasını kabul eder değil mi babacığım” diye karşılık verir. 10. Bölümde. Bu sahnede dedesi Yusuf’a “Rabbim gönlüne göre versin” diyerek dua eder. “Camiyi Selamlamak” ismi verilen 11. bölümde beraber namaz kılıp dua ederler. Yine 23. bölümde Yusuf’un dedesi ellerini açıp dua ettiği sahne bulunmaktadır. Yine tabloya dua kavramının bizzat geçtiği yerler işlenmiş olsa da bu sahnelerde dua kavramını bizzat zikretmese de duanın pratiğini gösterdiği için öğrenmeler olabileceğini belirtmek gerekir.

Elhamdülillah kavramına ilişkin bulgular

Yusuf dedesi odasından çıkmadığı için merak eder ve yanına gidip halini hatırlar. Dedesi de “Elhamdülillah iyiyim oğlum” diye cevap verir (23.bölüm). Çizgi filmde sık sık şükür ifadesi yer alırken, bu kavram bizatihi bu sahnede kullanılır.

2. Ünite Anahtar Kavramlarına İlişkin Bulgular

Çizgi filmde 2. ünite de bulunan anahtar kavramlara yer verilme durumu Tablo 3'te gösterilmiştir.

	İman	İslam	Kelime-i Tevhit	Kelime-i Şehadet	İbadet
Çizgi Filmde Kavrama Yer Verilme Sıklığı	2		4		6
Kavrama Yer Verilen Bölüm	14, 23		7, 11, 13, 19, 21		6, 10, 11, 13, 18, 19

Tablo 3

İman Kavramına Ait Bulgular

Yusuf'un amcasının eşi 14. bölümde evlendikten sonra Müslüman olduğunu ifade ettiğini belirtmiştir. Yine 23. bölümde Mehmet Akif Ersoy'dan bahsederken "Mehmet Akif bir iman şairi bir Kuran şairi" şeklinde ifade edilmiştir.

İslam Kavramına Ait Bulgular

Çizgi filmin 1. bölümünde Yusuf ile kardeşi Osman uyanıp birbirlerine "hayırlı sabahlar" demektedirler. Burada İslam anahtar kavramı geçmemiş olsa da İslam dininde kullanılan bir kavram olması ve örtük olarak öğretmesi sebebiyle buraya alınmıştır. Çalışmanın devamında burada olduğu gibi kavramın bizzat geçmediği aynı zamanda o kavramı çağırştıran, o kavrama ait kesitler de yer verilecektir. Yine 1. bölümde Yusuf'un kullandığı şu ifade: "Bugün sınavım var inşallah çok güzel geçer.", "Allah'a ısmarladık, bugün çok güzel bir gün olsun inşallah.", 3. bölümde Yusuf'un annesine yardım etmesi üzerine annesinin "Allah razı olsun kuzum", 5. bölümde Yusuf'un babasının "Allah korusun" ve Elif'in "Baba, siz hayvanlara kötü davranmak günah demiştiniz", yine 5. Bölümde solucanlardan bahsederken "Allah onları böyle yaratmış", 6. bölümde Yusuf'un kuzenine "Allah rahatlık versin" gibi ifadelerdir. 8. bölümde Yusuf ve kuzeni Mehmet namaz kılacaklarında annesi ve babası "Allah kabul etsin" cümleleri geçmiştir. 9. bölümde ise Yusuf'un babası "Sana şükürler olsun Allah'ım" ifadesini ve 10. bölümde Yusuf babasına "Allah razı olsun"u zikretmiştir. 16. bölümde "Allah kavuştursun inşallah", "Allah razı olsun" ifadeleri yer almıştır. Bu cümlelerde geçen ifadeler İslam dinine ait din dilini geliştirdiği, izleyicilere örtük bir şekilde sergilediği için bu kategori içerisine alınmıştır.

İslam motifini görebileceğimiz sahnelerden biri de 6. bölümde sahnelenmiştir. Yusuf'un dedesi bir gün odasında Kuran-ı Kerim okurken odaya Yusuf girer ve dedesinin neyini görür. Daha sonra dedesi Yusuf'a ney üfleme öğretmeye başlar. Kuran-ı Kerim kavramına ait birçok işitsel ve görsel ileti bulunmaktadır. Bu sahneler genellikle Yusuf'un dedesinin odasında Ku-

ran-ı Kerim okuduğu sahnelerdir. Çocukların Kuran-ı Kerim okumayı bildiklerini belirten sahneler olmakla birlikte Kuran-ı Kerim'i okuyarak gördüğümüz tek karakter Yusuf'un dedesidir.

7. bölümde İslam dinine ait motiflerden biri olan cami görüntüsü verilmiştir ve aynı zamanda ezan okunduğunu seyretmekteyiz.

9. bölümde ayakta su içmenin sakıncalarına dair bilgi verildikten sonra Peygamberimizin sünnetinin de bu yönde olduğu ile alakalı bir sahne bulunmaktadır.

10. bölümde köpeğin evde yaşamasının günah olduğunu ifade eden bir sahne bulunmaktadır. Günah, İslam'a ait bir kavram olduğu için burada zikredilmiştir.

11 ve 12. bölümler mekan olarak çoğunlukla camide geçmiştir. Burada caminin yapısı, camide bulunan eşyaların tanıtımı ve ne amaç ile kullanıldığı, cami görevlileri, müftü ve cami adabı hakkında bilgiler verilmiştir. Bu bilgilerin çoğunun bilişsel düzeyde kavrama basamağında olduğu ve yoğun bilgi verildiği görülmektedir.

15. bölüm "Akrabalık Bağları" olarak adlandırılmış ve bu konuda iletiler verirken konuya Hz. Muhammed'in hadisi ile söz başlamıştır.

17. bölümde ağaçların önemi ile ilgili konu işlenirken ağaçlar ile alakalı Hz. Muhammed'in hadisine yer verilmiştir. Aynı konunun işlenmeye devam ettiği 18. bölümde ağaç dikmenin sevap olduğunu belirten ifade geçmiştir.

19. bölümde Yusuf okulda Peygamberimiz'in Hayatı ve Kuran-ı Kerim derslerinin olacağını ifade etmiştir.

20 ve 22. bölümde yine Peygamberimiz'in hadislerine yer verilmiştir.

İbadet Kavramına Ait Bulgular

6. bölümde Yusuf'un dedesi "Ben namazımı kılayım" diyerek odadan ayrılır. Burada ibadet kavramı bizzat geçmese de ibadet çeşitlerinden namaz ibadetini zikrettiği için burada yer verilmiştir. Yine aynı bölümde Yusuf'un annesini namaz kılarken gören kuzen Mehmet Yusuf ve kardeşlerine namaz kılmayı bilip bilmediklerini sormuş ve kendisine de öğretmelerini rica etmiştir. Yusuf da bu ricasını kabul etmiş ve namaz ibadetini anlatmıştır.

Aynı zamanda "Namazla Tanışma" başlıklı 8. bölüm boyunca namaz ibadeti işlenmiştir. Sabah namazında Yusuf ile kuzeni Mehmet beraber abdest almışlar, sabaha namazını kılmışlar ve bunların nasıl yapılacağı ile alakalı bilgileri sunmuştur. Ayrıca namaz ibadetinin şartları hakkında da bilgiler sunmuşlardır. Temiz kıyafet giyme, kıbleye doğru dönme, namazda kapatılacak uzuvlar hakkında sahneler de görmektediriz.

10. bölümde Yusuf'un kuzenlerine namaz hediyesi olarak bir program düzenlerler. Burada namaz ibadetini pekiştiren bir sahne görülmektedir.

11. bölümün başlığı “Camiyi Selamlamak” olarak adlandırılmıştır. Camiye girme adabı, tahyiatül mescit namazı hakkında bilgiler mevcuttur.

13. bölümde Kurban Bayramı arifesi olması sebebiyle Yusuf ve ailesi oruç tuttuklarını ve evlerine gelen akrabaları namaz kılmak istediğini belirten sahneler bulunmaktadır. Bu sahnelerde iftar, bayram, bayramlaşma, bayram namazı, kabristan ziyareti gibi iletiler mevcuttur. Bu bölümde işlenen konunun devamı olarak 14. bölümde kurban kesme ibadetinden, kurban etinin paylaşımından ve sonrasında kılınan şükür namazından bahseden iletiler mevcuttur.

18. bölümde anne, çocuklara namaz vaktini geçireceklerini ifade etmiştir. 19. bölümde ise okuldan gelen çocuklar namaz kıldıktan sonra bahçeye çıkacaklarını ifade etmişlerdir. Çizgi film boyunca ibadetler içerisinde en çok vurgu yapılan namaz ibadeti olmuştur.

Kelime-i Tevhit Kavramına Ait Bulgular

Kelime-i Tevhit kavramının yer aldığı bölüm içerisinde geçtiği için 7. bölümü örnek gösterebiliriz. Kavram açık olarak anlatılmasa da Kelime-i Tevhidi ifade eden “Allahu Ekber” kelimesini izleyenlere sunması ve bu kavram kulak aşinalığı sağlaması sebebiyle burada zikredilmiştir. Ayrıca 11. bölümde camiye ziyarete gittiklerinde imama Kuran-ı Kerim’i okumayı bitirdiğinde Kelime-i Tevhit cümlesini ifade etmiştir. 13. bölümde bayram namazında, 19. bölümde ve 21. bölümde ezan okunduğunda kelime-i tevhit ile ilgili iletiler mevcuttur.

3.Ünite Anahtar Kavramlarına İlişkin Bulgular

Çizgi filmde 3. ünite de bulunan anahtar kavramlara yer verilme durumu Tablo 4’te gösterilmiştir.

	Ahlak	Sevgi	Saygı
Çizgi Filmde Kavrama Yer Verilme Sıklığı		9	2
Kavrama Yer Verilen Bölüm		9, 15, 23,	21,23

Tablo 4

Sevgi ve Saygı Kavramına Ait Bulgular

Çizgi filmin genelinde aile içi ve arkadaşlar arasında sevgi ve saygı ortamının hakim olduğu görülmektedir. Aynı zamanda sık sık hayvan sevgisi de işlenmektedir. Aşağıda bu konuyu örtük olarak işleyen örneklerle yer verilecektir. Fakat kavramlara yer verilme durumunu belirten Tablo 4’e bu durum işlenmemiştir. İstatiksel olarak hesaplamaya alınan sahneler sadece kavramların bizzat geçtiği yerler olmasına özen gösterilmiştir.

Kavramın bizzat geçtiği yerlere örnek olarak şu sahne gösterilebilir: 6. bölümde Yusuf'un kuzenleri yurtdışından misafir olarak gelmişlerdir. Kuzeni Yusuf'a "Yusuf biliyor musun ben sizi çok sevdim" demesi üzerine Yusuf da ona aynı şekilde kendilerinin de çok sevdiğini ifade etmiştir.

9. bölümde Yusuf kardeşi Osman uyurken yanına gidip "Ben seni çok seviyorum biliyor musun?" diyerek sarılmış ve kardeşi Osman da aynı şekilde karşılık vermiştir.

Hayvan sevgisini evde onlarla beraber yaşayan kedi ve köpeklerine göstermiş oldukları söz ve davranışlarında görmekteyiz. 11. bölümde ise kaza yapan başka bir kediye veterinerde ziyaret ettikleri bir sahnede ona gösterdikleri ilgi ve alakanın hayli yoğun olduğu görülmektedir.

15. bölümde Yusuf'un kuzenleri giderken bir mektup bırakmışlardır. Mektupta akrabalık bağları ile alakalı iletiler verilirken Hz. Muhammed'in hadisine yer verilmiştir: "Büyüklerinizden akrabalarınızı ve akraba ziyaretini öğrenin. Çünkü akraba ziyareti ailede sevgiyi artırır, malı çoğaltır ve ömrü uzatır." Burada özellikle aile içindeki sevgiye vurgu yapılmıştır. Ardından sevgi dolu bir ailenin bir parçası olduğunu hissettiklerini ve bilmediklerini sevgi dolu hislerle öğrettikleri için bilmediklerinden utanmadıklarını ifade etmiştir. Mektupta sevgi kelimesi birçok kez geçmiştir. Kavram bizzat geçmesi sebebiyle Tablo 4'e işlenmiştir.

23. bölümde dedesi torunlarının odasına ziyarete gelmelerinden hoşnut olduğunu ifade ederken yanına yüreklerindeki sevgi ile geldiklerini ifade etmiştir.

1. bölümde kahvaltı sofrasında Yusuf'un babası annesinin ekmek getirmesine yardım etmeye kalktığını gördüğünde, aile içinde sevgi ve saygı değerlerini resmeden şu ifadeleri kullanmıştır: "Babam anneme hiç kıyamaz, hep anneme yardım eder. Evde herkes anneme yardım eder." Böylece sevgi ve saygı kavramına bir örnek olarak gördüğümüz içerik çocukların duyuşsal becerilerini geliştirmeye yönelik işlenmiştir.

7. bölümde Yusuf sabah ezanı okunurken uyanıp oturur. Kuzeni Mehmet onun oturmasının sebebinin rüya görmesi olduğunu düşündüğünü söyleyince Yusuf ezan okunduğu için oturduğunu, hatta ezan okunurken radyo veya televizyon açık ise kapatıldığını, ailesinin böyle öğrettiğini ifade eder. Ezana saygıyı ifade eden ve öğreten bir sahne olarak zikredebiliriz.

21. bölümde Yusuf ve kardeşleri arkadaşlarıyla birlikte bahçede top oynarken komşuları sesten rahatsız olup biraz saygılı olmaları gerektiğini söylemiştir. 23. bölümde dedesi Yusuf ve kardeşlerine İstiklal Marşı'ndan söz ederken Yusuf saygı duruşlarında şehitlere dua ettiğini ifade etmiştir.

Ahlak Kavramına Ait Bulgular

Sevgi ve saygı kavramları gibi ahlak kavramı başlığı altında incelenebilecek birçok güzel ahlaka örnek sahne bulunmaktadır. Çizgi filmde işlenen birçok güzel davranış ahlak ka-

tegorisinde zikretmek gerekirse bunlardan bazılarına örnekler şöyledir: 4. Sınıfa giden Yusuf'un arkadaşı Ahmet sınavda Yusuf'tan yardım ister. Yusuf da ona yardım eder ve öğretmen kopya çektikleri için ikisinin de kâğıdını alır, onlara yardımlaşma kavramı ile alakalı bir kompozisyon yazmalarını ister. Yusuf bunu ailesi ile paylaşır ve akşam yemeğinde Ahmet'i de davet ederek bu konuyu konuşurlar. Yusuf ve Ahmet de sınavda yardımlaşmanın yardımlaşma sayılmayacağını anlarlar ve yaptıkları hatayı telafi ederler. Yazıkları kompozisyon-da yardımlaşmaya birçok örnek vermişlerdir (3. bölüm). Yine aynı bölümde gerçekleşen bir olay da şöyledir: Anasınıfına giden Osman bir önceki bölümde arkadaşının yüzünü boyamış ve bunu annesine anlatmıştır. Annesi arkadaşından özür dilemesi gerektiğini söylemiş ve Osman da ertesi gün arkadaşından özür dilemiştir (3. bölüm).

4. Ünite Anahtar Kavramlarına İlişkin Bulgular

Çizgi filmde 4. ünite de bulunan anahtar kavramlara yer verilme durumu Tablo 5'te gösterilmiştir.

	Cahiliye	Kâbe	El- emin	Mevlit	Ehl-i Beyt
Çizgi Filmde Kavrama Yer Verilme Sıklığı		1			
Kavrama Yer Verilen Bölüm		22			

Tablo 5

Kâbe kavramı ismi zikredilmese bile görsel olarak çizgi filmde bulundurulmuştur. 6. bölüm- de dedesin odasında Kuran-ı Kerim okurken duvarda asılı bir Kâbe tablosu bulunmaktadır. 22. bölümde de dedesini Kuran-ı Kerim okurken görmekteyiz.

5. Ünite Anahtar Kavramlarına İlişkin Bulgular

Çizgi filmde 5. ünite de bulunan anahtar kavramlara yer verilme durumu Tablo 6'de gösterilmiştir.

	Abdest	Taharet
Çizgi Filmde Kavrama Yer Verilme Sıklığı	2	
Kavrama Yer Verilen Bölüm	6	

Tablo 6

6. bölümde Yusuf'un kuzeni Mehmet Yusuf'a namaz ile alakalı sorular sorduğu esnada Elif lafa girerek "Namaz kılmak için abdestli olmak lazım" açıklamasını yapar. Ve burada Yusuf, abdestin tanımını, nasıl alındığını ve Allah'ın huzuruna temiz çıkmak için abdest aldığımızdan bahseder. Aynı zamanda kuzeni Mehmet ile birlikte abdest alırlar. Bunu gören Elif ve kuzeni Merve de abdest alırlar. Bu sahnede akran öğreticiliği yöntemini görmekteyiz. Akran öğreticiliği, öğrencilerden birinin öğretici, diğerinin öğrenen olarak rol aldığı, öğreticinin öğrenene belirli bir konuyu öğrettiği bir yaklaşımdır. Akran öğreticiliği öğrencilerin sadece akademik başarılarının artmasında değil, özgüven, eleştirel düşünme, etkili iletişim, sorumluluk, zaman yönetimi gibi becerileri geliştirmesine de fayda sağladığı bir yöntemdir. Çizgi filmin bu sahnesi izleyicilere hem bu yöntemle abdest hakkında bilgi sağlamış hem de akran öğreticiliğinin bir örneğini göstermiştir.

Sonuç ve Öneri

Bu çalışmada *Yusuf'un Dünyası* çizgi filmi DKAB öğretim programında 4. sınıf anahtar kavramlar bağlamında incelenmiştir. Anahtar kavramların çizgi filmde var olma durumları belirlenerek din dersinde kullanıma uygun bir materyal olup olmadığı sonucuna ulaşılmaya çalışılmıştır. İnceleme neticesinde elde edilen bulgular ışığında şu sonuçlara ulaşılabılır:

Seçilen çizgi film Diyanet TV çocuk kanalının yapımı olması sebebiyle çizgi filmde bulunan işitsel-görsel öğeler dini içeriklidir. Örneğin çizgi filmdeki karakterlerin isimleri dini kültürü anımsatacak isimlerden seçilmiştir. Dizide birçok başörtüsü kullanan karaktere yer verilmiş, evde Kuran-ı Kerim, teşbih, seccade, Kabe tablosu gibi görsel dini iletilere de yer verilmiştir. Sık sık ezan sesi duyulmuş ve birden fazla cami sahnesi bulundurulmuştur. Karakterler sık sık "inşallah, Allah razı olsun, maşallah, Allah rahatlık versin" gibi dini kültürün sözle ifade edilmesini kullanmışlardır. Bölüm ile alakalı hadisler zikredilmiş ve sevap/günah gibi ifadeler yer verilmiştir. Bu dini iletilere günlük yaşamın içerisinde yer verilmiştir.

Tüm bu İslami iletileri bulunduran bir çizgi film olmasına rağmen 4. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin tüm ünitelerinde ders materyali olarak kullanmaya uygun olmadığı görülmektedir. Bunun sebebi *Yusuf'un Dünyası* çizgi filminin ilişkilendirilemeyen veya yeterli ilişkilendirilememiş ünitelerin bulunmasıdır.

Yusuf'un Dünyası çizgi filmi ile 4. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ünitelerinden en çok ilişkilendirilen ünite 2. ünite olmuştur. 2. ünite de bulunan anahtar kavramlar çizgi filmin tamamında toplam 12 kere bulunduğu tespit edilmiştir. Daha sonra 3. ve 1. ünitelerde bulunan kavramlar 11 sahne ile ilişkilendirilmiştir. 5. ünite de toplam 2 defa ve 4. ünite de ise sadece 1 kavram ile ilişkilendirilen sahne bulunmaktadır. Bu bilgiler doğrultusunda çizgi film, dersin konusu ile ilişkilendirilen sahneler veya bölümler ders materyali olarak kulla-

nılabileceğini söylemek mümkündür. Ayrıca en çok ilişkilendirilen 2 ünite de örtük olarak da ilişkilendirilen birçok sahne bulunmaktadır. Kavram öğretiminde öğretmen, sözü edilen çizgi filmi dersin herhangi bir aşamasında kullandıktan sonra veya önce anahtar kavram hakkında bilgiler verirse örtük olarak ilişkilendirilen bu sahneleri destekleyici materyal olarak kullanması etkin öğretime katkı sağlayabilir.

Farklı çalışmalarda örtük olarak işlenen bu mesajlar farklı bağlamlar açısından incelenebilir.

Kaynakça

Akyürek, S. (2009). *Din Öğretimi*. Ankara: Nobel Yayınları.

Akyürek, S. (2010). Din Eğitiminin Alt Bilim Dallarına İlişkin Bir Analiz". *Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Konya İlahiyat Derneği.

Altıntaş, M. E. (2016). "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Değer Öğretiminin Amaçları -Nitel Bir Araştırma-", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.

Coşkun, E. & Köroğlu, M. (2016). "Peepee ve Caillou çizgi filmlerinde kavram öğretimi". *Milli Eğitim Dergisi* 45. 210, 604.

Cemal Tosun (2020). *Eğitim Bilimine Giriş*. Pegem Yayıncılık.

Demirel, Ö. & Seferoğlu, S. S. & yağıcı E. (2004). *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. Ankara: Pegem Yayıncılık,

Demirel, Ö. (2020). *Eğitimde Program Geliştirme: Kuramdan Uygulamaya*, Pegem Akademi.

Göçen Kabaran, G. (2019). "Dijital materyal tasarımına yönelik bir hizmet içi eğitim programının geliştirilmesi ve etkililiğinin değerlendirilmesi". <https://prezi.com/eccagwz4m-by/dijital-materyal-tasarimina-yonelik-bir-hizmetici-egitim-programinin-gelistirilmesi-ve-etkililiginin-degerlendirilmesi/> adresinden erişilmiştir.

Halis, İ. (2002). *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

Kabaran, G. G. & Uşun, S. "Evaluation of the Professional Development Program in Digital Material Design According to the Kirkpatrick's Model!". *Uluslararası Eğitim Programları ve Öğretim Çalışmaları Dergisi* 11.1 (2021): 65-88.

Korkmaz, M. (2021). *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*, Kayseri: Tezmer Yay.

Neuman, L. W. (2006). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. Akt. Semra Cinemre, (2021). "Diyanet TV Çizgi Filmlerinin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretim Programında Yer Alan Değerler Açısından İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi*. Cilt 19, No. 41, 207-243.

Özaydın, A. (2020). Animasyon Filmlerin Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programı Bağlamında İncelenmesi, Yüksek Lisans Tezi, Afyon.

Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), Sosyal Bilimler alanında disiplinler arası çalışmaları teşvik etmek, nitelikli ve özgün akademik üretime katkı sağlamak amacıyla düzenlenen ulusal bir kongredir. TLÇK, genç akademisyenlere çok yönlü iletişim ve tecrübe aktarımı imkanı sunarak lisansüstü çalışmaların niteliğini artırmayı ve bilim dünyasına kazandırılmasını amaçlamaktadır. Türkiye’de yaşanan özgün akademik üretim sorununu aşmak için disiplinler arası yaklaşımları teşvik ederek, ortak dil ve yöntem geliştirilmesine imkan sağlamaktadır. 11. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi 9-12 Kasım 2022 tarihleri arasında İlmi Etüdler Derneği, Mardin Artuklu Üniversitesi ve Mardin Büyükşehir Belediyesi işbirliğinde TÜBİTAK ve Kadim Akademi’nin desteğiyle Mardin’de gerçekleşti. 11. TLÇK Bildiriler Kitabı kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekanıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre’de sunulan 103 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında Edebiyat ve İlahiyat alanlarında sunulan 20 bildiriden oluşmaktadır.