

ISSN: 2148-5631

e-ISSN: 2148-8134

# mütefekkir

cilt / volume: 10 • sayı / issue: 19 • haziran / june 2023

Aksaray Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 10 • sayı / issue: 19 • haziran / june 2023

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

## Kapsam

Scope

Dinî Araştırmalar (Sosyal ve Beşerî Bilimler/Din), İslâm Araştırmaları, Sosyal Bilimler  
*Religious Studies (Art and Humanities/Religion), Islamic Studies, Social Sciences*

## Yayın Aralığı

Publishing Period

Yılda 2 Sayı (15 Haziran - 15 Aralık)  
*Biannually (15 June - 15 December)*

## Basım Yeri

Place of Publication

Salmat Basım 0.312 341 10 24

## Basım Tarihi

Publication Date

15 Haziran 2023  
*june 15, 2023*

## Yayın Dili

Publication Language

Türkçe, Arapça, İngilizce  
*Turkish, Arabic, English*

## Yayın Türü

Publication Type

Uluslararası bilimsel hakemli dergi  
*International peer-reviewed academic journal*

## Kapak

Cover

Arş. Gör. Osman DURMAZ

## İç Düzen

Interior Design

Doç. Dr. Şuayip KARATAŞ - Arş. Gör. Osman DURMAZ

## Yönetim Yeri ve Adresi

Executive Office

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 68100, Aksaray,  
Türkiye  
*Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, 68100,  
Aksaray, Turkey*

## İletişim

Contact

Tel: (90 382) 288 23 00 Fax: (90 382) 288 23 10  
mutefekkirdergisi@gmail.com  
<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

**Sahibi**

Owner

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Dekan  
Prof. Dr. Necmettin AYGÜN  
aygunnecmettin@gmail.com

**Yazı İşleri Müdürü**

Director of the Editorial  
Office

Doç. Dr. Mustafa ŞEN  
mustafasen@aksaray.edu.tr  
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

**Editör**

Editor

Doç. Dr. Şuayip KARATAŞ  
suayipkaratas@aksaray.edu.tr  
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

**Alan Editörleri**

Field Editors

Mehmet Emin GÜZEL | mehmeteminguzel@aksaray.edu.tr  
Gülender SEVGİ | gulendersevgi@aksaray.edu.tr  
Muhammed Enes ERCAN | menesercan@aksaray.edu.tr  
Merve İLERİ | merveileri@aksaray.edu.tr  
Meryem Beyza EGEMEN | mbeyzaegemen@gmail.com  
Abdullah ACUN | acunabdullah@gmail.com  
Ayhan TÜRK | ayhanturk@aksaray.edu.tr

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

## Yayın Kurulu

### Editorial Board

Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
mbvarol@gmail.com

Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR, İstanbul Üniversitesi  
ngokkir@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi  
omer.kara@atauni.edu.tr

Doç. Dr. Ali KAYA, Aksaray Üniversitesi  
kayaali72@hotmail.com

Doç. Dr. Necattin HANAY, Aksaray Üniversitesi  
necattinhanay@aksaray.edu.tr

Doç. Dr. Mehterhan FURKANİ, Aksaray Üniversitesi  
mehtarkhan@aksaray.edu.tr

Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFCİ, Selçuk Üniversitesi  
zahid.cifci@selcuk.edu.tr

Doç. Dr. Ramazan ATA, Aksaray Üniversitesi  
ataramazan68@gmail.com

Doç. Dr. Şuayip KARATAŞ, Aksaray Üniversitesi  
suaybk@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin KAHRAMAN, Aksaray Üniversitesi  
huseyinkahraman@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami YILDIZ, Aksaray Üniversitesi  
m.samiyildiz@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SARMIŞ, Aksaray Üniversitesi  
mustafa.sarmis@hotmail.com

Dr. Anas Ghazi ENAYAH, el-Cevf Üniversitesi, Suudi Arabistan  
dr.anasghazi@yahoo.com

Dr. Dorota BAZUNÍ, Zielona Góra Üniversitesi, Polonya  
bazun@interia.pl

## Danışma Kurulu

### Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah HARMANCI, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Adil YAVUZ, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi  
Prof. Dr. Asım YAPICI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi  
Prof. Dr. Celal TÜRER, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO, Kahire Amerikan Üniversitesi  
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. İshak ÖZGEL, Süleyman Demirel Üniversitesi  
Prof. Dr. İsmail Hakkı SEZER, Aksaray Üniversitesi  
Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet DAĞ, Atatürk Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ, Dokuz Eylül Üniversitesi  
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK, Süleyman Demirel Üniversitesi  
Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Sefa BARDAKCI, Selçuk Üniversitesi  
Prof. Dr. Seyit AVCI, Selçuk Üniversitesi  
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi  
Prof. Dr. W. M Nor Wan DAUD, Malezya Teknoloji Üniversitesi  
Prof. Dr. Ali ÖGE, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Doç. Dr. Faruk SANCAR, Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN, Kırıkkale Üniversitesi  
Doç. Dr. Hasan UÇAR, Selçuk Üniversitesi  
Doç. Dr. Majeda OMAR, Ürdün Üniversitesi  
Doç. Dr. Mustafa KARABACAK, Selçuk Üniversitesi  
Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Doç. Dr. Sümeyra BİLECİK, Selçuk Üniversitesi  
Doç. Dr. Hadiye ÜNSAL, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi  
Doç. Dr. İsa ATCI, Aksaray Üniversitesi

## Dizinlenme

### Indexing

- Araştırmax (Kabul / Accepted: 22.06.2017)
- ASOS INDEX (Academia Social Science Index)  
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- ATLA Religion Database®  
(Kabul / Accepted: 11.09.2018)
- Cite Factor (Kabul / Accepted: 12.08.2018)
- Crossref DOI (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- DOAJ (Directory of Open Access Journals)  
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- DRJI (Directory of Research Journals Indexing)  
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- EBSCOhost SocINDEX with Full Text  
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost Sociology Source Ultimate  
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost The Belt and Road Initiative Reference  
Source (Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- ERIH Plus (European Reference Index for the  
Humanities and the Social Sciences)  
(Kabul / Accepted: 21.08.2017)
- Ideal Online (Kabul / Accepted: 19.08.2017)
- Index Copernicus (Kabul / Accepted: 08.12.2015)
- InfoBase Index (Kabul / Accepted: 11.02.2017)
- İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı  
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- J-GATE (Kabul / Accepted: 04.09.2017)
- MIAR - Information Matrix for the Analysis of  
Journals (Kabul / Accepted: 01.10.2017)
- MLA International Bibliography  
(Kabul / Accepted: 27.08.2018)
- OCLC WorldCat (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- OpenAIRE (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- ROAD: Directory Of Open Access Scholarly  
Resources (Kabul / Accepted: 12.02.2015)
- Root Indexing (Kabul / Accepted: 30.07.2018)
- Scientific Indexing Services  
(Kabul / Accepted: 06.09.2018)
- SOBİAD (Kabul / Accepted: 02.02.2016)
- Türk Eğitim İndeksi (Kabul / Accepted: 25.08.2014)
- ULAKBİM TR Dizin (Kabul / Accepted: 24.04.2019)

## İÇİNDEKİLER / Contents

EDİTÖRDEN / Editorial

xi

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / Articles

#### HATİB EL-BAĞDÂDÎ'YE GÖRE İCTİHAD VE TAKLİD

*Ijtihad And Taqlid According to al-Khatib al-Baghdadi*

1-21

Yusuf EŞİT

#### İBN RÜŞD'DE İRADE TEORİSİ VE İRADE-SİYASET İLİŞKİSİ

*The Theory of Will in Ibn Rushd and The Relationship Between Will and Politics*

23-45

Tuncay AKGÜN

#### TEVHİDİN ULŪHİYYET, RUBŪBİYYET VE İSİM-SIFAT ŞEKLİNDE TASNİFİNİN TARİHİ SÜRECİ VE KRİTİĞİ

*The Historical Process and Critism of Classifying Tawhîd in the Form of UlŪhiyyah, RubŪbiyyah and the Divine Names and Attributes of Allah*

47-66

Murat AKIN

#### MÜŞRİKLERİN TEVHİDE AYKIRI UYGULAMALARI: HAC ÖRNEĞİ

*Practices of Polytheists Contrary to Tawhid: The Example of Hajj*

67-89

Mustafa KARABACAK

#### İSPIRLİ ÖMER EFENDİ'NİN FERÂİZ RİSÂLESİ BAĞLAMINDA ZEVİ'L-ERHÂM MESELESİNE DAİR ÇÖZÜMLER

*Solutions to The Dhawy al-Arḥām Issue in The Context of Ispirli Omer Efendi's Risālah of Farāid on Inheritance Law*

91-115

Ahmet EKŞİ

#### KÜŞÂCİM'İN ŞİİRLERİNDE DÖNEMİN SOSYAL HAYATINA DAİR İZLER

*Traces of the Social Life of the Period in Kushājim's Poems*

117-143

Harun ÖZEL

**KUDÂME B. CA'FER'İN ŞİİR TENKİDİNE YAPILAN  
ELEŞTİRİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ: YUNAN  
FELSEFESİ VE MANTIK İLMİNDEN ETKİLENMESİ  
ÖRNEĞİ**

145-168

*The Evaluation of The Criticism on Qudāma Ibn Ja'far's Poetry  
Criticism: The Example of Its Influence From Greek Philosophy and  
Logic Science*

**Zahit KAPLANGÖZ**

---

**TASAVVUFUN GÂYE VE YÖNTEMİNİ BELİRLEYEN BİR  
KAVRAM OLARAK EZELİYET: CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'DE  
İNSANIN EZELİLİĞİ DÜŞÜNCEİ**

169-191

*Eternity As A Concept Determining The Purpose and Method of  
Sufism: The Idea of Human Eternity in Junayd al-Baghdādī*

**Melek KARACAN**

---

**MUHAMMED ZİYÂEDDİN TAŞKESÂNÎ (TAŞKESENLİ) VE  
SARF RİSÂLESİ**

193-211

*Muhammed Ziyāeddīn Taskesānī (Taskesenli) and Sarf Treatise*

**Mehmet Nezir ESİN**

---

**HZ. İBRÂHİM'İN KURBANLIK OĞLU MESELESİ**

213-234

*The Question of Prophet Ibrahim's Sacrifice Son*

**Zekeriya EFE**

---

**ANTİK MİSİR'DA TANRI VE ÖLÜM TASAVVURLARI**

235-255

*The Conception of God and Death in Ancient Egypt*

**Meryem Karagülle ÇİFÇİ**

---

**ŞÜRANIN YÖNETİMDEKİ YERİ VE ÖNEMİ: AKSARAY  
BELEDİYESİ ÖRNEĞİ**

257-275

*The Place And Importance of The Council/Shūra In Government:  
The Case of Aksaray Municipality*

**Evren DİNÇER - Vahit BÖLÜKBAŞ**

---



## ÇEVİRİLER / Translations

---

### AHLÂK VE DEMOKRASİ

*Morality and Democracy*

277-285

Emile BOUTROUX / çev. Osman Zahid ÇİFÇİ

---

## İNCELEMELER / Reviews

---

### VAROLUŞUN TINISI: MODERNİTE VE YAŞAMA SANATININ YİTİMİ, ADEM İNCE

*The Sound of Existence: Modernity and the Art of Living, Adem  
Ince*

287-292

Vahide Nur BAYRAK

---

### KUR'AN-I KERİM ÖĞRETİMİ: TEMEL İLKELER YENİ YÖNTEM VE TEKNİKLER, NAZİF YILMAZ

*Basic Principles of Teaching the Qur'an New Methods and  
Techniques, Nazif Yılmaz*

293-299

Ünal KILIÇARSLAN

---

### YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

*Publishing and Writing Principles*

301

---



## EDİTÖRDEN / Editorial

Kıymetli okurlarımız,

*Mütefekkir*'in yeni sayısı ile karşınızda olmanın mutluluğunu yaşıyor, sizleri saygıyla selamlıyoruz.

Bu sayımızda, on iki araştırma makalesi, bir çeviri ve iki kitap değerlendirmesi türünde olmak üzere toplamda on beş çalışmayla karşınızdayız. Bir hayli yoğun yayın başvurusu aldığımız bu dönemde, dergimize gönderilen tüm çalışmaların sıkı bir eleme sürecinden geçirildiğini belirtmek isteriz.

Değerlendirme süreçlerini belli aralıklara sıkıştırmadan, geniş bir zaman diliminde yapabilmek adına dergimize sürekli olarak makale kabul edilmektedir. Buna göre dergimiz, makale başvurusuna devamlı olarak açıktır. Fakat başvuru yoğunluğu gibi durumlar dikkate alınarak, belli bir tarihten sonra gelen başvurular bir sonraki sayımızda yayımlanmak üzere değerlendirmeye alınmaktadır. Bu itibarla 2023 yılının Haziran sayısını yayımladığımız bu günlerde, 2023 yılı Aralık sayısı için değerlendirme süreci devam eden çok sayıda başvuru bulunduğunu özellikle ifade etmek isteriz.

İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay kararlarını esas alarak, çift taraflı kör hakemlik ilkesi gereğince hakemlerin gizliliğinin sağlanması için 2023 yılı içerisinde dergimizde değerlendirme yapan hakemler listesine Aralık sayımızda topluca yer verilecektir. Dergimizin önceki sayılarında olduğu gibi bu sayısında da İSNAD dipnotlu atıf sistemi (2. Edisyonu) ve kaynakça gösterimi esas alınmıştır. Bundan sonra çıkacak sayılarımızda da bu sistem dikkate alınacaktır.

Hayli yoğun geçen bir emeğin mahsulü olan yeni sayımızın ilim dünyasına katkı sunmasını ümit ederken, çalışmalarını yayınlamak üzere dergimize teveccüh gösteren, emeklerini emanet ederek bizleri yalnız bırakmayan yazarlarımıza, hiçbir maddî menfaat gözetmeksizin ilme katkı adına kıymetli vakitlerini ayırarak değerlendirme yapan hakemlerimize müteşekkirimiz.

Dergimizin yayım sürecinde gösterdikleri gayretlerinden dolayı tüm alan editörü arkadaşlarıma, teknik destekleri sebebiyle Arş. Gör. Osman DURMAZ'a ve Dr. Mehmet Emin GÜZEL'e, maddî ve mânevî desteklerini esirgemeyen fakültemiz akademik ve idarî personeline, Aksaray İslami İlimler Derneği'ne, dergimize olan özel ilgi ve alakalarından dolayı İslami İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Necmettin AYGÜN'e teşekkür ederim.

Gayret bizden, tevfiğ Allah'tandır.

Doç. Dr. Şuayip KARATAŞ  
Editör



## HATİB EL-BAĞDÂDÎ'YE GÖRE İCTİHAD VE TAKLİD

*Ijtihad and Taqlid According to al-Khatib al-Baghdadi*

### Yusuf EŞİT

Doç. Dr., Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, Batman, Türkiye [orcid.org/051tsqh55](https://orcid.org/051tsqh55)  
Assoc. Prof., Batman University Faculty of Islamic Sciences Department of Islamic Sciences  
Department of Islamic Law, Batman, Turkey

[✉ yusuf.esit@batman.edu.tr](mailto:yusuf.esit@batman.edu.tr) [orcid.org/0000-0002-9694-0878](https://orcid.org/0000-0002-9694-0878)

### **i** Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received: 07.03.2023  
Kabul Tarihi / Accepted: 07.06.2023  
Yayın Tarihi / Published: 15.06.2023

**” Atıf / Cite as:** Eşit, Yusuf. “Hatib el-Bağdâdî'ye Göre İctihad ve Taklid”. *Mütefekkir* 10/19 (2023), 1-21. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1312430>

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**🔍 İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## HATİB EL-BAĞDÂDİ'YE GÖRE İCTİHAD VE TAKLİD

### Öz

Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) hadis, usûl ve tarih alanında birçok eser telif eden; devrinin hadis otoriteleri arasında gösterilen önemli simalardan biridir. Kendisi Bağdat'ta doğmuş ve ilk ilim tahsiline burada başladıktan sonra ilim yolculuğuna çıkmış, İslam dünyasının farklı bölgelerine seyahat ederek birçok ilim merkezinden istifade etmiştir. Hatîb el-Bağdâdî muhaddis olması hasebiyle ehl-i hadis çizgisinde değerlendirilmektedir. Hatîb el-Bağdâdî aynı zamanda bir fakihtir ve usûl alanında yazdığı el-Fakîh ve'l-mütefakkîh adlı eserinde, muhaddis ve fakih kimliklerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Çalışmamız bu eser özelinde onun icthad ve taklide dair yaklaşımını konu almaktadır. Hatîb el-Bağdâdî'nin konuya dair yaklaşımı verilirken başta Şâfi'î (ö. 204/820) olmak üzere özellikle de kendi çağdaşı Şâfi'î usûlcülerinin yaklaşımlarına da yer verilecektir. Hatîb el-Bağdâdî'nin icthad ve taklid konularında mensubu olduğu Şâfi'î mezhebi çerçevesinde bir tavır takındığı usûlün kimi detay tartışmalarında ise net bir tavır sergilemediği görülmektedir. Onun icthad ve taklid düşüncesinde başta Şâfi'î olmak üzere Şâfi'î usûlcü ve fakihlerin etkisini görmek mümkündür. İctihadda hata ve isâbet konusunda kendilerini musîb kendilerine muhalif diğer icthad veya görüşleri muhti olarak görmektedir. Hatîb el-Bağdâdî'ye göre hatalı olduğunu düşündüğü görüşle hüküm verilmesi engellenmelidir. O, fetvanın kabulü için müftüde ayrıca bülûğ şartını aramaktır. Onun muhti görüşle hüküm verilmesine karşı sergilediği engelleyici yaklaşımı ile müftüde bulûğ şartını araması dikkat çekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Ehl-i Hadis, Hatîb el-Bağdâdî, İctihad, Taklid.

### İjthad and Taqlid According to al-Khatib al-Baghdadi

#### Abstract

Al-Khatib al-Baghdadi (d. 463/1071) is an important figure who authored numerous works in the fields of hadith, usul, and history. He is considered one of the leading authorities on hadith during his time. Born in Baghdad, he began his scholarly pursuits there and embarked on a journey of knowledge, traveling to different regions of the Islamic world and benefiting from various centers of learning. Additionally, he was a faqih and attempted to reconcile his identities as a muhaddith and a faqih in his work titled "Al-Faqih wal-Mutafakkir." Our study focuses on her approach to ijthad and taqlid in this work. While discussing Hatib al-Baghdadi's approach, we will primarily examine the views of Shafi'i scholars, especially those of his contemporaries. It can be observed that Khatib al-Baghdadi's approach to ijthad and taqlid, within the framework of the Shafi'i school to which he belongs, does not exhibit a clear stance in certain detailed discussions of legal principles. His thoughts on ijthad and taqlid are influenced by prominent Shafi'i jurists and usul scholars, particularly Imam Shafi'i himself. He considers other ijthad or opinions contrary to his own as prone to error while regarding his own as correct. According to Hatib al-Baghdadi, it is necessary to prevent the implementation of an opinion that he deems to be incorrect. He also emphasizes the requirement of maturity (bulugh) as an additional condition for the acceptance of a fatwa by a mufti. His obstructive approach to the acceptance of a muhti opinion and his insistence on the condition of maturity in the mufti's ruling are noteworthy aspects of his views.

**Keywords:** Islamic Law, Ahl-i Hadith, Al-Khatib Al-Baghdadi, İjthad, Taqlid.

### GİRİŞ

Hicrî beşinci asır âlimlerinden olan Hatîb el-Bağdâdî, hadis, fıkıh ve tarih ilimleri ile ilgilenmiş; bu alanlarda eserler telif etmiş çok yönlü bir âlimdir.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Hâmid el-İsferâyînî<sup>1</sup> (ö. 406/1016), Ebû Tayyib et-Taberî<sup>2</sup> (ö. 450/1058) gibi devrin önemli Şâfiî fakihlerinin öğrencisi olmasına rağmen İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) dediği gibi ilgisi ve meşhur olduğu alan hadis ve tarih olmuştur.<sup>3</sup> Kandemir de Hatîb el-Bağdâdî için benzer şu değerlendirmede bulunmaktadır: “*Fıkıh sahasında çalışmalar yapmasına ve ileri gelen Şâfiî fakihlerinden biri olmasına rağmen Hatîb'in muhaddisliği fakihliğinden üstündür.*”<sup>4</sup> Onun muhaddis kimliğini fıkıh usûlü alanında yazdığı *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh* adlı eserde de görmek mümkündür. Hatîb el-Bağdâdî, usûl konularını alışlagelmiş tarzdan ziyade bir muhaddis gibi her başlığa dair rivayetleri senetleri ile birlikte işler. Eserinin muhteva açısından özgünlüğü<sup>5</sup> bir tarafa eserin konularını ele alış tarzının yeni olduğu söylenebilir. Yeni olan bu tarz, ehl-i hadisin usûl yazma denemesi türünden değerlendirmelere sebep olmuştur.<sup>6</sup> Jonathan Brown, Hatîb el-Bağdâdî'nin eserlerindeki bu tutumunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Hatîb tüm çalışmalarında iki tutarlı amacı taşımaktadır: Birincisi, kendi dönemine kadarki Sünnî âlimler arasında mevcut hadis meselelerine dair farklı düşünce ekollerini tanıtmak, incelemek ve neticede bir kanaate varmak; ikincisi ehl-i hadisin sert hatta hasmâne metin geleneği ile kendisinin de mensubu olduğu akılcılıktan mühlhem Şâfiî/Eş'arî fıkıh ekolü ve fıkıh teorisi arasında bir uzlaşma sağlamak.”<sup>7</sup>

Ehl-i hadisin mezhep olgusuna sıcak bakmadığı dahası taklide karşı olduğu iddiası<sup>8</sup> göz önüne alındığında Hatîb el-Bağdâdî'nin ictehad ve taklid anlayışı önem kazanmaktadır. Bu çalışmada Hatîb el-Bağdâdî'nin ictehad ve taklide dair görüşleri *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh* adlı eseri bağlamında tespit edilip, Şâfiî usûlcülerinin konu hakkındaki görüşleri ile mukayese edilecektir.

<sup>1</sup> M. Yaşar Kandemir, “Hatîb el-Bağdâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/453.

<sup>2</sup> Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân e enbâu ebnâ'iz-zemân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1971), 1/92.

<sup>3</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/92.

<sup>4</sup> Kandemir, “Hatîb el-Bağdâdî”, 16/454-455.

<sup>5</sup> Eserin özgünlüğü hakkında bilgi için bk. Davut Eşit, “Hatîb el-Bağdâdî'nin el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh Adlı Eserinin Özgünlüğü Üzerine Bir Değerlendirme”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12/26 (2020), 230-247.

<sup>6</sup> Yusuf Eşit, “Bir Muhaddisin Gözüyle Fıkıh ve Fakîh”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/4 (2018), 1656-1657.

<sup>7</sup> Jonathan A.C Brown, “Sünnî Hadis Tenkidi Silsilesinden Bir Kesit: Hatîb el-Bağdâdî ile Hâkim en-Nisâbü'rî Arasındaki Gizemli İrtibat”, çev. Dilek Tekin, *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 2/2 (2016), 124.

<sup>8</sup> Şâfiî'nin taklid karşıtı olduğu dolayısıyla ehl-i hadisten sayıldığına dair değerlendirme için bk. H. Yunus Apaydın, “Ehl-i Hadis Zihniyetinin Teorisyeni Olarak Şâfiî”, *İmam Şâfiî ve Şâfilik* (Köln: Plural Publications, 2018). Yine Düzenli'nin aktardığına göre Daniel W. Brown anti taklit doktrinini ehl-i hadisin bir özelliği olarak görmektedir. Muhittin Düzenli, “Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur'an Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 113.

## 1. HATİB EL-BAĞDÂDÎ'NİN DÜŐÜNÇESİNDE İCTİHAD

### 1.1. İctihadın Tanımı ve İlişkili Olduğu Kavramlar

Hatîb el-Bağdâdî icthadı "*bilgiyi elde etme noktasında çaba sarf etmek*" şeklinde tanımlar.<sup>9</sup> Hatîb el-Bağdâdî icthadı fıkıhın tanımı ve icmâ' ehliyeti konularında zikreder. O, fıkıhı "*ictihad yoluyla ulaşılan Şer'î hükümleri bilmek*"<sup>10</sup> olarak tanımlar. Bu tanımda fıkıh icthad ile ulaşılan bilgiye indirgenmektedir. Fıkıhı icthad ile ulaşılan bilgi ile kayıtlamanın, mütekellim usûlcülerin genel tavrı olduğu söylenebilir.<sup>11</sup> Hatîb el-Bağdâdî, "*İlim öğrenmek her Müslümana farzdır.*" hadisine getirdiği yorumda her mükellefin itikattan ve fûrû-i fıkıhtan cahil kalamayacağı bilgilerin bulunduğunu belirtmektedir.<sup>12</sup> Dolayısıyla fakih bunların ötesinde bir uğraş içerisinde olan kimsedir. Buna göre her mükellefin bilmesi gereken bilgi fıkıhın kapsamı dışında kalmaktadır.

İctihâd'ın ele alındığı bir diğer alan icmâ' konusudur. Hatîb el-Bağdâdî, fıkıh usûlü tanımında ele aldığı delilleri zikrederken "*ümmetin icthad ehli olanlarının icmâ'*"<sup>13</sup> şeklinde bir ifade kullanır. O, icmâ' da görüşü muteber olan ve olmayan başlığı bünyesinde konuyu ele alırken açık bir Şekilde meşhur bir müderris olsun veya olmasın her icthad ehlinin ittifağını icmâ'ın sıhhati için gerekli görmektedir.<sup>14</sup> Hatîb el-Bağdâdî icmâ' gerçekteleştikten sonra ise icthada mahal kalmadığını belirtir.<sup>15</sup>

Hatîb el-Bağdâdî, icthad-kıyâs ilişkisi bağlamında icthadın daha genel bir kavram olduğunu söyler. O, kıyâsı "*aralarındaki ortak bir manadan ötürü fer'in asla hamli*" şeklinde tanımlayıp kıyâs edenin eylemi olarak nitelemektedir. Hatîb el-Bağdâdî, icthadı ise "*bilgiyi elde etme noktasında çaba sarf etmek*" şeklinde tanımlar. Hatîb el-Bağdâdî kıyâsın icthad olduğu Şeklindeki yaklaşıma karşı çıkar.<sup>16</sup> Ona göre verilen tanımlardan da anlaşılacağı üzere icthad daha genel bir kavramdır. Mutlakın takyidi, 'âmın tahsisi gibi hükme ulaŐtıran tüm yollar icthad kapsamındadır ve bunlar kıyâs değildir.<sup>17</sup> Bağdâdî'nin icthadın kıyâs iŐleminden daha genel olduğu

<sup>9</sup> Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû 'Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Ğarrâzî (Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1421), 1/447.

<sup>10</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 1/191.

<sup>11</sup> EŞit, "Bir Muhaddisin Gözüyle Fıkıh ve Fakîh", 1657-1658.

<sup>12</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 1/171-174.

<sup>13</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 1/397.

<sup>14</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 1/429.

<sup>15</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 1/433.

<sup>16</sup> Mâverdü, Irak'lı Şâfi'lerden İbn Ebî Hureyre'nin (ö. 345/956) "*ictihadın kıyâs olduğu*" Şeklinde görüşe sahip olduğunu ve bunu Şâfi'ye nispet ettiğini aktarır. Mâverdü'ye göre ise Şâfi'nin (ö. 204/820) *er-Risâle*'deki ilgili ifade ile anlatmak istediği Şey hakkında nas olmayanın hükmüne kıyâs ve icthadın her biriyle ulaŐılabilesidir. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdü, *el-Hâvi'l-kebir fi fikhî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvid - Şeyh Adil Ahmed Abdu'l-Mevcud (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 16/118; Davut EŞit, *Şâfi' Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 175-176.

<sup>17</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 1/447.



şeklinde sergilediği yaklaşımın Şâfi'î usûlcülerin genel tavrı olduğu söylenebilir.<sup>18</sup>

Hatîb el-Bağdâdî, icthadı te'vîle indirgeyip kıyası icthadın kapsamından çıkararak yaklaşıma da karşı çıkar. Ona göre kıyas da icthad kapsamındadır.<sup>19</sup> Hatîb el-Bağdâdî'ye göre kıyâs işleminde icthad bulunmaktadır. O illetin tespitinde ve fer'ın hükmünün tespitinde icthadın bulunduğunu belirtir. Hatîb el-Bağdâdî aslın hükmünün illetinin tespitinden sonra fer'ın hükmünün tespitinin gerekmediği düşüncesine katılmaz. Ona göre kıyâs işleminin sonuçlandırılması için fer'ın hükmünün tespitinin de yapılması gerekir.<sup>20</sup>

## 1.2. “Âlim”, “Müctehid”, “Fakih” ve “Müftü” Kavramları

Hatîb el-Bağdâdî fıkhi “*icthad yoluyla ulaşılan şer'î hükümleri bilmek*”<sup>21</sup> olarak tanımlayarak fıkhi kavramı ile icthad kavramı arasında bir ilişki kurmaktadır. Bu tanıma göre “fakih” icthada dayalı bilgileri bilen kimsedir. Ancak bu tanım icthad yapma kapsadığı gibi yapılan bir icthad sonucunda ulaşılan bilgiyi bilmeyi de kapsamaktadır. Bu açıdan bakıldığında “fakih” kavramının “müctehid” kavramına nazaran daha genel bir anlamı haiz olduğu söylenebilir. Bunun yanında o, bilgi düzeyine göre insanları avâm ve âlim şeklinde kategorize etmektedir. Söz konusu tasnif “*Bilmiyorsanız bilenlere sorun*”<sup>22</sup> âyetinde bilenler ile bilmeyenler üzerinde cereyan etmektedir. Bu durumda “âlim” kelimesi genel anlama haiz olup icthadın tüm mertebelerine şamil olmaktadır. Ancak onun taklid ehlini belirlediği başlıkta âlim ile icthad düzeyindeki kimseyi kastettiği anlaşılmaktadır. Nitekim âlimin taklidini vaktin genişliğine göre tartışmakta vaktin olması halinde icthad etmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>23</sup> Yine onun bir müftüde

<sup>18</sup> Hatîb el-Bağdâdî'nin çağdaşı olan Şâfi'î fakihî Mâverdî (ö. 450/1058) de icthad ile kıyâs arasında farkın olduğunu belirtir. O, icthadı “*doğruyu/savabı kendisine delalet eden emâreler ile talep etmek*”, kıyâsı ise “*asıldaki ortak illet ile fer' ve aslın cem edilmesi*” olarak tanımlar. Bk. Mâverdî, *Hâvi'l-kebir*, 16/118. Mâverdî, kıyâsın icthada ihtiyaç duyduğunu, icthadın ise kıyâsa ihtiyaç duymadığını belirtir. O, icthadı kıyâsa öncü kıldıklarını ifade eder. Bk. Mâverdî, *Hâvi'l-kebir*, 16/118. Mâverdî'ye göre kıyâsın olduğu yerde icthad vardır. Mâverdî istinbâtı icthadın bir fer'i olarak görmekte kıyâs işleminin ise aslî bir parçası olarak değerlendirmektedir. Bk. Mâverdî, *Hâvi'l-kebir*, 16/130. O, istinbatın kıyâsın öncüllerinden ikinci öncül olduğunu belirterek<sup>18</sup> kıyâs işleminin icthada bağlı olduğunu ifade etmek istemektedir. Bk. Mâverdî, *Hâvi'l-kebir*, 16/130. Diğer taraftan kıyâsın olmadığı veya kıyâs işleminin gerekmediği yerlerde de icthad söz konusu olabilir. Bk. Mâverdî, *Hâvi'l-kebir*, 16/126. Cüveynî de (ö. 478/1085) tanımları arasında “*onun hakkı talep etme noktasında icthad olduğu*” şeklindeki kıyâsın tanımını doğru bulmamaktadır. O, nassı araştırma noktasında icthad eden kimsenin kıyâs yapmadığı şeklindeki ifadesi ile icthadın daha genel bir faaliyet olduğuna dikkat çekmektedir. Bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlf Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim Mahmûd ed-Dîb (Mısır: Dârü'l-Vefâ, 2012), 2/432.

<sup>19</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 1/475-476.

<sup>20</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 1/361-362.

<sup>21</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 1/191.

<sup>22</sup> en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/7.

<sup>23</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 2/135.

aradığı şartların<sup>24</sup> esasında bir müctehidde bulunması gereken şartlar olduğu görölmektedir. Hatîb el-Bağdâdî'nin "âlim", "fakih" ve "müftü" kavramlarını yer yer birbirinin yerine kullandığı görölmekte ve bunlarla ictihad düzeyine ulaşmış kimseyi kastettiği anlaşılmaktadır.

### 1.3. Hz. Peygamber'in İctihâdı

Hz. Peygamber'in ictihad edip etmediği konusu sünnetin vahye dayalı olup olmadığı ile alakalıdır. Hatîb el-Bağdâdî konuyla alakalı görüşleri tartıştıktan sonra kendi tercihini zikretmeyip Şâfiî'nin konu hakkındaki ifadelerini aynen aktarmaktadır. Şâfiî'nin ilgili ifadesi şu şekildedir: "*Her ne olursa olsun Allah (Kur'ân'da) Peygambere itaati farz kıldığını beyan etmiş, Peygamber'den (hakkında sünnetinin) geldiğini bildiği bir işte ona aykırı davranmaya dair hiçbir kulu mazur görmemiştir.*"<sup>25</sup> Şâfiî, bu ifadeleri Kur'ân'da hükmü bulunmayan konuda varid olan sünnet meselesine dair görüşleri aktardıktan sonra sarf etmektedir. Bu ifade ile Şâfiî, sünnet ister vahiy ister ictihad kaynaklı olsun mükelleflere düşenin itaat olduğuna dikkat çekmektedir. Hatîb el-Bağdâdî'nin de konu ile ilgili görüşleri aktardıktan sonra Şâfiî'nin mesele hakkındaki ifadelerini aynen aktarması onun Şâfiî'nin yaklaşımını aynen benimsediği anlamına gelmektedir.

### 1.4. Nassın Varlığında İctihâdın Sakıt Olması

Mecelle'de "*Mevrid-i nasda ictihada mesağ yoktur.*"<sup>26</sup> şeklinde geçen ilke Hatîb el-Bağdâdî'de "*Nassın varlığıyla ictihad sakıt olur.*" şeklinde müstakil bir bâb başlığında işlenmektedir. O, konuyla alakalı gerek Hz. Peygamber'den gerek sahabe ve tabiînden nassın olduğu yerde kendi reyleriyle hüküm vermedikleri, kendi reyleriyle hüküm verip nassa vakıf olduktan sonra verdikleri hükümden rücu ettiklerine dair rivayetler aktarır.<sup>27</sup>

Hatîb el-Bağdâdî'nin "*Nassın varlığıyla ictihad sakıt olur.*" konu başlığı altında zikrettiği rivayetler ilkenin akla getirdiği ilk anlam olan naklin/eserin olduğu yerde nakle göre hükmedilmesi, reye göre hüküm verilmemesi şeklindedir. Nassın ictihada takdim edilmesinin gerekçesi olarak Hatîb el-Bağdâdî, Şâri'in kastının tespit yöntemini gösterir. Ona göre haber, Şâri'in kastına yine Şâri'in ifadesiyle sarahaten; kıyâs ise Şâri'in maksadına istidlâl delalet etmektedir.<sup>28</sup> Şâri'in maksadına delalet açısından seraheten delalet eden daha kuvvetli olduğundan istidlâl ile delalet edene öncelenir.<sup>29</sup>

Hatîb el-Bağdâdî konu başlığı ile nassa ictihadın olmadığını kastetmemektedir. Nitekim nassın anlaşılmasında ictihad söz konusudur.

<sup>24</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/330.

<sup>25</sup> Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 90; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 1/266-273.

<sup>26</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Mecelle-i ahkâm-ı adliye* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1300), 24.

<sup>27</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 1/504-510.

<sup>28</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 1/361.

<sup>29</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 1/361.

Lafzın delaleti her daim kat'î olmamakta zannî olduğu durumlarda müctehîd şâri'in maksadına ictihad ederek ulaşmaya çalışmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî'nin lafızların anlaşılması yani te'vîl ve binâyı,<sup>30</sup> 'âmm lafzın tahsisini, mutlakın takyidi<sup>31</sup> gibi faaliyetleri ictihad kapsamında değerlendirmesinden nassın anlaşılmasında ictihadın olduğu ve konu başlığı ile bunu kastetmediği anlaşılmaktadır.

Nassın anlaşılmasında olduğu gibi nassın tespitinde de ictihad sözkonusudur. Hatîb el-Bağdâdî'ye göre âhâd haberde râvînin tezkiyesinde ictihad söz konusudur. Râvînin güvenilirliği zan ifade eden ictihad ile gerçekleşmektedir.<sup>32</sup> Öyle ki Bağdâdî âhâd haber ile kıyâs çatışmasında iki delildeki ictihadı da mukayese eder. Ona göre âhâd haberde râvînin güvenilirliği zan ifade edecek bir yol ile tespit edildikten sonra başka bir ictihad söz konusu olmadan haber kabul edilir. Râvînin güvenilirliğinin tespit yolu illetin tespitinden daha açıktır.<sup>33</sup> O, râvînin doğru sözlülüğünün tespitinin istidlâl kapsamında değerlendirilemeyeceği görüşüne ise karşı çıkar. Hatîb el-Bağdâdî'ye göre râvînin doğru sözlü oluşuna bizzat râvînin fiilleri delalet etmektedir.<sup>34</sup>

### 1.5. Müctehidin Şartları

Şâfi'î, gerekli şartları taşımadan valinin bir kimseyi kâdî olarak atama yetkisinin ve gerekli şartları taşımayan müftünün fetva verme hakkının olmadığını belirtir. Şâfi'î'nin müftü ve kâdî ataması için gerekli gördüğü veya kıyâs yapacak kişide bulunması gerektiğini düşündüğü şartları maddeler halinde şöyle sıralamak mümkündür:

a) Akıllı olmak. Kıyâs yapacak sahih akla sahip olmak.<sup>35</sup>

b) Kur'ân'a dair hükümlerin nâsihi ve mensuhunu, umumunu ve husûsunu, edebini,<sup>36</sup> farzını, irşâdını<sup>37</sup> bilmek.

c) Sünneti bilmek.<sup>38</sup>

d) Eski yeni ilim ehlinin görüşlerini,<sup>39</sup> asârı,<sup>40</sup> selevin icmâ'ını, ihtilâfını<sup>41</sup> bilmek.

e) Arapçayı bilmek.

<sup>30</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 1/475-476.

<sup>31</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 1/447.

<sup>32</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 1/362.

<sup>33</sup> Sadrettin Buğda, *Bâcî'nin Kıyas Anlayışı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 278.

<sup>34</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 1/362.

<sup>35</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfi'î, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990), 7/317; Şâfi'î, *er-Risâle*, 509.

<sup>36</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 7/317.

<sup>37</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, 509.

<sup>38</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 7/317; Şâfi'î, *er-Risâle*, 507.

<sup>39</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 7/317.

<sup>40</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, 507.

<sup>41</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, 509.

f) Neye göre bir Şeyi kabul edip neye göre terk ettiğini bilmesi için insaflı olmak.<sup>42</sup>

g) Gaflete dűŐmekten kurtulabilmek adına muhalifini iyice dinlemek.<sup>43</sup>

h) Kıyâs iŐleminde/ictihad ederken tűm gűcűnű sarf etmek.<sup>44</sup>

i) Aceleci davranmamak.<sup>45</sup>

Son dűrt maddede zikrettiđimiz Őartlar kıyâs iŐlemi sűrecinde kıyâs yapacak kiŐinin dikkat etmesi gereken hususlardır. Őzellikle ilk beŐ madde gerek *er-Risâle* gerek *el-Őmm'*de geçen ortak Őartlardır. Őâfi'î bu beŐ hasletten birinin bile eksikliđi halinde kiŐinin kıyâs ile gűrűŐ beyan etmesini dođru bulmaz.<sup>46</sup> O, asılları bilip de kıyâs yapacak akla sahip olmayanın, kıyâs yapacak akla sahip olup da asıllara dair ilmi yetersiz olanın kıyâs ile hűkűm vermesinin caiz olmadıđını belirtir.<sup>47</sup>

Hatīb el-Bađdâdi, ictihad için gerekli Őartlara deđinmemektedir. Ancak fakih-műftű-âlim kavramları ile ictihad dűzeyindeki bilgini kastetmesi sebebiyle műftű için aradıđı Őartların műctehid için de genel olarak geçerli olduđunu sűyleyebiliriz. Hatīb el-Bađdâdi "*fetvası makbul műftű*" için Őartlar zikretmektedir.<sup>48</sup> *Fetvası makbul* kaydı verilen fetvanın baŐkaları için geçerliliđi ile ilintilidir. Bu Őartlar mutlak anlamda műftű için konulan Őartlar deđildir. Buna gűre műftű, akıl-balıđ, adil ve sika olmalı; Őer'î ahkâmı usűl ve fűrűu kapsayacak biçimde bilmelidir. Hűrriyeti fetva için bir Őart olarak gűrmeyen Hatīb el-Bađdâdi, yukarıdaki Őartları taŐıyan bir kűlenin de fetva verebileceđi dűŐncesindedir. O, fâsıkın dinî hűkűmlerde verdiđi fetvanın makbul olmadıđı hususunda ihtilafa dűŐmediklerini belirtir.<sup>49</sup>

Hatīb el-Bađdâdi Őer'î hűkűmlerin asıllarının Kur'ân, Sűnnet, selevin ittifak ve ihtilafa dűŐtűđű gűrűŐler ile kıyâs olduđunu belirtir. Ona gűre műftű Allah'ın Kitâb'ına dair, muhkem-műteŐâbih, uműm-husűs, műcmel-műfesser, nâsih-mensűh Őeklinde Kur'ân'daki hűkűmleri bilmelidir. Yine Resulűllah'ın sűz ve fiillerinden sabit olan sűnnetleri, âhâd-tevatűr Őeklinde geliŐ yollarını, sahih, fâsid, mutlak ve belli bir sebebe bađlı olarak vârid olanı bilmelidir. Selevin ittifak ettiđi ve ihtilafa dűŐtűkleri meseleleri bilmelidir ki icmâ'a tabi olup ihtilafa dűŐűlen meselede ictihad edebilsin.<sup>50</sup> Műftű nevâzil meselelerin hűkűműnű tespit etmek, hakkı batıldan ayırt etmek için hűkűmű belirtilmeyen meseleleri hűkűmű belirlenmiŐ olanlara kıyâs edebilmek için műcűb kıyâsı

<sup>42</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, 509.

<sup>43</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, 509.

<sup>44</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, 509.

<sup>45</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, 509.

<sup>46</sup> Şâfi'î, *el-Őmm*, 7/317.

<sup>47</sup> Şâfi'î, *el-Őmm*, 7/317.

<sup>48</sup> Hatīb el-Bađdâdi, *el-Fakih ve'l-műtefakkih*, 2/330.

<sup>49</sup> Hatīb el-Bađdâdi, *el-Fakih ve'l-műtefakkih*, 2/330.

<sup>50</sup> Hatīb el-Bađdâdi, *el-Fakih ve'l-műtefakkih*, 2/330-331.

bilmelidir.<sup>51</sup>

Hatîb el-Bağdâdî'nin öne sürdüğü şartların genel olarak Şâfiî'nin gerekli gördüğü şartlar olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Onun öne sürdüğü şartlar içerisinde bulûğ ve adalet şartları esasında şahitlik veya rivayetin kabulünde öne sürülen şartlar olduğu ifade edilebilir. Fetva verebilmek için buluşun şart olarak görülmesi Şâfiî usûlcülerinin genel tavrı olduğu söylenemez. Diğer taraftan adalet ile alakalı da genelde ictihad ve iftâ arasında bir ayırımı gittiklerini müşahede etmekteyiz. Örneğin Şîrâzî (ö. 476/1083), müftüde “*sika olup dinî konularda mütesâhil olmama*” şeklinde bir şartı zikrederken bulûğu zikretmemektedir.<sup>52</sup> Sem‘ânî (ö. 489/1096), Şîrâzî'nin aynı ifadesini ictihad şartı olarak zikretmekte, bulûğ şartına değinmemektedir. Şîrâzî'den naklettiğimiz ifadeyi ictihadda altıncı şart olarak belirleyen Sem‘ânî (ö. 489/1096) bunun gerekçesini delilleri incelerken gerekli ehemmiyeti vermek olarak gösterir. O, bu ifadede geçen sika ve dinî konularda mütesâhil olmama ile mutlak olarak adaletin kastedilmediğini; delilleri hakıyla inceleme yapabilecek düzeyde bir güvenilirliğin kastedildiğini ifade eder.<sup>53</sup> Doğrusu “*neye göre bir şeyi kabul edip neye göre terk ettiğini bilmesi için insafî olması gerek*”<sup>54</sup> şeklinde Şâfiî'nin şartlarında geçen ifadenin Şîrâzî ve Sem‘ânî'de bu şekilde bir şart olarak tezahür ettiğini söylemek mümkündür. Mâverdî ve Rûyânî de (ö. 502/1108) ictihad ile ilim kastedildiğinde adaletin şart olmadığını; ancak kendisiyle fetva ve hüküm kastedildiğinde ise adaletin şart olduğunu belirtirler.<sup>55</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111) adaletin ictihadın kendisi için değil ictihadın kabul şartı olduğunu ifade eder. O adaletin ictihadın sıhhat şartı olmayıp fetvanın kabul şartı olduğunu belirtir.<sup>56</sup> Sem‘ânî de adaletin ictihadın sıhhati için değil de fetva ve hüküm için geçerli olduğunu belirtir.<sup>57</sup>

Hatîb el-Bağdâdî'nin de “*fetvası makbul*” kaydı ile ictihad ile iftâ arasında bir ayırım gözetdiği ifade edilebilir. Ancak fetvanın kabulü için aradığı bulûğ şartı dikkat çekmektedir. Çünkü araştırdığımız kadarıyla Şâfiî usûlcüler nezdinde ictihad ve fetva için bulûğ şartı gözetilmemektedir. Hatîb el-Bağdâdî'nin hadis rivayetinde semâ‘ için zabt ve temyizi şart görürken<sup>58</sup>

<sup>51</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/331.

<sup>52</sup> Cemâlüddîn İbrâhîm b. ‘Alî b. Yûsuf Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Lüma‘ fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhyiddin Dîb Mestû - Yûsuf Ali Bûdeyvi (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1995), 254-255.

<sup>53</sup> Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem‘ânî, *Kavâti‘u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ‘îl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 1999), 2/307.

<sup>54</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 509.

<sup>55</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 16/120; Ebû'l-Mehâsin ‘Abdulvâhid Rûyânî, *Bahru'l-mezheb fi furû‘il-mezhebi‘ş-Şâfi‘i*, thk. Târik Fethî es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 2009), 11/135.

<sup>56</sup> Hücçetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mustasfâ fi ‘ilmi‘l-usûl*, thk. Muhammed ‘Abdusselâm ‘Abduşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 1993), 342.

<sup>57</sup> Sem‘ânî, *Kavâti‘u'l-edille*, 2/302.

<sup>58</sup> Ebû Bekir Ahmed b. ‘Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi‘r-rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Sevrakî - İbrahim Hamdî el-Medenî (Medine: el-Mektebetü'l-‘İlmiyye, ts.), 53.

rivayetin edası için râvînin âkil baliğ olması gerektiği<sup>59</sup> şeklindeki yaklaşımını bu konuda da devam ettirdiği söylenebilir.

### 1.6. İctihâdda Hata ve İsâbet

Hatîb el-Bağdâdî, “*Her müctehid musîbdir, hakk ise müctehidin zannı galibine göre olandır.*” ifadesinin Ebû Hanîfe’ye dayandırıldığını belirtir.<sup>60</sup> O, bu görüşün Mâlik b. Enes’in (ö. 179/795) zahir görüşü olduğunu, Şâfi’î’den de aktarılan iki kavilden birisinin bu şekilde olduğunu ifade eder. Hatîb el-Bağdâdî’nin aktardığına göre ise Şâfi’î’nin diğer kavline göre ise müctehidlerden sadece biri musîb, geri kalanı muhtidir.<sup>61</sup> Hatîb el-Bağdâdî’nin aktardığına göre Şâfi’î’nin ikinci görüşten başka görüşünün olmadığı da dile getirilmiştir.<sup>62</sup> Gazzâlî de Şâfi’î ve Ebû Hanîfe’den farklı görüşlerin rivayet edildiğini aktarmaktadır.<sup>63</sup> Gazzâlî’nin kendisi ise zannî meselelerde Allah’ın hükmünün bulunmadığı görüşünü savunmakta, Bakillânî’nin (ö. 403/1013) de bu görüşte olduğunu belirtmektedir.<sup>64</sup>

Şâfi’î’nin muhatteden olduğunu iddia edenleri doğrulayacak tarzda ifadelerine rastlamaktayız. Şâfi’î’nin konuyla alakalı sorulan soruya verdiği şu cevap bunun bir kanıtıdır: “*Allah nezdinde hepsinin (tüm görüşlerin) hak oluşu -Allah daha iyi bilir- bize göre caiz değildir. Çünkü Allah’ın ilmi ve hükümleri birdir...*”<sup>65</sup> Şâfi’î, müctehidlerin Allah nezdindeki hakka isabet etmekle mükellef tutulmadıklarını, sorumlu tutuldukları hususunun ictehad etmek olduğunu ve bunu yaptıklarından ötürü de isâbet ettiklerini belirtir. Ancak tüm müctehidler mutlak olarak hata ettiklerinin ifade edilemeyeceğini belirtir. Şâfi’î’ye göre Allah nezdindeki hakka nispetle ona isâbet etmeyenlerin muhti’ oldukları söylenebilir, ancak sorumlu oldukları husus ictehad olup muhti’ oldukları söylenemez. Şâfi’î yaklaşımını kible yönünün tespiti üzerinden somutlaştırır. Kible yönünü bulma noktasında yön bilgisi olan iki kişi kendi bilgilerine göre kibleyi tayin etmek ve belirledikleri tarafa göre namaz kılmak zorundalar. Hiçbiri kendi belirlediğinin aksine diğerinin belirlediği yöne doğru namaz kılamaz. Kişiler delillerin kendilerine göre kibleyi gösteren tarafa doğru namaz kılmakla emrolunmuş hiçbiri Kâbe’nin ta kendisini tutturma ile sorumlu tutulmamışlardır. Kâbe bir tane olmakla bunlardan biri Kâbe’yi tutturma hususunda muhti’dir. Ancak kendine düşen görevi yapma hususunda muhti’

<sup>59</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi’r-rivâye*, 76.

<sup>60</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve’l-mütefakkîh*, 2/114.

<sup>61</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve’l-mütefakkîh*, 2/114.

<sup>62</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve’l-mütefakkîh*, 2/114. Şîrâzî, Sem’anî ve Zerkeşî (ö. 794/1392) bu görüştedirler. Ebû ‘Abdullah Bedreddîn Muhammed Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît fî usûli’l-fikh* (Kâhire: Dârü’l-Kütübî, ts.), 8/283; Cemâluddîn İbrâhim b. ‘Alî b. Yûsuf Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhü’l-Lüma’*, thk. Abdülmecid et-Türkî (Tunus: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 2008), 2/1046; Sem’anî, *Kavâti’u’l-edille*, 2/210.

<sup>63</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 352.

<sup>64</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 352.

<sup>65</sup> Şâfi’î, *el-Ümm*, 7/317.

değildir. Kişi sorumlu olduğu noktada görevini yaptığı için isâbet etmiş, Kâbe'nin ta kendisine yönelmekle sorumlu tutulmadığı için onu tutturmadığından ötürü oluşan hatadan dolayı günah işlememiştir.<sup>66</sup> Ardından Şâfi'î görüşünü “*Hâkim ictihad eder ve isabet ederse iki ecir, hata ederse bir ecir alır.*” hadisi ile desteklemektedir.<sup>67</sup>

Hatîb el-Bağdâdî de muhatta görüşünü savunmaktadır. Onun konuyla alakalı ifadesi şöyledir: “*Biz muhakkak ki hakka isâbet ettiğimizi biliyoruz ve bu hususta bize muhalefet edenin hatalı olduğunu da kat'î olarak biliyoruz. Hakka muhalif ictihadi ile hüküm vermesinden onu (muhalifimizi) menederiz.*”<sup>68</sup> Kendilerinin isâbet ettiklerine dair bilgileri ise iki hükümden biri ya zan gerektiren asılların çokluğu veya ilmi gerektiren bir tesir sebebiyle diğerinden ayırt edilebilmektedir. İki hükümden birinin diğerinden ayırt edilmesi ise müctehid için bilinen bir husustur. Dolayısıyla bunlardan hangisinin doğru hangisinin hatalı olduğu müctehid tarafından bilinmektedir.<sup>69</sup>

Hatîb el-Bağdâdî'nin musîb olduklarını bildiklerine dair ileri sürdüğü gerekçenin aynı şekilde muhalif müctehid için de geçerli olduğu söylenebilir. Konuyla alakalı çağdaş Şâfi'î fakihî Cüveynî fıkıhın fûrû alanının ictihada açık zannî alan olduğunu; devletin bu mezhepler ve görüşler karşısında selefi salihinin izlediği yolu izlemesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>70</sup> O, fukahânın fûrû alanındaki ihtilaflarının şer'î deliller üzerindeki tartışmalardan kaynaklandığını belirtmekte ve bu ihtilafı ümmet için bir nimet olarak değerlendirmektedir. Cüveynî, devlet başkanının tafsilî hükümler hakkındaki ihtilafları tartışmalarından ötürü fakihlere karışmaması, bilakis onları ve onlara tabi olanları kendi mezhepleri (görüşleri) üzerinde kendi hallerine bırakması gerektiğini belirtir.<sup>71</sup> Bununla beraber bireysel tavır söz konusu olduğunda Cüveynî de Şâfi'î'nin mezhebinin/ictihadlarının hak olduğu ve dolayısıyla onun mezhebine tabi olunması gerektiği şeklinde bir tavır sergilemektedir.<sup>72</sup> O, *Muğîsü'l-halk fi tercihi'l-kavli'l-hakk* adlı eserini de bu sebeple kaleme almıştır. Nitekim Cüveynî bu eserinde Şâfi'î'nin musîb olduğunu beyan etmekte, Ebû Hanîfe ile İmam Mâlik'e tercih edilme gerekçelerini ele almaktadır.<sup>73</sup>

<sup>66</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 7/317.

<sup>67</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 7/317.

<sup>68</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/125.

<sup>69</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/125.

<sup>70</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem fi't-tiyasi'z-zulem*, thk. 'Abdül'azîm ed-Dîb (Beyrut: Dârü'l-Münhâc, 1981), 332; Yusuf Eşit, *İslam Kamu Hukukunda Devlet Birey İlişkisi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 145.

<sup>71</sup> Cüveynî, *el-Giyâsî*, 332-333; Eşit, *İslam Kamu Hukukunda Devlet Birey İlişkisi*, 145.

<sup>72</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Muğîsü'l-Halk fi Tercihi'l-Kavli'l-Hakk* (b.y: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1934), 16.

<sup>73</sup> Bk. Yusuf Eşit, “İmâmü'l-Haremeyn El-Cüveynî'nin Muğîsü'l-Halk fi Tercihi'l-Kavli'l-Hakk Adlı Eserinde Ebû Hanîfe'ye Yönelik Eleştirileri”, *Anemon Muş Alparşlan Üniversitesi Sosyal Bilimler*

Hatîb el-Bağdâdî, kendilerinin hakka isâbet ettiklerini bildiklerine ve kendilerine muhalif olanların ictihadının hatalı olduğundan emin olduklarını belirtir. Bundan ötürü de o hakka yani kendilerine muhalif ictihad ile hüküm verilmesinin engellenmesinden bahseder.<sup>74</sup> Ona göre hatalı bir görüşle amel edildiğinden amel fasittir. Örnek olarak velisiz kıyılan nikâh ile nebîzi zikreder. Hatîb el-Bağdâdî, velisiz kıyılan nikâhın fasid olduğunu, nebîz içildiğinde haram bir şeyin içildiğini ifade eder.<sup>75</sup> Mâverdî de velisiz nikâh kıyıldığında nikâhın fasit, nebîz içildiğinde haram bir şeyin içildiği görüşünde olduklarını ifade eder.<sup>76</sup> Ancak Mâverdî, Hatîb el-Bağdâdî’de gördüğümüz muhalif görüşle hüküm verilmesinin engellenmesi yönünde bir tavır içerisine girmez. Onun “meneriz” şeklindeki engelleyici tavrının boyutu ile alakalı kendisi bir şey söylememektedir. Diğer bir değişle onun bu ifade ile ne kastettiğini net olarak belirleyemiyoruz. Ancak bu ifadeden hareketle şunu söyleyebiliriz: O hak bildiği bir şeyin aksine verilen fetvaya karşı müsamahakâr bir tavra sahip değildir.

Hatîb el-Bağdâdî’nin “*Bize muhalefet edenin hatalı olduğunu kat’î olarak biliriz.*”<sup>77</sup> ifadesinin yukarıda Şâfi’î’den aktardığımız düşünceyle tam olarak uyduğu söylenemez. Şâfi’î ictihadî konularda Allah nezdindeki hakkın gaybî olduğunu ve bunu kimsenin bilmediği ve müctehitlerin mutlak olarak hatalı olarak görülemeyeceğini açıkça belirtmektedir.<sup>78</sup> Diğer taraftan Bağdâdî, hâkim muhalifin hatalı ictihadıyla hüküm verdiğinde hükmünün hukuki istikrar sebebiyle bozulmayacağını da belirtmektedir.<sup>79</sup>

Hatîb el-Bağdâdî, hak ve hatalı ictihadlar karşısında avâmın da tavrına değinir. Ona göre avâma farz olan, ictihad ehline sormaktır. O, Ebû Ali et-Taberî’nin avâmın sorup tabi olacağı müctehidin isâbet eden olması gerektiğine dair kaydını aktarır. Bu kayda göre tabi olunacak âlimin musîb olması gerekir. Hatîb el-Bağdâdî, avâmın hakkı ve hakka götüren yolları bilmediğinden kendisine göre en güvenilir müctehidi taklid edeceği ayrıca başka sorumluluğunun olmadığı yönündeki bir görüşün de olduğunu aktarır.<sup>80</sup>

Hatîb el-Bağdâdî, ictihadda hata edenin günahkâr sayılmayacağını belirtmektedir.<sup>81</sup> Ona göre muhtinin günahkâr sayılmaması ictihadından dolayı mesûl tutulmamasından kaynaklanmaktadır. “*Hâkim ictihad ettiğinde hata ederse ona bir sevap vardır.*” hadisinde de ictihadından ötürü ecîr vaad

*Dergisi* 9 (2021), 187-193.

<sup>74</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve’l-mütefakkîh*, 2/125.

<sup>75</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve’l-mütefakkîh*, 2/126.

<sup>76</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve’l-mütefakkîh*, 2/126.

<sup>77</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve’l-mütefakkîh*, 2/125.

<sup>78</sup> Şâfi’î, *el-Ümm*, 7/317.

<sup>79</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve’l-mütefakkîh*, 2/136-127.

<sup>80</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve’l-mütefakkîh*, 2/127.

<sup>81</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve’l-mütefakkîh*, 2/127.



edilmiş günahkâr sayılmamıştır. Va'd, va'îd, günahkâr saymanın yolu da şeriattır.<sup>82</sup>

Hatîb el-Bağdâdî, ictihadda hata ve isâbet meselesinde “*Bize muhalefet edenin hatalı olduğunu kat'î olarak biliriz.*”, “*Hakka muhalif ictihadiyla hüküm vermesinden menederiz.*”<sup>83</sup> ifadeleri ictihadın oturduğu zemin olan zannîlikle örtüştüğü söylenemez. Nitekim Şâfi'î, ictihadî (iki hükme muhtemel) meselelerde birisi ictihad ederek başkasının ictihad ile ulaştığı sonuçtan farklı bir sonuca ulaşmasının caiz olduğunu belirtir.<sup>84</sup> Sem'ânî de her müctehidin kendi nezdinde delil olan şeye tabi olduğunu, birbirlerine aykırı olmalarının fasıklık kapsamında değerlendirilemeyeceği, bunlara göre verilen hükmün nakzedilmeyeceği kendisinin hak olduğunu zannedenin kendi görüşüyle fetva vermesi ve hükmetmesinin caiz olduğunu belirtir.<sup>85</sup>

## 2. HATİB EL-BAĞDÂDÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE TAKLİD

Hatîb el-Bağdâdî, taklidi kısaca “*bir görüşü delilsiz kabul etmek*” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>86</sup> O, taklidin geçerli olup olmadığı alanları, hükümleri aklî ve şer'î hükümler şeklinde iki kategoriye ayırarak işler.<sup>87</sup> Söz konusu ayırım Hatîb el-Bağdâdî'ye has bir ayırım olmayıp o dönemin eserlerinde gördüğümüz bir ayırımdır.<sup>88</sup> Benzer bir ayırım Şâfi'î'de de görülür. Buna göre akıllı her Müslümanın bilmesinin vacip olduğu herkesin bildiği ilim, Şâfi'î'nin ilim tasnifinin ilk kısmını oluşturmakta ve Şâfi'î onu ammenin ilmi olarak isimlendirmektedir. Şâfi'î, beş vakit namazın, Ramazan orucunun, gücü yetenlere haccın, zekâtın farz oluşu, zinanın, öldürmenin, hırsızlığın ve içkinin haramlığının bilinmesini bu kapsamda zikreder. İkinci ilim türü ise farzlarla ilgili fer'î meselelerdir.<sup>89</sup> Şâfi'î'nin ilim tasnifi hem mükelleflerin bilmesi gereken bilginin tasnifinde hem de icmâ'ın 'âm ve has şeklindeki tasnifinde etkili olmuştur.<sup>90</sup>

Şîrâzî de benzer bir yaklaşımı sergilemekte Allah'ın varlığı ve sıfatlarını bilme, resulü bilme gibi aklî hükümlerde taklidi caiz görmemektedir.<sup>91</sup> Hatîb el-Bağdâdî de bir yaratıcının varlığının ve sıfatlarının, resulün ve

<sup>82</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/125.

<sup>83</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/125.

<sup>84</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 7/300.

<sup>85</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 2/210.

<sup>86</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/128. Tanım için bk. Şîrâzî, *el-Lüma'*, 251.

<sup>87</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/128.

<sup>88</sup> Ebû Alî el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.), 1/87-88; Şîrâzî, *el-Lüma'*, 251.

<sup>89</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, 357; Ebû Yakûb Yusuf b. Yahya el-Büveytî, *Muhtasarü'l-Büveytî* (Medine: Camiatü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1430), 1058. Şâfi'î ilmi 'âm ve ilmi has ifadeleri ile taksim yapmaktadır. Bk. Şâfi'î, *el-Ümm*, 7/292.

<sup>90</sup> Şâfi'î'nin ilim tasnifinin icmâ tasnifine etkisi hakkında bk. Davut Eşit, “el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî'nin İcmâ' Anlayışı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, (2019), 620.

<sup>91</sup> Şîrâzî, *el-Lüma'*, 251.

dođruluđunun bilinmesi Őeklindeki aklî hűkűmlerde taklidin caiz olmadığını belirtir.<sup>92</sup> Onun verdiđi bu űrnekler dinin itikâd alanıyla ilgili hűkűmlerdir.

Őirâzî, aklî hűkűmleri bilmenin yolunun akıl olduđu ve tűm insanların akıl noktasında eŐit olduđundan birbirlerini taklid etmelerinin caiz olmadığını ifade eder.<sup>93</sup> Hatîb el-Bađdâdî de Őirâzî gibi dűŐűnűr ve bu alandaki bilgi kaynađının herkeste eŐit dűzeyde var olan akıl olduđu dolayısıyla bu alanda taklidin bir anlamının olmadığını belirtir.<sup>94</sup>

Őirâzî gibi<sup>95</sup> Hatîb el-Bađdâdî de Őer'î hűkűmleri zaruri olarak bilinen ile nazar ve istidlâl ile bilinen Őeklinde ikiye ayırmaktadır.<sup>96</sup> Hatîb el-Bađdâdî, beŐ vakit namaz, zekât, Ramazan orucu ve haccın farziyeti, zinânın ve iĉkinin haramlıđının bilinmesini zaruri olan hűkűmler taksimatına dair űrnekler olarak verir. Bu hűkűmlerde taklid caiz olmayıp bunları bilme noktasında tűm insanlar aynı seviyededirler.<sup>97</sup> Zaruri olarak bilinmesi gereken hűkűmler aynı zamanda ictihadın geĉerli olmadığı alanlardır.<sup>98</sup> İbadetlerin furűu, muamelât ve evlilik gibi hűkűmler ise nazar ve istidlâl ile bilinen hűkűmlerdir. Bu hűkűmlerde taklid caizdir.<sup>99</sup> Hatîb el-Bađdâdî, insanları bu hűkűmleri bilmeye zorlamanın geĉim ve rızık elde etmekten onları alıkoymasđ, ziraat ve hayvanların yok olmasını nazar ve istidlâl ile bilinen hűkűmlerde taklidin caiz gűrűlmesinin sebebi olarak gűsterir.<sup>100</sup>

Hatîb el-Bađdâdî, "hűkmű akılla bilinen dinin asılları" diye tabir ettiđi itikâda iliŐkin hűkűmler ile bilinmesi zaruri olan hűkűmlerde taklidi caiz gűrmemektedir. Taklidin caiz olmadığı aklî ve zaruri hűkűmler Őirâzî'nin ilim taksimatında műkteseb ilme tekabűl etmektedir. Buna gűre âlemin hudűsu, bir yaratıcının varlıđının ispatı, resullerin dođruluđu, namazın farziyeti ile rekâtları, zekâtın vucűbiyeti ile nisab miktarđ gibi Őer'î hűkűmler kesbî ilim sınıfına űrnek olarak zikredilmektedir. Bu taksimatta yer alan bilgiler zaruri ve bedihî olarak gerĉekleŐmeyen nazar ve istidlâl dayalı bilgilerdir.<sup>101</sup> Bu taksimatta zaruri bilgiler ise beŐ duyu organ ile gerĉekleŐen, tevatűren nakledilen bilgilere űrnek olarak zikredilmekte kiŐinin Őek ve Őűphe ile kendisinden atamadıđı bilgiler olarak tanımlanmaktadır.<sup>102</sup> İki taksimat arasında bir ĉeliŐki bulunmamaktadır. Őirâzî'nin ilim tasnifinde nazar ve

<sup>92</sup> Hatîb el-Bađdâdî, *el-Fakîh ve'l-műtefakkîh*, 2/128. el-Kâdî Hűseyin el-Merverrűzî aklî ilim tabiri yerine tevhid ilim tabirini kullanır. O da tevhid ilminde taklidin caiz olmadığını belirtir. Bk. Merverrűzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hűseyin*, 1/88.

<sup>93</sup> Őirâzî, *el-Lűma'*, 252.

<sup>94</sup> Hatîb el-Bađdâdî, *el-Fakîh ve'l-műtefakkîh*, 2/132.

<sup>95</sup> Őirâzî, *el-Lűma'*, 252.

<sup>96</sup> Hatîb el-Bađdâdî, *el-Fakîh ve'l-műtefakkîh*, 2/132.

<sup>97</sup> Hatîb el-Bađdâdî, *el-Fakîh ve'l-műtefakkîh*, 2/132.

<sup>98</sup> Őirâzî, *Őerhű'l-Lűma'*, 2/1045.

<sup>99</sup> Hatîb el-Bađdâdî, *el-Fakîh ve'l-műtefakkîh*, 2/132.

<sup>100</sup> Hatîb el-Bađdâdî, *el-Fakîh ve'l-műtefakkîh*, 2/132. Ayrıca bk. Őirâzî, *el-Lűma'*, 252.

<sup>101</sup> Őirâzî, *el-Lűma'*, 30.

<sup>102</sup> Őirâzî, *el-Lűma'*, 30.

istidlal ile kastettiği aklın etkin olduğu tüm alanlardır. Bu noktada itikâd alanı ile ictihad alanının geçerli olduğu alanların tümü muhdes ilmin mükteseb kategorisinde zikredilmiştir. Şîrâzî ve Hatîb el-Bağdâdî'nin avâmın bilmesi gereken bilgi taksimlerinde ise nazar ve istidlâl ile kastedilen ictihad faaliyetidir. İctihad amelîyesinde akıl gerekli iken yeterli değildir. İctihad ederken Şer'î deliller ve onlardan hüküm çıkarma metotları da gereklidir ve bunlar avâmında bulunmamaktadır. Herkeste bulunduğu için taklidin geçersiz olduğu belirtilen aklî hükümler ile yukarıda belirtilen bilinmesi zaruri olan hükümler ictihadın geçersiz olduğu hükümlerdir ve avâm bunları bilmekle mükelleftir.

## 2.1. Taklid Ehli

Hatîb el-Bağdâdî, taklidin avâm için söz konusu olduğunu; O, “*Eğer bilmiyorsanız bilgi sahibi olanlara sorun.*”<sup>103</sup> âyetini avâmın âlime sorabileceğinin delili olarak zikredip, âyette geçen zikir ehlinen ilim ehlinin anlaşıldığına dair Amr b. Kays'ın (ö. 146/763) görüşünü nakletmektedir.<sup>104</sup> Başta Şâfi'î olmak üzere bazı fukahâda<sup>105</sup> gördüğümüz avâm-müctehid ilişkisinin âmânın kible tayini üzerinden izahı Hatîb el-Bağdâdî de görmekteyiz. Âmânın kible tayininde gözü gören bir başkasını taklid etmesi gerektiği gibi avâm da ictihad ehli olmaması sebebiyle kendisine farz olan taklittir.<sup>106</sup>

Hatîb el-Bağdâdî, avâmı “*şer'î hükümlere ulaştırılan yolları bilmeyen*”<sup>107</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanım hem avâmın bilgi düzeyi hakkında hem de avâma taklidin caiz oluşu gerekçesi hakkında bilgi vermektedir. Avâm tamamen bilgisiz kimse değildir. ‘Âmî, aklî hükümler ile herkesin bilmekle mükellef olduğu zaruri bilgileri bilen kimsedir. İctihâd gerektiren konularda ‘âmînin bunları bilme ile sorumlu tutulması esasında her mükellefin bunları bilme ile sorumlu tutulması anlamına gelir. Bu ise hayatın olağan akışını sekteye uğratacaktır. Nitekim bu hususu Hatîb el-Bağdâdî rızık elde etmekten insanları koparacağı, ziraat ve hayvanların yok olacağı<sup>108</sup> endişesi ile izah etmektedir. Avâmın taklidi noktasında dile getirilen bu makul gerekçe taklidi avâm için kabul edenlerin tutunduğu aklî bir delildir. Gazzâlî bu konuda avâmın hükümler karşısında mükellef olduğu üzerinde icmâ oluştuğunu ancak onların ictihad mertebesine ulaşmakla sorumlu tutmanın da imkânsız olduğunu belirtir. Gazzâlî'deki gerekçe Şîrâzî<sup>109</sup> ve Bağdâdî'de gördüğümüz gerekçenin aynısıdır.<sup>110</sup> Gazzâlî bu durumun ekin ve neslin

<sup>103</sup> en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/7

<sup>104</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/133.

<sup>105</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 7/99; Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 1/32.

<sup>106</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/134.

<sup>107</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/133.

<sup>108</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/132.

<sup>109</sup> Şîrâzî, *el-Lüma'*, 252-253.

<sup>110</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 372.

inkıtaa uğramasına ve ilâ nihâye âlimlerin de helakına ve dünyanın harab olmasına sebep olacağını ifade eder.<sup>111</sup>

Hatîb el-Bağdâdî ‘âmînin âlimin görüşüyle ancak hükmün illetini bilmesi şartıyla amel edebileceği yani âlimin görüşünün delil ve gerekçelerini bilmeden onu taklid etmesinin caiz olmadığı yönündeki bazı Mutezilî âlimlere dayandırdığı görüşü hatalı bulur.<sup>112</sup> O, bunun ‘âmîye takati üstünde bir sorumluluk yüklediğini belirtir. Âlimin verdiği hükme götüren yolları avâmın öğrenmesinin yolu senelerce fakihlerin nezdinde delilleri ve deliller arası hiyerarşiyi, kıyâsın yollarını, sahih ve fasit kıyâsı dolayısıyla fikhî öğrenmesi ile mümkündür.<sup>113</sup>

Hatîb el-Bağdâdî âlimin başkasını taklidini ise ictihadda bulunacak kadar zamanın var olup olmamasına göre değerlendirmektedir. İctihadda bulunacak kadar bir zaman imkanının bulunması halinde âlimin başkasını taklid etmesi caiz değildir. Âlim hükme ictihad yaparak ulaşması gerekir.<sup>114</sup> Bunun âlim için benimsenen ilke olduğu söylenebilir.

Hatîb el-Bağdâdî, Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin de bir âlimin kendisinden daha âlim birini taklit edebileceği aynı seviyedeki âlimi ise taklid edemeyeceği görüşünde olduğunu nakleder.<sup>115</sup> Hatîb el-Bağdâdî'nin Şeybânî'ye dayandırdığı görüş asıl olarak Ebû Hanîfe'ye nisbet edilmektedir. Ebû Hanîfe'nin aksine İmameyn'in farklı görüşte olduğu ancak Şeybânî'den de bu yönde bir görüş aktarılmaktadır.<sup>116</sup> Hatîb el-Bağdâdî bu görüşe katılmaz. Zaman olması halinde müctehidin ictihad yetisi taklide engeldir.<sup>117</sup> Şâfiî fukahâsından İbnü'l-Kâs (ö. 335/946), İbn Süreyc'in (ö. 306/918) müctehidin vaktin dar olduğu bir zaman diliminde bir mesele gerçekleşip çözememiş ve vaktin de geçeceğinden korkarsa kendisinden daha âlim birini taklid etmesini caiz gördüğünü aktarır.<sup>118</sup> Bu durumda müctehîd avâm konumunda olup ibadetini vaktinde taklid ile ifa eder ve sonrasında farklı bir ictihada varsa bile ictihad ictihadı nakzetmediği için ibadeti kaza etmesine de gerek yoktur.<sup>119</sup> Bu konuda oluşan ikinci veche göre ise avâmdan farklı olarak müctehidin ictihad etme yetisi olduğu için müctehid başkasını taklid edemez. Tahmine göre ibadetini (namazını) eda eder ve sonra da kaza eder. Bu, kible tayininde kibleyi karıştırıp delilsiz bir tarafa durup namazını kılan birisinin daha sonra doğru tarafa namaz kıldığı anlaşılrsa bile namazını kaza

<sup>111</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 372.

<sup>112</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/134.

<sup>113</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/134-135; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, 1010-1011.

<sup>114</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/135.

<sup>115</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/136.

<sup>116</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 4/283-284.

<sup>117</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/136.

<sup>118</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî el-Bağdâdî İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, thk. 'Adil Ahmed Abdmevcud - Ali Muhammed Muavviz (b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.), 73.

<sup>119</sup> Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/151.

etmesi gerektiği gibidir.<sup>120</sup> Yine soracak birini bulamayan avâmın kaldığı namazı sonra kaza etmesi de bu kabildendir.<sup>121</sup> Şîrâzî ve Sem'ânî de taklidi caiz görmeyen görüşü desteklemektedirler.<sup>122</sup> Hatîb el-Bağdâdî ise konuya dair oluşan iki vechi aktardıktan sonra taklidi caiz görmeyen görüşün esah olduğunun söylendiğini belirterek konuya dair net bir tutum sergilemez.<sup>123</sup>

## 2.2. Mukallid'in Farklı İctihâdlar Karşısındaki Tutumu

Avâmın yaşadığı beldede bir âlimin yaşaması halinde avâm o âlime sormakla mükellef olup fetva için başka bir yerlere gitmekle sorumlu değildir.<sup>124</sup> Yaşadığı beldede birden fazla müftünün varlığı halinde avâmın hangisinin görüşünü alacağına dair mezhepte iki vechin olduğu belirtilmektedir. Birinci yaklaşıma göre avâm muhayyer olup dilediği kişinin görüşünü alabilir. Avâm iki âlim arasında hangisinin daha bilgili olduğunu ölçecek ilmi altyapıya sahip olmadığı için kendisine düşen ilim ehline sormaktır. Mâverdî bu görüşü Şâfi'ilerin çoğunluğuna nispet etmektedir<sup>125</sup> Şîrâzî bu yaklaşımı en sahih (esah) görüş olarak nitelemektedir.<sup>126</sup> Cüveynî de *et-Telhîs*'te açıkça avâmın istediği âlime fetva sorabileceği görüşünü, *el-Burhân*'da fetva konusunda en yetkin kişiye (efdal) müracaatın zorunlu olmadığını belirtmektedir.<sup>127</sup> Diğer bir yaklaşım ise Hatîb el-Bağdâdî'nin farklı bir görüş olarak naklettiği daha faziletli ve âlim olanının görüşünün alınması gerektiğine ilişkin yaklaşımdır. Bu görüş İbn Süreyc (ö. 306/918)<sup>128</sup> ve Kaffal'a (ö. 365/976)<sup>129</sup> nispet edilmektedir. el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî (ö. 462/1069)<sup>130</sup> ve Sem'ânî<sup>131</sup> de bu görüştedirler. Buna göre İbn Süreyc bilgi, takva ve yaşça en üstün olanının taklid edilmesi gerektiği düşüncesindedir. Hatîb el-Bağdâdî de bu yönde bir görüşün olduğunu aktarmakla yetinir.

Hatîb el-Bağdâdî konuya dair usûl eserlerindeki gibi sistematik bir şekilde işlenen tartışmalara girmemektedir. Taklidin avâm için söz konusu olduğu belli olduktan sonra ilk akla gelen soru avâmın kimi taklid edeceği sorusudur. Bu noktada Hatîb el-Bağdâdî konunun ikinci aşamasında tartışılan avâmın iki müftüye sorduğunda aldığı farklı cevaplar karşısında ne yapacağı meselesini ele alır. Mâverdî, avâm birbirine zıt fetvalar aldığı

<sup>120</sup> Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/151.

<sup>121</sup> Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/151.

<sup>122</sup> Şîrâzî, *el-Lüma*°, 253; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 2/345.

<sup>123</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/136.

<sup>124</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-İctihâd*, thk. Abdülhamid b. Ebû Zenid (Beyrut: Dârü'l-Kalem-Dâretü'l-'Ulumi's-Sekâfeiyye, 1408), 130.

<sup>125</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 1/32.

<sup>126</sup> Şîrâzî, *el-Lüma*°, 256.

<sup>127</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/767.

<sup>128</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 1/32.

<sup>129</sup> Şîrâzî, *el-Lüma*°, 256.

<sup>130</sup> Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/134.

<sup>131</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 2/345-346,357.

nasıl bir tavır takınacağı hususunda mezhepte iki görüşün (vech) oluştuğunu aktarmaktadır. Bir görüşe (veche) göre avâm muhayyer olup dilediğini seçebilmektedir. Diğerine göre ise avâm en ağır olan fetvayı alır.<sup>132</sup> Şîrâzî ise mezhepte konuya dair şu üç farklı görüşün (vechin) oluştuğunu aktarmaktadır: Muhayyerlik (dilediğini seçebilme), hangi âlimin fetvaya ehil olduğuna dair ictihad, en ağır olan.<sup>133</sup> Cüveynî *et-Telhîs*'in ictihad bahsinde ilk önce cevap veren müftünün görüşünü alacağı, müftülerin aynı anda cevap vermeleri durumunda ise mukallidin istediği müftünün görüşünü alabileceğini belirtir. *el-Burhân*'da ise en bilgili ve takvalı olanının görüşünü alacağını ifade eder.<sup>134</sup> Cüveynî, müftülerin bilgi ve takvada da aynı seviyede olmaları halinde ise usûlcüler nezdinde en ağır olan, muhayyerlik ve şahsi tercih şeklinde üç görüşün oluştuğunu belirtir.<sup>135</sup>

el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî meseleyi avâmın mezhebinin olup olmayacağı çerçevesinde ele alıp tartışmaktadır.<sup>136</sup> Avâmın mezhebinin olmadığı görüşünde olanlar bir beldede bulunan Hanefi ve Şâfiî âlimden dilediğine sorabileceği görüşünde olduklarını aktarır. Avâmın mezhebi olabileceği görüşüne göre ise herkesin kendi mezhebindeki âlime sorması gerekmektedir.<sup>137</sup> el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî Kâffal'a nispet ettiği avâmın mezhep sahibi olabileceği görüşünü esah olarak nitelemekle beraber avâmın bir beldede bulunan iki fakihin bulunması halinde ikisine sorup en ihtiyatlı olanı almasının kendi görüşü olduğunu belirtir.<sup>138</sup>

Hatîb el-Bağdâdî ise bu problemi, verilen farklı fetvaların aynı anda uygulanıp uygulanmadığı açısından değerlendirir. Aynı anda her iki fetva da uygulanabilir ise hilâftan kurtulmak adına ikisi de uygulanır. Örneğin müftülerden biri abdestte başın bir kısmını, başkası tümünün meshini istemişse bu durumda tümünü mesh ederek hilaftan çıkabilir. Hatîb el-Bağdâdî, biri helal diğeri haram gibi birbirine zıt fetvalar konusunda görüşlerden ya hüküm bakımından en ağır olanının,<sup>139</sup> ya en kolay olanının,<sup>140</sup> ya da ilimde, verâ ve takvada en iyi olanın görüşünün alınacağı şeklinde tercihte bulunmaksızın üç görüş aktarır.<sup>141</sup>

## SONUÇ

Devrinin hadis otoritelerinden sayılan Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh* adlı eserinde kendine has bir üslup ve yöntemle fıkıh usûlü

<sup>132</sup> Mâverdî, *Hâvî'l-kebir*, 1/32-33.

<sup>133</sup> Şîrâzî, *el-Lüma'*, 526.

<sup>134</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/768.

<sup>135</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/768.

<sup>136</sup> Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/137.

<sup>137</sup> Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/152.

<sup>138</sup> Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/152.

<sup>139</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/428.

<sup>140</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/429.

<sup>141</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/431.

konularını ele almaktadır. Bu konulardan biri de ictihad ve takliddir. O ictihad ve taklid konularında mensubu olduğu Şâfiî mezhebi çerçevesinde bir tavır takınmış usûlün bazı detay tartışmalarında ise net bir tavır sergilememiştir. Onun ictihad ve taklid düşüncesinde başta Şâfiî olmak üzere Şâfiî usûlcü ve fakihlerin etkisini görmek mümkündür. Bununla beraber ictihadda hata ve isâbet konusunda kendilerinin musîb olduklarından yola çıkarak kendilerine muhalif olan ictihadla hüküm verilmesine karşı sergilediği engelleyici yaklaşımın fukahânın genel tavrı ile uyduğu söylenemez.

İctihâdî “*bilgiyi elde etme noktasında çaba sarfetmek*” olarak tanımlayan Hatîb el-Bağdâdî'nin eseri incelendiğinde ictihada fıkhnın tanımı yanı sıra icmâ' ve kıyâs başlıklarında yer verdiği görülmektedir. Onun düşüncesinde ictihad kıyâstan daha genel bir anlama sahiptir. Hatîb el-Bağdâdî'ye göre kıyâsta illet ile fer'în hükmü ictihadla tespit edilmektedir. Hatîb el-Bağdâdî haberin Şâri'in kastını kendi ifadesiyle sarahaten, kıyâsın ise istidlâlen şâri'in maksadına delalet ettiğini dolayısıyla sarîh olanın daha kuvvetli olup istidlâle önceleneceğini ifade eder. Böylelikle konu kapsamındaki daha özel tartışma olan âhâd haber-kıyâs tearuzu tartışmasında Şâfiî usûlcülerin genel tavrını yansıttığı söylenebilir. Âhâd haberde râvînin tezkiyesinin ictihad ile gerçekleştiğini kabul etmekle beraber bu ictihadın illetin tespitini gerektiren ictihaddan daha açık olduğu ve haberin kabulü noktasında başkaca bir ictihada da gerek olmadığını belirtir.

Müftü, âlim ve müctehîd kavramlarını birbirinin yerine kullanan Hatîb el-Bağdâdî'nin fetvası makbul müftü için aradığı şartların büyük oranda müctehîd için de geçerli olduğunu ve bu şartların Şâfiî'nin öne sürdüğü şartlar ile aynı olduğu söylenebilir. Yine “fetvası makbul müftü” kaydı ile Şâfiî usûlcü ve fukahânın iftâ için gözettilikleri adalet şartını gözeterek iftâyı ictihaddan ayrı konumlandırma düşüncelerine uygun yaklaşım sergilediği görülmektedir. Fetva verebilmek için müftünün akıl baliğ olması gerektiği şeklinde ileri sürdüğü şart ise Şâfiî usûlcülerinin genel yaklaşımı çerçevesinde değerlendirilemez.

Hatîb el-Bağdâdî, ictihadda hata ve isâbet tartışmasında Şâfiî gibi muhattie görüşünü savunmakta ve bu görüşü detaylı bir şekilde delillendirmektedir. Hz. Peygamber'in ictihad edip etmediği meselesinde net bir tavır sergilemese de yine Şâfiî'nin konuya dair ifadelerini aktararak onun yaklaşımını aynen benimser. Buna göre Hz. Peygamber'in sünneti ister ictihad ister vahiy kaynaklı olsun, Hz. Peygamber'e itaat etmek asıldır. Taklidin avâm için geçerli olduğu müctehîd için geçerli olmadığı anlayışında olan Hatîb el-Bağdâdî, vaktin dar olması sebebiyle müctehidin başkasının taklidi meselesine de değinir. Hatîb el-Bağdâdî, konuya dair oluşan iki vechi aktardıktan sonra taklidi caiz görmeyen görüşün esah olduğunun söylendiğini belirterek konuya dair net bir tutum sergilemez. Yine aynı

konuda farklı cevaplar alan avâmın hangi müftünün görüşüyle amel edeceği tartışmasında tercihte bulunmaksızın mezhepte oluşan görüşleri aktarmakla yetinir.

### KAYNAKÇA


- Apaydın, H. Yunus. "Ehl-i Hadîs Zihniyetinin Teorisyeni Olarak Şâfiî". *İmam Şâfiî ve Şâfiîlik*. Köln: Plural Publications, 2018.
- Brown, Jonathan A.C. "Sünnî Hadîs Tenkidi Silsilesinden Bir Kesit: Hatîb el-Bağdâdî ile Hâkim en-Nisâbûrî Arasındaki Gizemli İrtibat". çev. Dilek Tekin. *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 2/2 (2016), 123-131.
- Buğda, Sadrettin. *Bâcî'nin Kıyas Anlayışı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Büveytî, Ebû Yakûb Yusuf b. Yahya. *Muhtasarü'l-Büveytî*. Medine: Camiatü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1430.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Cevdet Paşa, Ahmed. *Mecelle-i ahkâm-ı adliye*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1300.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Abdülazim Mahmûd ed-Dîb. Mısır: Dârü'l-Vefâ, 5. Basım, 2012.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-İctihâd*. thk. Abdülhamid b. Ebû Zenid. Beyrut: Dârü'l-Kalem-Dâretü'l-'Ulumi's-Sekâfeiyeye, 1408.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Giyâsü'l-ümem fi't-tiyasi'z-zulem*. thk. 'Abdül'azîm ed-Dîb. Beyrut: Dârü'l-Mühâc, 3. Basım, 1981.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Muğîsü'l-halk fi tercihi'l-kavli'l-Hakk*. b.y: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1934.
- Düzenli, Muhittin. "Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur'an Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 101-138.
- Eşit, Davut. "el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî'nin İcmâ' Anlayışı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 609-629. <https://doi.org/10.18505/cuid.595668>
- Eşit, Davut. "Haîb el-Bağdâdî'nin el-Fakîh ve'l-Mutefakkîh Adlı Eserinin Özgünlüğü Üzerine Bir Değerlendirme". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/26 (2020), 230-247. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.683412>
- Eşit, Davut. *Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Eşit, Yusuf. "Bir Muhaddisin Gözüyle Fıkıh ve Fakîh". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/4 (2018), 1653-1668. <https://doi.org/10.26791>
- Eşit, Yusuf. "İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin 'Muğîsü'l-Halk fi Tercihi'l-Kavli'l-Hakk' Adlı Eserinde Ebû Hanîfe'ye Yönelik Eleştirileri". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. <https://doi.org/10.18506/anemon.906786>
- Eşit, Yusuf. *İslam Kamu Hukukunda Devlet Birey İlişkisi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mustasfâ fi 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed 'Abdusselâm 'Abduşşâfi. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1993.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî. *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*. thk. Ebû 'Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Ğarrâzî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2. Basım, 1421.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdillâh es-Sevrakî - İbrahim Hamdî el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân e enbâu ebnâi'z-zemân*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sadr,




1971.

- İbnü'l-Kâs, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî el-Bağdâdî. *et-Telhîs*. thk. 'Adil Ahmed Abdmevcud - Ali Muhammed Muavviz. b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.
- Kandemir, M.Yaşar. "Hatîb el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/452-460. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr fî fîkhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvid - Şeyh Adil Ahmed Abdu'l-Mevcud. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Merverrûzî, Ebû Alî el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed. *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.
- Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin 'Abdulvâhid. *Bahru'l-mezheb fi furû'i'l-mezhebi's-Şâfi'î*. thk. Târik Fethî es-Seyyid. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ'îl. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Şâfi'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990.
- Şâfi'î, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şîrâzî, Cemâluddîn İbrâhim b. 'Alî b. Yûsuf Ebû İshâk. *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*. thk. Muhyiddin Dîb Mestû - Yûsuf Ali Büdeyvî. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1995.
- Şîrâzî, Cemâluddîn İbrâhim b. 'Alî b. Yûsuf Ebû İshâk. *Şerhü'l-Lüma'*. thk. Abdülmecid et-Türkî. 2 Cilt. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2008.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdullah Bedreddîn Muhammed. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. 8 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kütübî, ts.

---

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

 **Yazar(lar) / Author(s):** Yusuf Eşit.




 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.



## İBN RÜŞD'DE İRADE TEORİSİ VE İRADE-SİYASET İLİŞKİSİ


*The Theory of Will in Ibn Rushd and The Relationship Between Will and Politics*


### Tuncay AKGÜN


Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri  
Bölümü Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye  [ror.org/05mskc574](https://orcid.org/05mskc574)  
Assoc. Prof., Ankara Hacı Bayram Veli University Faculty of Islamic Sciences Department of  
Philosophy and Religious Sciences Department of Religious Sciences, Ankara, Turkey  
 [tuncay.akgun@hbv.edu.tr](mailto:tuncay.akgun@hbv.edu.tr)  <https://orcid.org/0000-0001-9684-4766>

### Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received: 10.04.2023  
Kabul Tarihi / Accepted: 25.05.2023  
Yayın Tarihi / Published: 15.06.2023

 **Atıf / Cite as:** Akgün, Tuncay. "İbn Rüşd'de İrade Teorisi ve İrade-Siyaset İlişkisi". *Mütefekkir* 10/19 (2023), 23-45. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1312434>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## İBN RÜŞD'DE İRADE TEORİSİ VE İRADE-SİYASET İLİŞKİSİ

### Öz

İbn Rüşd'ün irade kavramına yüklediği anlam teolojisini, ontolojisini, epistemolojisini, ahlâk felsefesini ve üzerinde duracağımız siyaset felsefesini etkilemiştir. İradenin kaynağının ne olduğu ya da özgürlükle olan ilişkisinin ne olduğu sorusundan sonra belki de onun en önemli boyutu pratik/eylem ile doğrudan ilişkili olmasıdır. Pratik boyut bireysel planda ve toplumsal planda karşımıza çıkmaktadır. Bireysel planda daha ziyade ahlâk temelinde tartışılan iradenin toplumsal boyutta ilişkili olduğu en önemli konu ise siyasettir. Gerek İslâm dünyasında gerek Batı'da filozofların siyaset ile ilgili felsefî yapıtlar ortaya koymaları felsefenin toplumdan kopuk bir alan olmadığını gösteren önemli bir işarettir. Aslında siyaset, değer alanının temel sorusu olan "Nasıl mutlu olabilirim?" sorusunun "Nasıl mutlu olabiliriz?" şeklinde toplumsal düzeyde sorulduğu ve cevabının arandığı bir alandır. Makalede İbn Rüşd'ün irade anlayışı, irade ile siyaset arasında kurduğu ilişki ve siyaset felsefesindeki temel görüşleri Siyasete Dair Temel Bilgiler isimli tercüme şerhi merkeze alınarak ortaya konulacaktır. İbn Rüşd genel metodolojisinin siyaset felsefesinde de uygulamıştır. Bu metodoloji de göze çarpan ilk şey hakikat olduğu iddia edilen bilginin ne tür bir bilgi olduğunun sorgulanmasıdır. Bu bilgi 'burhanî' (kesin kanıta dayalı) bilgi olmalıdır. Yine onun metodolojisinde öne çıkan diğer bir önemli unsur nedenselliklerdir. Gerek pozitif bilimlerde gerekse sosyal bilimlerde neden-sonuç ilişkisini gözeten İbn Rüşd, bu anlamda rasyonellik ve bilimsellik ilkesini sürekli göz önünde tutmuş ve siyaset felsefesini de bu temel ilkeler çerçevesinde oluşturmuştur. İbn Rüşd, metafizik temelli bir siyaset felsefesi benimsememiştir. Siyaset ona göre dünya ile ilgili olan ve insanların bu dünyada mutlu yaşayabilmelerini tayin ve temin eden bir bilimdir. Bu yüzden siyaset akıl ve irade temelinde oluşturulmalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Felsefesi, Siyaset Felsefesi, İbn Rüşd, İrade Teorisi, Siyaset.

### The Theory of Will in Ibn Rushd and The Relationship Between Will and Politics

#### Abstract

The meaning Ibn Rushd attributed to the concept of will influenced his theology, ontology, epistemology, moral philosophy, and political philosophy, which we will focus on. After the question of what the source of the will is or what its relation to freedom is, perhaps its most important dimension is that it is directly related to practice/action. The practical dimension appears in the individual and social plan. The most important issue related to the will in the social dimension, which is discussed on the basis of morality in the individual plan, is politics. The fact that philosophers both in the Islamic world and in the West have produced philosophical works on politics is an important sign that philosophy is not a field detached from society. In fact, politics is a field in which the basic question of the field of value, "How can I be happy?" is asked and answered at the social level as "How can we be happy?". In this article, Ibn Rushd's understanding of the will, the relationship he established between the will and politics, and his basic views in political philosophy will be put forward by focusing on his translated commentary Basic Information on Politics (Siyasete Dair Temel Bilgiler). Ibn Rushd also applied his general methodology in political philosophy. The first thing that stands out in this methodology is the questioning of what kind of knowledge is claimed to be the truth. This knowledge should be 'clear demonstrative/al-burhân' (based on conclusive evidence) knowledge. Another important element in his methodology is causality. Ibn Rushd, who observes the relationship between cause and effect in both positive sciences and social sciences, has always kept the principle of rationality and scientificity in mind in this sense and formed his political philosophy within the framework of these basic principles. Ibn Rushd did not adopt a metaphysics-based political philosophy. According to him, politics is about the world, and

determines and ensures that people can live happily in this world. Therefore, politics should be formed on the basis of reason and will.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Political Philosophy, Ibn Rushd, Will Theory, Politics.

## GİRİŞ

Düşünce tarihi boyunca filozofları en çok meşgul eden konulardan biri de Tanrı'nın ve Tanrı dışındaki varlıkların eyleminin temelinde yatan, ona kaynaklık eden şeyin mahiyetinin ne olduğunu anlama çabasıdır. İrade konusu filozofların birçoğunun üzerinde düşünce ürettiği önemli konulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konu üzerindeki tartışmalar genellikle Tanrı'nın iradesi-insanın iradesi (özgürlüğü) ya da irade özgürlüğü-doğa zorunluluğu (nedensellik) olarak varlığını sürdürmüştür. Temel sorular şunlar olmuştur. Tanrısal iradenin (Küllî İrade) insan iradesi (Cüz'î İrade) üzerinde etkisi var mıdır? Var ise bunun mahiyeti tam olarak nedir? İslâm filozoflarının cüz'î irade dedikleri insana mahsus bu iradenin sınırları nerede başlar nerede biter? Acaba insan sanıldığı gibi gerçekten irade sahibi bir varlık mıdır? Yani fiillerinde özgür bir varlık mıdır? Ya da bazılarının iddia ettiği gibi onun iradesine kendisi dışında yön veren (örneğin metafiziksel unsurlar ya da doğal nedenler gibi) başka unsurlar var mıdır? Var ise bunların etkisi ne kadardır?

Tanrı yarattığı varlıklar içerisinde insanı iradeli ve hürriyet sahibi bir varlık kılmış, bu, insanı diğer varlıklardan ayıran temel vasıflardan biri olmuş ve en nihayetinde insan bu farklı özellikleri sayesinde kendisini kendisine özgü bir şahsiyet olarak inşa etme fırsatını yakalamıştır.<sup>1</sup> Filozoflardan bazıları zihnin irade üzerindeki önceliği ve üstünlüğü üzerinde ısrar etmiş, bazıları da esas itibarıyla iradenin zihin karşısındaki önceliği ve üstünlüğünde ısrar etmiştir. İrade, ruhun asli gücü olarak görülmüştür. Böyle düşünen filozoflara göre özgür irade o derece bağımsızdır ki Tanrı'nın yol göstericiliği ve yardımı bile onu zorlamaya muktedir değildir ancak ona yardım edebilir.<sup>2</sup> İrade farklı filozoflarda neredeyse aynı genel kapsam içinde, özgürlüğün temelini oluşturan isteme yetisi olarak tanımlanmıştır.<sup>3</sup>

İradenin kaynağı ya da özgürlükle olan ilişkisinin ne olduğu sorusundan sonra belki de en önemli boyutu onun pratik/eylem ile doğrudan ilişkili olmasıdır. Pratik boyut bireysel planda ve toplumsal planda karşımıza çıkmaktadır. Bireysel planda daha ziyade ahlâk temelinde tartışılan iradenin toplumsal boyutta ilişkili olduğu en önemli konu ise siyasettir. Bu nedenle:

“Felsefe tarihine baktığımızda, siyaset felsefesi ile ilgili kaleme alınan eserlerin

<sup>1</sup> Eraslan Kızıldağ - Şaban İsmail Hakkı, “İdeal Devlet Örgütü ve Temel Paradigmaları: Kadim Türk Medeniyeti Devlet Geleneği ve Diğer Felsefi Görüşlerin Analizi Çerçevesinde Sosyal Hukuk Devlet Modeli Yapılanmasına Yönelik Temel Yaklaşımlar”, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 6/11 (2021), 118.

<sup>2</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet - Orhan Saadeddin, haz. Yüksel Kanar (İstanbul: İz Yayınları, 2008), 292-293.

<sup>3</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 469.

Antik Yunan felsefesiyle başladığını ve bugüne kadar devam ettiğini görürüz. Sokrates ile başlayan siyaset felsefesi klasik biçimini Ksenophon (MÖ 431-351), Platon (MÖ 427-347) ve Aristoteles (MÖ 384-322) in felsefeleriyle almış daha sonra Cicero (MÖ 106-43) gibi Stoacılar, Fârâbî (MS 870-950) ve İbn Meymûn (MS 1135-1204) gibi İslâm ve Yahudi filozofları ile Hıristiyan skolastikleri tarafından sistemleştirilmiştir”.<sup>4</sup>

İbn Rüşd’e (ö. 595/1198) gelinceye dek İslâm düşünce tarihinde birçok düşünür kendi çağlarının siyasi düşüncelerini yansıtan pek çok eser yazmıştır. Fakat bu eserler genelde Yunan düşüncesinin etkisiyle yazılmış ve var olan statükoyu koruma amacı gütmüştür. Yani iktidarda olana itaat etme ana düşünce olmuştur.<sup>5</sup> Bazıları ise ütopya niteliğinde eserlerdir.

Siyaset ve felsefe sosyal bilimlerin temel konularından biridir. Her ikisinin de tarihi uzun zaman öncesine dayanır ve geldikleri noktada sahip oldukları birikim önemlidir. Her toplum belli bir siyaset görüşü çerçevesinde yönetilir ve herhangi bir felsefi altyapısı olmayan siyasi görüşlerin insanları mutlu edecek bir siyasal sisteme dönüşmesi neredeyse imkânsızdır. İnsanı mutlu etme vaadinde olan dinler ve onların etrafında ortaya çıkan mitolojiler siyaset felsefesinin bir alanı olarak siyasi düşüncüyü etkilemiştir.<sup>6</sup> Bunun en güzel örneği Orta Çağdır. Bu dönemde Batıdaki siyasi ve düşünsel faaliyetleri değerlendirirken, Kilise ve din adamlarının rolünü dikkate almak gerekir. Çünkü onların tutumları çoğunlukla belirleyici olmuş ve geniş halk kitlelerini etkilemiştir. Hıristiyan Batı’ya baktığımızda bu toplumun siyasi düşüncelerinin ortaya çıkmasında etkili olan dini figürün Pavlus (ö. 64-67) olduğunu görürüz. Şahıs olarak Pavlus kurum olarak ise tabii ki Kilise’dir. Pavlus’un bu konudaki düşünceleri Kilise tarafından Tanrı’nın emri gibi gösterilmiş ve bu otoriteye boyun eğilmesi istenmiştir. Bir bakıma bu dönem Hıristiyanlık açısından Tanrısal iradenin tek belirleyici olduğu dönemdir. Oysa Hıristiyanlık öncesi Roma İmparatorluğunda meşru iktidar kısmen de olsa yurttaşların iradesine dayandırılırdı. Hıristiyanlıktan sonra özellikle Pavlus tarafından Tanrı’nın iradesine dayandırılmıştır. Bu da Orta Çağ boyunca otoritenin kaynağının kim ya da ne olacağı sorununu gündemden düşürmemiştir.<sup>7</sup> Kısaca şunu söylemek mümkündür: “Her tarihsel çağın gerçekleştirmek üzere kendine hedef olarak koyduğu “ideler” vardır. Orta Çağ için bu ide, insanlığı bir dinsel ethos altında evrensel bir devlet idealinde birleştirmektir. Buna karşın Yeni Çağın ideleri ise özgürlük ve eşitlik olmuştur”.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Mehmet Vural, *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık* (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 11.

<sup>5</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, çev. Muharrem Hilmi Özev (İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınlar, 2005), 11-12.

<sup>6</sup> Adem Çaylak - Yunus Şahbaz, “Eleştirel Aklın Kadim Bilgesi: İbn Rüşd ve Siyaset Felsefesi”, *Muhafazakâr Düşünce* 11/44 (2015), 86.

<sup>7</sup> Murat Sultan Özkan, “Orta Çağ’da Batı Dünyasında Otoritenin Sorunsallığı Tarihi ve Felsefi Bir Çözümleme”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 94-134.

<sup>8</sup> Jürgen V. Kempski, “Siyaset Felsefesi”, çev. Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, ed. Doğan

İslâm dünyasına baktığımızda ise İslâm dininin Hz. Muhammed önderliğinde oluşturduğu toplum kısa sürede İslâmî değerlerle yoğrulmuş bir bilgi ve bilim anlayışı oluşturmayı başarmıştır. Bu da kısa süre sonra gıpta edilecek bir medeniyet olarak insanlık tarihindeki yerini almıştır. Hemen bilim ve felsefede ön plana çıkmış önemli medeniyet merkezleri ile bağlantı kurulmuştur. O dönemde felsefeye olan ilgi sayesinde eski Yunan felsefesinin bilgi, ahlâk ve siyaset ile ilgili konuları başta Platon ve Aristoteles'in eserleri olmak üzere tercüme edilmiştir.<sup>9</sup> İslâm'ın temel kaynaklarına dayalı olarak ortaya konulmuş bir siyaset teorisinin varlığını iddia etmenin zor olduğunu var olan siyaset teorisinin ise daha sonra çeşitli tarihsel şartlar altında dinin çeşitli formlarının tezahürü ile ortaya çıktığını iddia edenler de vardır.<sup>10</sup>

Gerek İslâm dünyasında gerek Batı'da filozofların siyaset ile ilgili felsefi yapıtlar ortaya koymaları felsefenin toplumdan kopuk bir alan olmadığını gösteren önemli bir işarettir. Felsefe siyasetle ilgili düşünceler ortaya koyarak temel ilgi alanı olan varlık ve bilgi gibi temel alanları dışında bir başka temel alanı olarak değer konusunun siyasetle de ilgilenmiştir. Aslında siyaset değer alanının temel sorusu olan "Nasıl mutlu olabilirim?" sorusunun "Nasıl mutlu olabiliriz?" şeklinde toplumsal düzeyde sorulduğu ve cevabının arandığı bir alandır. Buna en iyi örnek Aristoteles (ö. MÖ 322) 'tir diyebiliriz. O siyasetin insanların mutluluğu için ne kadar önemli bir bilim olduğu üzerinde önemle durur. Öyle ki ona göre:

"Siyaset bir ülkede hangi bilimlerin gerekli olduğunu, kimlerin neyi ne kadar öğrenmesi gerektiğini belirleyen bilimdir. Yine siyaset nelerin yapılması nelerden uzak durulması gerektiğiyle ilgili yasalar hazırlar, özetle siyaset diğer tüm iyileri içerir."<sup>11</sup>

Toplumla ilgili konular her ne kadar ilk bakışta Kamu Yönetimi ve Sosyoloji gibi bilim dallarının konusu gibi görünse de aslında yukarıda da ifade edildiği gibi hepsinin altında belli bir düşüncenin yani felsefenin olduğu yadsınmaz. Felsefe toplum ve onun yönetilmesi ile ilgili olan siyasetle de diğer disiplinlerde olduğu gibi üst bir disiplin olarak ilgilenmiştir. Felsefe siyasetle ilgili konuları bütüncül bir şekilde ele alarak evrensel çerçevede değerlendirmeler yapmış ve bu alandaki genel iddiaları ve tezleri belirlemiştir.<sup>12</sup> İslâm dünyasında genelde üç siyaset tarzının hâkim olduğu söylenir. Bunlar kelâmî-fikhî geleneğe bağlı düşünürlerin oluşturduğu *şeriat temelli siyaset*, Fârâbî'den itibaren filozoflar tarafından ileri sürülen ve Yunan düşüncesinden oldukça fazla beslenen *felsefe temelli siyaset*, keşfe/irfanî

Özlem (İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 1997), 445-476.

<sup>9</sup> Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol, "İslâm Felsefesinin Zirve Filozofu: İbn Rüşd Faslu'l-Makâl Merkezli Bir İnceleme-", *İslâmî Araştırmalar = Journal of Islamic Research* 30/1 (2019), 112-113.

<sup>10</sup> H. Kübra Yücedoğru - Vejdi Bilgin, "Onbirinci Yüzyılda Siyasal Gerçeklik ve İslâm Siyaset Düşüncesine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 730.

<sup>11</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 22.

<sup>12</sup> Mehmet Murat Karakaya, "Fârâbî ve İbn Rüşd'ün Siyaset Nazariyeleri (Mukayeseli Bir Çalışma)", *ATEBE: Dini Araştırmalar Dergisi = ATEBE: Journal for Religious Studies* 4 (2020), 35.

bilgiye dayalı epistemolojiye gönderme yapan *tasavvuf temelli siyasettir*.<sup>13</sup>

İbn Rüşd'den önce yaşayan filozoflardan biri olan Fârâbî insani yetkinliğin kazanılmasını mümkün kılan irade ve ihtiyar konusunda Aristotelesçi bir yol izler. Fârâbî'ye göre, başlangıçta duyumdan gelen bir istek olan irade ve istek nefsin arzulama gücüdür. Hayal gücü ile zenginleşen irade ikinci bir iradeyi doğurur veya irade etmede ikinci bir aşamaya vardırır insanı; bu aşamadan sonra faal akıldan düşünme gücüne akan ilk bilgiler doğar ve bu da düşünce gücüyle oluşan ve yalnızca insana özgü olan istek anlamına gelen üçüncü bir iradeyi yani ihtiyarı (seçme) oluşturur. İşte Fârâbî'ye özgü bu izaha göre insanda iyiyi ve kötüyü, güzeli ve çirkini seçmeye yarayan bu iradedir. Dolayısıyla iyi veya kötü olmak, ahlâklı veya ahlâksız olmak ve tabii bunların sonucu olarak mutlu olmak da insanın elindedir.<sup>14</sup> Sankari bu durumu şöyle açıklar:

“Fârâbî siyaset felsefesinde amelî (pratik) olan büyük oranda göz ardı edilmiş ve onun siyaset felsefesi daha ziyade nazarî (teorik) düşünce üzerine inşa edilmiştir. Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*'da mümkün olan 'en yüksek iyi' ve 'son derece mükemmel' olan ilk toplumun bir şehir devleti ile mümkün olduğunu ve bunun da küçük bir siyasal birlik olmadığını dile getirmiştir.”<sup>15</sup>

Felsefe tarihine bakıldığında genel itibarıyla mutluluğun ahlâkın temel amacı olarak görüldüğü fark edilir. Bu durum siyaset felsefesi için de geçerlidir. Örneğin Aristoteles siyaseti insan mutluluğunu gerçekleştirme sanatı olarak nitelendirmiştir.<sup>16</sup> Aslında siyaset etik ile ilişkili olarak görülmüş ve hem Platon hem de Aristoteles'in felsefesinde iyi bir siyasetçi iyi yaşamın yolunu açacak kişi olarak görülmüşlerdir. İyi yaşam da mutluluk getirir, bunu yapabilecek siyasetçide bulunması gereken temel özellik ise adalettir.<sup>17</sup> İbn Rüşd de siyaseti insanları mutlu etme bilimi olarak görmüştür.

## 1. İBN RÜŞD'ÜN İRADE TEORİSİ

İbn Rüşd İslâm âleminde yetişmiş en büyük filozoflardan biridir. 520/1126' da Endülü'sün Kurtuba şehrinde doğmuş, 595/1198'de Marekeş (Fas) de vefat etmiştir.<sup>18</sup> Dedesi ile aynı ismi taşıyan İbn Rüşd'ün dedesi ile karıştırılmaması için ona “hafid” (torun) denilmiştir. Temelde Aristoteles'in felsefi sisteminden kopmadığı ve onun kitaplarını şerh ettiği için kendisine

<sup>13</sup> Lokman Çilingir, “İbni Rüşd'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Siyaset”, *Felsefe Dünyası* 64 (2016), 40.

<sup>14</sup> Lokman Çilingir, “İbn Rüşd: Bilimsel (Burhani) Siyaset”, *İslâm'ın Klasik Çağında Bir Felsefi Sorun Olarak Siyaset*, ed. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 174.

<sup>15</sup> Farouk A. Sankari, “Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Bazı Yönlerinin Karşılaştırılması”, çev. H. Ömer Özden - Osman Elmalı, *Tabula Rasa* 5 (2005), 236.

<sup>16</sup> Kızıldağ, “İdeal Devlet Örgütü ve Temel Paradigmaları”, 118.

<sup>17</sup> Berfin Kart, “Etik Politikayı Önceler Mi? Aristoteles'in Yanıtı ve Günümüzde Politika”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 4 (2016), 113.

<sup>18</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille* haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2004), 11.



İslâm dünyasında “Şarih”, Latin dünyada “Commentator” ünvanı verilmiştir. Batı dünyasında ise “Averreos” olarak bilinir.<sup>19</sup> Aristoteles felsefesini takip ettiği için rasyonalist ve realist bir filozoftur. Akla ve hakikate bağlılığı hemen her konuda kendini gösterir. Bu yüzden kelamcılarla mutasavvıfların görüşlerine hayal ve vehim nazarı ile bakmıştır.<sup>20</sup> VIII. ile XIII. yüzyıl arası İslâm medeniyetinde dil, edebiyat, dini ilimler, bilim ve felsefe alanında neredeyse en üst düzey ilmi çalışmaların yapıldığı dönemdir. Birçok önemli eser de bu dönemde yazılmıştır diyebiliriz. İbn Rüşd İslâm medeniyetinin bilgi ve kültür açısından en olgun olduğu bu verimli dönemin sonlarına doğru çok yönlü bir bilim adamı ve filozof olarak yaşamıştır. Dolayısıyla onun eserleri adeta bu verimli dönemi imbiğinden süzmüş, damıtmış gibidir.<sup>21</sup> İbn Rüşd’ün felsefesi sistem sahibi bir filozof olarak oldukça geniş ve derindir. Onun ontoloji, epistemoloji, ahlâk ve metafizik ile ilgili konulardaki felsefesi gerek Doğuda gerek Batıda çok ses getirmiştir ama daha ziyade Batı’da birçok kişinin dikkatini çekmiştir.

İrade konusu İbn Rüşd’ün düşünce sisteminin en önemli konularından biridir. İnsanî yetkinliğin kazanılmasını mümkün kılan irade ve ihtiyar konusunda İbn Rüşd Aristoteles ve Fârâbî ekolünü takip eder.<sup>22</sup> Fakat felsefe tek başına irade konusunda İbn Rüşd’ün görüşlerini belirleyen şey değildir. İslâmî geleneğin epistemik açıdan ilk kaynağı olan Kur’an’da Allah’ın insana özgür irade verdiğini ve insanın sorumlu bir varlık olduğunu ifade eden âyetler vardır. Söz konusu âyetler bu konuda İbn Rüşd’ün görüşlerinin temelini oluşturur.<sup>23</sup>

İbn Rüşd’ün irade konusundaki görüşlerini biraz daha ayrıntılı bir şekilde ortaya koyacak olursak insan Allah’ın özüne yerleştirdiği akıl sayesinde insandır ve diğer varlıklardan daha değerlidir. Allah bütün varlıkların gerek fâil gerek suret gerekse gâye olması bakımından ilkesidir. Bütün varlıklar Allah’a doğru yönelerek kendi amaçlarının peşinden giderler. İnsan hariç bütün varlıklar bunu doğal bir şekilde yaparken sadece insan bunu iradeli olarak yapar.<sup>24</sup> İbn Rüşd, ona sahip olan varlığın kendisi için daha uygun bulduğu seçeneklerden birini tercih etme yeteneği olarak gördüğü iradeyi:

“Hayal gücü”, ‘düşünme gücü/akıl’ ve ‘istek gücü’ bağlamında açıklar. İstek gücü hayalde canlanan iz düşünüm yahut imajın durumuna bağlı olarak ya fayda veya haz veren yahut arzulanan bir nesne karşısında duyulan ‘arzu’ veya ‘elem’ yahut

<sup>19</sup> Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/257.

<sup>20</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri- Faslul-Makâl el Keşf an Minhâci’l-Edille*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 27.

<sup>21</sup> Hüseyin Sarıoğlu, “İbn Rüşd”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Eyüp Bekiryazıcı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 7/577.

<sup>22</sup> Çilingir, “İbn Rüşd: Bilimsel (Burhani) Siyaset”, 174.

<sup>23</sup> Catarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes* (Boston: Brill, 2007), 11.

<sup>24</sup> Sarıoğlu, “İbn Rüşd”, 7/595.

'zarar' verdiği için istenmeyen bir şey karşısında hissedilen 'öfke' şeklinde ortaya çıkar. İstek gücünün bu dışavurumunda insanlar ve hayvanlar ortak olup, insan söz konusu olduğunda bunlara bir de istek gücünün insana özgü 'akıl' ile olan ilişkisinin bir sonucu olarak 'seçme' (ihtiyar, irade) yetisi eklenir."<sup>25</sup>

İbn Rüşd fâillerin dış âlemde iki gruba ayrıldığını düşünür ve bu konuda şunları söyler:

"... Biz dış âlemde etkili failerin iki bölüme ayrıldığını görüyoruz. Bunlardan birinci gruba giren fâiller ancak bir tek şeyi yaparlar; bu da sıcaklığın sıcaklığı, soğukluğun da soğukluğu meydana getirmesi gibi öz bakımından olur. Bu türden fâillere, filozoflar 'tabii fâiller' adını verirler. İkinci bölüme giren fâillere gelince, bunlar belli bir anda bir şeyi, bir başka anda da onun zıddını yapabilen fâillerdir. İşte bunlara da filozoflar 'irade eden' ve 'seçen' varlıklar adını verirler. Bu fâiller yalnızca bilgiye ve ayrıntılı incelemeye dayanarak bir şeyi yaparlar."<sup>26</sup>

İbn Rüşd'e göre insani yetkinliklerden doğal olarak bulunanlar, yalnızca belli birtakım istidatlardır ya da bunların amaca ulaşmasını sağlayan birtakım ilkelerdir. Doğada, bizim bu yetkinlikleri tümüyle elde etmemizi sağlayacak bir şey yoktur. Biz bunları ancak irademizle ve becerilerimiz aracılığıyla elde ederiz.<sup>27</sup> Allah insana bazı yetkinlikler bahşetmiştir. İnsan bu yetkinlikler sayesinde farklı davranışlar ortaya koyabilir, birbirine zıt sonuçlar bile elde edebilir. İnsan düşünüp iradesi sayesinde iç dünyasında karar kıldığı eylemleri fiiliyata dökmeye muktedirdir. Fakat her şey insanın iç dünyasıyla ve kendi iradesiyle yapmaya karar verdiği şeylerle sınırlı değildir. Bir de insanın dış dünyası vardır ve Allah bu dış dünyayı da insanın emrine vermiştir.<sup>28</sup> İbn Rüşd'e göre akli deliller de bunu ortaya koyar. Ona göre:

"İrademizin eseri olarak mevcut olan şeylerin var oluşlarının iki hususla tanımlanmaları, daha doğrusu biri kendi irademiz, diğeri harici sebepler olmak üzere iki şeyle gerçekleştiğini ortaya koyar. Fiillerimizin ortaya çıkışını mutlak bir şekilde bu iki şeyden birine bağlamak yanlıştır."<sup>29</sup>

Bu durumda İbn Rüşd'e göre insanın eylemlerini belirleyen bir iç dünyası bir de dış dünya vardır. Kader yani Allah'ın evrene koyduğu ölçü dış dünyanın insana boyun eğmesinden ibarettir. Dış dünya bizim fiillerimizin nesnesidir. Bu dünyayla ilgili yapıp etmelerimizde birçok seçenek ile karşı karşıya kalırız. Dış dünyanın varlığı bize bağlı değildir. İrade bizde ortaya çıkan bir şevk ve arzudur. Onun bizde kendisine karşı uyandırdığı bu şevk ve arzu da bizim elimizde değildir. Bu dünya Allah'ın ona koyduğu mükemmel düzen ve ölçü içinde varlığını sürdürmektedir. Bu durumda insanın başarıya

<sup>25</sup> Sarıoğlu, "İbn Rüşd", 7/595.

<sup>26</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986), 81.

<sup>27</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 146.

<sup>28</sup> Hasan Şahin, "İbn Rüşd'de İnsanın Özgürlük ve Kaderi", *Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen İbn Rüşd Kongresi Tebliğleri*. Kayseri, (1993), 190.

<sup>29</sup> İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri*, 251.

ulaşması için kendi iradesini mükemmel bir ölçü içinde dizayn edilmiş bu dünyanın düzenli işleyişiyle uyumlu hale getirmesi gerekir.<sup>30</sup>

İnsanın özgürlüğü konusunu biraz daha açarsak İbn Rüşd'e göre insan var olmak noktasında hiçbir iradeye ve özgürlüğe sahip değildir. Bu tamamen Allah'ın tasarrufundadır. İnsan Allah'ın iradesinin zıddına bir özgürlüğe sahip değildir. Bu manada o Allah'a muhtaçtır.<sup>31</sup> Fakat insan Allah'ın kendisine verdiği özsel nitelikler ve iradesi sayesinde Allah'ın kendisinin emrine verdiği dünyayı ve ondaki değişmez düzeni anlayarak onunla uyumlu bir şekilde yaşayabilir. Ya da isterse bunun tam tersini yapabilir. Bu noktada bu dünyada insanın iradesini belirleyen ve düzenleyen başka bir yaratılmış varlık yoktur. İnsanın özgürlüğü bilgiye bağlı olduğu oranda vardır. Ters durumda insan kendi hürriyetinden vazgeçerek kendini bir köle haline getirebilir. İnsan çeşitli seçenekler arasında hayatını sürdüren bir varlıktır. Onun iradesinin yönelimine sebep olan iç ve dış sebepler vardır ki insan bunları iradesiyle uyumlu hale getirir yani onları iradesine boyun eğer hale getirir. İnsan özgürlüğe mahkûm bir varlıktır. Onun özgürlüğünün en büyük delillerinden biri de hem kendi içindeki sebepleri hem de dış sebepleri kendi iradesine boyun eğer hale getirebilmesidir. Eğer tam tersi insan onlara boyun eğiyorsa bu durumda insan olmamayı tercih ediyor demektir.<sup>32</sup>

İbn Rüşd'e göre kişi sadece öğrenerek, soruşturarak ve iradesini ortaya koyarak bir eylemde bulunursa gerçek fail olabilir. Çünkü ona göre failin özünün gereği olarak bir eylemde bulunması onu fail haline getirmesiz. Yani insanın özgürlüğü seçeneklerle karşı karşıya olduğu durumlarda ortaya çıkar.<sup>33</sup>

Görüldüğü üzere "İbn Rüşd 'akıl' ile 'ittisâl'<sup>34</sup> öğretisi çerçevesinde ortaya koymuş olduğu izahlarla insanın ancak aklederek diğer varlıklar içinde özel bir yeri olabileceği üzerinde ısrarla durmuştur. İnsanın hem bilgi elde etmesinde hem de elde ettiği bilgileri fiiliyata dönüştürmesinde aklın temel bir görev icra ettiğini ve bu aşamada da iradenin devreye girdiğini ifade eder. İşte bu özellikleri sayesinde insan evrende eşsiz bir varlık haline gelir ve semavi akıllara yaklaşabilir.<sup>35</sup> İbn Rüşd konusu bakımından aklı, teorik ve pratik olarak ikiye ayırmıştır. Ona göre her ne kadar aklın mahiyeti

<sup>30</sup> Şahin, "İbn Rüşd'de İnsanın Özgürlük ve Kaderi", 190-191.

<sup>31</sup> İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri*, 251.

<sup>32</sup> Şahin, "İbni Rüşd'de İnsanın Özgürlük ve Kaderi," 193-194.

<sup>33</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 82-83.

<sup>34</sup> "Kuvve halindeki insan aklını fiil alanına çıkararak etkin ilkeye 'faal akıl' denmektedir. Faal akıl, 'insanın düşünme ve bilme gücünü işlevsel hale getiren ve maddî eşyada kuvve halinde, maddî olmayan âlemde fiil halinde bulunan akli objeleri (ma'kulât) ona kazandıran ilke' olarak tanımlanmıştır. İnsan aklıyla faal akıl arasındaki bu ilişkiye İslâm felsefesinde ittisâl denilmektedir". İlhan Kutluer, "İttisâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2001), 23/484-485.

<sup>35</sup> Atilla Arkan, "Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 12 (2004), 32.

ile ilgili tartışmalar devam etse de sosyal hayat, siyaset ve ahlâk gibi pratik alanlarda genel kurallar belirleyen şey akıldır.<sup>36</sup>

İbn Rüşd, insan iradesi ile tanrısal iradeye iman arasını uzlaştırmayı dener. Burayı biraz daha açacak olursak şunları diyebiliriz. İradeye ilişkin düşünceler ve teoriler 'İçsel İrade'de somutlaşır; tanrısal iradeye ilişkin düşünce ve teoriler ise 'doğal yasalar'da somutlaşır. Yüce Allah, eşyanın tözlerini yaratmıştır.<sup>37</sup> Örnek verecek olursak Allah buğday çekirdeğinin tözünü yaratmıştır ama durup dururken bu çekirdeğin başağa dönüşmesini bekleyemeyiz. Çiftçi toprağı sürececek, nadasa bırakacak, tohumu mayalayacak hale getirip ıslah ettiği toprağın içine atacak ki bundan sonrasını Allah'a bıraksın. Allah'ın yarattığı bitki çekirdeğinin, tek başına başağa dönüşmesi mümkün değildir.<sup>38</sup> İrade aklın gerektirdiği şekilde harekete geçilirse o zaman ortaya çıkan fiil de insana yakışan bir fiil olur. Bunu biraz daha açacak olursak:

"İrade aklın gerektirdiği şekilde hareket ettirir, şehvet ise tahayyülün gerektirdiği şekilde hareket ettirir. Çünkü akıldan kaynaklanan bütün fiiller doğru ve isabetli iken, şehvet ve tahayyülden kaynaklanan fiiller ise bazen doğru, bazen yanlış olabilir". İstek lezzet veren bir şeye yönelik olursa buna şevk; intikama yönelik olursa gazap, düşünme ve akıl yürütmekten kaynaklanırsa da seçim ve irade adı verilir.<sup>39</sup>

Bazıları insanın sahip olduğu kemâlâta doğası sayesinde yani yaratılışıyla sahip olduğunu iddia edebilir. Fakat İbn Rüşd bu kemâlâtı ne sadece doğamız sayesinde ne de irademiz sayesinde elde ettiğimizi iddia eder.<sup>40</sup> İbn Rüşd'e göre insan bilgi edinerek teorik açıdan kemâlâta ulaşır ve bu sayede de mutlu olur. Bu da insanın doğal yetenekleri ve potansiyeliyle beraber bilgi öğrenme sürecinde doğru metoda, doğru malzemeye ve alanında uzman bir öğreticiye sahip olmasıyla gerçekleşir. Ancak bunlar da yeterli değildir. Burada İbn Rüşd, irade açısından önemli bir noktaya temas eder. Ona göre her ne kadar yukarıdaki satırlarda belirttiğimiz şeyler var olsa da kişi nefsinin istek ve eğilimlerini dizginleyebilecek bir irade gücüne mutlaka sahip olmalıdır. İnsanın bütün bunları elde etmesi de toplumdan kendini soyutlayarak inzivaya çekilmesi ile değil tam aksine diğer insanlarla yardımlaşma ve dayanışma ile gerçekleşebilir.<sup>41</sup>

İnsan iradesinin temelinde elbette bir istek ve yöneliş vardır ama hayvanlarda olduğu gibi içgüdüsel bir şey değil tam tersi bilgi ve düşünceyle

<sup>36</sup> Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi Fizikten Metafiziğe İbn Rüşd'ün İnsan Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayınları, 2006), 333.

<sup>37</sup> Muhammed Atif İrâkî, "Filozoflar Reisi: İbn Rüşd", çev. Metin Yasa-Dursun Ali Türkmen, *Diyanet İlmî Dergi* 43/1 (2007), 113.

<sup>38</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 254.

<sup>39</sup> Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi Fizikten Metafiziğe İbn Rüşd'ün İnsan Tasavvuru*, 203-206.

<sup>40</sup> Cevher Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi-Platon'un Devlet'i ve İbn Rüşd'ün Yorumu* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 127.

<sup>41</sup> Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 131.

ortaya çıkan bir istek ve yöneliştir. İnsan ancak sahip olduğu bilgilerle dış dünyadaki varlık ve olayları doğru tahlil edebilir. İnsanın yaşadığı dünyada dikkatini cezbeden ve ona sevimli gelen şeylere yönelmesi ve yine onda korku ve üzüntü meydana getiren şeylerden uzaklaşması gayet normaldir. İbn Rüşd'ün altını çizmek istediği husus insan iradesinin dış dünyanın tesiri altına girebileceğidir. İnsanın rastgele bir hayat yaşayarak iradesini doğru şeylere yönlendirmesi mümkün değildir. Mademki Allah evrenin temelinde nedensellik ilkesini koymuştur. İnsan da bu ilkeye boyun eğerek iradesini şekillendirecek ve fiillerine yön verecektir. Böylece insanın fiilleri âlemde var olan genel düzene bağlı ve onunla uyum içinde ortaya çıkacaktır.<sup>42</sup>

Özet bir şekilde ifade edecek olursak, İbn Rüşd neden-nedenli ilişkisini 'emir-itaat' bağlamında değerlendirir ve evrendeki bütün varlıkların bu ilişkiler silsilesi içindeki görevini "tabî" olarak yerine getirmesine karşılık sadece insanın isteyerek ve "iradeli" olarak yapma ayrıcalığına sahip olduğunu dile getirir. Bu nedenle ona göre insanı diğer varlıklardan farklı ve ayrıcalıklı kılan şey "insanî nefis"dir ve bu insanın biyolojik ve psikolojik bütün aktivitelerinin kaynağıdır. Birbirinden farklı birçok güç ve işlevi bulunan insan nefsinin en yetkin ve en önemli gücü onun teorik ve pratik kemâlâtı elde etmesini sağlayan "akıl"dır. İbn Rüşd ancak akıl ile insanı harekete geçirecek olan bir iradenin insanı varlık olarak temel gayesine ulaştırabileceğini düşünür.<sup>43</sup>

## 2. İBN RÜŞD'DE İRADE-SİYASET İLİŞKİSİ

İbn Rüşd'ün diğer düşünceleri kadar üzerinde çalışılmayan ve felsefenin diğer alanlarında söyledikleri kadar dikkat çekmeyen düşüncesi ise siyaset ile ilgili düşüncesidir yani siyaset felsefesidir.<sup>44</sup> İbn Rüşd en tartışmalı siyasi sorulara, özellikle teori ile pratik ve hikmet ile siyaset arasındaki ilişkiyi ele almaktan çekinmez.<sup>45</sup> Akıl ve bilim temelinde fiiliyata dönen irade tekil olarak kişiyi mutlu eden bir yeti iken toplumsal manada ise insanları mutlu edecek bir yetidir. Buna imkân tanıyan ve gerçekleşmesini sağlayan en önemli şey ise siyasettir. Siyasetin ise bir felsefi zemine sahip olması gerekir. Eğer böyle bir zeminden yoksun şekilde siyaset icra ediliyorsa bu nefse ve arzulara göre icra edilen bir siyaset demektir. Bu yüzden İbn Rüşd gibi bir filozofun irade ile siyaset arasında nasıl bir ilişki kurduğu önem arz eden bir konudur.

İbn Rüşd'e göre siyaset bilimi yetkinlikleri, yetkinliklerin elde edilmesinin iradeye ve seçme gücüne bağlı olması bakımından ele alır.<sup>46</sup> O

<sup>42</sup> Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 262-263.

<sup>43</sup> Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 284.

<sup>44</sup> Çaylak - Şahbaz, "Eleştirel Akılın Kadim Bilgesi", 91.

<sup>45</sup> Alexander Orwin, "Introduction", *Plato's Republic in the Islamic Context*, ed. Douglas Kries - Joshua Parens (USA: University of Rochester Press, 2022), 14.

<sup>46</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 146.

siyasete içinde bulunduğu düşünce kültürüne rağmen daha bağımsız yaklaşmayı başarmış bununla da kalmayıp hem Yunan hem de İslâm dünyasına karşı eleştirel bir yaklaşım sergileyebilmiştir.<sup>47</sup> İbn Rüşd saltanat fikrini benimsemediği gibi kelimelerin gündemlerini epeyce meşgul etmiş olan ‘imamet’ teorisiyle de ilgilenmemiştir. Yine o İslâm hukukundaki siyasi tartışmalara da değinmemiştir. Örneğin Fârâbî’nin ‘Erdemli Şehir’ inde kelam ilminde var olan ve bir inanç ilkesi olarak benimsenen peygamberin bu şehrin kurucu lideri olduğu görüşü bir nevi dinin felsefeye nüfuz etmesi ile ortaya çıkmış bir siyaset anlayışı olarak görülebilir.<sup>48</sup> İbn Rüşd siyaset felsefesinde Fârâbî’nin suskun kaldığı konulardaki boşluklar üzerine özellikle yoğunlaşmıştır.<sup>49</sup> Ayrıca kendi zamanındaki yönetimlerin birçoğunun tiranlık yönetimi olduğunu ifade etmiş ve Platon’un görüşlerini temele alarak bu yönetimlerin kısa bir sürede yıkılıp yok olacaklarını belirtmekten de çekinmemiştir.<sup>50</sup>

Siyasal düşünce toplum halinde yaşamayı doğal bir yaşam tarzı haline getirmiş insanoğlunun çeşitli düşüncelerden ve tecrübelerden sonra ortaya çıkardığı bir düşünce biçimidir.<sup>51</sup> Üstelik İbn Rüşd’e göre bir insanın diğer insanlarla yardımlaşmadan bazı erdemleri elde etmesi imkânsızdır. Yani insan bazı erdemleri elde etmede diğer insanlara ihtiyaç duyar. Bu nedenle İbn Rüşd’ün de katıldığı düşünceye göre insan doğası gereği medeni bir varlıktır.<sup>52</sup>

İbn Rüşd ne ahlâk ne de siyasetle ilgili müstakil bir eser kaleme almıştır. Platon’un *Devlet* isimli eserine ve Aristoteles’in eserlerine yazdığı şerhlerdeki değerlendirmelerinden ve kendi zamanına ait göndermelerinden, onun siyaset felsefesiyle ilgili bazı kanaatleri edinmemiz mümkün olmaktadır.<sup>53</sup> İbn Rüşd’ün Platon’un *Devlet*’ine yaptığı şerh Aristoteles’e ait *Nikomakhos’a Etik*’ine yazdığı şerhle birlikte, onun siyaset felsefesi alanındaki çalışmalarını tamamlayan önemli bir parçadır.<sup>54</sup> Eserin İbn Rüşd’e aidiyeti konusuna gelecek olursak İbn Rüşd ile ilgili çalışmaları olan hem geçmişte yaşamış biyografi yazarları hem de günümüzdekiler bu konuda şüphe olmadığını dile getirmektedirler. Sorun sadece eseri isimlendirmededir. Bu konuda bir ihtilaf vardır ama tamamen teknik bir ayrıntıdır. Şöyle ki bu kitap, *küçük şerh/cevâmi* midir, yoksa *orta şerhi/telhis* midir? Bunların ne anlama geldiği ile ilgili kısa bir bilgi verecek olursak eğer:

<sup>47</sup> Mirpenç Akşit, “İbn Rüşd’de Siyaset ve Ahlâk İlişkisi”, *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (2018), 50.

<sup>48</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 13.

<sup>49</sup> Şenol Korkut, “Siyaset: Felsefe, Din ve Şehir”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 716.

<sup>50</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 12.

<sup>51</sup> Çaylak - Şahbaz, “Eleştirel Aklın Kadim Bilgesi”, 86.

<sup>52</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 30.

<sup>53</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 13.

<sup>54</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 9.

“*Telhis*’lerde (orta şerhler) İbn Rüşd, şerh ettiği metnin sadece ilk cümlesini ele alır, devamında kendisine ait olan ve olmayan fikirler arasında ayırım yapmaz. Tıpkı Platon’un *Devlet*’i için yaptığı şerhte olduğu gibi. İbn Rüşd, söze ‘Platon diyor ki’ diye başlar; fakat devamında *yaptığı izahlarda hangi açıklamanın kendisine, hangisinin Platon’a ait olduğunu söylemez.*”<sup>55</sup>

İbn Rüşd’ün bu şerhi birçok kişi tarafından önemli ve orijinal bir çalışma olarak değerlendirilirken bazıları da bu eserin yeni bir şey söylemediğini ifade etmiştir. Örneğin Muhammed Âbid el-Câbirî’ye (ö. 2010) göre İbn Rüşd’ün, Platon’un *Devlet*’i için yazdığı şerhi İbn Haldun’un (ö. 808/1406) *Mukaddime*’sinden sonra İslâm dünyasında siyaseti en iyi biçimde ele alan kitaptır. Bu eser diğer çalışmalarla karşılaştırıldığında alanındaki yetkinliği ve İslâm toplumunun gerçeğine ne kadar uygun olduğu rahatça fark edilir.<sup>56</sup> Diğer taraftan İsmail Hakkı İzmirli (ö. 1946) İbn Rüşd’ün siyaset felsefesinde yeni bir şey olmadığını söylemiştir. O İbn Rüşd’ün siyaset felsefesinin Platon’un *Devlet* adlı kitabındaki görüşlerinin şerhinden ibaret olduğunu ifade etmiştir.<sup>57</sup>

İbn Rüşd siyaset bilimini pratik ve teorik boyutları açısından iki bölüme ayırır. Siyaset biliminin teorik temellerini *Nikomakhos’a Etik*’e yazdığı şerhte ve pratik boyutunu da *Devlet*’e yazdığı şerhte ele almıştır.<sup>58</sup> İbn Rüşd gibi Aristotelesçi bir filozofun siyaset felsefesinde Aristoteles’in *Politika*’sını değil de Platon’un *Devlet*’ini esas alması garip karşılanabilir. Ancak bunun iki nedeni vardır:

“*Birincisi Aristoteles’in bu konudaki temel eseri olan Politika adlı eserin klasik dönemde Arapça’ya tercüme edilmemiş*<sup>59</sup> olmasıdır. İbn Rüşd, Platon’un *Devlet* adlı eserine yazdığı şerhin önsözünde Aristoteles’in *siyasete dair kitabının henüz eline ulaşmadığını ifade eder.*”<sup>60</sup>

İbn Rüşd gerçekten Aristoteles’in eserlerine ulaşamamış mıdır? Bu tarihsel bakımdan imkânsız mıdır? İbn Haldun eksik de olsa İbn Rüşd’ün yaşadığı dönemde Aristoteles’in siyaset anlayışına dair metinlerin var olduğunu iddia etmiştir. Bazıları da İbn Haldun’un bu ifadesinden yola çıkarak siyaset felsefesinde İbn Rüşd’ün rasyonalist filozof Aristoteles’in *Politika*’sından ise, şeriatla uzlaştırabildiği ve ideal gördüğü Platon’un *Devlet*’ine yöneldiğini iddia etmiştir. Ayrıca bu, toplumsal şartlar bakımından

<sup>55</sup> Cevher Şulul, “İbn Rüşd’ün Siyaset Felsefesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20 (2008), 59.

<sup>56</sup> Şulul, “İbn Rüşd’ün Siyaset Felsefesi”, 65-66.

<sup>57</sup> İzmirli İsmail Hakkı, “İslâm’da Felsefe Cereyanları - XII: İbni Rüşd IV”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/23 (1932), 21.

<sup>58</sup> Çaylak - Şahbaz, “Eleştirel Aklın Kadim Bilgesi”, 92.

<sup>59</sup> Bu eser ilk önce 1957 yılında Augustine Barbara tarafından Yunanca’dan tercüme edilmiştir.

<sup>60</sup> Macid Fahri, “İdeal Devletin Bozulması: Platon, İbn Rüşd ve İbn Haldûn”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 230; Alexander Orwin, “Imposing Alfarabi on Plato/Averroes’s Novel Placement of the Platonic City”, *Plato’s Republic in the Islamic Context*, ed. Douglas Kries Joshua Parens (USA: University of Rochester Press, ts.), 21.

da ona daha cazip gelmiş de olabilir.<sup>61</sup> İkinci olarak da İbn Rüşd *Nikomakhos'a Etik'e* yaptığı *Şerh'in* siyaset biliminin ilk nazari bölümünü oluşturduğunu, Platon'un *Devlet'i* için kaleme aldığı *Şerh'in* ise siyaset biliminin ikinci kısmını yani ameli kısmını oluşturduğunu düşünüyordu.<sup>62</sup> Bu da, İbn Rüşd'ün kendisinin de belirttiği gibi, söz konusu iki eserin (*Nikomakhos'a Etik* ve *Devlet'in*) siyaset biliminin birbirini tamamlayan iki parçasını oluşturduğu anlamına geliyordu.<sup>63</sup>

İbn Rüşd, *Devlet'i* yalnızca Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik'inin* ışığında yorumlamakla kalmamıştır. *Devlet* onun için ayrıca en iyi yönetim için bir el kitabıydı yani İbn Rüşd için *Devlet* yalnızca Aristoteles'in elinde olmayan *Politika'sının* yerine geçen bir kitap değildi.<sup>64</sup> İbn Rüşd *Nikhomakhos'a Etik* adlı eserdeki Aristotelesçi siyaseti Platon'un siyaset felsefesine eklemiş görünüyor da diyebiliriz.<sup>65</sup> İbn Rüşd'ün yaklaşımı, ifade ettiğimiz gibi, Platon'dan oldukça farklıydı ve bu aslında onun farklı pasajları seçmesini açıklamaktadır çünkü amacı Platon'u sadece tasvir etmek değil, aynı zamanda Platon'u daha eksiksiz ve keskin bir anlayışla yorumlamaktı.<sup>66</sup> İbn Rüşd Platon'un *Devlet'inde* bulunan bilimsel görüşleri seçmiş ve aynı zamanda Platon ile arasında fikir ayrılığı olan konuları belirtmiştir. Yine bu eserde sadece bir yorum yapmakla kalmayarak kendisine özgü bazı teorik ve metodolojik yaklaşımlar ortaya koymuştur. Yani onun bu eseri sadece bir özet değil Platon'un eserini hem tamamlayan hem de daha ileri bir seviyeye taşıyan bir eserdir.<sup>67</sup>

*Devlet* Platon'un diğer eserleri arasında gerek hacim gerekse muhteva yönünden en kapsamlı olanıdır ve felsefe tarihinin en önemli metinleri arasındadır. Bu metni doğru olarak kavramak için felsefi bir derinliğe sahip olmak gerekir. Platon'un felsefe öğretisinin yanı sıra onun yaşadığı döneminin sosyal ve siyasi şartlarını da doğru bilmek ve doğru değerlendirebilmek de gereklidir.<sup>68</sup> İbn Rüşd'ün bu eseriyle yani yaptığı bu *şerh*le ilgili belirtilmesi gereken önemli bir nokta da bu eserin onun antik Yunan siyaset felsefesine ne kadar derin bir şekilde vakıf olduğunu ve bu felsefeyi ne kadar iyi kavradığını gösteren bir eser olmasıdır. İbn Rüşd'ün bu konuda diğer İslâm filozoflarından bir diğer farkı da aralarında çok derin farklılıklar olmasına rağmen hem kendi çağında hem de geçmişte var olmuş toplumdaki siyasi yapılar arasında benzerlikler kurabilmiş olmasıdır:

<sup>61</sup> Çilingir, "İbn-i Rüşd'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Siyaset", 42.

<sup>62</sup> Şulul, "İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi", 57-58.

<sup>63</sup> Averroes, "Averroes' Commentary on Plato's Republic", çev. E. I. J. Rosenthal, *Averroes' Commentary On Plato's Republic*, ed. E. I. J. Rosenthal (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 10.

<sup>64</sup> Averroes, "Averroes' Commentary on Plato's Republic", 15.

<sup>65</sup> Çilingir, "İbn-i Rüşd'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Siyaset", 41.

<sup>66</sup> Averroes, "Averroes' Commentary on Plato's Republic", 18.

<sup>67</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 10.

<sup>68</sup> Nejdet Durak, "Platon'un Devlet Felsefesinde Ahlâk", *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 5/14 (2005), 33.



“İbn Rüşd, Platon’un siyaset felsefesinin ışığında hem kendinden önceki tarihî olayları hem de kendi zamanında olup biten olayları yorumlamıştır. Örnek vermek gerekirse İbn Rüşd, Murabıtlar devletinin düşüş nedeni ve Müslüman Arapların ilk devletlerini kurarken İranlı’ları yenmelerinin nedeni gibi konularda Platon’un felsefesini İslâm dünyasındaki siyaset tarihine uygulamıştır. Böyle bir özellik Fârâbî’nin eserlerinde yoktur.”<sup>69</sup>

İbn Rüşd’ün siyaset felsefesinin kendinden önceki düşünce geleneğiyle olan ilişkisine değinmememiz onun bu konudaki felsefesinin tam olarak nerede durduğunu anlamamız açısından önem arz eder. El-Câbirî, Batı’da Endülüs’te bulunan İbn Rüşd’ün felsefesi ile İbn Rüşd’den önce Doğu’da yaşamış bulunan İslâm filozofları arasında epistemolojik bir kopuşun olduğunu iddia eder. Bu epistemolojik kopuş hem metodolojide hem kavramlarda hem de ele aldığı sorunlarda gerçekleşmiştir.<sup>70</sup> Dolayısıyla İbn Rüşd’ün siyaset felsefesini de bu çerçevede değerlendirmek gerekiyor. Bunu en açık şekilde onun siyaset felsefesiyle Fârâbî’nin siyaset felsefesinin karşılaştırırken görebiliyoruz. Örnek vermek gerekirse:

“Fârâbî siyasete dair görüşlerini anlattığı en temel eseri olan *el-Medinetü'l-fâzıla*’ya başlarken İlk Neden’in (Tanrı) birliğini, sıfatlarını konu edinerek başlamıştır. Bu da Fârâbî’nin siyasete dair düşüncelerinin temelde metafiziğe dayandığını göstermektedir. Oysa İbn Rüşd, siyaset felsefesini metodolojisinden dolayı metafizikten bağımsız bir biçimde inşa etmiştir.”<sup>71</sup>

Felsefenin diğer alanlarında olduğu gibi siyaset felsefesinde de akıl ve bilimin rehberliğine güvenen İbn Rüşd, doğru bir siyaset anlayışının ancak bu temel üzerinde oluşturulabileceğinin düşünmüştür. Yine bunun başka bir sebebi de selefinin (Fârâbî) ağırlıklı olarak siyasete olan teorik ilgisinin aksine, İbn Rüşd’ün devletin fiili yönetimi ile en az teori kadar ilgili olmasına bağlayabiliriz.<sup>72</sup> Her ne kadar İbn Rüşd siyaset felsefesi konusunda Fârâbî’nin felsefesinden etkilenmiş olsa da Fârâbî’den farklı ve onu aşan bir siyaset felsefesi ortaya koyabilmiştir.<sup>73</sup> Bazılarına göre bu yüzden İbn Haldun gibi bir tarihçi/sosyolog bile İbn Rüşd’ün görüşlerini daha gerçekçi bulduğu için Muvahhidlerin yıkılışını anlatırken ona referansta bulunma ihtiyacı hissetmiştir.<sup>74</sup>

Platon’un *Devlet*’inde siyaset bilimi iki bölüme ayrılır:

“Birinci bölümde yetenekler, iradi fiiller ve tüm adetler, tüm bunları kendisinde toplayan bunlar arasındaki ilişkileri inceleyen ve hangi yeteneğin diğerleri üzerinde etkili olduğu gibi konular üzerinde durulur. İkinci bölümde ise bireylerde bulunan bu yeteneklerin nitelikleri, bir yeteneğin ortaya çıkması istenen diğer bir yeteneği nasıl etkilediği ve hangi yeteneğin diğerlerini

<sup>69</sup> Şulul, “İbn Rüşd’ün Siyaset Felsefesi”, 62-64.

<sup>70</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Nahnu ve't-türâs: krâât muâsıra fi türâsina'l-felsefi* (Dârü'l-Beydâ: el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 1986), 212.

<sup>71</sup> Şulul, “İbn Rüşd’ün Siyaset Felsefesi”, 66.

<sup>72</sup> Averroes, “Averroes’ Commentary on Plato’s Republic”, 14.

<sup>73</sup> Akşit, “İbn Rüşd’de Siyaset ve Ahlâk İlişkisi”, 50.

<sup>74</sup> Şulul, “İbn Rüşd’ün Siyaset Felsefesi”, 63.

engellediği ile ilgili bir inceleme yapılır. Yani bu kısımda tümel durumlar olarak ortaya çıkan şeylerin tikel durumlara uygulanabilme imkânı açıklığa kavuşturulmak istenmiştir.”<sup>75</sup>

İbn Rüşd’ün *Telhis*’te (Şerh) siyaset felsefesiyle ilgili olarak ele aldığı temel konular ise devlete adaletin egemen olması gerektiği, haksızlığa, siyasi baskıya, özgürlüklerin engellenmesine karşı çıkılması gerektiğidir. Yine İbn Rüşd’ün değindiği diğer bir önemli konu ise kadının toplumdaki konumudur. Hakikat şu ki o dönem için bunları ifade edebilmek çok yüksek bir entelektüel seviye ve cesaret gerektirir. Ona göre insanlığın amacı bakımından kadınlar ve erkekler bir bakıma aynı türdendir. Elbette kadın ile erkek arasında birtakım farklılıklar vardır. Fakat insani işlerde kadınlar zorunlu olarak erkeklerle eşittirler. İbn Rüşd, kadına sosyal ve hukuki haklarının verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre:

“İslâm toplumunda özellikle Arap (Endülüs) toplumda kadın basit ekonomik ihtiyaçların karşılanması için sadece ev ortamıyla sınırlandırılmıştır. Oysa (İbn Rüşd’e göre) tür olarak kadın ile erkek arasında herhangi bir farklılık söz konusu değildir yani aynı doğaya sahiptirler. Farklılık sadece yetenek ve kabiliyet itibariyledir. Ona göre eğer kadınlar gerektiği gibi eğitilir ve toplumda fonksiyonel hale gelirlerse onlar arasında devleti idare edecek yöneticilerin ve bilgelerin ortaya çıkması mümkündür.”<sup>76</sup>

İbn Rüşd yazmış olduğu bu *Şerh*’te (Siyasete Dair Temel Bilgiler) siyasi düşüncelerini ortaya koyarken belli bir metodoloji benimsemiştir. Aslında bu onun genel metodolojisinin siyaset bilimine uygulanmasından başka bir şey değildir. Bu metodolojinin onun epistemolojisinde en çok öne çıkan özelliği hakikat olduğu iddia edilen bilgilerin ne tür bir bilgiye dayanması gerektiği konusudur. Bu bilgi türü İbn Rüşd’e göre ‘burhan’ (kesin kanıta dayalı) bilgi olmalıdır.<sup>77</sup> Yine onun metodolojisinin öne çıkan diğer bir önemli özelliği de nedensellik düşüncesidir. Sahip olduğu nedensellik fikri çerçevesinde yazdığı birçok eserde gerek evrendeki pozitif bilimlerde gerekse sosyal bilimlerde neden-sonuç ilişkisini gözetten İbn Rüşd<sup>78</sup> bu anlamda rasyonellik ve bilimsellik ilkesini sürekli göz önünde tutmuş ve siyaset felsefesini de bu temel ilkeler çerçevesinde oluşturmuştur.<sup>79</sup> Zaten İbn Rüşd’e göre ilim, eşyayı sebepleri ile bilmekten ibarettir.<sup>80</sup>

İbn Rüşd sahip olduğu din-felsefe ilişkisi anlayışı çerçevesinde bilim, felsefe ve teolojik konularda kendine özgü bir bakış açısı getirmeye çalışmıştır.<sup>81</sup> Macid Fahri İbn Rüşd’ün, ideal devlet modelinin kısmen felsefi

<sup>75</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 28-29.

<sup>76</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 110-112.

<sup>77</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 13.

<sup>78</sup> İbn Rüşd’ün nedensellik ile ilgili görüşleri için bk. Tuncay Akgün, *Gazali ve İbn Rüşd’e Göre Yaratma*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2013), 194-199.

<sup>79</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 15.

<sup>80</sup> İbn Rüşd, *Felsefe -Din İlişkileri- Faslu'l-makâl el-keşf an minhâcî'l-edille*, 255.

<sup>81</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 13.

(yani Platonik) ve kısmen teolojik yani İslâmî temellere dayanması gerektiğini düşündüğünü ifade eder.<sup>82</sup> Fakat İbn Rüşd'ün siyaset ile ilgili eseri olan söz konusu *Şerh*'inde (Siyasete Dair Temel Bilgiler) ideal devlet düzeninin temelinde görebildiğimiz kadarıyla felsefi argümanlar daha ağır basmaktadır. Ona göre en ideal devlet şeklinin en hızlı ve kolay yoldan ortaya çıkmasının bir yolu Platon'un eserinde içeriğini ortaya koyduğu biçimdedir.<sup>83</sup> Çünkü İbn Rüşd'e göre felsefe ve bilime sahip olan kişinin elinde işleri düzene koyacak iki önemli araç var demektir.<sup>84</sup> İbn Rüşd'ün genel metodolojisi ilk olarak felsefenin, dinin ve siyasetin sağlam bir zeminde konuşulup tartışılması üzerine kuruludur. Bunun için o, doğru bilginin, doğru inancın ve ideal devletin ne olup olmadığını temellendirmeye çalışır.<sup>85</sup>

Nitekim hem nedensellik hem de burhanî kanıta dayalı görüş ortaya koyma ilkesinden dolayı İbn Rüşd *Siyasete Dair Temel Bilgiler* kitabında Platon'un *Devlet*'indeki onuncu bölümü (makaleyi) açıklama gereği bile duymamıştır.<sup>86</sup> Bir askerin başından geçenleri anlattığı bu bölümde Platon, ruhun ölümsüzlüğü ve ölüm ötesi ile ilgili bazı olaylardan bahsetmektedir.<sup>87</sup> İbn Rüşd kurgular üzerine inşâ edilen bu görüşlere itibar etmemiştir. Yine aynı gerekçe ile birinci bölümü ve ikinci bölümünün neredeyse yarısından fazlasını yorumlamamıştır.<sup>88</sup> Platon'un söz konusu eserindeki bu gibi kısımları, İbn Rüşd şiir, hitabet ve cedel özelliği taşıdığı için eserine almamıştır. Bu nedenle *Devlet*'in üçte birini oluşturan ve adaleti tanımlamak üzere cedel, hatta bazen safsata metoduyla ortaya konan görüşleri göz ardı ederek bu konuda kendi metodolojik görüşlerini ifade etmiştir.<sup>89</sup> İbn Rüşd bu konuda şunları söyler:

"Platon'un Devletinde yer alan onuncu makaleye (bölüme) gelince, bu makalenin içeriği bu bilim (siyaset bilimi) açısından zorunlu değildir. Çünkü henüz işin başında açıktır ki şiir sanatı bir amaç olmadığı gibi bununla elde edilecek olan bilgi de hakiki bilgi değildir. .... Platon daha sonra hatabî (retoriğe dayalı) ya da cedelfi olduğu açık olan bir görüş dile getirmiş ve burada nefsin (ruhun) ölümsüzlüğünü açıklamıştır. Daha sonra anlattığı bir hikâyede (Er hikâyesi) adalet sahibi ve mutlu kimselerin ruhlarının sonunda sahip oldukları nimetlerden ve lezzetlerden, ayrıca, bahtsız ve şaşkın kimselerinin sonlarının ne olacağından söz etmiştir. Birçok kez belirttiğimiz gibi, bu hikâyelerin hiçbir değeri yoktur..."<sup>90</sup>

Yukarıda İbn Rüşd'ün metodolojisinin iki önemli öğesinden

<sup>82</sup> Fahri, "İdeal Devletin Bozulması", 228.

<sup>83</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 20.

<sup>84</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 240.

<sup>85</sup> Çilingir, "İbn Rüşd: Bilimsel (Burhanî) Siyaset", 153.

<sup>86</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 244.

<sup>87</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999), 275-280.

<sup>88</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 245.

<sup>89</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 17.

<sup>90</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 244.

bahsetmiştik. Bunları biraz daha ayrıntılı bir şekilde ele almamızın bize onun siyaset felsefesini daha iyi anlama olanağı vereceğini düşünüyoruz. İbn Rüşd'e göre onun benimsediği burhanî yöntem bize siyasetin var olan sorunlarını daha iyi analiz edebilme imkânı verecektir. Platon *Devlet* isimli eserinde yönetim biçimlerini detaylı bir şekilde incelemektedir. Bu durumda burhan yöntemiyle yapılacak siyaset felsefesinin ana konusu da yönetim biçimleri olacaktır. Bu konuda cevabı araştırılan sorulara birkaç örnek verecek olursak şunları verebiliriz:

En iyi yönetim biçimi tek bir şahsın mı yoksa bir grup insanın mı yönetimidir?

Var olan bir yönetimde başa geçenler bu iktidarı veraset yoluyla zor kullanarak mı elde etmişlerdir? Yoksa halkın isteğiyle mi gelmişlerdir?

İktidarda olan bu kişi veya kişilerin amacı şan, şeref ve servet kazanmak mıdır? Yoksa kendi nefislerini, arzularını tatmin etmek için mi iktidardadırlar?

İbn Rüşd yukarıdaki soruların cevabını ararken ödün vermek istemediği metodundan dolayı akla dayalı olan burhanın dışındaki meşhur ve müsellemler hükümlere dayalı olan cedel/diyalektik gibi metotları ve cevapları kabul etmemiştir. O var olan yönetimin doğası ve var olması gereken yönetim biçiminin ne olması gerektiğinin ancak burhan yoluyla bulunabileceğini iddia etmiştir.<sup>91</sup> O bu konuda şunları söyler:

“Bu kitabı yazmaktaki amacımız, Platon'a ait siyaset bilimi ilgili Siyaset (Devlet) adlı eserinde bulunan bilimsel görüşleri sadeleştirmek, bu konuda her zaman yaptığımız gibi cedeli (diyalektik ya da tartışmalı) görüşleri ve düşünceleri ayıklayarak ele aldığımız eseri incelemektir.”<sup>92</sup>

İbn Rüşd'de irade-siyaset ilişkisi konusuna gelecek olursak siyaset biliminin pratik bilimlerden biri olduğuna dair yaygın bir kanaat vardır ve bu bilim cevher olarak da teorik bilimlerden farklıdır. İbn Rüşd'e göre bu konuda şüphe ve tartışılacak bir şey yoktur. Çünkü,

“Bu bilimin konusu, teorik bilimlerin konularından bazı noktalarda farklılık göstermektedir. Yine bu bilimin ilkeleri de yine teorik bilimin ilkelerinden farklıdır. Nitekim bu bilimin konuları iradeye dayalı olarak insanın ortaya koyduğu eylemler ve ilkeleri ise irade ve seçme gücüdür.”<sup>93</sup>

Bu durumda İbn Rüşd'e göre siyaset biliminin konusu iradi fiillerdir.<sup>94</sup> Bunun temelinde de seçme yetisi vardır. Konusu ve ilkeleri ile teorik bilimlerden ayrılan siyaset biliminin gayesi de diğer teorik bilimlerinkinden farklıdır. Diğer teorik bilimlerin gayesi sadece bilme iken siyaset biliminin

<sup>91</sup> Şulul, “İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi”, 66.

<sup>92</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 25.

<sup>93</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 27.

<sup>94</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 28.

gayesi eylemdir yani pratik bu bilimde daha ağır basmaktadır.<sup>95</sup>

Tarihe baktığımızda kentlerin siyasi yönden değişime ve dönüşüme uğradığı bilgisini elde ederiz. Bu sürecin nasıl olduğu ise hep tartışılmıştır. Bazıları bu değişimin kaçınılmaz olduğunu yani bu konuda bir tür determinizmin söz konusu olduğunu ifade etmişlerdir. Bunun en güzel örneği yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Platon'dur. Ona göre kentlerin yaşadığı bu değişim ve dönüşüm iradî değil, tabiattaki gibi doğal bir sürecin sonunda gerçekleşir.<sup>96</sup> Kentlerin yönetim biçimleri ile ilgili olarak Platon'un ortaya koyduğu yönetim biçimleri erdemli devlet, şeref devleti, oligarşi, demokrasi ve tiranlıktır. İbn Rüşd'e göre insana özgü şeylerde determinizm değil irade söz konusu olduğu için bu yönetim biçimlerinin ortaya çıkmasında da determinizm söz konusu değildir. Ona göre Platon'un bu kentlerden her birinin diğerine dönüştüğünü ifade etmesi bunun zorunlu olarak olması anlamında değil çoğu zaman gerçekleşen şeyler manasındadır. Çünkü bu kentlerde uygulanan siyaset, bunlarda yetişen bireylere herhangi bir huy kazandırma bakımından her ne kadar söz konusu bireylerin doğal olarak sahip oldukları ahlâkî yapı ile çelişik olsa da etkilidir. İbn Rüşd'ün Platon'dan ayrıldığı en önemli husus insan iradesinin önemi ve insana özgü şeylerde doğal determinizminin söz konusu olamayacağıdır.<sup>97</sup> İbn Rüşd ideal devletin inşâ edilmesinin yolları konusunda Platon'dan farklı düşünür. Yani Platon'un teklif ettiği yöntem alternatifsiz bir yöntem değildir.<sup>98</sup> O bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade eder:

“Platon'un söz konusu kentlerle birlikte bunların halklarının dönüşümü ve bunların birbirine dönüşmesi ile ilgili olarak söyledikleri bunlardır. Eğer durum (Platon'un) düşündüğü gibi ise, yani bunlardan ikisi -erdemli devlet düzeni ile tiranlık siyaseti- bu kentler arasında iki karşıt uç konumunda olup bu ikisi arasında ara düzen konumunda olan düzenler bulunuyorsa, bu durumda bu kentler arasındaki dönüşümün bu sıraya (Platon'un ortaya koymuş olduğu beşli sıra: Erdemli devlet, şeref devleti, oligarşi, demokrasi ve tiranlık) göre olması gerekmez. Bu durum yalnızca doğal nesnelere bulunur. Çünkü doğada bulunan karşıtlar birtakım araçlar yoluyla ortaya çıkarlar. Oysa (kentlerle ilgili olarak) dile getirdiğimiz bu durumların tümü veya bu kentlerde ortaya çıktığını belirttiğimiz karakterler irade ilgilidir. Öyleyse nasıl oluyor da bu kentlerden her biri diğerine dönüşüyor? Deriz ki Platon'un dile getirdiği görüşler, hiç kuşku yok ki zorunlu (olarak gerçekleşmesi gereken şeyler) değil, çoğu zaman gerçekleşen şeylerdir”.<sup>99</sup>

İbn Rüşd pratik bilimler sınıfına dâhil ettiği siyaseti ahlâkın ikinci aşaması olarak görür. Siyaset bu yönüyle teorik bilimlerden farklıdır. Nitekim teorik bilimlerde sadece düşünme söz konusu iken pratik bir bilim

<sup>95</sup> Şulul, “İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi”, 65.

<sup>96</sup> Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi-Platon'un Devlet'i ve İbn Rüşd'ün Yorumu*, 244.

<sup>97</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 237.

<sup>98</sup> Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi-Platon'un Devlet'i ve İbn Rüşd'ün Yorumu*, 26.

<sup>99</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 237.

olan siyasette irade ve tercihte bulunma söz konusudur. Yani kişinin tercihlerini eyleme dönüştürmesi vardır. Öyleyse siyaset bilimindeki ilkeler genel değildir tikeldir yani pratiği konu edinir. Bu düşünce ile varılmak istenen şey daha önceki filozofların siyaseti temellendirirken ortaya koydukları ütopyik yaklaşıma düşmemektir. Mademki siyaset pratiktir, pratik bilimin ilk bölümüne giren ahlâk konusunda da iradi eylem ve alışkanlıklardır. Ahlâkın amacı ise erdemli bireyler ortaya çıkarmaktır. Siyaset erdemini ne olduğunu teorik olarak bilmekten çok erdemli insan olmaya hedefler. Erdemli insanların sayısının çoğalması ile de o toplumda siyaset biliminin gerçekleştirmek istediği asıl erdem olan adalet ikame edilmiş olur.<sup>100</sup> Siyaset bilimini iyi bilen birisi irade ve seçme yetisinin diğer yetileri elde etmenin temelinde yer aldığını bilir.<sup>101</sup>

## SONUÇ

İbn Rüşd, insan iradesi ile tanrısal irade arasındaki hassas dengeyi korumayı hedefler. Çünkü bu dengenin bozulması halinde ya insan tamamen deistik bir düşünceye sahip olur ya da insanı rahatlatan ve insana kolay gelen determinist düşünceye teslim olur. Bir taraftan Tanrısal iradeyi insanın da içinde olduğu evrene Tanrı'nın koyduğu ölçü ile etkin hale getiren İbn Rüşd, diğer taraftan Tanrı'nın yarattığı varlıklar içinde akıl sahibi olarak insanı yarattığını ve insanın bu akıl ile elde ettiği sonuçları fiiliyata özgürce geçirebilmesi için de ona özgür bir irade bahsettiğini ifade eder. İnsan mutlak değilse bile büyük oranda davranışlarında otonom bir varlıktır. Onun tam anlamıyla otonom bir varlık olamayışının nedeni yani davranışlarının bir kısmını istediği gibi gerçekleştirememesinin nedeni de doğal nedenlerdir. Yani Tanrı'nın tabiata koyduğu kanunlar vardır. İnsan iradesi, ancak aklın gerektirdiği şekilde hareket ederek bu doğal nedenlere uygun olarak harekete geçerse insan ancak o zaman tam anlamıyla bir yetkinlik elde eder. Yine insan iradesinin dış dünyada bazı şeyler tarafından sınırlandırıldığını ve kısmen de olsa onların etkisi altında olduğu gerçeği de unutulmamalıdır. Yani Tanrı tarafından âlemde var edilen düzenin temeline yerleştirdiği nedensellik ilkesi insan iradesinin şekillenmesinde ve bunun sonucunda ortaya çıkan fiillerin gerçekleşmesinde çok önemli bir yere sahiptir.

İbn Rüşd'ün sahip olduğu din-felsefe ilişkisi anlayışı onun bilim, felsefe ve teolojik konularda kendine özgü bir bakış açısı geliştirmesini sağlamıştır. Bu bakış açısı elbette onun siyaset felsefesini de etkilemiş ve siyaset felsefesi için de bir çerçeve oluşturmuştur. Tabi ki etkin ve elverişli bir siyaset felsefesi ancak kişinin kendi yaşadığı dönemin aktüel sorunlarından yola çıkılarak temellendirilebilir. Ona göre siyaset teorisinde pratiğe de teori kadar önem verilmelidir. İbn Rüşd'ün amacı siyasete bilimsel bir temele

<sup>100</sup> Çilingir, "İbn-i Rüşd'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Siyaset", 43.

<sup>101</sup> Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi-Platon'un Devlet'i ve İbn Rüşd'ün Yorumu*, 114.

bulma arayışıdır. Devlet kurmak insanın iradesiyle ortaya çıkan bir şey olduğuna göre, ortaya çıkan bu yapıda ya insanın iradesinin iyi yönde işlemesi ile beşerî bir tasarım olarak adaletin ve özgürlüklerin hâkim olduğu bir devlet yönetimi ortaya çıkacak ya da insan iradesinin kötü yönde işlemesi ile yine beşerî bir tasarım olarak zulmün ve baskının hâkim olduğu bir devlet yönetimi ortaya çıkacaktır. Çünkü İbn Rüşd'e göre insanların ortaya çıkardığı kurumlar olan devletler ve onların yönetim biçimleri doğal nesnelere ya da doğal olaylar gibi determinizme tabi değildir. Devlet düzenlerinin keyfiyeti insanların erdemleri ile ilişkilidir. Yani devleti yöneten insanlar değişebilir ve bunun sonucunda da devleti yönetme biçimi dolayısıyla uygulanan siyaset de değişebilir.

İbn Rüşd determinizmi savunmaz ve insanın iradi ve akli yönünün etkin bölümlerinin önemine ısrarla vurgu yapar. İnsanın özgürlüğünü bilgiye bağlı gören İbn Rüşd, bilginin en büyük özgürlük ve güç olduğunun farkındadır. Aksi halde insan ona göre kendi özgürlüğünü kendi eliyle köleliğe dönüştürür. İbn Rüşd'ün insan ve toplumla ilgili konularda determinizmi kabul etmemesi ve insan iradesine daha çok önem vermesi, ideal devletin ortaya çıkmasında başka seçeneklere imkân tanınması, zaman ve coğrafyaya göre vakıanın değişebileceğini normal karşılaması gibi görüşlerinden dolayı onun erdemli kentin oluşturulmasında Platon'dan daha yumuşak ve daha özgürlükçü bir tutuma sahip olduğunu söyleyebiliriz. İbn Rüşd'ün felsefecilerin siyasetteki rolüne ilişkin bu yeni öğretisi ve Platon'la olan tartışması, köklerini kendine özgü çevresinden alan yeni bir siyasi stratejidir diyebiliriz.

İbn Rüşd'e göre insan özgür düşünce ve iradesiyle diğer canlılardan ayrılan bir varlıktır ve bunlar onu diğer canlılardan ayıran temel unsurlardır. Ona göre özgür düşünce ve irade ise ahlâkın temeldir. Özgür düşünce ve özgür irade yoksa ahlâk da var olamaz. Erdemli bireylerin olmadığı böyle bir toplumda ise siyaset genel ahlâkî ilkeler çerçevesinde şekillenemez. Böyle bir toplumda siyaset insanları mutlu eden bir araç olmaktan çıkıp zulüm aracına dönüşebilir. Tarih bunun örnekleri ile doludur ki İbn Rüşd bu örneklerden de bahsetmiştir.

İbn Rüşd'ün siyaset teorisinde ve bunun pratik uygulamasında insan iradesine ve özgürlüğüne yaptığı vurgu, İslâm âlemindeki toplumların yanlış kader anlayışlarına dikkat çekme niteliği de taşır. İbn Rüşd bu yanlış kader anlayışının bireysel manadaki tezahürlerine oranla toplumsal manadaki tezahürünün çok daha tehlikeli ve yıkıcı olduğunun farkındadır. Siyasi olarak toplumu yönetme biçimlerinde determinizme kapıyı sıkı sıkı kapatmasının sebebi budur. İslâm tarihinde toplumlara zulmeden hanedanlıkların kader konusunu nasıl manipüle ettikleri ve bunun sonucunda da halkın pasivize edildiği örnekler vardır. Halkı yöneten irade, yönetime Tanrı'nın onu/onları oraya getirmesi ile geldiğini ve ancak Tanrı istediği zaman gideceğini

söylediğinde nelerle karışılabilirliğinin örnekleri tarihte fazlasıyla vardır. İbn Rüşd bugünün İslâm toplumlarına önemli bir mesaj vermek gayretindedir. O zamanın şartlarında bunları yazabilmek ve gündeme taşımak ciddi bir entelektüel birikim ve seviyeyi gerekli kılar. Yine bu büyük bir cesaret işi olduğu için de ayrıca takdire şayandır.

### KAYNAKÇA

- Akgün, Tuncay. *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Arkan, Atilla. *İbn Rüşd Psikolojisi Fizikten Metafiziğe İbn Rüşd'ün İnsan Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayınları, 2006.
- Arkan, Atilla. "Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 12 (2004), 27-54.
- Akşit, Mirpenç. "İbn Rüşd'de Siyaset ve Ahlâk İlişkisi". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (2018), 47-65.
- Averroes. "Averroes' Commentary On Plato's Republic". çev. E.I. J. Rosenthal. *Averroes' Commentary On Plato's Republic*. ed. E.I. J. Rosenthal. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Belo, Catarina. *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*. Boston: Brill, 2007.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Nahnu ve't-Turâs: Kırâât Muâsıra fî Turâsina'l-Felsefi*. Mağrip: el-Merkezü's-Sekafiyî'l-Arabi, 1986.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Çaylak, Adem-Şahbaz, Yunus. "Eleştirel Aklın Kadim Bilgesi: İbn Rüşd ve Siyaset Felsefesi". *Muhafazakâr Düşünce* 11/44 (2015), 85-97.
- Çilingir, Lokman. "İbn Rüşd: Bilimsel (Burhani ) Siyaset". *İslâm'ın Klasik Çağında Bir Felsefi Sorun Olarak Siyaset*. ed. Mehmet Vural. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Çilingir, Lokman. "İbni Rüşd'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Siyaset". *Felsefe Dünyası* 64 (2016), 31-60.
- Durak, Nejdî. "Platon'un Devlet Felsefesinde Ahlâk". *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 5/14 (2005), 235-242.
- Fahri, Macid. "İdeal Devletin Bozulması: Platon, İbn Rüşd ve İbn Haldûn". çev. Ali Kürşat Turgut. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 227-238.
- İrâkî, Muhammed Atif. "Filozoflar Reisi: İbn Rüşd". çev. Metin Yasa-Dursun Ali Türkmen. *Diyanet İlmî Dergi* 43/1 (2007), 103-118.
- İbn Rüşd. *Felsefe Din İlişkileri Faslu'l Makâl el Kesf an Minhâcî'l-Edille*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.
- İbn Rüşd. *Siyasete dair temel bilgiler*. çev. Muharrem Hilmi Özev. İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınlar, 2005.
- İsmail Hakkı, İzmîrli. "İslâm'da Felsefe Cereyanları - XII: İbni Rüşd IV". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/23 (1932), 20-38.
- Karakaya, Mehmet Murat. "Fârâbî ve İbn Rüşd'ün Siyaset Nazariyeleri (Mukayeseli Bir Çalışma)". *ATEBE Dini Araştırmalar Dergisi* 4 (2020), 31-56.
- Karlıga, Bekir. "İbn Rüşd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/257-288. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Kart, Berfin. "Etik Politikayı Önceler Mi? Aristoteles'in Yanıtı Ve Günümüzde Politika". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 4 (2016), 112-134.
- Kempski, Jürgen V. "Siyaset Felsefesi". çev. Doğan Özlem. *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*. ed. Doğan Özlem. 445-476. İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 1997.
- Kızıldağ, Şaban-Erslan, İsmail Hakkı. "İdeal Devlet Örgütü ve Temel Paradigmaları: Kadim Türk Medeniyeti Devlet Geleneği ve Diğer Felsefi Görüşlerin Analizi



- Çerçevesinde Sosyal Hukuk Devlet Modeli Yapılanmasına Yönelik Temel Yaklaşımlar". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 6/11 (2021), 118-165.
- Korkut, Şenol. "Siyaset: Felsefe, Din ve Şehir". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Orwin, Alexander. "Imposing Alfarabi on Plato/Averroes's Novel Placement of the Platonic City". *Plato's Republic in the Islamic Context/New Perspectives on Averroes's Commentary*. ed. Douglas Kries Joshua Parens. 19-39. USA: University of Rochester Press, 2022.
- Orwin, Alexander. "Introduction". *Plato's Republic in the Islamic Context/New Perspectives on Averroes's Commentary*. ed. Douglas Kries Joshua Parens. 1-18. USA: University of Rochester Press, 2022.
- Özkan, Murat Sultan. "Orta Çağ'da Batı Dünyasında Otoritenin Sorunsallığı Tarihi ve Felsefi Bir Çözümleme". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 94-134. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.334077>
- Platon. *Devlet*. çev. M. Ali Cimcoz, Sabahattin Eyuboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999.
- Sankari, Farouk A. "Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Bazı Yönlerinin Karşılaştırılması". çev. Ömer Özden - Osman Elmalı, *Tabula Rasa*, (2005), 235-242.
- Sarıoğlu, Hüseyin. "İbn Rüşd". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. ed. Eyüp Bekir yazıcı. 7/577-606. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Sarıoğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Şahin, Hasan. "İbn Rüşd'de İnsanın Özgürlük ve Kaderi". *Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen İbn Rüşd Kongresi Tebliğleri*. Kayseri, 187-194.
- Şulul, Cevher. "İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20 (2008), 57-69.
- Şulul, Cevher. *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi-Platon'un Devlet'i ve İbn Rüşd'ün Yorumu*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Uyanık, Mevlüt-Akyol, Aygün. "İslâm Felsefesinin Zirve Filozofu: İbn Rüşd-Faslu'l-Makâl Merkezli Bir İnceleme-". *İslâmi Araştırmalar = Journal of Islamic Research* 30/1 (2019), 112-131.
- Vorlander, Karl. *Felsefe Tarihi*. çev. Orhan Saadeddin - Mehmet İzzet. haz. Yüksel Kanar. İstanbul: İz Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Vural, Mehmet. *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık*. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- Yücedoğru, H. Kübra - Bilgin, Vejdi. "Onbirinci Yüzyılda Siyasal Gerçeklik ve İslâm Siyaset Düşüncesine Etkisi". *Uludağ Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 729-746.

---

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

**👤 Yazar(lar) / Author(s):** Tuncay Akgün.

**📄 Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.



## TEVHİDİN ULÛHİYYET, RUBÛBİYYET VE İSİM-SIFAT ŞEKLİNDE TASNİFİNİN TARİHİ SÜRECİ VE KRİTİĞİ

*The Historical Process and Critism of Classifying Tawhîd in the Form of Ulûhiyyah, Rubûbiyyah  
and the Divine Names and Attributes of Allah*

### Murat AKIN

Doç. Dr., Bülent Ecevit Ü. İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kalam ve  
İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Zonguldak, Türkiye [orcid.org/01dvabv26](https://orcid.org/01dvabv26)  
Assoc. Prof., Zonguldak Bülent Ecevit University Faculty of Theology Department of Basic  
Islamic Sciences Department of Kalam and History of Islamic Sects, Zonguldak, Turkey  
✉ [murat.akin@beun.edu.tr](mailto:murat.akin@beun.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0003-1276-9215>

#### **i** Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received: 22.01.2023  
Kabul Tarihi / Accepted: 10.04.2023  
Yayın Tarihi / Published: 15.06.2023

**” Atıf / Cite as:** Akin, Murat. “Tevhidin Ulûhiyyet, Rubûbiyyet ve İsim-Sıfat Şeklinde Tasnifinin  
Tarihî Süreci ve Kritiği”. *Mütefekkir* 10/19 (2023), 47-66.  
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1312435>

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University  
Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**🔍 İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile  
taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process  
and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## TEVHİDİN ULÛHİYYET, RUBÛBİYYET VE İSİM-SIFAT ŞEKLİNDE TASNİFİNİN TARİHİ SÜRECİ VE KRİTİĞİ

### Öz

Kelâm ilmi kaynaklarında tevhid bahsi, Allah'ın varlığı ve birliği etrafında şekillenmektedir. Zamanla tevhidin ulûhiyyet, rubûbiyyet ve isim ve sıfat şeklinde kısımlara ayrılarak incelendiği; içerik bakımından ise klasik kaynaklardan farklılaştığı görülmektedir. Her ne kadar tevhid konusu izah edilirken ulûhiyyet ve rubûbiyyet gibi kavramlar ilk dönemlerden itibaren kaynaklarda geçse de sistematik olarak söz konusu kavramları tevhidin alt başlıkları halinde ilk defa ele alan kişinin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) olduğu ifade edilmektedir. Ondan sonra bu şekilde tasnifler yapılarak tevhidin incelenmesi özellikle Selefi anlayış tarafından devam ettirilmektedir. Tevhidin bu şekilde kısımlara ayrılarak izah edilmesi, teolojik açıdan aykırı fikirlerin doğmasına sebep olmuş ve tevhid, itikadî bir mesele olmaktan çıkıp sosyal hayatı etkilemiştir. Başka bir ifadeyle bu anlayış, tevhidin sınırlarını itikadî sahanın dışına çıkararak amelî boyutu da tevhidin içeriğine dâhil etmiştir. Böylelikle amelî yönden eksiklikler itikadî açıdan tekdir edilmeye sebep olmuştur. Öyle ki toplumda bazı insanları ve özellikle de inananları ayırıştırıcı, dışlayıcı ve ötekileştirici olumsuz tesirleri söz konusu olmuştur. Bu tür yaklaşımların dayandırıldığı teolojik zeminin ise tevhidin ulûhiyyet ve rubûbiyyet şeklinde kısımlara ayrılması olduğu görülmektedir. Oysa tevhid, Allah'ın varlığına ve birliğine iman gerektirdiği gibi; barış, güven ve birlik temelinde tüm insanlara saygı ve merhametle davranmayı da gerektirmektedir. Bu düşünceler etrafında çalışmamızda öncelikle tevhidin ulûhiyyet, rubûbiyyet ve isim ve sıfat şeklinde tasnif edilmesinin tarihî süreci ele alınacak ve daha sonra kelâm ilmi açısından kritiği yapılmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Tevhid, Şirk, Ulûhiyyet, Rubûbiyyet.

### The Historical Process and Criticism of Classifying Tawhîd in the Form of Ulûhiyyah, Rubûbiyyah and the Divine Names and Attributes of Allah

#### Abstract

In the scientific sources of Kalâm, the topic of tawhîd has been shaped around the existence and unity of Allah. Over time it is seen that tawhîd has been examined by being divided it into parts in the form of ulûhiyyah, rubûbiyyah, the divine names and attributes of God and that it has differed from classical sources in terms of its content. Although concepts such as ulûhiyyah and rubûbiyyah were used in the sources from the first periods while the topic of tawhîd was studied, it is stated that Ibn Taymiyyah was the first person to systematically address them as the sub-topics of tawhîd. Subsequently, studying tawhîd under these classifications was continued to this day especially by the Salafi understanding. Over time, studying tawhîd by dividing it into such parts led to the birth of radical theological ideas, and tawhîd ceased to be an issue of faith and affected social life. In fact, this understanding has made tawhîd go beyond the field of faith and included deeds in the content of tawhîd. Therefore, shortages in terms of deeds became a reason for accusing people of infidelity. So much so that some negative effects have been achieved in society that have discriminated, excluded and marginalized some people and especially believers. It is seen that the theological basis on which such approaches are based is that the division of tawhîd is divided into parts in the form of ulûhiyyah and rubûbiyyah. However, just as tawhîd requires to believe in the existence and unity of Allah, it also requires treating all people with respect and compassion on the basis of peace, trust and unity. Based on these thoughts, in our study, first, the historical process of classifying Tawhîd in the form of ulûhiyyah and rubûbiyyah, the divine names and attributes of God will be discussed, and then it will be analyzed perspective of the science of kalâm.

**Keywords:** Kalâm, Tawhîd, Shirk, Ulûhiyyah, Rubûbiyyah.

## GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlerin tebliğlerinde ilk sırada yer aldığı beyan edilen<sup>1</sup> ve vahyin aslını oluşturan temel esas tevhid inancıdır. Bu inanç, insanın dinî hayatıyla ilgili bütün alanlara etki etmektedir. İslâm dininin inanç esaslarını inceleyen kelâm ilmi de bu temel prensibi farklı yönleriyle incelemektedir. Tevhid, akâid ve kelâm meselelerinin esasını teşkil etmesi itibarıyla bu ilimlerin en önemli ve en temel konusu hatta gayesi olmuştur. Kelâm ilminin temel uğraş alanı bu boyut olduğundan ona verilen isimlerden birisi de ilm-i tevhiddir. Öyle ki İslâm, “tevhid dini” olarak isimlendirilmektedir. Çünkü onun en temel esası Allah'ın birliğidir.<sup>2</sup> Bu gaye ile tevhid konusunu ele alıp incelemek üzere eserler yazan âlimler olmuş ve yazdıkları eserlere veya bölümlerine de aynı ismi vermişlerdir.<sup>3</sup>

Kelâm kitaplarında ulûhiyyet konusu daha çok Allah'ın varlığı ve birliği etrafında şekillenmektedir. Kelâm âlimleri, tevhid ile epistemolojik olarak Allah'ın birliğini ortaya koymayı hedeflemişlerdir. Nihayetinde tevhid, Allah'ın bir olduğunu bilmeyi, O'ndan başka ilâh olmadığına, eşi, benzeri ve dengi bulunmadığına inanmayı ifade edecek anlamda ele alınmıştır.<sup>4</sup> Her ne kadar Kur'ân'da Allah'ın varlığından çok birliği üzerinde durulsa da Kur'ân'da ve oradan hareketle de kelâm kitaplarında Allah'ın varlığına, O'nun birliği açısından bakıldığını söylemek mümkündür.

Tevhidin ulûhiyyet, rubûbiyyet ve isim-sıfat şeklinde kısımlara ayrılarak incelenmesine geçmeden önce genel manada İslâm düşünce tarihinde oluşan mezheplerin konuyu anlama biçimlerinin hatırlanması faydalı olacaktır. Şöyle ki Mu'tezilî âlimlere göre tevhid; Allah'ın zâtında ve sıfatlarında bir olup mahlûkata benzetilmekten uzak olduğunu bilmek ve bunu ikrar etmektir. Mu'tezile içerisinde görüş ayrılıkları olmakla beraber tevhid hakkında, Allah'ın zâtıyla sıfatlarının aynı olduğu ve zâtından başka sıfatların olmasının tevhidi ihlal edeceği düşüncesinden hareketle çoğu âlim, “Allah'ın sıfatları zâtından ibarettir ve tevhidin mânası budur.”<sup>5</sup> demişlerdir. Selef âlimleri ise “Allah'ın sıfatları vardır ve sıfatların bulunması hakikî tevhide münafi değildir.”<sup>6</sup> düşüncesinden hareketle tevhidin Allah'ın birliğine iman

<sup>1</sup> Bk. el-A'râf 7/59, 65, 73, 85; Hûd 11/61, 84. *Kur'ân Yolu* (Erişim 30 Mayıs 2021).

<sup>2</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beirut: Dâru sader, 2010), 85 vd.; Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: TDV Yay., 2004), 1/109; Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Rağbet Yay., 2005), 56.

<sup>3</sup> Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1 vd.; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), “Kitâbü't-tevhîd”, 8/162; bu isimle yazılmış onlarca kitap bulunmaktadır. Bk. <http://ktp.isam.org.tr/> (Erişim 14 Haziran 2022).

<sup>4</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 85; Mustafa Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 16.

<sup>5</sup> Ebû'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbiyye, 2009), 149 vd., Ahmed Mahmûd Subhî, *fi İlmi'l-Kelâm dirasetü felsefiyyeti li arai'l-firaki'l-İslâmiyyeti fi usûli'd-dîn* (Beirut: y.y., 1985), 1/121.

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Usûlü's-sünne* (Riyâd: Dâru'l-Menâr, h.

olduğu esasında birleşmişlerdir. Ancak imanın mahiyeti açısından tasdik, ikrar ve amelden ibaret olup olmamasında farklılaşmışlardır.<sup>7</sup>

Ameli, imana dâhil edenler tarafında bulunan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) konuyu tevhid ile bağlantılı olarak değil iman meselesi olarak ele almıştır.<sup>8</sup> Fakat Ahmed b. Hanbel'in bu konudaki genel yaklaşımına bakıldığında ameli, imanın sıhhati açısından değil imanın kemali açısından mütalaa ettiğini söylemek mümkündür. Ebû Hanîfe de (ö. 150/767) "Allah birdir, bu birlik sayı cihetinden değil, şeriki olmamak bakımındandır."<sup>9</sup> ifadesiyle tevhitten Allah'a şirk koşmamayı ve diğer ilâhların varlığının inkârını kastetmektedir. Bazen de Ebû Hanîfe, tevhid kavramını iman esasları olarak belirtilen temel prensipleri içine alacak şekilde bir kabulü (tasdiki) ifade ederken kullanmaktadır.<sup>10</sup> Bu boyutuyla iman esasları daha sonraları *Usûl-i Selâse* olarak isimlendirilen ilahiyât, nübüvvât ve sem'iyât şeklinde konu başlıkları altında incelenmiştir.

Ebû Hanîfe'nin dile getirdiği fikirleri Eş'arî (ö. 324/936) ve Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi Sünnî âlimler daha sonraları geliştirerek tevhidi, âlemi yaratanın tek olması şeklinde izah etmişlerdir.<sup>11</sup> Buna göre subûtî sıfatlar, mefhûm açısından zâtın aynı değildir. Aksi halde sıfatların iptali söz konusu olurdu. Subûtî sıfatlar, vücûd-u hâricî olarak zâtın gayrısı da değildir. Aksi halde taaddüd-i kudemâ söz konusu olurdu. Bu bağlamda Allah'ın birliğini ispat sadedinde Kur'ân-ı Kerîm'deki *Burhan-ı temanu*'u ifade eden âyet<sup>12</sup> de delil olarak kullanılmıştır. Allah'ın sıfatları konusunda ise onun ne aynı ne de gayrı olduğu söylenmiştir.<sup>13</sup> Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ı yaratılmışlara benzemekten tenzih eden ve böylelikle tevhidi ortaya koyan birçok âyet<sup>14</sup> de bu bağlamda delil olarak kullanılmıştır.

Tevhid denilince doğrudan Allah'ın varlığı ve birliği konusuna

---

1411), 34; Sıfatlar konusunda daha geniş bilgi için bk. Hüseyin Kahraman, "Akıl Anlayışları ile Temel İlkeleri Arasındaki İlişki Açısından Bir Mu'tezile-Eş'ariyye Mukayesesi", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/13 (2020), 53-74.

<sup>7</sup> Bk. İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/100-106.

<sup>8</sup> Ahmed b. Hanbel, *Usûlü's-sünne*, 34 vd.; Yusuf Ziya Yörükân, "Vehhabilik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (1953), 51-67.

<sup>9</sup> Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Fikhü'l-ekber, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 70.

<sup>10</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 70 vd.

<sup>11</sup> Bk. Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Kitabü'l-Lüma'*, nşr. Abdülaziz İzzü'd-dîn es-Sirvânî (Beirut: Dârü'l-Lübnan, 1987), 84; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 77.

<sup>12</sup> "Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı, onların her ikisi de fesada uğrardı (düzenleri bozulurdu)." Bk. el-Enbiyâ 21/22 âyetinden hareketle kelâm âlimleri arasında irade çatışması olarak ifade edilen delildir.

<sup>13</sup> Genel anlamda Ehl-i sünnet'in tevhid konusunu nasıl işlediği ile ilgili bk. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 55; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Taftazanî, *Şerhu'l-akâid*, thk. Muhammed Adnan Derviş (b.y.: y.y., ts.), 84-89; Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd* (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1995), 26; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), 44.

<sup>14</sup> Bk. el-Bakara 2/22; el-En'âm 6/101; Meryem 19/65; eş-Şûrâ 42/11.

odaklanması gerektiğini vurgulayan ve âyetlerle meseleyi temellendiren âlimlerden biri de Gazzâlî'dir (ö. 505/1111). O da öncelikle Allah'ın var olduğunu anlatan âyetleri<sup>15</sup> daha sonra da Allah'ın bir olduğuna (onun tevhidine) delalet eden âyetleri<sup>16</sup> sıralamaktadır.<sup>17</sup> Allah'ın varlığı ve birliği etrafında şekillenen tevhid bahsi hakkında Cürcânî (ö. 816/1413) de şunu belirtmektedir: "Tevhid, Zât-ı İlâhîyi düşünce ve anlayışta tasavvur edilebilen, vehim ve zihinlerde tahayyül olunabilen her şeyden tecrîd etmektir."<sup>18</sup> Cürcânî, devamında tevhidin Allah'ı rab olarak bilme, O'nun birliğini ikrar etme ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmama ile gerçekleşeceğini ifade etmekle beraber<sup>19</sup> herhangi bir sınıflandırmaya gitmemektedir. Burada isimlerini zikrettiklerimizin dışında daha birçok kelâm âlimi, tevhidi; Allah'ın zât ve sıfatlarında bir olduğu mahlûkatın kendisine benzemediği, âlemde O'na denk bir şeyin olmadığı anlamında ele almışlardır.<sup>20</sup>

Görüldüğü üzere sonlu varlık olan insanın sonsuz varlık olan Rabbini tanıma gayreti ile şekillenen tevhid bahsi, klasik kelâm kitaplarında ve kelâm ekolleri tarafında rubûbiyyet, ulûhiyyet ve isim ve sıfatla tevhid şeklinde ayrımlara tabi tutulmadan incelenmiştir. Eğer bir ayırım yapılacaksa da Cenâb-ı Hakk'ın zât ve sıfatlarında tevhid diye izahlar yapılmıştır. İslâm düşünce ekollerinde tevhid konusu burada özetle belirtildiği doğrultuda incelenip tartışılırken tarihî süreçte bazı kişi ve gruplarda tevhid bahisleri ulûhiyyet, rubûbiyyet ve isim ve sıfat şeklinde kısımlara ayrılarak incelenmiştir.

## 1. TEVHİDİN ULÛHIYYET, RUBÛBIYYET VE İSİM-SIFAT ŞEKLİNDE TASNİFİNİN TARİHİ SÜRECİ

Tevhidin ulûhiyyet, rubûbiyyet ve isim-sıfat şeklinde gruplandırılarak izah edilmesi sistematik olarak ilk defa İbn Teymiyye'de görülmektedir. Zira İbn Teymiyye de bu şekildeki izahın kendisine ait olduğunu belirtmektedir.<sup>21</sup> Konuyla ilgili son dönemlerde yapılan araştırmalarda da tevhidin ulûhiyyet ve rubûbiyyet şeklinde kısımlara ayrılması İbn Teymiyye'ye

<sup>15</sup> Bk. Kâf 50/6-11; en-Nebe 78/6-16; Abese 80/24-32.

<sup>16</sup> Bk. el-Enbiyâ 21/22; el-İsrâ 17/42, el-Mü'minûn 23/91.

<sup>17</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İlcâmü'l-avam an ilmi'l-keâm* (Beyrut: Dârü'l-minhâc, 1439/2017), 124 vd.; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-ittikâd* (Kahire: Dârü'l-Minhâc, 1437/2016), 196.

<sup>18</sup> Alî b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1439/2018), 133.

<sup>19</sup> Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, 133.

<sup>20</sup> Bk. Taftazanî, *Şerhu'l-akâid*, 84 vd.; el-İmam Ebi'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Nihayetü'l-ikdam fi ilmi'l-keâm*, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1425/2004), 56; Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-türas, 1424/2003), 31 vd.; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 213 vd.

<sup>21</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *et-Tis'iniyye*, thk. Muhammed Aclân (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1999), 2/799; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Tedmuriye Akidesi*, çev. Muhammed Şahin (Riyad: Rabva Semti İslâmî Dâvet Bürosu, 1429/2008), 104 vd.; Ayrıca bk. İrfan Eyibil, "Tevhid-i Ulûhiyyet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme", *Kelam Araştırmaları* 11/2 (2013), 181-194.

dayandırılmaktadır. Ondan önce de bu şekilde sınıflandırmanın yapılmadığı belirtilmektedir.<sup>22</sup> Bu sınıflandırmada zât ve sıfatla tevhid ile Allah'ın tüm yönleriyle mutlak anlamda kemal sıfatlarını taşıdığına kesin bir şekilde inanmak kastedilmiştir. Bunun da ancak Allah ve Resûlünün, isim ve sıfat olarak bildirdiklerini kabul etmekle gerçekleşeceği dile getirilmiştir. Dolayısıyla Allah'ın isim ve sıfatları konusu kitap ve sünnette bildirildiği üzere kabul edilmeli herhangi bir şekilde te'vil edilmemelidir.<sup>23</sup> İbn Teymiyye, rubûbiyyette tevhid ile Allah'ın tek yaratıcı, rab, mâlik ve rızık verici olduğunu ikrar etmeyi kastetmektedir. Ulûhiyyette tevhid ile de kulların fiilleriyle/ibadetleriyle Allah'ı birlemesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu da kulun yapacağı dua, namaz, hac ve tövbe gibi ibadet türlerinin hepsini sadece Allah Teâlâ'ya yapılması ile olur. Ulûhiyyette tevhid kısmı diğerlerine nazaran daha çok önemsenmiş ve hatta peygamberlerin gönderilmesinin asıl gayesinin bu olduğu belirtilmiştir. Tam anlamıyla bir tevhidin gerçekleşmesi için kişinin Allah'ın zât ve sıfatlarıyla bir olduğunu kabul etmesinin yeterli olmadığı bunu ibadetle de desteklemesi gerektiği ifade edilmiştir. Bu bağlamda kelamcıları eleştiren İbn Teymiyye, onların tevhidle kastettiklerinin rubûbiyyette tevhid olduğunu ve ulûhiyyette tevhidi ise ihmal ettiklerini belirtmektedir.<sup>24</sup> İbn Teymiyye'nin tevhid konusunda geliştirdiği bu izah, kendisinden önceki kelâm âlimlerinden farklı bir anlayış ortaya koymaktadır. Bununla birlikte; Ehl-i hadisin ameli iman içerisinde değerlendirme yaklaşımının, söz konusu fikirlere dayanak teşkil ettiği söylenebilir.

Diğer taraftan rubûbiyyet ve ulûhiyyet kavramları elbette İbn Teymiyye'den daha önce kullanılmıştır. Fakat İbn Teymiyye'nin bunlara yüklediği anlam ve içerik kendisinden önce kullananlarda bulunmamaktadır. Mesela Ebû Hanîfe, Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 507/1115) gibi bazı âlimler de "rubûbiyyet" ve "ulûhiyyet" kavramlarını kullanmış<sup>25</sup> fakat tevhidin birer kısmı şeklinde ele almamışlardır. Ancak Topaloğlu, İbn Teymiyye'den önce bu kavramların tevhidin izahında kullanılmasından hareketle ulûhiyyet ve rubûbiyyet şeklinde ayrımın ona dayandırılmasını doğru bulmamaktadır. Hatta bu konuda Ezher Üniversitesinde öğretim üyeliği yapan Yûsuf ed-Dicvî'nin (ö. 1946) bu şekilde bir ayrımla tevhid izahını İbn Teymiyye'ye mal etmesini ve onu tenkit etmesini doğru bulmamaktadır.<sup>26</sup> Yine bu kişilerden ayrı İbn Sînâ da (ö. 428/1037) Allah'ın

<sup>22</sup> Yusuf ed-Dicvî, *Makalat ve'l-Fetâvâ*, (Ezher: el-Buhûsü'l-İslamiyye, 1401/1981), 1/248.

<sup>23</sup> İbn Teymiyye, *Tedmuriye Akîdesi*, 104 vd.; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Kâsım (Kahire: y.y., 1404), 1/1; 2/277.

<sup>24</sup> İbn Teymiyye, *et-Tis'îniyye*, 799, 899; İbn Teymiyye, *Tedmuriye Akîdesi*, 5, 8, 104 vd.; İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-fetâvâ*, 1/1, 2/277.

<sup>25</sup> Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 72; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 38-39; Nesefî, *Tabsiratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, 1/113, 117.

<sup>26</sup> Bekir Topaloğlu, "Allah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/471-498.



varlığı ve birliğine inanan kişinin bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde bazen tevhide aykırı davrandığını belirterek; *Felsefe-i ula* içerisinde tevhid inancına aykırı zâta yönelik şirk anlayışlarını tenzih etmeye çalışmıştır.<sup>27</sup> İşte bu gaye ile o da zât-ı mutlak, vâcibü'l-vücûd, rubûbiyyet, ulûhiyyet gibi kavramları kullanmıştır. Ancak tevhid konusunu yukarıda ifade edildiği üzere üçlü bir sınıflandırmaya tabi tutmamıştır. Dolayısıyla her ne kadar ulûhiyyet ve rubûbiyyet kavramları İbn Teymiyye'den önce kullanılsa da onun bu terimlere yüklediği anlam diğer düşünürlerde bulunmamaktadır.

İbn Teymiyye'den sonra tevhidin aynı ifadelerle ve yakın anlamların yüklendiği farklı kavramlarla izah edildiği, İbn Kayyim el-Cevziyye'de (ö. 751/1350) de görülmektedir. İbn Kayyim, Allah'ın tek yaratıcı, rab, mâlik ve rızık verici olduğunu ikrar etmekle rubbiyyette tevhidin; ibadetlerin sadece Allah'a yapılması ile ise ulûhiyyette tevhidin gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Devamında da bu iki kısmın birleştirilmesi gerektiğini âyetlerle izah etmektedir. İbn Kayyim'in konuya ilişkin farklı kavramsallaştırmalarda bulunduğu da görülmektedir. Bu bağlamda o, Kur'an'ın Allah'ın zâtından ve sıfatlarından bahsetmesine tevhid-i ilmî, Kur'an'da sadece Allah'a ibadet edilmesi gerektiğinin ifade edilmesine ise tevhid-i irâdî demektedir.<sup>28</sup> İbn Kayyim'in bu yaklaşımını, tevhidin epistemik açıdan tahlili olarak değerlendirmek mümkündür.

İbn Kayyim el-Cevziyye'den sonra tevhidin aynı şekilde kısımlara ayrılarak izah edilmesi İbn Ebi'l-İz'de (ö. 792/1390) görülmektedir. O, yaptığı izahta tevhid-i ulûhiyyet ve tevhid-i rubûbiyyet meselelerini ele alarak şöyle demektedir:

"Müşrikler, tevhid-i rubûbiyyete yani Cenâb-ı Allah'tan başka rab olmadığına inanıyorlardı. Fakat onlar tevhid-i ulûhiyyet meselesinde şirke düşmüşlerdi. Tevhid akîdesi ise hem tevhid-i ulûhiyyette hem de tevhid-i rubûbiyyette Cenâb-ı Hak'ı birlemek ile gerçekleşir. Tevhid-i ulûhiyyette şirke düşenlerin tevhid-i rubûbiyyetteki tevhidi hiçbir işe yaramaz. Ama bir kimse tevhid-i ulûhiyyeti kavrarsa onun içinde tevhid-i rubûbiyyet de vardır. Dolayısıyla 'Allah'tan başka ilâh yoktur' cümlesinin mânasını anlayan kimse aynı zamanda Cenâb-ı Hak'tan başka bir rab da olmadığını idrak eder, görür ve bu şekilde ifade etmiş olur."<sup>29</sup>

Görüldüğü gibi İbn Ebi'l-İz de tevhidi bazı kısımlar üzerinden izah ederek tevhitten asıl kastedilenin ulûhiyyette tevhid olduğunu ifade etmektedir.

İbn Ebi'l-İz'den sonra Muhammed İbn Abdülvehhâb da (ö. 1206/1792)

<sup>27</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât-ı Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), 26.

<sup>28</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzil iyyake na'büdü ve iyyake neste'in*, thk. Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1996), 1/40, 170-171.

<sup>29</sup> İbn Ebü'l-İz Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye*, thk. el-Arnaut et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1411/1990), 29; akt. Ebubekir Sifî, *Ehl-i Sünnet Akâidi Muhtasar Tahâvî Şerhi*, (İstanbul: Rihle Kitap, 2016), 41-46.

İbn Teymiyye'den tevarüs edildiği üzere tevhidi üç kısma ayırıp bunlardan rubûbiyyette tevhidi Allah'ın rablıkta ve rab olarak yapmış olduğu fiillerinde bir olması, ondan başka bir varlık kabul edilmemesi şeklinde anlamıştır. Ulûhiyyette tevhidin "ibadette Allah'ı bir kabul etmek" olduğu ifade edilmiştir. İsim ve sıfattan tevhid ise bizzat Allah'ın ve O'nun resullerinin gerek ispat gerekse nefyetme açısından Allah'ı vasıflandırdıkları şeylerle vasıflandırılması olarak anlaşılmaktadır.<sup>30</sup> İbn Abdülvehhâb, tevhidin farzlar içerisinde en büyüğü olduğuna dikkat çekmiş ve bunu "diğer farzlardan birini terk eden nasıl küfre giriyorsa tevhidi inkâr eden de küfre girmiştir"<sup>31</sup> şeklinde ifade etmiştir. İbn Abdülvehhâb, savunduğu bu argümanları delillendirmek için *Kitâbü't-tevhid* ve *Keşfü's-şubehât*'ta birçok âyet belirtmektedir.<sup>32</sup> Ona göre, kişinin Allah'ın bir olduğunu kabul ettikten sonra amelleriyle de bu tevhidi göstermesi gerekmektedir.<sup>33</sup> İbn Abdülvehhâb yaptığı bu izahlarla İbn Teymiyye'nin sistematüğini ve kurduğu düşüneyi aktarmakla birlikte, konunun teorik ve pratik boyutlarıyla ilgili sonuçlarını daha açık hale getirmiştir. Bir başka ifadeyle, eylemin/amelin, imanın/tevhidin bir parçası sayılması, büyük günah işleyenin tekfir edilmesi sonucunu beraberinde getirmektedir.

İbn Teymiyye'nin başlattığı İbn Abdülvehhâb'ın devam ettirdiği; tevhidin rubûbiyyet, ulûhiyyet ve isim ve sıfat gibi kısımlara ayrılarak incelenmesini günümüz Selefliliği de aynı şekilde sürdürmektedir. Suudi Arabistan'da okutulan akâid derslerinde de tevhid konusu aynı şekilde izah edilmektedir.<sup>34</sup> Öyle ki tevhid konusunda İbn Teymiyye'den önce bu konuda üretilen birikim neredeyse tamamen görmezlikten gelinmektedir. Bu durum tevhidin ulûhiyyet, rubûbiyyet ve isim ve sıfat şeklinde sınıflandırılmasının belli bir dönemden sonra ideolojik hale dönüştürüldüğüne işaret olarak değerlendirilebilir.

Günümüz Selefliliği içerisinde tevhidin bu şekilde ele alınmasını akademik mecrada devam ettiren kişilerden birisi el-Humeyyis'tir.<sup>35</sup>

<sup>30</sup> Muhammed b. Abdülvehhâb, *Keşfü's-şubehât* (Mekke: y.y., 1986), 3; Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbü't-Tevhid ellezî Hüve Hakkullâhi Ale'l-Abîd* (Riyad: y.y., 1995), 14; Süleyman b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb, *Teyşiru'l-Azîzi'l-Hamid fi Şerh-i Kitabi't- Tevhid* (Beyrut: y.y., 1989), 33.

<sup>31</sup> İbn Abdülvehhâb, *Keşfü's-şubehât*, 15-31.

<sup>32</sup> Bk. "Allah, kendisine ortak koşulmasını asla başılamaz; bundan başkasını, (günahları) dilediği kimse için başıslar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah (ile) iftira etmiş olur." bk. en-Nisâ 4/48; "Ve (bana) hanîf (Allah'ın birliğini tanıyıcı) olarak yüzünü dine çevir; sakın müşriklerden olma, diye (emredildi). "Allah'ı bırakıp da sana fayda veya zarar vermeyecek şeylere tapma. Eğer bunu yaparsan, o takdirde sen mutlaka zalimlerden olursun." bk. Yûnus 10/106; "Eğer Allah sana bir zarar dokundurursa, onu yine O'ndan başka giderecek yoktur. Eğer sana bir hayır dilerse, O'nun keremini geri çevirecek de yoktur. O, hayrını kullarından dilediğine erıştırir. Ve O başıslayandır, esirgeyendir." bk. Yûnus 10/105-107.

<sup>33</sup> İbn Abdülvehhâb, *Keşfü's-şubehât*, 40-43.

<sup>34</sup> Bk. Nezir Maviş, "İmân Esasları Bağlamında Eğitim ve Öğretimde Vahhâbilik -Suudi Arabistan Örneği-", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4-5 (2016), 116-144.

<sup>35</sup> Halen hayatta olan Ebû Abdurrahman Muhammed b. Abdurrahman b. İbrahim el-Humeyyis, 1958

Humeyyis, İbn Teymiyye ve İbn Abdülvehhâb'ın izini takip ederek tevhidi; rubûbiyyet, ulûhiyyet ve isim ve sıfatta tevhid olarak üç kısma ayırmaktadır. Bu ayrımın doğal bir sonucu olarak "rab" ve "ilâh" kelimelerinin mânâlarının birbirinden farklı olduğunu kabul etmiştir. İlâh kelimesiyle kendisine ibadet edilen ma'bûd anlaşılırken; rab kelimesiyle varlıkların yöneticisi, terbiye edicisi, onları yetiştirip geliştiren, onların mâliki, onları yaratan, rızıklandıran, fayda ve zarar veren zât anlaşılmaktadır. Bu anlamlardan hareketle Humeyyis, rubûbiyyet tevhîdini Allah'ın her şeyin rabbi, mâliki, yaratıcısı ve rızık vericisi olduğuna ve bu konuda da hiçbir ortağının olmadığına inanmak şeklinde açıklamıştır. O, ulûhiyyet tevhîdini ise her türlü ibadeti/ameli sadece O'na yapmak ve itaati sadece O'na has kılmak şeklinde açıklamıştır. İsim ve sıfatta tevhidin ise Allah'ın kendisi için belirttiği isim ve sıfatlarını, bunların kitap ve sünnette geçen mânâlarını kabul etmekle gerçekleşeceğini belirtmektedir.<sup>36</sup> Bu sınıflandırmayı kabul edenler müşriklerin tek bir rab inancını kabul ettiklerini (rubûbiyyet tevhîdi) "*Şayet o inkârcılara, 'göklere ve yeri yaratan, güneşi ve ayı yasalarına boyun eğdiren kimdir?' diye soracak olsan, hiç tereddütsüz 'Allah'tır' derler. O halde haktan nasıl yüz çevirirler?*"<sup>37</sup> âyetinden hareketle de savunmuşlardır. Onlar ibadetlerini/amellerini Allah ile beraber putlara da yaptıklarından onların tevhidinin (ulûhiyyet tevhîdi) gerçekleşmediğini söylemişlerdir.<sup>38</sup> Nihayetinde müşriklerde "rubûbiyyet tevhîdi" olduğunu fakat "ulûhiyyet tevhîdi"nin olmadığını savunmuşlardır. Bu izah, Humeyyis özelinde neredeyse günümüz Seleflerinin tamamı tarafından dile getirilmektedir.

Tevhid konusunun, Türkiye'de yazılan akâid türü kaynaklarda üç şekilde incelendiği görülmektedir. Bunlardan ilki, Selefi anlayışın benimsediği doğrultuda tevhidin ulûhiyyet, rubûbiyyet ve isim ve sıfat şeklinde incelendiği yaklaşımdır.<sup>39</sup> Bu kaynakların genel itibarıyla akademik dilin ve yöntemin kullanılmadığı lokal yayınlar olduğu söylenebilir. İkinci olarak bazı akâid/İslâm inanç esasları kitaplarında tevhidin, imanda ve ibadette tevhid şeklinde kısımlara ayrıldığı; imanda tevhidin ise Allah'ın

---

yılında Riyad'da doğdu. Humeyyis, Riyad'taki İbn Suûd Üniversitesi, Usûlü'd-din Fakültesi, Akide ve Çağdaş Mezhepler Bölümünde "Ebû Hanîfe'nin İtikad Esasları"nı konu alan tez çalışmasıyla 1990 yılında doktorasını tamamladı. Daha sonra bu çalışmasını kitap hâline getirdi. Bazı eserleri Türkçe'ye de çevrilen Humeyyis'le ilgili olarak, Ebû Hanîfe'nin fikirlerini olduğu gibi değil de kendisinin anlamak istediği şekilde ele aldığı ve âdeta onun üzerinden bir meşruiyet kazanılmaya çalışıldığı izlenimi bulunmaktadır. Bk. Seher Yeniayla - Mustafa Aykaç, "Muhammed el-Humeyyis'in Ebû Hanîfe Algısı", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2020), 92-114.

<sup>36</sup> Muhammed İbn Abdurrahman el-Humeyyis, *Usûlid-din 'inde'l-İmam Ebî Hanîfe* (b.y.: Dârü's-Sumey'ili'n-neşr ve't-tevzi', 1992), 203-241.

<sup>37</sup> el-Ankebût 29/61.

<sup>38</sup> Abdulaziz b. Abdullah b. Baz, *İslâm'ın Beş Rûknü ile İlgili Sorulara Önemli Cevaplar*, çev. Muhammed Şahin (b.y.: yy. ts.), 46.

<sup>39</sup> Bk. Ebû Hanzala, *Akaid Dersleri* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2016), 19 vd.; Ebû Hanzala, *Tüm Rasullerin Ortak Daveti* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2013), 11 vd.

zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde tevhid şeklinde alt başlıklarla incelendiği görülmektedir.<sup>40</sup> Bu türden ayrımlar neticesinde yapılan benzer yorumlar birçok güncel eserde bulunmaktadır. Bu tür eserlerde ibadette tevhid şeklinde bir sınıflandırmanın yapılması Selefi anlayışın etkisine işaret olarak değerlendirilebilir. Son olarak üçüncü ve çoğunluğu oluşturan grupta ise tevhidin herhangi bir sınıflandırmaya tabi tutulmadan doğrudan Cenâb-ı Hak'ın zât ve sıfatları çerçevesinde ele alındığı görülmektedir.<sup>41</sup> Bu bağlamda Osmanlı'da ve devamında Türkiye'de tevhidin kısımlara ayrılarak izah edilmesinin tarihî süreci hakkında yapılan şu tespit dikkat çekicidir: "Tevhidi üçe bölüp birbirinden ayırmak; şirki, Kur'ân'ın sunduğu ve Ehl-i sünnet ulemâsının anladığının dışına çıkarmak ve onu istiklal, teb'iz, takrip, taklid ve hafi diye ayırmak İbn Teymiyye'nin, ondan da Ahmed er-Rûmî el-Akhisarî'nin (ö. 1041/1632) Osmanlı döneminde soktuğu bir bidattir."<sup>42</sup>

Türkiye'de kendilerini selevin çizgisine bağlı olarak ifade eden birçok kişi sosyal medya ortamında "tevhid dersleri" yapmaktadır. Bunların neredeyse tamamı, tevhidi, yukarıda isimleri belirtilen şahıslar gibi kısımlara ayırarak incelemektedirler. Buradan hareketle de en çok hâkimiyet, tâğut, cihat, şiddet ve amel gibi kavramlar üzerinde yoğunlaşmaktadırlar.<sup>43</sup> Bunlar "lâ ilâhe illallah"ın yanlış anlaşıldığını, bunun sadece yaratan ve rızık veren değil aynı zamanda ona ibadetin yapılması gerektiğini de içerdiğini söylemektedirler. Dolayısıyla eğer ibadetlerde eksiklikler varsa bu durumda tevhidin gerçekleşmediğini söylemektedirler. Burada ibadete yüklenen anlam ve uygulama şekli önem arz etmektedir. Mesela dua da başlı başına bir ibadettir. Eğer kişi Allah'tan başkasından bir şeyler isterse veya kabirde dua ederse bu anlayışa göre tevhide aykırı davranmış olmaktadır. Bunun devamında peygamberler de dâhil olmak üzere başkasından şefaak beklemek kişiyi şirke götüren davranış olarak belirtilmektedir.

Buraya kadar tevhidin kısımlara ayrılarak izah edilmesinin tarihî süreci ve kimler tarafından bu şekilde izah edildiği açıklanmış oldu. Netice olarak ulûhiyyet ve rubûbiyyet kavramlarının ilk dönemlerden itibaren kaynaklarda geçtiği ancak bunların tevhidin kısımları şeklinde sistematik olarak kullanımının İbn Teymiyye'den sonra olduğunu söylemek mümkündür.

<sup>40</sup> Bk. Bekir Topaloğlu, *Allah İnanıcı* (İstanbul: İSAM Yay., 2006), 53-56; Bekir Topaloğlu vd., *İslâm'da İnanç Esasları* (İstanbul: İFAV Yay., 1998), 79-86.

<sup>41</sup> Çağfer Karadaş, *İslâm Akaidi* (Ankara: Ay Yayıncılık, 2017), 41-56; Ömer Aydın, *İslam İnanç Esasları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 53-55; Muammer Esen, *Temel İnanç Esasları* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2006), 35; Hasan Gümüšoğlu, *İslâm'ın İtikad Esasları* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021), 87.

<sup>42</sup> Hilmi Demir, *Ehli Sünnetin Kurucu Öznesi Ebû Hanîfe Adil Toplumun Temelleri* (Ankara: Anadolu Yay., 2021), 157.

<sup>43</sup> Bk. <https://www.tevhiddersleri.org/> (Erişim 3 Eylül 2022).

## 2. TEVHİDİN ULÛHİYET, RUBÛBİYET VE İSİM-SIFAT ŞEKLİNDE ELE ALINMASININ KRİTİĞİ

Bir önceki başlıkta tevhidi ulûhiyyet, rubûbiyyet ve isim-sıfat şeklinde inceleyen âlimlerin genelde Selefi çizgide oldukları belirtildi. Selefler her ne kadar Ehl-i sünnet çizgisinde olduklarını ifade etseler de yaptıkları izah ve yaklaşımlardan hareketle onlar, doğruya ulaşmada izledikleri yöntem bakımından farklılaşmaktadırlar. Bunun en bariz örneği ise tevhid konusudur. Zira Selefi anlayış, tevhid bahsinde farklı yöntem ve tasnif takip etmiştir. Yukarıda da belirtildiği üzere Ehl-i sünnet'te tevhid, Allah'ın varlığı ve birliğinden hareketle farklı istidlal ve yorumlar etrafında şekillenirken Selefi anlayışta tevhid, istidlal ve yorumlara gerek duyulmadan nasların literal okunmasından hareketle daha çok Allah'a şirk koşma anlamına gelebilecek yorumlar etrafında şekillenmektedir. Bu da Selefi anlayışın tevhidi pratik hayatı da dikkate alarak amelî de imanın (tevhidin) içerisine dâhil ettiğini göstermektedir. Öyle ki tevhidin; ulûhiyyet, rubûbiyyet, isim ve sıfat şeklinde kısımlara ayrılarak izah edilmesi,<sup>44</sup> zamanla itikadî bir mesele olmaktan çıkıp sosyal hayatı etkilemiş; toplumda bazı insanları ve özellikle de inananları ayırıştırıcı, dışlayıcı ve ötekileştirici bazı olumsuz sonuçlara sebebiyet vermiştir.<sup>45</sup>

Tevhidi, ulûhiyyet, rubûbiyyet ve isim-sıfat şeklinde ele alanlar buradan hareketle amelî yönden yapılan bazı davranışlardan dolayı doğrudan kişinin küfre girdiğini düşünmektedirler. Yukarıda da belirtildiği üzere bu bağlamda sıklıkla *"Şayet o inkârcılara, 'gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı yasalarına boyun eğdiren kimdir?' diye soracak olsan, hiç tereddütsüz 'Allah'tır' derler. O halde haktan nasıl yüz çevirirler?"*<sup>46</sup> âyeti delil olarak kullanılmaktadır. Ancak müşriklerin gerçekten Allah'a iman ettiklerini ve O'nun rablığını kabul ettiklerini bununla beraber ulûhiyyette şirke düştüklerini kabul etmek mümkün değildir. Çünkü imanın olması için bir ilâhın varlığını kabul etmekle beraber başka ilâhların da olmadığını tasdik etmek gerekmektedir. Hatta başka ilâhların olmadığını öncelemek adına kelime-i tevhide önce nefyedilir (لا اله) sonra ispat edilir (إلا الله). Oysa müşrikler başka ilâhların varlığını kabul etmekle iman etmiş olmamaktadırlar. Aslında onlar rubûbiyyet bağlamında da tevhide aykırı davranmaktadırlar. Diğer bir ifade ile müşriklerin Allah inancıyla bugün Allah'a inanmış ancak amelindeki bazı eksikliklerin olduğu kişilerdeki Allah inancı aynı değildir. Dolayısıyla günümüzde Allah'a inanan bir kişinin amelindeki eksikliğinden hareketle tevhidin (selefi bakışla imanın/ulûhiyyette tevhidin) gerçekleşmediğini söylemek doğru bir çıkarım olarak görülmemektedir. Ayrıca Kur'ân'da müşriklerin Allah'tan başka rab

<sup>44</sup> Eyibil, "Tevhid-i Ulûhiyyet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme", 186.

<sup>45</sup> Konu hakkında bilgi için bk. Murat Akın, *Tevhid Davasında Tefrikaya Savrulmak* (İstanbul: Asalet Yayınları, 2022), 69 vd.

<sup>46</sup> el-Ankebût 29/61.

tanımadıklarını ifade eden herhangi bir âyet yer almazken, Allah ile beraber başka varlıkları rab edindiklerine dair âyetler bulunmaktadır.<sup>47</sup> Dolayısıyla müşriklerde hiçbir zaman tevhid inancı (ne rubûbiyyet ne de ulûhiyyet anlamında) gerçekleşmemiştir. Allah inancına sahip olmaları için öncelikle diğer ilâhları inkâr etmeleri gerekirken, onlar diğer ilâhları inkâr etmeden Allah'ın varlığını kabul ederek şirke düşmektedirler. Nihayetinde tevhidi ulûhiyyet, rubûbiyyet ve isim ve sıfat şeklinde kısımlara ayırarak inceleyen kişilerin ve günümüzdeki Selefi anlayışın iddia ettiği gibi müşrikler, tevhid-i rubûbiyyete iman etmiş değillerdir. Böylelikle rubûbiyyet ve ulûhiyyet diye keskin ayrımlara giderek buradan amelin, tevhidi ihlal anlamına geleceği çıkarımında bulunmak doğru bir yaklaşım olarak görülmemektedir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'de buradan hareketle de İslâm tarihinde Allah inancı olanlara "tevhid-i rububiyye" yerine "hanîf" kavramı kullanılmıştır.<sup>48</sup> Dolayısıyla Allah'tan başka ilah edinenlere hiçbir zaman tevhid ehli (rubûbiyyet veya ulûhiyyet farketmez) denilmemiştir. Eğer tevhid, yukarıda belirtilen şekilde sınıflandırmaya tabi tutulursa o zaman müşriklere ehl-i tevhid demek gibi bir duruma düşülecektir ki bu çok makul görülmemektedir. Yine eğer tevhid bu şekilde anlaşılırsa mesele, Allah'ın zât ve sıfatlarından kopartılıp kişiler ve yaptıkları üzerinden irdelenen bir boyuta sürüklenmiş olur. Daha da önemlisi kendisini mümin olarak tanıtan kişinin bu anlayış tarafından tekfir edilmesi de bu durumun bir diğer sonucu olmaktadır. Yine tasavvufu kabul eden ve bu bağlamda yerine getirilen her bir ritüel şirk olarak neticelenmektedir.

Diğer taraftan, tevhid-i rubûbiyye, tevhid-i ulûhiyye ve tevhid-i esmâ ve's-sıfat şeklinde sınıflandırmayı kabul eden anlayış, genellikle tevhidi, zât-ı ilâhî yönüyle ele almayı O'na inanan kişi üzerinden tanımlamaya çalışmaktadır. Buradan da tevhid-i ulûhiyye'den maksadın; kulların fiilleri ile Allah'ı birlemesi, O'ndan başkasına dua ve recâda bulunmaması, başkasından medet ummaması, büyük bir melek veya bir peygamber için bile kurban kesmemesi olduğunu söylemektedirler.<sup>49</sup> Elbette burada sayılan hususlara itiraz edilmemekle beraber Allah inancında tevhid denilince akla gelmesi

<sup>47</sup> "Allah'ı bırakıp kendilerine fayda da zarar da veremeyen şeylere tapıyorlar ve 'Bunlar Allah katında bizim aracılarımız' diyorlar. Onlara şöyle de: 'Göklerde ve yerde Allah'ın bilmediği bir şeyi O'na bildirmeye mi kalkışyorsunuz?' Onların yakıştırdıkları ortaklardan O'nun yüce ve münezzeh olduğunda şüphem yoktur." Bk. Yûnus 10/18; "De ki: Allah'ı bırakıp da tanrı olduğunuzu ileri sürdüklerinize yalvarın! Ama onlar sizin sıkıntınızı ne kaldırıbilir ne de ferahlığa çevirebilirler." bk. el-İsrâ 17/56; "Ve o peygamberin size melekleri ve peygamberleri rab edinmenizi emretmesi de (düşünülemez). Müslüman olmanızdan sonra size inkârcılığı emreder mi hiç?" bk. Âl-i İmrân 3/80; "Lât ve Uzza'ya ve diğer üçüncüsü Menât'a ne dersiniz? Erkek size de dişi O'na mı?" bk. en-Necm 53/19-21.

<sup>48</sup> Bk. Âl-i İmrân 3/67; el-Bakara 2/135.

<sup>49</sup> Süleyman b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb, *Teysîru'l-azîzi'l-hamîd fî şerh-i kitabî't-Tevhîd* (Beyrut: 1989), 33; Baz, *İslâm'ın Beş Rûknü ile İlgili Sorulara Önemli Cevaplar*, 43 vd.; Şeyh Abdullah b. Muhammed b. Humeyd, *Tevhid ve Halis Selefi Akidenin Beyanı*, çev. Ebû Turâb Murad b. Abdurrahman es-Sivâsî (b.y.: Kitap ve Sünnete Davet Yayınları, 1434/2013), 16.

gereken kalbî boyutun ve bizzat yaratıcının zâtî ve sıfatları bırakılıp kulun yaptıklarının gündeme getirilmiş olması asıl konunun değiştirilmesi anlamına gelmektedir. Oysa Kur'ân-ı Kerîm'de tevhidle ilgili olarak *vâhid*, *ehad* ve *vahdehû* ifadeleri geçmektedir.<sup>50</sup> Bunlar da Cenâb-ı Hakk'ın zâtında ve sıfatlarında tek olduğunu ifade etme anlamında kullanılmaktadır. Bu manada Mâtürîdî, ehadiyeti Allah'ın zâtî, vahdaniyeti de fiilî bir sıfatı olarak değerlendirerek "Allah'ın zâtî ile ehad, fiili ile vâhid olduğunu" belirtmiştir.<sup>51</sup> Mâtürîdî, tevhidi bir bütün olarak ele almaktadır. Onun, bir kimsenin rabbine rubûbiyette ortak koşması ile ulûhiyyette ortak koşmasını bir özdeşleştirdiği tevhid için bu şekilde tasnifler yapmamasından da anlaşılabilir. Çünkü rab olarak başkasını ilahlığa ortak etmek ile ibadette başkasını ortak etmek aynı anlama gelmektedir. Bundan dolayı da "*Allah ancak tek bir ilâhtır.*"<sup>52</sup> manasındaki âyetleri rubûbiyyet ve ulûhiyyet ayrımı yapmadan izah etmektedir.<sup>53</sup> Mütakellimlerin tevhid konusunda söyledikleri doğrudan yaratıcıyla alakalı olup doğal olarak aşkın boyuta yapılan vurguların öne çıkmasına sebep olurken selefi anlayışın tevhid konusunda öne çıkardıkları insanlarla alakalı olup aşkın boyuta yönelmeye engel olmaktadır. Zira selefi anlayışta rubûbiyette ortak koşma ile ulûhiyyette ortak koşma birbirinden ayrı değerlendirilmektedir. Bu durum selefi anlayışın, tevhidi temellendirirken zihnî, felsefî ve kelâmî delillere itibar etmediğini göstermektedir. Ulûhiyyette tevhid şu şekilde açıklanmaktadır:

"Allah'tan başkasından yardım isteyen, Allah'tan başkası için kurban kesen ve adak adayan kişi şirke düşmüş olur. Allah'ın emirleri ve Peygamberi'nin sünneti dışında emir ve yasak tanımayarak, Peygamber devrinde olmayanı (bid'atı) ve tevessülü terk ederek Allah'ı birlemeye 'tevhid-i amelî' denir. İman ile küfrü ayırt eden amelî tevhiddir. Bu tevhidi yerine getirmeyen, yani Allah'a ortak koşan, ta'zim ve ibadeti yalnızca Allah'a tahsis etmeyen, yardım ve mededi Allah'tan istemeyen, O'nun haram kıldığından sakınmayan kimse, kâfirdir ve bu gibi kişilerin malları ve canları helaldir."<sup>54</sup>

Bu anlayışın, muhaliflerinin mallarını müntesiplerine helal kabul etmesi, insanların yağmalama isteklerini arttırmış ve bu işi kendilerine verilen bir hak olarak değerlendirmişlerdir. Nihayetinde böyle bir düşünce

<sup>50</sup> Bk. el-Bakara 2/163; en-Nisâ 4/171; el-Mâide 5/73; Yûsuf 12/39; el-İhlâs 112/1.

<sup>51</sup> İmam-ı A'zam, *Fıkh-ı Ekber-İmam-ı Maturidi, Ebû'l Müntheha ve Molla Hüseyin Şerhleri*, çev. Y. Vehbi Yavuz, (İstanbul: Bayrak Yay., ts.), 74; akt. Fatih İbiş, "Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücutçu Tevhid Anlayışına Bazı Eleştiriler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2015), 66.

<sup>52</sup> en-Nisâ 4/171.

<sup>53</sup> Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mehmet Boynukalın - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dârü'l-Mizan, 2005), 4/61, 120.

<sup>54</sup> Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Şerhu keşfi's-subehât* (Kahire: y.y., 1426/2005), 21-22; Muhammed b. Abdülvehhâb, *Tevhid 2*, çev. Harun Ünal (İstanbul: Tevhid Yay., 1996), 11, 37; Muhammed b. Abdülvehhâb'ın tevhid anlayışı ve eleştirisi hakkında bilgi için bk. Murat Akın, "Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Tevhid Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2015), 109-134; Murat Akın, *Vehhâbîlikte Tevhid ve Şirk* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

ve davranışa yönelmeleri, tevhide yüklenen anlam ve yapılan sınıflandırmaların bir neticesi olmaktadır. Hâlbuki kaynaklarda tekfirden daha çok küfür olan vasıflar üzerinde durulmuştur. Kimin kâfir olduğundan ziyade neyin küfre sebep olabileceği daha çok gündemde tutulmuştur. Genel mânada dinde sübut ve delâlet açısından kesin bir delil ile belirlenmiş hususları (zarûrât-ı dîniyye)<sup>55</sup> inkâr edenlerin küfür hükmünü alacakları kabul edilirken bunlarla amel etmeyenler günahkâr kabul edilmiştir. Bu bağlamda Râzî, “Küfür, peygamberin getirdiği zorunlu olarak bilinen şeyi inkâr etmektir.”<sup>56</sup> diyerek küfrün istidlâlden elde edilen yerler olmayıp zorunlu olarak herkes tarafından bilinen hususların inkârında olacağına işaret etmektedir. Bu tanım, küfür hükmünün kapalı ifadelerden hareketle kimseye verilemeyeceğine işaret ederken tekfir faaliyetinin de kolay olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla bir kişiye “küfür” hükmünün verilmesi için herkesin iman esası olduğunda ittifak ettiği bir hususu inkâr etmesi gerekmektedir. Bunun için de şu hususları kabul edenlerin tekfir edilebileceği söylenmiştir: “Allah’tan başka ilâh bulunduğuna veya O’nun bazı şahıslara hulûl ettiğine inanmak, Hz. Peygamber’in nübüvvetini inkâr etmek veya onu zemmetmek ve küçümsemek, haramları helal kabul etmek, farzların farzietini kabul etmemek ve Hz. Peygamber’in getirmiş olduğu hususların bir kısmını inkâr etmek.”<sup>57</sup> Ayrıca bu anlayışta bir kimseyi tekfir etmek, o kimsenin kanının mübah olduğunu ve cehennemde ebedi kalacağını kabul etmek şeklinde yorumlanmıştır. Tekfirin toplumu birlik ve beraberlikten uzaklaştıracağı, aynı zamanda şiddetle sonuçlanan tartışmalara götürebileceğinden bu konuda dikkatli davranılması gerekmektedir. Son tahlilde tekfirci zihniyet, tevhidi kendi görüşleri doğrultusunda kısımlara ayırıp içeriğini doldurarak İslâm dünyasındaki bölünmeyi derinleştirmiş, İslâm’ın ortak paydası olan tevhide zarar vermiştir.

Ayrıca tevhidi yukarıdaki gibi tasniflere tabi tutarak açıklayanlar, Kur’ân ve sünnet dışında hiçbir kaynağa itibar etmemeyi de gündeme getirmektedirler. Bu durum ise nihayetinde kişiyi iki noktada çıkmaza sürüklemektedir. Bunların birincisi dinin sadece evrensel değerlerden ibaret olduğunu söyleyen, Allah’ın her an yeryüzüne müdahalesini kabul etmeyen deizm çıkmazıdır. İkincisi ise çalışmamızda eleştirdiğimiz tevhidi sınıflara ayırarak inceleyen Selefilik anlayışıdır. Çünkü Selefilik’te Kur’ân ve Hadis dışında hiçbir görüş kabul edilmeyerek katılaşma ve donuk bir süreç görülmektedir. Tarihsel mirastan, epistemolojik usûlden ve beşerî

<sup>55</sup> Bu kavram hakkında bilgi için bk. Mahmut Çınar, “Zarûrât-ı Dîniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/138.

<sup>56</sup> Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzî, *Kelâm’a Giriş* (el-Muhassal), çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Ü İlahiyat Fak. Yay., 1978), 245; Yusuf el-Karadâvî, *Tekfirden Aşırılık*, çev. M. Salih Geçit (İstanbul: Şura Yayınları, 1998), 14-15.

<sup>57</sup> Adûdiddin Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi’l-keîlâm* (Beyrut: y.y., ts.), 430.



pratiklerden oluşan tecrübeden kopuş, dış görünüşün önemsendiği, iç ve arka planın ihmal edildiği bu anlayış, yeri geldiğinde deizmin ve ateizmin dine saldırmalarına imkân sunmaktadır. Ateizm ve deizmin her ikisi de kendi varlıklarını bu tür din anlayışları üzerinden meşrulaştırmaktadır.<sup>58</sup> Hâlbuki Kur'ân'a aykırı olmadıkça özellikle alanlarında uzman şahıslar tarafından üretilen bilgi birikimi ve tecrübe paylaşımının yeni nesillere aktarılması hem zihni hem de pratik hayat açısından son derece önem arz etmektedir. Bu da Kur'ân ve sünnette yasaklanmış bir durum değildir.

İbn Teymiyye ile beraber tevhide yüklenen ve zamanla da ideolojik bir hale dönüşen bu anlayışı devam ettiren günümüz Selefleri şu sonuca ulaşmaktadırlar:

“Müşriklere kâinatı kim yaratır, güneşi, ayı kim doğurur, nebatatı kim bitirir, mevsimleri kim döndürür? diye sorsanız, Allah derler. Bu, onların rubûbiyette tevhide ikrarlarıdır. Fakat onlar ulûhiyyet vasfını Cenâb-ı Hak'tan başka varlıklara atfediyorlar. Mesela birtakım putların insanlara fayda ya da zarar verebileceğine inanıyorlar. İşte bu, ulûhiyyette tevhide zedeleyen bir inançtır. Dolayısıyla İslâm dini içinde Müslüman olduğunu söyleyenler arasında ulûhiyyette tevhide yerine getirmeyen, ulûhiyyette tevhide aykırı inançlara sahip olanlar vardır. Bunlar her ne kadar mümin ve muvahhid görünseler de müşriktirler.”<sup>59</sup>

Bu bağlamda onlara göre kabirde dua edenler ve ölümlerden dirilere bir fayda gelebileceğine inananlar, ulûhiyyette tevhide inkâr etmiştir. Rubûbiyette ise o kişiler, tevhide ehli olabilir ama ölümlerle diriler arasında böyle bir ilişki bulunabileceğini söyledikleri için onlar ulûhiyyette tevhide ihlal etmiş ve müşrik olmuşlardır. Günümüz seleflerine göre bu durum onlarda tevhide inancının gerçekleşmediğini gösteriyor. Çünkü tevhide inancının gerçekleşmesi için önce Allah'ın bir olduğunu söylemek sonra da ilâh olarak sadece Allah'a ibadeti kabul etmek gerekmektedir. Bundan dolayı Kur'ân'ın onlara yönelttiği en temel eleştiri, Allah'a gereği gibi iman etmediklerinden başka varlıklara da ulûhiyyet atfetmeleriydi (onlara ibadet etmeleriydi). Bundan dolayı Mekke'de nazil olan âyetlerin öncelikli içeriği tevhide benimsetip yerleştirmeye ve onun samimi bir şekilde içselleştirilmesine yönelik olmuştur. Eğer tevhide, günümüz Seleflerinin anladığı bu şekilde anlaşılırsa; tevhide klasik eserlerdeki anlamıyla “Allah'a birliğine iman” bağlamında bir alan olmaktan çıkarılıp ibadet eden kişinin davranışlarına hasredilmektedir. Bununla da yetinilmeyip inandığını söylemesine rağmen, kişi sadece bazılarının anlayışlarına göre davranmadığından bunların nazarında “müşrik” ilan edilmektedir.<sup>60</sup>

Tevhide kısımlara ayırarak inceleyen anlayışın temelinde amelî açıdan izah edilen ve vurgulanan bir bakış açısı bulunmaktadır. Bu anlayış “Ben,

<sup>58</sup> Adnan Bülent Baloğlu, *Son Hurafe Deizm* (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 78.

<sup>59</sup> İbn Teymiyye, *Tedmuriye Akîdesi*, 105; Sifil, *Muhtasar Tahâvî Şerhi*, 41-46.

<sup>60</sup> Bk. Humeyd, *Tevhide ve Halis Selefi Akidenin Beyanı*, 16.

*cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*"<sup>61</sup> âyetini "beni tevhid etsinler" diye anlamaktadır.<sup>62</sup> Hatta bu isimle eserler de yazılmıştır.<sup>63</sup> Buradaki mâna, bir yönüyle Allah'a ibadet etmek O'nun birliğini kabul etmekle ilgili olabilir. Ancak ibadetin terk edilmesi veya yapılmaması O'nun birliğini inkâr anlamına gelmemelidir. Öyle ki ulûhiyyette tevhid izah edilirken buradaki ulûhiyyetin (*teellüh*), ibadet etme anlamında olduğunu söyleyerek, kelimcülerin bunu yanlış anladıkları dile getirilmektedir.<sup>64</sup> Oysa yukarıda da belirtildiği üzere tevhid, Allah'ın zâtı itibarıyla tek olması, O'na benzeyen bir ortaktan da münezzehe olması, O'ndan başka bir ilâhın bulunmaması ve zâtının cevher, cisim ve arazdan mürekkep olmaması yönüyle kitaplarımızda ele alınmaktadır. Yoksa Selefî anlayışın belirttiği gibi amelin veya ameldeki hatanın tevhid inancı olduğu veya ona zarar verdiği şeklinde değildir.

Bir yönüyle Allah'ın birliğine iman, "İbadet edilecek başka mabut yoktur." mânasını içermektedir. Ancak bu, "Allah'a ibadette kusur edenler, tevhidden uzaktır." mânasına gelmemelidir. Hz. Peygamber, iman edecek kişiler için iki şahadet cümlesi olarak ifade edilen, kelime-i tevhid ve kelime-i şahadeti telkinde bulunmakla yetinirken onların mümin olmaları için namaz vaktini, zekât vermelerini veya başka ibadetleri yapmalarını beklememiştir. Aynı zamanda yeni iman edecek kişiye üç tür tevhidin olduğunu bunlardan ne kastedildiğini de işaret eden herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. Bu bağlamda kelime-i tevhidi kabul üzere ölen kişinin amelleri noktasında kusurları bulunsa da cennete gireceğine dair rivayetler bulunmaktadır.<sup>65</sup> Çünkü iman, bilinçli ve daimî bir karardır. Bunun zıddı ise tekziptir yani inkârdır. Amel ise daimî olmayıp bazen yapılan ve bazen de terk edilen işlerdir. Dolayısıyla amelin azlığı ya da olmayışı imanın zıddı bir durum değildir. Diğer taraftan eğer dini emirleri yerine getirmek, iman olarak kabul edilirse; iman etmediği halde bazı güzel işler yapan kâfirleri de bu amellerinden dolayı mümin saymak gerekir ki bu durum Kur'ân'a aykırıdır. Amelî tevhid dedikleri bu anlayışta, "Bir kişi Allah'a inandığını söylese bile eğer amelî açıdan belirtilen tevhidi yerine getirmezse o kişi, kâfir kabul edilip onun malı ve canı ehl-i tevhide helaldir." görüşü hakimdir.<sup>66</sup>

<sup>61</sup> ez-Zâriyât 51/56.

<sup>62</sup> Osman b. Muhammed el-Hamed Hamis, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya Kalpten Kalbe* (İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2013), 7; Humeyd, *Tevhid ve Halis Selefî Akidenin Beyanı*, 18.

<sup>63</sup> bk. Sâlih el-Feyzân, *Cinlerin ve İnsanların Yarattığı Gayesi Olan Tevhid*, çev. Muhammed Şahin (İstanbul: Mercan Kitap, 2007).

<sup>64</sup> Humeyd, *Tevhid ve Halis Selefî Akidenin Beyanı*, 19-20.

<sup>65</sup> "Her kim tek ve ortağı bulunmayan Allah'tan başka ibadete layık ilâh olmadığına Hz. Muhamed'in (s.a.s.) O'nun kulu ve Rasûlü olduğuna Hz. İsâ'nın (a.s.) da Allah'ın kulu, Rasûlü ve Meryem'e ilka edilmiş kelimesi ve kendisinden bir ruh olduğuna şahitlik eder, cennet ve cehennemin hak olduğunu kabul ederse, Allah onu hangi amel üzere bulunursa bulunsun cennete koyar." Müslim, "İmân", 28; "Kalbinde bir buğday miktarı hayır olup da "lâ ilâhe illallah" diyen kimse cehennemden çıkar." Buhârî, "İmân", 41.

<sup>66</sup> İbn Abdülvehhâb, *Tevhid* 2, 26.

Sonuç itibarıyla konunun izahında bu kavramları kullanmak mümkün olmakla beraber bunlara yüklenen anlam üzerinden yapılan sınıflandırmalar ve izahlar problemlili görülmektedir.

## SONUÇ

Tarihsel süreçte farklı açılardan incelenen tevhid kavramı İslâm kelâmında; Allah'ın zât ve sıfatlarında bir olduğu, buradan hareketle de âlemi yaratanın bir olduğu ve bu birliğin de inananın bilgi ve bilinç dünyasını ifade eden anlamda kullanıldığı görülmektedir. Bununla beraber tevhid kavramı, başlangıçta Ehl-i hadis, sonraları da Selefi anlayışta çeşitli kısımlara ayrılarak incelenmiştir. Her ne kadar kavram olarak ilk dönemlerden itibaren kullanılmış olsa da ulûhiyyette, rubûbiyyette ve isim ve sıfatta tevhid olarak yapılan sınıflandırma kaynaklarda İbn Teymiyye'ye dayandırılmaktadır. Bu sınıflandırma sadece soyut olarak kabul edilen bir anlayış olmayıp inananın hayatını önemli bir şekilde etkilemiştir. Bu kabul, zamanla toplumda ötekileştirmede ve ayrıştırmada araç olarak kullanılmıştır. Çünkü bu ayrım kabul edildiğinde amelî yöndeki bazı eksiklikler ve hatalar doğrudan küfür ile sonuçlanmaktadır. Diğer taraftan kelâm âlimleri arasında ulûhiyyet ve rubûbiyyet gibi kavramlar meselelerin izahında kullanılmış olmakla beraber tevhidi ulûhiyyet, rubûbiyyet, isim ve sıfatta tevhid şeklinde sınıflandırmaya tâbi tutarak izah eden kimse de görülmemektedir. Aynı şekilde kelâm kitaplarında tevhid, herhangi bir tasnife tabi tutulmadan birleme ve tenzih odaklı bütüncül bir yaklaşımla incelenmiştir.

Nihayetinde çalışmamızda tevhidin kısımlara ayırmadan incelenmesi gerektiğine dair yapılan değerlendirme, tevhidin kısımlara ayrılarak incelenmesinin açtığı problematik alanın giderilmesinde ve sahih bir ilah tasavvurunda önem arz etmektedir. Diğer taraftan tevhidin kısımlara ayrılarak incelenmesi gerektiği düşüncesi son kertede Allah'ın koyduğu hükümlerin dışında bir hüküm koyanı veya uygulayanı, tasavvufu, felsefeyi, kelâmı ve sanata dair faaliyetleri kabul edenleri tekfire götüren bir neticeye varmaktadır. Bu ise genel manada Allah'ın varlığını ve birliğini Kur'ân üzerine inşa eden kelâm ilmi açısından kabul edilebilir bir anlayış olmaktan uzak durmaktadır.

## KAYNAKÇA


- Abdülvehhâb, Muhammed b. *Keşfü's-ş-şubehât*. Mekke: y.y., 1986.
- Abdülvehhâb, Muhammed b. *Kitâbü't-tevhid ellezî hüve hakkullâhi ale'l-a'bîd*. Riyad: y.y., 1995.
- Abdülvehhâb, Muhammed b. *Tevhîd* 2. çev. Harun Ünal. İstanbul: Tevhid Yay., 1996.
- Abdülvehhâb, Süleyman b. Abdullah b. Muhammed b. *Teysîru'l-Azîzi'l-Hamîd fi Şerh-i Kitâbi't-Tevhîd*. Beyrut: y.y., 1989.
- Akın, Murat. "Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Tevhid Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2015), 109-134.
- Akın, Murat. *Tevhid Davasında Tefrikaya Savrulmak*. İstanbul: Asalet Yayınları, 2022.

- Akın, Murat. *Vehhâbîlikte Tevhid ve Şirk*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Aydın, Ömer. *İslam İnanç Esasları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.
- Baloğlu, Adnan Bülent. *Son Hurafe Deizm*. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Baz, Abdulaziz b. Abdullah b. *İslâm'ın Beş Rükünü ile İlgili Sorulara Önemli Cevaplar*. çev. Muhammed Şahin. b.y.: yy. ts.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*. çev. İlyas çelebi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Sahîhü'l-Buhârî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts. "Kitâbü't-tevhîd", 8/162.
- Cevziyye, İbn Kayyım. *Medâricü's-sâlikîn beyne menazil iyyake na'büdü ve iyyake neste'in*. thk. Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdî. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1996.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbü't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1439/2018
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî. *Kitabü'l-irşâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çınar, Mahmut. "Zarûrât-ı Dîniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/138. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Demir, Hilmi. *Ehli Sünnetin Kurucu Öznesi Ebû Hanîfe Adil Toplumun Temelleri*. Ankara: Anadolu Yay., 2021.
- Dicvî, Yusuf. *Makalat ve'l-fetâvâ*. 2 Cilt. Ezher: el-Buhûsü'l-İslâmiyye, 1401/1981.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Fikhü'l-ekber. İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Ebû Hanzala. *Akaid Dersleri*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2016.
- Ebû Hanzala. *Tüm Rasullerin Ortak Daveti*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2013.
- Esen, Muammer. *Temel İnanç Esasları*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2006.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Kitabü'l-lüma'*. nşr. Abdülaziz İzzü'd-din es-Sirvani. Beyrut: Dârü'l-Lübnan, 1987.
- Eyibil, İrfan. "Tevhid-i Ulûhiyyet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme". *Kelam Araştırmaları* 11/2 (2013), 181-194.
- Feyzân, Sâlih. *Cinlerin ve İnsanların Yaratılış Gayesi Olan Tevhid*. çev. Muhammed Şahin. İstanbul: Mercan Kitap, 2007.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Kahire: Dârü'l-Minhâc, 1437/2016.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İlcâmü'l-avam an ilmi'l-keâm*. Beyrut: Dârü'l-minhâc, 1439/2017.
- Gümüşoğlu, Hasan. *İslâm'ın İtikad Esasları*. İstanbul: Kayihan Yayınları, 2021.
- Hamis, Osman b. Muhammed el-Hamed. *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya Kalpten Kalbe*. İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2013.
- Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. eş-Şeybânî. *Usûlü's-sünne*. Riyâd: Dârü'l-Menâr, h. 1411.
- <http://ktp.isam.org.tr/> (Erişim 14 Haziran 2022)
- <https://www.tevhiddersleri.org/> (Erişim 3 Eylül 2022)
- Humeyd, Şeyh Abdullah b. Muhammed b. *Tevhid ve Halis Selefî Akidenin Beyanı*. çev. Ebû Turâb Murad b. Abdurrahman es-Sivâsî. b.y.: Kitap ve Sünnete Davet Yayınları, 1434/2013.
- Humeyyis, Muhammed İbn Abdurrahman. *Usûlid-dîn 'inde'l-İmamı Ebî Hanîfe*. b.y.:


- Dârû's-Sumey'î'n-Neşr ve't-Tevzi', 1992.
- İbiş, Fatih. "Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücutçu Tevhid Anlayışına Bazı Eleştiriler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2015), 63-86.
- İbn Ebû'l-İz, Ebû'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dîmaşkî. *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye*. thk. el-Arnaut et-Türki. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1411/1990.
- İbn Sînâ. *İlâhiyât-ı Şifâ Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *et-Tis'îniyye*. thk. Muhammed Aclân. Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1999.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmû'ü'l-fetâvâ*. nşr. Abdurrahman b. Kâsım. Kahire: y.y., 1404.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Tedmuriye Akîdesi*. çev. Muhammed Şahin. Riyad: Rabva Senti İslâmî Dâvet Bürosu, 1429/2008.
- Îcî, Adüddiddin Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkif fi ilmi'l-kelâm*. Beyrut: y.y., ts.
- İmam-ı A'zam. *Fıkh-ı Ekber-İmam-ı Maturidi, Ebû'l Müntehâ ve Molla Hüseyin Şerhleri*. çev. Y. Vehbi Yavuz. İstanbul: Bayrak Yay., ts.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebû'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbiyye, 2009.
- Karadaş, Cağfer. *İslâm Akaidi*. Ankara: Ay Yayıncılık, 2017.
- Karadâvî, Yusuf. *Tekfirde Aşırılık*. çev. M. Salih Geçit. İstanbul: Şura Yayınları, 1998.
- Kahraman, Hüseyin. "Akıl Anlayışları ile Temel İlkeleri Arasındaki İlişki Açısından Bir Mu'tezile-Eş'ariyye Mukayesesi". *Mütefekkir* 7/13 (2020), 53-74.
- Kur'ân Yolu* (Erişim 30 Mayıs 2021)
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut: Dârü sader, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Mehmet Boynukalın - Bekir Topaloğlu. İstanbul: Dârü'l-Mîzan, 2005.
- Maviş, Nezir. "İmân Esasları Bağlamında Eğitim ve Öğretimde Vahhâbilik - Suudi Arabistan Örneği". *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4-5 (2016), 116-144.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: y.y., ts.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tabsiratu'l-edille fi usûli'd-dîn*. nşr. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. Ankara: TDV Yay., 2004.
- Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Rağbet Yay., 2005.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr. *Uşûlü'd-dîn*. nşr. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-türas, 1424/2003.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn. *Kelâm'a Giriş* (el-Muhassal). çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Ün.v. İlahiyat Fak. Yay., 1978.
- Sifil, Ebubekir. *Ehl-i Sünnet Akâidi Muhtasar Tahâvî Şerhi*. 2. Basım. İstanbul: Rihle Kitap, 2016.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *fi İlmi'l-Kelâm dirasetü felsefiyyetü li arai'l-firaki'l-İslâmiyyeti fi usûli'd-dîn*. Beyrut: y.y., 1985.
- Şehristânî, el-İmam Ebî'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *Nihayetü'l-ikdam fi ilmi'l-kelâm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Taftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-akâid*. thk. Muhammed Adnan Derviş. b.y.: y.y., ts.
- Topaloğlu, Bekir. "Allah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

- Topaloğlu, Bekir. *Allah İnanıcı*. İstanbul: İSAM Yay., 2006.
- Topaloğlu, Bekir. vd. *İslâm'da İnanç Esasları*. İstanbul: İFAV Yay., 1998.
- Useymın, Muhammed b. Sâlih. *Şerhu keşfi's-şubehât*. Kahire: y.y., 1426/2005.
- Yeniyayla, Seher - Aykaç, Mustafa. "Muhammed el-Humeyyis'in Ebû Hanıfe Algısı". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2020), 92-114.
- Yeprem, Mustafa Saim. *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Yörükan, Yusuf Ziya. "Vehhabilik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (1953), 51-67.

---

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

 **Yazar(lar) / Author(s):** Murat Akın.

 **Çıkar Çatışması / Conflict of Interests:** Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder(ler). / The authors declare that they have no competing interests.

## MÜŞRİKLERİN TEVHİDE AYKIRI UYGULAMALARI: HAC ÖRNEĞİ

*Practices of Polytheists Contrary to Tawhid: The Example of Hajj*

### Mustafa KARABACAK

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı, Konya, Türkiye [id](https://orcid.org/045hgzm75) [ror.org/045hgzm75](https://orcid.org/045hgzm75)

Assoc. Prof., Selcuk University Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Sciences Department of Hadith, Konya, Turkey

✉ [karabacakm67@hotmail.com](mailto:karabacakm67@hotmail.com) [id](https://orcid.org/0000-0002-8190-3513) <https://orcid.org/0000-0002-8190-3513>

#### **i** Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 03.05.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 07.06.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2023

**” Atif / Cite as:** Karabacak, Mustafa. "Müşriklerin Tevhide Aykırı Uygulamaları: Hac Örneği". *Mütefekkir* 10/19 (2023), 67-89. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1312446>

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**🔍 İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## MÜŞRİKLERİN TEVHİDE AYKIRI UYGULAMALARI: HAC ÖRNEĞİ

### Öz

Hac, bütün ilâhi dinlerde benzerinin bulunduğu bir ibadettir. İslâm'ın da temel ibadetlerinden olup Mekke şehrinde icra edilmektedir. Kur'an'ın beyanına göre hacca çağıran ilk peygamber Hz. İbrâhîm'dir. Hz. İbrâhîm haccın ilkelerini ilk defa tespit ederek Kâbe'nin ziyaret edilmesini sağlamış ve kendisinden sonra gelen peygamberler ve ümmetleri de Kâbe'yi ziyaret etmişlerdir. Hz. İbrâhîm'in hacla ilgili koyduğu bu ilkelerde süreç içerisinde tevhid, mekân, zaman ve şekil boyutunda değişiklikler olmuştur. İhtimal ki farklı boyutlu olması nedeniyle en fazla değişikliğe uğramış ibadet hacdir. Hac ile ilgili yapılan bu değişiklikleri İslâm'ın geldiği zamanda Mekkelilerin yaptığı ekonomik ve sınıfsal uygulamalarda görmek mümkündür. Makalenin sınırlılığı nedeniyle Mekkelilerin hac ibadetinde yaptıkları değişikliklerin tümü değerlendirilmemiş çalışmada konunun sadece tevhid boyutu ele alınmıştır. Tevhid ise genelde bütün dinlerin özelde de İslâm'ın en temel ilkesidir. Zira Allah'ın gönderdiği bütün peygamberlerin gönderiliş amacı zamanla tahrif edilen tevhid bilincini yeniden düzenlemektir. Hz. İbrâhîm'in koyduğu hac ile ilgili ilkelerinden de ilk ve en önemli sapmanın tevhid konusunda olduğunu söylemek mümkündür. Mekkelilerin haccın tevhid boyutunda yaptıkları bu değişiklikler âyet ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla aslı şekline dönüştürülmüştür. Bu dönüştürmede aynı zamanda İslâm'ın önceki dinlerin uygulamalarına karşı takındığı duruş olan bazısını aynı ile devam ettirme, bazısını ret, bazısını değiştirerek kabul etmeyi bariz bir şekilde görmek mümkündür. Böylece âyet ve Hz. Peygamber'in uygulamaları ile hac, putperestlik ve şirkten arındırılmış, batıl itikatlar silinmiş ve tekrar Hz. İbrâhîm dönemindeki orijinal şekline dönüştürülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Hac, Tevhid, Mekke, Câhiliye.

### Practices of Polytheists Contrary to Tawhid: The Example of Hajj

#### Abstract

Hajj is a kind of worship that has similar forms in all divine religions. It is one of the basic worships of Islam and is performed in the city of Mecca. According to the statement of the al-Qur'an, the first prophet to call for pilgrimage was prophet Ibrâhîm. He determined the principles of pilgrimage for the first time and ensured that the Ka'ba was visited, and the prophets and their ummahs who came after him also visited the Ka'ba. There have been changes in the dimensions of tawhîd, place, time and form over time in these principles that prophet Ibrâhîm set about pilgrimage. Possibly, due to its different dimensions, the most changed form of worship is the pilgrimage. It is possible to see these changes regarding the pilgrimage in the economic and class practices of the Meccans at the time of the advent of Islam. Due to the limitations of the article, all the changes made by the Meccans in the pilgrimage worship were not evaluated, and only the tawhîd dimension of the subject was discussed in the study. Tawhîd, on the other hand, is the most basic principle of all religions in general, and of Islam in particular. Because the purpose of sending all the prophets sent by Allah is to reorganize the consciousness of tawhîd that has been falsified over time. It is possible to say that the first and most important deviation from Ibrâhîm's principles regarding hajj is about tawhîd. These changes, which were practised by the Meccans, were transformed into its original form in the light of ayath and the practises of the prophet. In this transformation, it is also possible to clearly see the stance that Islam has taken against the practices of previous religions, which is to continue some with the same, reject some and accept some by changing. Thus, the verse and with the practices of the Prophet, pilgrimage was purified from idolatry and polytheism, superstitious beliefs were erased and it was converted to its original form in the prophet Ibrâhîm period.

**Keywords:** Hadîth, Hajj, Tawhîd, Mecca, Ignorance.



## GİRİŞ

Arapça'da sözlük itibariyle "gitmek, yönelmek, kastetmek, ziyaret etmek" manalarına gelen hac kelimesi, dinî ıstılahta ise güç yetirebilen her bir Müslümanın belirlenen zamanda Arafat, Müzdelife, Mina ve Kâbe'yi ziyaret edip, belirli bazı dinî vazifeleri edâ ederek yaptığı ibadeti ifade etmektedir.<sup>1</sup>

Kadîm bir tarihi geçmişi olan hac ibadeti, bütün İbrâhimî dinlerde vardır. Hz. İbrâhim'in duası<sup>2</sup> ve Allah Teâlâ'nın da cevaben "*İnsanlar için de haccı duyur ki gerek yaya olarak gerekse yorgun hayvanlar üstünde uzak yollardan sana gelsinler. Ta ki kendilerine ait birtakım faydaları yakinen görsünler ve rızık olarak kendilerine verilen hayvanları, belirli günlerde Allah'ın ismini anarak kurban etsinler. Kestiğiniz bu kurbanlardan siz de yiyin, yoksula fakire de yedirin. Sonra muhrim iken yasak olanları yapıp temizlensinler, nezirlerini ifâ, Beyt-i Atîk'i (Eski Ev) de tavaf etsinler.*"<sup>3</sup> emrini vermesinden, ilk hac yapan ve insanları haclarını eda etmek üzere Mekke'ye çağırın ilk peygamberin kendisi olduğu anlaşılmaktadır. Rivayetlerden anlaşıldığına göre Cebrâil (a.s.), Hz. İbrâhim'e hac ibadetini şöyle yaptırdı: Kâbe'yi yedi defa tavaf ettirdikten sonra rükünleri istilâm ettirdi. Akabinde Makam-ı İbrâhim'de iki rek'at namaz kılıp Safâ, Merve, Arafat, Müzdelife ve Mina'yı gösterdi. Mina'da; Akabe, Vustâ ve Süflâ'da olmak üzere üç mekânda şeytan taşladılar. Arafat'ta da vakfe yaptılar. Bu şekilde Hz. İbrâhim, haccı uygulamalı olarak yapmış oldu. Sonra da Allah Teâlâ Hz. İbrâhim'e insanları hacca çağırmasını emretti.<sup>4</sup>

Hz. İbrâhim ve oğlu İsmâil'in âhirete irtihalinden itibaren geçen birkaç asır zarfında, öğretilen hac eda şekli Hicaz ahâlisinin ümmi olması ve hükümlerin yazılı şekilde korunmaması dolayısıyla dinin diğer hükümleri gibi haccın usûl ve erkânı da kısmen unutuldu. Keyfi bazı uygulamalar yapıldı ve bunların içinde şirk olan bazı söz ve hareketler de vardı.<sup>5</sup>

Bu meyanda İslâmiyet'in bidâyeti esnasında hac, Kâbe'yi tavaf etme, Arafat ve akabinde Müzdelife'de vakfe yapma, kurban kesme, telbiye getirme gibi âdetlerle ve putperest gelenekleriyle birlikte sürdürülmekteydi.<sup>6</sup> İslâm

<sup>1</sup> Ebû Manşûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed 'Avd Mir'ab (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001), "hcc", 3/249-252; Ebû Naşr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcü'l-luga ve şihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 1407/1987), "hcc", 1/303-304; Ömer Faruk Harman, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/382.

<sup>2</sup> *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: TDV Yayınları, 1993), İbrâhim 14/37.

<sup>3</sup> el-Hac 22/27-29.

<sup>4</sup> Ebû'l-Velid Muhammed b. 'Abdullâh el-Ğassânî el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-Âşâr*, thk. Ruşdî es-Şâlih Mulaḥḥas (Beirut: Dâru'l-Endelûs, 1403/1983), 1/66-67.

<sup>5</sup> Tahir Olgun, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 255.

<sup>6</sup> Ebû'l-Fidâ İsmâil b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşki İbn Keşîr, *es-Sîretu'n-nebevîyye (el-Bidâye ve'n-Nihâye'den)*, thk. Muştafâ 'Abdulvahid (Beirut: y.y., 1395/1976), 1/63.

döneminde de hac ile ilgili bu isimler kullanılmaya devam etmiştir.<sup>7</sup> Kullanılan bu isimler ve ritüellerle Mekke’de iken Hz. Peygamber’in hac yapıp yapmama meselesi bu anlamda öne çıkmaktadır. Rasûlüllah’ın hicretten önce hac yaptığına dair rivayette bu söz konusu edilmektedir. Allah Rasûlü’nün hacı konusunda Câbir b. Abdillâh’ın “Rasûlüllah, üç defa hac yaptı. İkisini hicretten önce...”<sup>8</sup> şeklindeki rivayet hakkında Tirmizî (ö. 279/892) şöyle demektedir: “Süfyan’ın rivâyeti olan söz konusu bu hadis *garibtir*. Bu meyanda bu hadisi sadece Zeyd b. Hubâb’ın rivâyetiyle bilmekteyiz. Abdullah b. Abdirrahman’ın bu hadisi kendinin imla ettiği hadislerde Abdullah b. Ebî’z-Ziyâd’dan rivâyetini gördüm. Bu hadis hakkında Muhammed b. İsmâil el-Buhârî’ye (ö. 256/870) sordum; Sevrî > Ca’fer > Ebîhi > Câbir b. Abdillâh rivâyeti olarak tanımadı ve bu hadisi muteber saymadı ve şöyle dedi: Söz konusu hadisin Ebû İshâk, Mücâhid ve Sevrî’den *mürsel* rivâyeti vardır.”<sup>9</sup> Dolayısıyla Mekke döneminde Hz. Peygamber’in hac yaptığına dair rivayet *zayıftır*. Kur’an’da da hac kelimesinin sadece Medenî sûrelerde geçmesinin yanında Mekkelilerin yaptıkları haccın putperest söz ve ameliyeler içermesi hicretten önce Hz. Peygamber’in Mekkelilere hacda iştirak etmediğini göstermektedir. Medine’de iken ise kendisi Kureyş ile arasında husûmetin bulunmasından dolayı Mekke’nin fethinden önce Mekke’ye hac için gitmesi mümkün değildi.<sup>10</sup> O takdirde Rasûlüllah’ın hicretten sonra onuncu yılda ifâ ettiği Vedâ Haccı’ndan başka hac yapmadığı konusunda âlimler arasında bir ihtilaf söz konusu değildir.<sup>11</sup>

İslâm’ın diğer ibadetlerinde olduğu gibi hac ibadetinde de asıl olan onu Şârî’in rızasına uygun yapmaktır. Hz. Peygamber’in “Haccın menâsikini benden alınız.”<sup>12</sup> buyurması Mekkelilerin yaptığı hacda bazı uygulamaların değişeceğinin bir işaretidir. Malumdur ki tevhid, İslâm’ın en temel inanç ve ibadet esaslarından biridir. Allah Teâlâ Hz. İbrâhim’e Kâbe’nin yerini belirlerken söylediği “*Asla bana bir şeyi ortak etme; Beyt’imi de tavaf edenler, kâimler, rükû ve secde yapanlar için tertemiz tut.*”<sup>13</sup> emrinde bu amaç açık bir şekilde görülmektedir. Bu âyetle Kâbe’nin aynı zamanda tevhid ve şirkin

<sup>7</sup> Bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal* (Dârü’l-Sâkî, 1422/2001), 11/383-384.

<sup>8</sup> Ebû İsmâil Muḥammed b. İsmâil et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), “Hac”, 6; Ebû Abdillâh b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401), “Menâsik”, 84.

<sup>9</sup> Tirmizî, *es-Sünen*, “Hac”, 6.

<sup>10</sup> Cevâd Ali, *Cahiliye’den İslam’a İbadet Tarihi*, çev. Muammer Bayraktutar (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 121.

<sup>11</sup> Ebû ‘Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür’âi ed-Dımaşkî el-Ḥanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-me’âd fi hedyi hayri’l-‘ibâd* (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1415/1994), 2/96; Cevâd Ali, *İbadet Tarihi*, 121.

<sup>12</sup> Ebû’l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu’s-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401), “Hac”, 310; Süleyman b. Eş’as es-Sicistanî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401), “Menâsik”, 77; Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401), “Menâsiku’l-hac”, 220.

<sup>13</sup> el-Hac 22/26.

mücadele merkezi olduğu anlaşılmaktadır. Bu meyanda hacın tarihinin Hz. İbrâhim'e kadar dayanması ve kadîm tarihî geçmişinde içine karışan şirk unsurlarının temizlenmesi ancak İslâm'ın gelişyle olmuştur. Özellikle hac ibadetinde mekân boyutu öncelikli olduğundan temelinde ulûhiyyetin/yüceliğin herhangi bir mekânda tecellisi inancı yatmaktadır. Dinlerde mukaddes telakki edilen yerlerin hakikatte mekâniyet bakımından diğer mekânlardan üstünlüğü söz konusu değildir. Fakat burada yüceliğin tecelliâtı, inançla ilgili bir vâkıanın tezâhür etmesi veya dinî şahsiyetlerle bağlantısı buranın diğer yerlerden farkını ortaya koymakta ve kutsallaştırmaktadır.<sup>14</sup>

Hac, mekân boyutunun yanında zaman ve şekil boyutu da olan bir ibadettir. İranlı fikir adamı Ali Şeriatî'nin (1933-1977) ifadesiyle "hac, İslâm'ın kelimeyle değil; hareketle anlatılan özüdür."<sup>15</sup> İhtimal ki, farklı boyutlu olması nedeniyle ibadetler içinde en fazla değişikliğe uğramış ibadet de hacdir. Yapılan bu değişiklikler farklı boyutlarda olduğundan çalışmanın sınırlılığı nedeniyle bu çalışmada konu sadece tevhid yönüyle ele alınmıştır.

Hac ibadeti fıkıh, tefsir, siyer ve hadis tarihi gibi farklı ilim dallarının konusu olduğundan söz konusu alanlarda birçok çalışma yapılmıştır.<sup>16</sup> Fakat insanlık tarihi kadar eski olan hac ibadetini tevhid açısından İslâm öncesi ve İslâm'daki hac boyutuyla ele alan bir çalışmaya rastlayamadık. Çalışmada amaç Mekke tarihini ve hacın tarihi araştırmak değildir. Hedeflenen hacın Mekkelilerin tevhid açısından hacda yaptıkları değişiklikler ve İslâm'ın âyet ve hadislerle bunları orijinal şekline dönüştürülmesini karşılaştırmalı olarak ele almaktır.

Hz. İbrâhim'in koyduğu hac ile ilgili ilkelerinden ilk ve en önemli sapmanın "tek Allah inancı" yani tevhid ilkesi konusunda olduğunu söylemek mümkündür.<sup>17</sup> Tevhid, Allah Teâlâ'nın zâtında ve sıfatlarında bir ve tek olduğunu belirten bir terimdir. Aynı zamanda bütün peygamberlerin gönderiliş amacı da zamanla tahrif edilen tevhid bilincini/varlık tasavvurunu yeniden düzenlemektir. Bu durum bir âyette şöyle ifade edilmektedir: "*Senden önce hiçbir resûl göndermedik ki ona: 'Benden başka İlah yoktur; şu*

<sup>14</sup> Harman, "Hac", 14/382.

<sup>15</sup> Ali Şeriatî, *Hac*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 122.

<sup>16</sup> Abdulkhakim Ay, *Sünnet'in Teşri Değeri Açısından Hac ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 1-271.

<sup>17</sup> Tevhidin bizzat isim verildiği birçok klasik eserlerin yanı sıra bazı hadis kaynaklarında bölümlere de isim verildiği görülmektedir. Bu konuda bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401), "Kitâbü't-Tevhîd", 1-58; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nisâbüri İbn Huzeyme, *Kitâbu't-tevhîd ve 'işbâtu sıfâti'r-Rab 'azze ve celle*, thk. 'Abdul'azîz b. İbrâhîm eş-Şehvân (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1414/1994), 1 vd.; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, thk. Fetullah Hâlif (İskenderiye: y.y., ts.), 1 vd.; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahya İbn Mende, *et-Tevhîd ve m'arife esmâullâh 'azze ve celle ve sıfâtuhû 'ale'l-ittifâk ve't-teferrud*, thk. 'Alî b. Muhammed b. Nâsir el-Fakîhî (Medine: y.y., 1423/2002), 1 vd.

*halde bana kulluk edin' diye vahyetmiş olmayalım.*"<sup>18</sup> Bu kertede peygamberlerin dâvetlerinde kullandıkları tevhidin iki boyutu vardır: Birincisi itikadi olarak insanları, bir olan Allah'a çağırarak; diğeri ise bunun sosyal hayata birlik ilkesi olarak yansıtılmasını sağlamaktır.<sup>19</sup> Bir başka ifade ile Allah'ın gönderdiği genelde bütün dinlerin özelde de İslâm'ın en temel unsuru, inanç ve ibadetleri şirkten arındırılmış bir Allah inancıdır. Bu durum Hz. Peygamber'in Vedâ Hutbesi'nde de ilk bahis konusudur.<sup>20</sup> Câhiliyede yapılan hac ibadetinde ise en önemli sapmalardan biri tevhidin zıddı olan Allah'a şirk koşmayı çağrıştıran söz ve davranışlardır. Bunlardan ilki telbiyenin tahrifi konusundadır.

### 1. TELBİYENİN TAHRİFİ

Arapça'da sözlük itibariyle "çağrıda bulunana icabet etmek, davete icabet etmek" manasındaki telbiye, dini bir terim olarak hac veya umre niyetiyle muhrimin "Lebbeyk, Allâhümme lebbeyk" sözleriyle başlayan ifadeleri söylemesidir.<sup>21</sup>

Allah Teâlâ'nın Hz. İbrâhim'e "*İnsanlara hacca ilân et!*"<sup>22</sup> hitabından anlaşıldığına göre, hac yapmak üzere insanları Mekke'ye çağırarak ilk peygamber Hz. İbrâhim'dir. Dolayısıyla zorunlu olarak Allah Teâlâ'nın bu emrine uymak üzere ilk telbiye eden de odur. Buna göre Allah Teâlâ, Hz. İbrâhim'e insanları hacca çağırmasını emredince o da "Nasıl çağıracağım ya Râb!?" diye sormuştur. Allah Teâlâ da "Lebbeyk! Allahümme lebbeyk de!" buyurmuştur. İbrâhim (a.s.) bunun üzerine, başta Yemen, Şam ve diğer yerlere yönelerek, insanları hac yapmaları için çağırarak ve bu aynı zamanda onların ilk telbiyeleri/çağrıya cevap vermeleri olmuştur.<sup>23</sup> İbrâhim'in (a.s.) çağrısına ilk cevap veren de Yemenlilerdir.<sup>24</sup> Kıyamet gününe kadar Kâbe'yi ziyaret eden hacılar, İbrâhim'in (a.s.) bu çağrısına "Lebbeyk Allahümme lebbeyk!" diye cevap vereceklerdir.<sup>25</sup>

<sup>18</sup> el-Enbiyâ 21/25. Bazı peygamberlerin ilk uygulamalarının da tevhid olduğunu belirten bazı âyetler için bk. el-A'raf 59, 65, 73, 85; Hûd 11/61, 84.

<sup>19</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Murat Akın, "Hz. Peygamber'in Toplumuna İlk Davet Mesajı: Tevhid", *Çeşitli Yönleriyle Hz. Muhammed* (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2017), 65-73.

<sup>20</sup> Mevlânâ Şiblî, *Asr-ı Saadet*, çev. Rıza Doğrul (İstanbul: Eser Yayınları, 1977), 1/346.

<sup>21</sup> Sa'dî Ebû Habîb, *el-Kâmûsu'l-fıkhiyye* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1408/1988), 328; Muhammed Amîm el-Bereketî, *et-Ta'rifâtu'l-fıkhiyye* (Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 61; Salim Ögüt, "Telbiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/396.

<sup>22</sup> el-Hac 22/27-29.

<sup>23</sup> Ebû Abdullâh Muḥammed b. İshâk b. Yesâr el-Muḥtalibî İbn İshâk, *es-Sire* (*Kitâbu's-siyer ve'l-megâzi*), thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: y.y., 1398/1978), 94-95; Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Ṭaberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk ve silatu târih et-Ṭaberî* (Beyrut: Dârü't-Türâs, 1387/1967), 1/261.

<sup>24</sup> Ebû Muḥammed Maḥmûd b. Aḥmed Bedruddîn el-'Aynî, *'Umdetu'l-kârî şerhu saḥîhi'l-Buḥârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 9/128; Kâmil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982), 6/79.

<sup>25</sup> Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, 6/79.

Hız İbrâhim'den sonra gelen bütün peygamberler de onun bu çağrısına uyarak telbiye getirip haccetmişlerdir.<sup>26</sup> Bu meyanda Ezrakî (ö. 250/864) Hz. Yunus'un telbiyesi *لَبَّيْكَ فَرَّاحَ الْكَرْبِ لَبَّيْكَ* "Sıkıntıları yok eden Allah'ım buyur! Buyur Allah'ım!";<sup>27</sup> Hz. Mûsâ'nın telbiyesi *لَبَّيْكَ أَنَا عَبْدُكَ لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ* "Buyur Allah'ım ben senin kulunum! Buyur Allah'ım buyur!";<sup>28</sup> Hz. İsa'nın telbiyesi *لَبَّيْكَ أَنَا عَبْدُكَ* "Buyur Allah'ım ben senin kulunum! İki kulun (kadın ve erkek) kızlarının oğluyum buyur Allah'ım!"<sup>29</sup> olduğunu kaydetmektedir. Hz. Mûsâ, sa'y yaparken de şöyle telbiye getirmişti: *لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ* "Buyur! Ey Allah'ım buyur!".<sup>30</sup>

Tevhidi bildiren bu telbiyeye zamanla şirk unsurlarının karıştığı anlaşılmaktadır. Abdullah b. Abbâs'ın rivayet ettiğine göre Müşrikler telbiye getirirken *لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ* "İcâbet sana. Senin ortağın yoktur." derlermiş. Bunu duyan Allah Rasûlü de *فَدَّ قَدْ وَيَلْكُكُمْ* "Yazık size, yeter yeter!" diye onları uyarırmış. Bunun üzerine müşrikler *إِلَّا شَرِيكًا هُوَ لَكَ، تَمَلِّكُهُ وَمَا مَلِكٌ* "Yalnız bir ortak hariç! O senin ortağındır! Sen, ona ve onun sahip olduğu her şeye sahipsin!" derlerdi. Onlar, bu sözleri Kâbe'yi tavaf esnasında söylerlerdi.<sup>31</sup> Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) beyânına göre rivayette geçen "kad, kad" kelimelerinin anlamı "Bu söz size yeter, fazla konuşmayın!" demektir. Bu ifadeden anlaşıldığına göre Allah Rasûlü Mekke müşriklerinin, getirdikleri telbiyenin akabinde şirk koşacaklarını tahmin ettiği için onların sözlerini bitirmelerini beklemeden sözlerini kesmek istemiştir.<sup>32</sup> Yine Câhiliye devrinde bazı müşriklerin Menât<sup>33</sup> bazıları da deniz kenarında bulunan İsfâ ve Nâile putları için telbiye getirdikleri rivayet edilmektedir.<sup>34</sup> Mekkelilerin putlar için getirdikleri bu telbiyenin yanında telbiyenin lafızlarında da birlik söz konusu değildi ve her kabilenin kendine has telbiyesi söz konusuydu.<sup>35</sup> Kabileler temel alınarak yapılan bir araştırmaya göre on yedi Arap kabâiline has on yedi, bir başka çalışmaya göre ise yirmi ayrı puta her bir puta ayrı ayrı olmak üzere yirmi telbiye çeşidi vardı.<sup>36</sup> Mekke müşriklerinin telbiyede bu lafız farklılığının yanında putlara telbiyede bulunmaları da İslâm'ın tevhid ilkesiyle çelişen bir

<sup>26</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, 1/72.

<sup>27</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, 1/73.

<sup>28</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, 1/73.

<sup>29</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, 1/73.

<sup>30</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, 1/73.

<sup>31</sup> Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, "Hac", 22.

<sup>32</sup> Ebû'l-Faql İyâd b. Mûsâ el-Yahşubî el-Kâdî 'İyâd, *İkmâlu'l-mu'lim bi fevâ'idil-Muslim*, thk. Yahyâ İsmâ'il (b.y.: y.y., 1419/1998), 4/183; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392/1972), 8/90.

<sup>33</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401), "Umre", 10; Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, "Hac", 260, 261.

<sup>34</sup> Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, "Hac", 259.

<sup>35</sup> Ebû 'Alî Muhammed b. el-Müstenîr Kuţrub, *el-Ezmine ve telbiyetü'l-câhiliyye*, thk. Hâtim Şâlih eđ-Dâmin (b.y.: y.y., 1405/1985), 39-44.

<sup>36</sup> Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hâbib el-Bağdâdî İbn Hâbib, *el-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: y.y., ts.), 311-313; Ögüt, "Telbiye", 40/396.

durumdur.<sup>37</sup>

Tevhid ilkesine aykırı olan bu tutumlarından dolayı Allah Rasûlü'nün müşrikleri uyardığı görülmektedir. Rasûlüllah onları sadece uyarmakla kalmamış, telbiyenin nasıl olması gerektiğini de öğretmiştir. Abdullah b. Ömer rivayetine göre Rasûlüllah'ın telbiyesi şundan ibarettir: **لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ، لَبَّيْكَ،** “Emret Ey Allah'ım emret. Emret ey şeriki/ortağı olmayan Rabbim emret. Şüphesiz bütün hamd ve nimetler sanadır. Mülk de senindir. Senin şerikin yoktur.”<sup>38</sup> Tirmizî rivayetin *hasen sahih* olduğunu belirtmiş ve Abdullah b. Ömer rivayetini naklettikten sonra aynı hadisin Abdullah b. Mesud, Câbir b. Abdullah, Hz. Âişe, İbn Abbâs ve Ebû Hureyre rivayetleri olduğunu da belirtmektedir. Ebû Hureyre'nin rivayetine göre Hz. Peygamber'in telbiyesinde şu cümleler de vardır: **لَبَّيْكَ إِلَهَ لَبَّيْكَ** “Yaratıkların ilahı icabet sana! Buyur Allah'ım!”<sup>39</sup> Abdullah b. Ömer'in, Rasûlüllah'ın telbiyesinden sonra şu ilaveleri de yaptığı rivayet edilmiştir: **لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ، وَالْحَيَّرَ فِي يَدَيْكَ لَبَّيْكَ وَالرَّغْبَاءُ إِلَيْكَ وَالْعَمَلُ** “Tekrar icabet sana, tekrar icabet sana Allah'ım! Yardım ve hayır senin yedi kudretindedir. Tekrar icabet sana, dilek sana mahsus, amel de sanadır.”<sup>40</sup> Abdullah b. Mesud ise telbiyeye şu ilavede bulunmuştur: **لَبَّيْكَ عَدَدَ التُّرَابِ لَبَّيْكَ** “Yer yüzündeki toprak sayısınca icabet sana! Buyur Allah'ım!”<sup>41</sup> Telbiyeye ilave sadece bu iki sahabi değil diğer sahabilerden de ilaveler söz konusudur.<sup>42</sup> Câbir'in rivayetine göre Hz. Peygamber, telbiyeye insanların ilave yaptığını duyduğu halde onlardan bunu yasaklamamıştır.<sup>43</sup>

Netice itibariyle başta Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Mesud ve diğer sahabilerin ilavelerinden anlaşıldığına göre şirk ifadeleri barındırmadığı sürece, İmam Şâfi'nin (ö. 204/820) de belirttiği gibi<sup>44</sup> telbiyeye ilaveler yapmakta bir mahzur yoktur.

<sup>37</sup> Bu bağlamda Hz. Peygamber'in benzer itikadi sapmaları düzelttiği farklı hususlar da bulunmaktadır. Bunun için bk. Ramazan Altıntaş, “Hz. Peygamber'in İ'tikadi Sapmaları Düzeltmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 251-262.

<sup>38</sup> Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, “Hac”, 19-21; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Menâsik”, 62; Tirmizî, *es-Sünen*, “Hac”, 13; İbn Mâce, *es-Sünen*, “Menâsik”, 15.

<sup>39</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs eş-Şâfi'î, *el-Müsned* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1370/1951), 1/304 (No. 791); Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-muşannef fi'l-eḥâdîs ve'l-âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebü'r-Rûşd, 1409), 3/204 (No. 13468).

<sup>40</sup> Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, “Hac”, 19-21; Tirmizî, *es-Sünen*, “Hac”, 13; Nesâî, *es-Sünen*, “Menâsiku'l-hac”, 54; İbn Mâce, *es-Sünen*, “Menâsik”, 15.

<sup>41</sup> Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm el-Enşârî Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1355), 98 (No. 474); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüseynî el-Beyhaqî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: y.y., 1424/2003), 5/197 (No. 9498).

<sup>42</sup> Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî, *Feydu'l-bârî alâ sahih'l-Buhârî*, thk. Muhammed Bedr Âlim (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426), 2/436.

<sup>43</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Menâsik”, 62; Ayrıca bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-muşannef fi'l-eḥâdîs ve'l-âşâr*, 3/204 (No. 13467); Beyhaqî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/70 (No. 9032).

<sup>44</sup> Tirmizî, *es-Sünen*, “Hac”, 13.

## 2. KÂBE'YE PUTLARIN YERLEŞTİRİLMESİ

Hız. İsmâil döneminden beri Mekke'de yaşayan Cürhüm kabilesini, Huzâalılar Mekke'den çıkarıp orada yaşamaya başlamışlar ve İbrâhimî gelenekteki hac ibadetinde bazı değişiklikler yapmışlardır. Söz konusu kabilenin önderlerinden Amr b. Lühay el-Huzâî, Kâbe'ye putların yerleştirilmesi âdetini ilk kez başlatmış,<sup>45</sup> neticede kısa bir zaman zarfında Kâbe ve çevresi bir put merkezine dönüşmüştür. Bu durum Mekke'nin fethine kadar devam etmiştir.

Mekke fethedildiği gün (8/630), Rasûlullah Mekke'ye şehrin üst kısmından girmişti. Beraberinde Üsâme b. Zeyd, Bilâl-i Habeşî ve Kâbe'nin hizmetkarlarından Osman b. Talha da vardı. Hız. Peygamber, bineğini Kâbe'nin yanında çöktürdü. Sonra İbn Talha'dan Kâbe'nin anahtarını istedi. O da Kâbe'nin anahtarını getirdi ve kapısını açtı.<sup>46</sup> Ancak Hız. Peygamber, içeride İbrâhim, İsmâil, İshâk peygamberlerin ve Hız. Meryem'in<sup>47</sup> sûret ve heykellerini görünce içeri girmedi ve onların imha edilmesini istedi. Söz konusu resimlerle Allah'ın elçileri İbrâhim ve İsmâil peygamberler, ellerinde fal oklarıyla tasvir edilmişlerdi. Bu vaziyeti gören Allah Rasûlü "Allah tasvirleri yapanları kahreylesin! İbrâhim (a.s.) ve İsmâil (a.s.) asla fal oklarıyla şans aramadılar." buyurdu.<sup>48</sup>

Bilindiği gibi Hız. Peygamber, hicretin 7. yılında Müslümanlarla yaptığı kaza umresinde Kâbe'nin içine girmemiş tavaf ve Makâm-ı İbrâhim'de namazla iktifa etmişti.<sup>49</sup> Ayrıca Buhârî şârihi Keşmîrî'nin (ö. 1933) belirttiği gibi Allah Rasûlü içinde putlar bulunması nedeniyle kaza umresinde olduğu gibi Cî'râne umresinde de Kâbe'nin içine girmemiştir.<sup>50</sup> Nevevî'nin (ö. 676/1277) de belirttiği gibi Mekke'nin fethine kadar bunu değiştirme imkânı söz konusu değildi.<sup>51</sup>

Mekke'nin fethi günü Kâbe ve çevresindeki putlar Allah Rasûlü'nün emriyle kırıldı; bazıları ise yakılarak temizlendi.<sup>52</sup> Hız. Peygamber kendisi de kurşun ile kaplanmış putların yanına geldiğinde elindeki asasıyla onları yere düşürdü ve aynı zamanda "*Hak geldi, batıl başaşağı oldu; zira batıl (hak*

<sup>45</sup> Abdülkerim Özaydın, "Amr b. Lühay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/3/87-88.

<sup>46</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Cihâd ve Siyer", 127, "Meğâzî", 77, 93.

<sup>47</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Enbiya", 8.

<sup>48</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Hac", 54, "Enbiya", 8; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Menâsik", 92; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), 1/334, 365.

<sup>49</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Hac", 53.

<sup>50</sup> Keşmîrî, *Feydü'l-bârî*, 3/218.

<sup>51</sup> Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim*, 9/88.

<sup>52</sup> Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Omer b. Vâkıd el-Esemî el-Vâkıdî, *el-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dârü'l-İlmî, 1409/1989), 3/871-872; Ahmed Ahmed Gulûs, *es-Siretü'n-Nebebiyye* (Müessesetu'l-Risâle, 1424/2004), 593; İsmâil Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 213.

*gelince) yıkılmaya mahkumdur.*<sup>53</sup> âyetini okuyordu.<sup>54</sup> Akabinde Kâbe'nin içindeki İbrâhim, İsmâil ve İshâk peygamberlerin fal okları atar şeklindeki resimleri ise zaferanla kaplandı.<sup>55</sup> Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) Câbir b. Abdillâh'tan rivayetine göre Rasûlullah resimleri yok etmek üzere Hz. Ömer'i görevlendirmiştir.<sup>56</sup> Heykeller ve resimler ortadan kaldırıldıktan sonra yanındakilerle birlikte Kâbe'nin içine giren Rasûlullah, bir süre Kâbe'nin içinde kaldı ve her yerinde dua etti fakat namaz kılmadan çıktı.<sup>57</sup> İbn Abbâs bazı rivayetlerde bu bilgileri Üsâme b. Zeyd'den aktarmakta ve Rasûlullah'ın namazı Kâbe'nin karşısında kıldığını belirtmektedir.<sup>58</sup>

Hz. Peygamber ile Kâbe'ye girenlerden biri olan Üsâme b. Zeyd orada gördüklerini şöyle anlatmaktadır: "Rasûlullah, Kâbe'nin içine girince orada oturdu. Allah Teâlâ'yı övücü ve yüceltici ifadelerden sonra tekbir getirdi. Akabinde tevhid kelimesini söyledi ve rükû yapar gibi öne doğru eğildi. Vücûdunu, ellerini ve yanağını Kâbe'nin duvarına dayadı. Sonra tekrar tekbirler getirdi, tevhid kelimesini söyledi ve dua etti. Bu yaptıklarının aynısını Kâbe'nin her bir köşesinde de yaptı. Daha sonra dışarı çıktı ve Kâbe'nin kapısındaiken yüzünü de ona doğru çevirerek "Kible burasıdır! Kible burasıdır!" buyurdu."<sup>59</sup>

Sâlim'in babası Abdullah b. Ömer'den nakledilen rivayete göre Allah Rasûlü Kâbe'nin içinde namaz kılmıştır: Sâlim (r.a.), babası Abdullah b. Ömer'den şöyle aktarmaktadır: "Allah'ın Rasûlü, Bilal-i Habeşî, Üsâme b. Zeyd ve İbn Talha Kâbe'nin içine girdiler ve kapıyı içeriden kapattılar. Allah Rasûlü, Kâbe kapısını açtığı anda içeriye ilk giren ben oldum ve içerde Bilal ile karşılaştım ve ona "Allah Rasûlü Kâbe'nin içinde namaz kıldı mı?" diye sordum. Bilal de "Evet. Şu iki rükûnü Yemânî veya (diğer bir ifade ile) sağ taraftaki iki rükûn arasında namaz kıldı" cevabını verdi.<sup>60</sup> İbn Ömer'in başka bir rivayetinde Hz. Peygamber'in Kâbe'nin içinde namaz kıldığı yerle ilgili Hz. Bilâl'in aktarımında biraz daha ayrıntı söz olup bu ayrıntı da şu şekildedir: "İki direği soluna, bir direği sağına, üç direği de arkasına alarak namaz kıldı." O gün Beytullah altı direk üzerindeydi.<sup>61</sup> İbn Ömer'den bir başka rivayette "Allah'ın Rasûlü'nün kaç rek'at namaz kıldığını Bilâl'e sormayı unuttum." ifadesi vardır.<sup>62</sup>

Rivayetlerden anlaşıldığına göre İbn Ömer bu olayı Hz. Bilâl'den

<sup>53</sup> el-İsrâ 17/81.

<sup>54</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 2/538; Şiblî, *Asr-ı Saadet*, 1/346.

<sup>55</sup> Ekrem Ziya Umerî, *Medine Toplum*, çev. Nurettin Yıldız (İstanbul: Risâle Yayınları, 1988), 246.

<sup>56</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 3/396.

<sup>57</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Salât", 30, "Menâsiku'l-hac", 54, 130, 133.

<sup>58</sup> Nesâî, *es-Sünen*, "Menâsiku'l-hac", 133.

<sup>59</sup> Nesâî, *es-Sünen*, "Menâsiku'l-hac", 132.

<sup>60</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Hac", 51; Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, "Hac", 393, 394; Nesâî, *es-Sünen*, "Mesâcid", 5.

<sup>61</sup> Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, "Hac", 388.

<sup>62</sup> Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, "Hac", 389, 391, 392; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Menâsik", 92.



aktarmakta ve buna göre de Allah Rasûlü içeride namaz kılmıştır. İbn Abbâs'ın Üsâme b. Zeyd'den naklettiği tarikte ise Rasûlüllah'ın Kâbe'nin içinde namaz kılmadığı nakledilmiştir. *er-Ravzû'l-ünûf* adlı eseriyle tanınan Abdurrahman b. Abdullah es-Süheyli (ö. 581/1185) "Abdullah b. Abbâs ve Abdullah b. Ömer rivayetlerinin her ikisinin de *sahih* olduğunu, İbn Ömer rivayeti bir olayı isbat ederken İbn Abbâs rivayetinin nefyettiğini belirtmektedir. Böyle durumlarda da bir şeyin varlığını isbat nefyedene tercih edilir" demektedir.<sup>63</sup> Yine Süheyli'nin beyanına göre rivayette geçen "sallâ" fiilini "namaz kıldı" değil de "dua etti" anlamına yorumlamak bir değer ifade etmez. Çünkü bazı rivayetlerde "iki rek'at namaz kıldı" ifadesi geçmektedir.<sup>64</sup> Bu meyanda iki rivayet aynı zamanda olan bir olaydan bahsetmediğidir. Bu durum Dârekuṭnî'nin (ö. 385/995) el-Hüseyn b. İsmâil > İsâ b. Ebî Harb es-Saffâr > Yahyâ b. Ebî Bukeyr > Abdulgaffâr b. el-Kâsım > Habîb b. Ebî Sâbit > Saîd b. Cübeyr > Abdullah b. Abbâs tarikıyla nakledilen rivayetten anlaşılmalıdır: "Rasûlüllah Kâbe'nin içine girdi, iki direk arasında iki rek'at namaz kıldı. Akabinde Kâbe'den çıkıp Kâbe kapısıyla Hacerü'l-Esved'in arasında iki rek'at daha kıldı ve "Kible burasıdır!" dedi. Daha sonra Kâbe'ye bir daha girdi ayakta dua etti ve namaz kılmadan dışarı çıktı."<sup>65</sup> İbn Abbâs'ın rivayetinden anlaşıldığına göre Allah Rasûlü, Vedâ Haccı'nda, Kurban Bayramı günü Kâbe'ye girdi namaz kılmadı. Fakat bir gün sonra Kâbe'ye girdi ve namaz kıldı.<sup>66</sup> Bu durumda Kâbe'ye Allah Rasûlü'nün farklı zamanlarda iki defa girdiği anlaşılmalıdır. Taberânî'nin (ö. 360/971) İkrime > İbn Abbâs tarafında ise Allah Rasûlü'nün Vedâ Haccı'nda Kâbe'ye girmedi, Mekke'nin fethi günü girdi. Çıkınca da iki veya dört rek'at namaz ikame etti, iki rek'atı Hacerü'l-Esved ile Kâbe kapısı arasında kıldı.<sup>67</sup> Bu rivayetten de Allah Rasûlü'nün Mekke'nin fethi günü Kâbe'ye girdiği içeride değil dışarda namaz kıldığı, Vedâ Haccı'nda da Kâbe'ye girmediği anlaşılmalıdır. İbn Hibbân (ö. 354/965) ise İbn Ömer ve İbn Abbâs rivayetlerinin bir teâruz oluşturmadığını belirtmekte ve şöyle demektedir: İbn Ömer'in aktardığı rivayet Mekke'nin fethi gününden bahsetmekte ve Allah Rasûlü, Kâbe'yi putlardan temizlendikten sonra içinde namaz kılmıştır. İbn Abbâs rivayetine göre ise Allah Rasûlü, Vedâ Haccı'nda Kâbe'nin içine girmiş fakat namaz kılmamıştır.<sup>68</sup> Fakat söz konusu İbn Abbâs rivayetinin Mekke'nin fethinden bahsettiği açıktır. Bu durum Allah Rasûlü'nün

<sup>63</sup> Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed es-Süheyli, *er-Ravzû'l-ünûf fi şerhi's-Sireti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*, thk. Ömer Abdusselam es-Selâmi (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1421), 7/233; Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf ez-Zeylâi, *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 1418), 2/321.

<sup>64</sup> Süheyli, *er-Ravzû'l-ünûf*, 7/233; Zeylâi, *Nasbu'r-râye*, 2/321.

<sup>65</sup> Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekuṭnî, *Sünenü'd-Dârekuṭnî* (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1424/2004), 2/394 (No. 1749).

<sup>66</sup> Süheyli, *er-Ravzû'l-ünûf*, 7/233; Zeylâi, *Nasbu'r-râye*, 2/321.

<sup>67</sup> Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdulmecit es-Selefi (Kahire: Hamdî b. Abdulmecit es-Selefi, ts.), 11/303 (No. 11808).

<sup>68</sup> Miras, *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecdî-i Sarih Tercemesi*, 6/113.

rivayetteki “Allah bu tasvirleri yapanları kahreylesin! İbrâhim (a.s.) ve İsmâil (a.s.) hiçbir durumda fal oklarıyla şanslarını aramadılar”<sup>69</sup> ifadesinden anlaşılmaktadır. Allah Rasûlü’nün Kâbe’nin içinde namaz kıldığına dair Hz. Ömer’dan,<sup>70</sup> Câbir b. Abdillâh’tan<sup>71</sup> ve Kâbe’nin içine girenlerden Osman b. Talha<sup>72</sup> ve Hz. Bilâl’dan<sup>73</sup> de rivayetler söz konusudur.

Nevevî’ye göre hadis ulemâsı İbn Ömer rivayetiyle amel konusunda mütefektirler. Zira söz konusu rivayet bir hüküm ispat etmektedir. Aynı zamanda bunda hüküm ziyadeliği söz konusudur. Dolayısıyla onu tercih etmek gerekir. Bu durumda Allah Rasûlü Kâbe’nin içine girip kapıyı içeriden kapattıklarında her biri dua ile meşgul olmuş, Üsâme (r.a.) Rasûlüllah’ı Kâbe’nin her tarafında dua ile meşgul olurken görmüş; kendisi de Kâbe’nin bir başka köşesinde dua etmiştir. Bilâl (r.a.) ise Allah Rasûlü’ne yakın olduğundan namaz kıldığını görmüş, Üsâme (r.a.) de mekân itibarıyla uzakta bulunduğu ve kendisi de ibadetle işigali sebebiyle bu durumu görmemiştir. Zaten Rasûlüllah’ın namazı hafifti. Bu sebeple Üsâme’nin (r.a.) kendi zannıyla amel ederek “Rasûlüllah, Kâbe’nin içinde namaz ikâme etmedi.” şeklinde söylemesi mümkündür. Lâkin Bilâl (r.a.) Rasûlüllah’ın namaz ikâme ettiğini hakikatte görmüş ve orada gördüklerini anlatmıştır.<sup>74</sup>

Mekke’nin fethi günü Kâbe, içi ve çevresi putlardan tamamen temizlendikten sonra zemzemle güzelce yıkanarak müşriklerin şirke âit bütün izlerinden temizlendi. Bu yıldan sonra da Kâbe’nin her yıl bir veya da iki defa yıkanması mutad haline geldi.<sup>75</sup> Böylece Arap yarımadasındaki putların en büyük merkezi konumundaki Kâbe, câhiliye kalıntılarında birinden daha temizlenmiş oldu. Allah Teâlâ’nın istediği İbrâhim ve İsmâil peygamberlerin ibadet yapış gayesi olan yalnız Allah’a ibadet ve O’nu tevhide dönüştürme eylemi gerçekleşmiş oldu.<sup>76</sup>

### 3. İHRAMLIYA BAZI YASAKLARIN GETİRİLMESİ

Câhiliye döneminde, hacca veya umreye niyet edenlerin zaman zaman Allah’ın helal kıldığı bazı davranış ve yiyecekleri haram kıldıkları görülmektedir. Bunlardan biri evlerine arkalarından girmeleri diğeri ise

<sup>69</sup> Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, “Hac”, 54, “Enbiya”, 8; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Menâsik”, 92; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/334, 365.

<sup>70</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Menâsik”, 92.

<sup>71</sup> Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî et-Ṭahâvî, *Şerhu Me’âni’l-âşâr*, thk. Muhammed Zuhrî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdilhâk (Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1414/1994), 1/391 (No. 2295).

<sup>72</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/410; İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü’l-muşannef fi’l-ehâdis ve’l-âşâr*, 2/231 (No. 8456); Ebû Bekr b. Ebî Şeybe ‘Abdullâh b. el-‘Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Müsned*, thk. ‘Âdil b. Yûsuf el-‘Azzâzî, Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî (Riyad: Dârü’l-Vaṭan, 1418/1997), 2/227 (No. 716).

<sup>73</sup> Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, 1/199 (No. 635).

<sup>74</sup> Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî ‘alâ Müslim*, 9/82-83; Ahmet Dâvûdoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Yayınları, 1980), 7/53-54.

<sup>75</sup> Sadettin Ünal, “Kâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/19.

<sup>76</sup> Umerî, *Medine Toplumunu*, 246.

helal olan bazı yiyecekleri haram kabul etmeleridir.

### 3.1. Meskenlerine Arkalarından Girmeleri

Câhiliyedeki bir âdete göre Araplar muhrim iken veya bazı başka dini sebeplerle evlerine girmezlerdi. Zorunlu durumlarda da evlerin arkasındaki bir pencereden veya meskenlerine açtıkları bir delikten girerlerdi. Zira muhrim iken evlerin kapısını kullanmamanın erdemli davranış olduğuna inanırlardı. Böyle yapmayanları da ayıplarlardı. Nitekim Ensâr'dan bir kişi, hac dönüşünde, meskenine kapısından girmiş fakat toplum tarafından şiddetli bir şekilde ayıplanmıştı.<sup>77</sup> Hâlbuki bu tutum manasız bir meşakkat ve şekilcilikten başka bir şey olmadığı gibi meskenlerde bulunanları rahatsız edeceği için âdâba da aykırıdır.

Evlerin arasından girip çıkma elbette bütün Araplara has değildi. Câhiliye devrinde, Hums'tan olmayan Araplar,<sup>78</sup> ihramlıyken evlerinin arkasından girerken, Kureyş tam aksine meskenlerine kapılarından girip çıkarlardı. Câbir b. Abdillâh'ın naklettiğine göre, Hums'tan olanlar muhrim iken meskenlerinin kapılarından girer ve çıkarlardı. Fakat Ensâr diğer ifade ile Medineliler, köylüler ve çadırlarda yaşayanlar muhrim iken meskenlerine kapıdan girip çıkma hakkına hâiz değillerdi. Bunlar ya meskenlerinin arkasına açtıkları bir delikten veya kurdukları bir merdiven yardımıyla bacalardan; çadırda yaşayanlar ise çadırlarının arkasından girip çıkarlardı.<sup>79</sup>

Câhiliyeden kalma bu yanlış uygulama “*İyilik, evlere arkalarından gelmeniz değildir, asıl iyilik şahsın Allah'a karşı tevâzu halinde olmasıdır. Meskenlere başka yerlerden değil kapılarından girip çıkın. Allah'tan sakının, umulur ki felâha erersiniz.*”<sup>80</sup> âyetiyle bazı gruplara sağlanan bir ayrıcalığın ilgasıdır.<sup>81</sup> Son kertede âdâba aykırı olan, insanlara meşakket veren ve toplumda uygulama birliğini zedeleyen evlere arkasından girme uygulaması kaldırılmış oldu. Bu durum aynı zamanda tevhidin sadece inanç boyutu olan bir mesele değil; aynı zamanda toplumsal boyutunun da olduğunu göstermektedir.

### 3.2. Helal Olan Bazı Yiyecekleri Haram Saymaları

Câhiliyede Kureyş ve birkaç soylu kabile hacca niyet ettikleri yani ihramlarını giydikleri andan itibaren et ve süt gibi değerli bazı gıda maddelerini yemekten uzak dururlar, diğer bazı yiyecekleri de çok az yerler

<sup>77</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, “Umra”, 18; Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 121.

<sup>78</sup> Câhiliye'de dinî ve iktisâdî ayrıcalıklara sahip Kureyş kabilesi ve bazı mütteliklerinden meydana gelen kabilelere *hums*; diğerlerine ise *hille* denilmektedir. Bk. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Menâsik”, 57; Tirmizî, *es-Sünen*, “Hac”, 53; Nesâî, *es-Sünen*, “Menâsiku'l-hac”, 202.

<sup>79</sup> Bedruddîn el-'Aynî, *'Umdetu'l-kârî şerhu Şaîhi'l-Buhârî*, 10/136; Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercemesi*, 6/191.

<sup>80</sup> el-Bakara 2/189.

<sup>81</sup> Tevhidin farklı boyutları için bk. Murat Akın, “Roger Garaudy'nin Tevhid Yorumu”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (Aralık 2018), 223-244.

ve böyle yapmanın dinen bir gereklilik olduğunu savunurlardı.<sup>82</sup> Hatta bu konuda daha ileri giderek Mekke müşriklerin, harem bölgesine bazı yiyecek ve içeceklerin getirilmesini yasakladığı görülmektedir.<sup>83</sup> Mekkelilerin yaptığı bu durum diğer bir ifade ile ihramlı iken bazı yiyecekleri kendilerine yasaklamaları yani perhiz yapmaları muhtemelen Hıristiyanlıktan öğrenerek, hayatlarına tatbik ettiler bir uygulamadır.<sup>84</sup> Böylece kendilerine dini bir gerekçe de sağlamış olmaları muhtemeldir. Yine onların Mekke ticaretini canlandırmak için dışardan harem bölgesine bazı yiyeceklerin getirilmesini yasaklamalarının da bu minvalde ekonomik kaygıdan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

İslâm, ihramlı kimse için bazı yasakları devam ettirmiş fakat bu yasaklarda sınıf farkı gözetmemiştir. Bu meyanda ihramlı kimseler için deniz canlılarının avlanması ve yenilmesi helal kılınırken, kara hayvanlarının avlanması yasaklanmıştır<sup>85</sup> fakat başkasının avladığı avın etinden yenmesine izin vermiştir. Buna göre muhrim avcıya hayvanın avlanmasında yardım etmemek, av hayvanına işaret etmemek şartıyla kendisi için avlanmamış<sup>86</sup> ise avın etinden yemesinde bir sakınca yoktur.<sup>87</sup> Diğer etler için bir yasak söz konusu değildir.<sup>88</sup> Ayrıca başka bir âyette helal olan rızıkları ziyaret dönemlerinde veya diğer zamanlarda yasaklamanın uygun olmadığı bu konuda yasaklama yetkisinin Allah Teâlâ'ya ait olduğu şu âyetlerde haber verilmektedir:

“Ey Ademoğulları! Evlerinizden mescide gitmek için çıktığınızda elbiselerinizi giyin ve süslenin. Yiyin için ama müsrif olmayın. Şüphe yok ki Allah müsrif kullarını sevmez. Onlara şöyle söyle: Kendi kulları için Allah'ın yaratmış olduğu hem süslenilecek hem de rızık olarak verdiklerinden pâk olanları kim tahrim etmiştir? Helal olan bu nimetler dünya hayatında inanmış kişiler için âhîret günü ise yalnız onlarıdır. Âlim bir topluluk için delilleri böyle tane tane açıklarız.”<sup>89</sup>

Bu durumda Mekke müşriklerin helal olan bazı yiyecekleri haram saymaları ve ekonomik kaygılardan dolayı bazı yiyeceklerin harem bölgesine getirilmesini yasaklamaları söz konusu âyetle kaldırılmıştır. Aynı zamanda söz konusu âyetle İslâm'da haram ve helal kılma yetkisinin Allah Teâlâ'da olduğu da vurgulanmıştır.

<sup>82</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eî-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli 'âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1420/2000), 12/389-403; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2/318-319.

<sup>83</sup> Abdülkerim Özaydın, “Hac (İslâm'da Hac)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/387.

<sup>84</sup> Olgun, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, 257.

<sup>85</sup> el-Mâide 5/96.

<sup>86</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, “Cezâu's-sayd”, 6; Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, “Hac”, 50.

<sup>87</sup> el-Mâide 5/95; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Menâsik”, 40; İbn Mâce, *es-Sünen*, “Menâsik”, 93.

<sup>88</sup> el-Mâide 5/96.

<sup>89</sup> el-A'raf 7/31-32.

#### 4. MİNA'DA KALMA SÜRESİ VE ATALARLA ÖVÜNÜLMESİ

Mina, Mekke'yle Müzdelife arasında Kâbe'nin yaklaşık 7 km. kuzeydoğusunda yer alan ve şeytan taşlama, kurban kesme gibi hac rükünlerinin yapıldığı yerdir.<sup>90</sup>

Allah Teâlâ'nın "*Belirli günlerde de (telbiye ve tekbir getirerek) Allah'ı anın!*"<sup>91</sup> âyetinde söz konusu edilen *belirli günlerden* maksat Mina günleridir. Bu da Kurban Bayramı'nın birinci gününden sonraki üç gün veya Kurban Bayramı'yla birlikte dört gündür.<sup>92</sup> Câhiliye döneminde bazı müşrikler, Mina'dan hacıların Mekke'ye üçüncü güne kalmadan erkenden inmeyi, bazıları ise dördüncü güne kadar kalmayı günah sayarlardı.<sup>93</sup>

Allah Rasûlü, Mina'dan Mekke'ye erken dönmekte bir sakınca olmadığını söz konusu âyeti de delil getirerek "*Sakınan kimse için (Mina'dan dönmek için) iki günde acele etmekte bir vebâl yoktur. Ayrıca geride kalanlara da bir sorumluluk söz konusu değildir.*"<sup>94</sup> buyurmaktadır.<sup>95</sup> Dolayısıyla Câhiliye döneminin uygulaması âyetle kaldırılmış olmaktadır.

Câhiliye döneminde Mina'da şeytan taşlamaları ve kurban kesme işlemleri yapıldıktan sonra farklı toplantılar tanzim edilir, yeteneği olanlar şiirler inşâd eder ve kabileler atalarıyla gururlanırlardı.<sup>96</sup>

Mekkeli müşriklerin Mina'da atalarıyla övünerek yaptıkları toplantı ve şiir yarışmaları söz konusu şu âyetle yasaklanmıştır: "*(Hac) ibadetlerinizi eda ettiğinizde, daha önce (Câhiliyede) ecdâdınızı senâ ettiğiniz şekilde hatta ondan da daha kavi bir şekilde Allah'ı anın.*"<sup>97</sup> Bu âyet nazil olduğu zaman Hz. Peygamber Mina'da yapılan diğer etkinlikleri onaylamakla birlikte atalarla övünme etkinliğini kaldırmıştır: "*Ey insanlar! Allah Teâlâ sizlere gururlanmayı ve atalarınızla övünmeyi yasaklamıştır. Bizler Âdem'in çocuklarıyız, Âdem ise topraktır.*"<sup>98</sup>

Âyette yasaklanan hakikatte Mekkeli müşriklerin yaptığı nesep, soyla övünmektir. Mina'da geçirilen günleri Câhiliyede yapılan atalarla övünme yerine Hamîdullah'ın (ö. 2002) belirttiği gibi bu büyük kalabalığın verdiği fırsattan istifade ederek senelik edebî bir kongre kurulur, şairler yeni inşâd ettikleri şiirleri okurlar, hatipler konuşmalarını yaparlar, profesyonel

<sup>90</sup> Mehmet Şener, "Mina", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/96.

<sup>91</sup> el-Bakara 2/203.

<sup>92</sup> Ebü'l-Ferec Zeynüddin 'Abdurrahmân b. Aḥmed b. 'Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkı İbn Receb, *Leṭâifu'l-ma'ârif fî mâ li mevâsimi'l'âmme mine'l-vaṭâif* (b.y.: y.y., 1424/2004), 500.

<sup>93</sup> Olgun, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, 262.

<sup>94</sup> el-Bakara 2/203.

<sup>95</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Menâsik", 68; Tirmizî, *es-Sünen*, "Hac", 57; Nesâî, *es-Sünen*, "Menâsiku'l-hac", 211; İbn Mâce, *es-Sünen*, "Menâsik", 57.

<sup>96</sup> Özaydın, "Hac", 14/387.

<sup>97</sup> el-Bakara 2/200.

<sup>98</sup> İbn İshâk, *es-Sîre (Kitâbu's-siyer ve'l-megâzi)*, 98.

pehlivanlar hünelerlerini sergilerler ve tacirler de ticaret eşyalarını getirirler adeta bir panayır şeklinde Mina günleri dolu dolu geçirilmiş olur. Bu kalabalık aynı zamanda Hz. Ömer'in yaptığı gibi kumandan ve valilerle yerel, ulusal ve uluslararası meseleleri konuşmak ve aynı zamanda halkın fikrini almak için iyi bir imkandır.<sup>99</sup> Daha teknik bir tabirle söylemek gerekirse, Mina'da geçirilen günleri, ulusal ve uluslararası ilmi, siyasi ve ekonomik toplantıların yapıldığı bir zaman dilimine dönüştürmek için önemli bir fırsattır. Bu durum farklı renk ve ırktan insanları aynı gaye ve mekânda toplayarak tevhidin sosyal boyutuna işaret etmektedir.

## 5. ARAFAT VE MİNA'DA ALIŞVERİŞİN YASAKLANMASI

Mekke müşriklerin hac îfalarında koyduğu yasaklardan biri de Arafat ve Mina günlerinde alışveriştir.<sup>100</sup> Onlara göre hacıların ticaret için yanlarında mal getirmeleri, nafakalarını yanlarında bulundurmaları caiz görülmezdi. Hac yolculuğuna çıkan kimsenin yanına erzak alması dünyevî bir davranış olarak değerlendirilir ve gerçek takvalı bir insanın Allah'ın evini ziyaret yolunda asla dünyevî meta' almaması gerektiğini söylerlerdi.<sup>101</sup> İbn Abbâs'ın beyanına göre özellikle Yemenliler bu davranışı bir adım daha ileriye götürerek takvaya da uygun bir hareket olarak görürler "Bizler Allah'a tevekkül etmiş kişileriz" derler ve insanlardan yiyecek veya para dilerlerdi.<sup>102</sup> Bu da Mekke tüccarıyla esnafının fazla satış yapmalarına sebep olurdu. Yanlarında parası ve nafakası olmayan hacılar açlık sebebiyle dilenmeye mecbur kalırlardı.<sup>103</sup>

Mekkeliler, hacıların yanlarında erzak ve ticaret malı getirmelerini uygun görmezlerken kendi ticari menfaatleri için panayırlar kurdukları da bilinmektedir. Buhârî'nin (ö. 256/870) Abdullah b. Abbâs'tan rivayetine göre Müslümanlar da ilk zamanlar bu panayırlarda ticaret yapmayı günah olarak telakki ediyorlardı.<sup>104</sup>

Hacıların Mekke ve çevresinde alışveriş yasağı "(Hac zamanında alışveriş yaparak) Rabbinizden bir lütuf istemenizde size herhangi bir vebal yoktur."<sup>105</sup> âyeti ile kaldırılmış oldu. Yemenlilerin, hacıların Mekke ve çevresinde alışveriş yapmamayı takvaya uygun bir davranış olarak görmeleri ise "(Ey Müminler! Ahiretiniz için) azıklanın, şüphesiz edindiğiniz azıkların en hayırlısı takvadır. Ey akli eren kişiler, sadece benden korkun ve sakının."<sup>106</sup> emri ile kaldırılmış ve gerçek maharetin kişinin Allah'tan sakınması, O'na

<sup>99</sup> Muhammed Hamîdullah, *İslâm'a Giriş*, çev. Kemal Kuşcu (Ankara: Nur Yayınları, 1965), 111.

<sup>100</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Menâsik", 4; Özaydın, "Hac", 14/387.

<sup>101</sup> Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmül-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 1/138.

<sup>102</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Hac", 6; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Menâsik", 4.

<sup>103</sup> Olgun, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, 257-258.

<sup>104</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Tefsir (2)", 34.

<sup>105</sup> el-Bakara 2/198.

<sup>106</sup> el-Bakara 2/197.

tâatte bulunması ve hayatını günahlardan temizlemesi olduğu vurgulanmıştır.

Bu durumda kişi hacca giderken yanında hiçbir dünya malı almaması hakikatte onun yaptığı anlamsız bir takva gösterisinden başka bir şey değildir. Pakistanlı düşünür ve âlim Mevdûdî'nin (ö. 1979) ifadesiyle "Eğer bir Müslüman Allah'tan gerçekten sakınıyor ve ahlâken temizliğini muhafaza ediyorsa, hacca giderken yanında dünyalık birçok malı götürse de Allah ve aynı zamanda diğer insanlar nazarında şeref kazanır."<sup>107</sup>

## 6. KURBANLIK HAYVANLAR VE GERDANLIK TAKILMASI

Câhiliyede kurbanlar, genelde putların yanında özelde ise Îsâf ve Nâile putlarının yanında kesilirdi. Söz konusu bu iki put Cürhümlüler döneminde Safâ ile Merve tepelerine Kâbe'nin kutsiyetlerine mütecâviz davrandıkları için taşlaştırılan, günahkarlara bir ikaz olmak üzere Îsâf ve Nâile heykelleri yerleştirilmişti. Huzâalî Amr b. Lühay, Îsâf ve Nâile'yi tanrı olarak kabul ettiğini bildirerek ve onları Kâbe'nin önüne, Zemzem kuyusunun yanına yerleştirip burayı kurbanların kesilme yeri ilan etti.<sup>108</sup>

Bilindiği gibi Mekkelilerce hac ibadeti, Beyt'in tavafı ve Safâ -Merve arasında yedi kere sa'y ile tamam olurdu. Akabinde Îsâf putunun yanında kurbanlar kesilir, kurbanların kanından da Kâbe'nin duvarına sürülürdü. Kurbanını kesenler kestiği kurbanın etlerinden yemezler, kuşların ve yırtıcı hayvanların yemesi için taşların üzerine bırakırlardı.<sup>109</sup> Başta Kâbe'deki bu putlar<sup>110</sup> olmak üzere onlara kurbanlar kesilir hediyeler takdim edilirdi. Söz konusu putlara kesilen bazı hayvanların Kur'an'da bahîra, sâibe, vasîle ve hâm olduğu belirtilmektedir.<sup>111</sup> Bu isimlerden hareketle Mekkelilerin kurban olayına çok önem verdikleri söylenebilir. Hatta bu durumu, putlarına insanları kurban etmeye kadar işi ilerlettiklerini Hz. Peygamber'in dedesi Abdulmuttalib'in oğullarından Abdullah'ı kurban olarak adamasından da istinbât etmek mümkündür.<sup>112</sup>

İslâm'a aykırı öğeler içeren bu kurban uygulaması şu âyetle ortadan kaldırılmıştır: "*Gelsinler de kendileri için birtakım (sosyal, politik, ekonomik) faydalara şahit olsunlar ve rızık olarak verilen hayvanları, malum günlerde*

<sup>107</sup> Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, 1/138.

<sup>108</sup> Ebû'l-Münzir Hişâm B. Muhammed el-Kelbî, *Putlar Kitabı*, çev. Beyza Düşüngen (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969), 28; Ebû Muhammed 'Abdulmelik b. Hişâm el-Himyerî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Tâhâ 'Abdurra'ûf Sa'd (b.y.: Şirketu't-Tibâ'atü'l-Fenniyyeti'l-Muttahide, ts.), 1/77; Muhammed Hamîdullah, "İslam'da Hac", çev. Mehmet Akif Aydın, *İslâm Tetkikleri Dergisi* 8/1-4 (1984), 133.

<sup>109</sup> İbn İshâk, *es-Sîre (Kitâbü's-siyer ve'l-megâzi)*, 100; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Aḥmed el-Ḥazrecî el-Ḳurṭubî, *el-Câmi' li-âḥkâmi'l-Ḳur'ân*, thk. Aḥmed el-Berdûnî - İbrahim İṭfeyyiş (Kahire: Dâri'l-Kütübî'l-Mışriyye, 1384/1964), 12/46, 64.

<sup>110</sup> Mekke'deki putlar hakkında bk. Kelbî, *Putlar Kitabı*, 25-52; Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 154-162.

<sup>111</sup> el-Mâide 5/103.

<sup>112</sup> İbn İshâk, *es-Sîre (Kitâbü's-siyer ve'l-megâzi)*, 31-41; Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, 172.

*Allah'ın ismini zikrederek kurban etsinler. Kestiğiniz bu hayvanların etlerinden hem kendiniz yişin aynı zamanda onlarla yoksulları da doyurun.*"<sup>113</sup> Allah Rasûlü, kurbanın aslının putlara değil Allah adına olması gerektiğini ve bunun İbrâhim'in (a.s.) bir sünneti olduğunu belirtmektedir. Sahabiler "Yâ Rasûlallah! Kesmiş olduğumuz bu kurbanlar da nedir?" diye sorduklarında da "Bu babanız İbrâhim'in (a.s.) başlattığı bir uygulamadır." buyurdu.<sup>114</sup>

Câhiliye devrinde kurbanlıkla ilgili bir başka uygulama da hacıların, kurban olarak belirlenmiş hayvana binmemeleri idi.<sup>115</sup> Allah Rasûlü, Kâbe'ye kurbanlık sevk eden bir kişiyi görünce ona, kurbanlık olarak sevk ettiği devesine binmesini emretmiştir. O da "Bu Kâbe için sevk ettiğim kurbanlıktır." cevabına karşılık Allah Rasûlü "Yazık olsun sana! Devene bin!" diye tekraren emretmiştir.<sup>116</sup> Söz konusu rivayette iki durum söz konusudur: Bunlardan birisi Câhiliyede kurbanlık hayvanlara binilmemesi diğeri ise kurbanlık hayvanlara gerdanlık takılmasıdır. Câhiliye devrinde gerdanlık takma adetinın sadece Kâbe'ye kurbanlık olarak getirilen hayvanlara has olmadığı aynı zamanda nazardan korunmak veya düşmanlara karşı intikam hislerini göstermek üzere at, deve gibi kurbanlık hayvanlara gerdanlık takıldığı belirtilmektedir.<sup>117</sup>

Câhiliye uygulaması olan kurbanlık hayvanlara binilmemesi meselesiyle ilgili rivayette Allah Rasûlü, sahabiye binmesini tavsiye etmektedir. Tirmizî, söz konusu rivayeti naklettikten sonra "Sahâbe ve sonraki dönem âlimlerin bir kısmı ihtiyaç halinde kurbanlık develere binilebileceğine izin vermişlerdir. Şâfiî, İbn Râhûye (ö. 238/853) ve İbn Hanbel (ö. 241/855) bunlardandır. Bazı ilim adamlarının da 'Mecbur kalınmadıkça binilmesin' dediklerini" belirtmektedir.<sup>118</sup>

İslâm Dini ise kurban için olan hayvanlara gerdanlık takmayı yasaklamış değildir. Bu durumda Câhiliye ile İslâmiyet arasındaki bağ tamamen ret ve zıtlık üzerine bina edilmiş bir ilişki değil aksine seçmeci bir ilişkidir. Dolayısıyla bu durum İslâmiyet'in kendisine, Câhiliyenin muğayir inanç, ibadât ve uygulamalarını reddettiğini muvâfık olanları ise yürürlükte bıraktığını gösterir. Çünkü bizzat Allah Rasûlü, Zülhuleyfe'de öğle namazını kıldıktan sonra dişi bir devesini istemiş ve devenin hörgücünün sağ tarafından bir çizik çizip, kanatarak nişanlamış, kurbanlık alameti olarak da devesinin boynuna iki pabuç takmıştır.<sup>119</sup> Allah Teâlâ'nın da Kâbe'ye

<sup>113</sup> el-Hac 22/28.

<sup>114</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, "Edâhî", 3; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 4/368.

<sup>115</sup> Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379), 3/538; Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, 10/29.

<sup>116</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Hac", 103, 112, "Edeb", 95; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Menâsik", 17; Tirmizî, *es-Sünen*, "Hac", 72; Nesâî, *es-Sünen*, "Menâsiku'l-hac", 74, 75.

<sup>117</sup> Ateş, *İslâm'a Göre Câhiliyye*, 155.

<sup>118</sup> Tirmizî, *es-Sünen*, "Hac", 72.

<sup>119</sup> Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, "Hac", 205; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Menâsik", 14; Nesâî, *es-Sünen*, "Menâsiku'l-hac", 64, 67, 70.



kurbanlık olarak sevk edilen hayvanlara gerdanlık takılmasını şu âyetlerde tasvip ettiği görülmektedir: *“Ey İman edenler, Allah’a tâata sebep olan, hac merasimi yapılan mekanların ve haram ayların mahremiyetini koruyun, kurbanlara, kurban olacakları malum olması için boynuna bir şey asılan hayvanlara, Rablerinden bir lütuf ve onun rızasına ulaşmak için Beytü’l-Harâm’ı ziyaret için gelenlere saygısızlık yapmayın.”*<sup>120</sup> Aynı sûrenin bir başka âyetinde ise şöyle buyrulmaktadır: *“Allah Teâlâ, Kâbe’yi, hac aylarını, kurbanları, kurbanlık olduğu malum olması için boyunlarına gerdanlık takılan hayvanları, insanların geçimliğine, düzen ve intizamına sebep kıldı.”*<sup>121</sup>

Câhiliyeden kalma ve İslâm’ın tevhid ilkesiyle çelişen Mekkelilerin bu uygulamalarının âyet ve Hz. Peygamber’in uygulamalarıyla kaldırıldığı görülmektedir. Mekkelilerin yaptıkları bu değişiklik elbette sadece tevhid boyutuyla sınırlı değildir.<sup>122</sup> Onların ayrıca tevhid boyutu dışındaki farklı kaygılardan dolayı da hacda başka değişiklikler yaptıkları görülmektedir.

## SONUÇ

Hac, İslâm’ın temel ibadetlerinden biridir. İnsanları hac yapmaya çağıran, vahye istinâden rükünlerini ve ilkelerini belirleyen ilk peygamber Hz. İbrâhim’dir. Hz. İbrâhim ve oğlu İsmâil’den sonra geçen birkaç asır zarfında öğretilen hac eda şekli Hicaz ahâlisinin ümmi olması ve hükümlerin yazılı şekilde korunmaması sebebiyle dinin diğer hükümleri gibi haccın usûl ve erkânı da kısmen unutuldu. Böylece müşrik Araplarca hac ibadetine keyfi bazı uygulamaların yanında şirk de bulaştırıldı.

Rükünlerini ve ilkelerini Hz. İbrâhim’in koyduğu hacda tevhid ilkesi yanında sonraki süreçte zaman, mekân ve şekil açısından bazı değişiklikler yapılmıştır. Hacda mekân boyutu öncelikli olduğundan temelinde ulûhiyyetin herhangi bir yerde tecellisi inancı yatmaktadır. Hac ibadeti mekân boyutunun yanında zaman ve şekil boyutunu da barındıran bir ibadettir. İhtimal ki, farklı boyutlu olması nedeniyle ibadetler için de en fazla değişikliğe uğramış ibadet hacdır.

Mekkelilerin, tevhid ilkesine aykırı olarak telbiyede tahrif yaptıkları, Kâbe’ye putlar yerleştirdikleri farklı kaygılardan dolayı helal olan bazı davranış ve yiyecekleri hac yapana ve muhrime yasakladıkları görülmektedir. Bu tahrif ve yasaklamalar özü tevhid olan İslâm Dini’ne aykırılığı bir hakikattir. Zira İslâmiyet’te inanç ve ibadetlerin tevhid ilkesine aykırı davranış ve sözler barındırması mümkün olmadığı gibi helal ve haram

<sup>120</sup> el-Mâide 5/2.

<sup>121</sup> el-Mâide 5/97.

<sup>122</sup> Azimli, “Arapların yaptığı hac ile günümüzde yaptığımız diğer bir ifadeyle Müslümanlıktaki hac arasında çok az fark vardır. İslâm’da Mekkelilerin hacda yaptıkları İslâm’ın tevhid ilkesini bozan uygulamalar kaldırıldı ve diğer uygulamalar aynen devam ettirilmiştir.” diyerek yapılan değişikliği sadece tevhid ilkesinde olduğuna vurgu yapmaktadır. Mehmet Azimli, *Câhiliyye’yi Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 104.

kılma yetkisi insanların değil dinin sahibindedir.

Sonuç olarak vahye istinâden rükünlerini ve ilkelerini Hz. İbrâhim'in koyduğu hacda Mekkeli müşrikler farklı boyutlarda değişiklikler yapmışlardır. Onların bu değişiklikleri genel itibariyle ekonomik kaygılar nedeniyle de yaptıklarını belirtmek mümkündür. Hac ibadetinin menâsiki Hz. İbrâhim tarafından belirlenmiş olmasına rağmen Câhiliye döneminde asli şekliyle korunmayıp değişikliğe uğramış, Kur'an ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla yeniden asıl hüviyetine kavuşturulmuştur.

Hac ile ilgili hükümlerin İslâmîyet ile bir kısmının ibkâ diğer bir kısmının da ilga edildiği diğer taraftan da bazı uygulamaların tebdil edildiği görülmektedir. Bu meyanda hac ibadetinde, İslâm'ın genel olarak önceki inanışlar karşısındaki tavrı olan ibkâ, ilga ve tağyiri en iyi şekilde görmek mümkündür. Böylece haccın gayesi olan ruhî- manevî bu değişikliklerle birlikte hac putperestlik ve şirkten arındırılmış, batıl itikatlar silinmiş ve tekrar Hz. İbrâhim dönemindeki orijinal şekline dönüştürülmüş oldu.

### KAYNAKÇA


- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1982.
- Akın, Murat. "Hz. Peygamber'in Toplumuna İlk Davet Mesajı: Tevhid". *Çeşitli Yönleriyle Hz. Muhammed*. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Akın, Murat. "Roger Garaudy'nin Tevhid Yorumu". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (Aralık 2018), 223-244.
- Altıntaş, Ramazan. "Hz. Peygamber'in İtikadi Sapmaları Düzeltmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 251-262.
- Ateş, Ali Osman. *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Ay, Abdülhakim. *Sünnet'in Teşri Değeri Açısından Hac İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Azimli, Mehmet. *Câhiliyye'yi Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Bedruddîn el-'Aynî, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed. *Umdetu'l-kârî şerḥu Şaḥîḥi'l-Buḥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâ'it-Turâşil-'Arabî, ts.
- Bereketî, Muhammed Amîm. *et-Ta'rifâtu'l-fikhîyye*. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhaḳî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyn b. 'Alî el-Ḥüsrevcirdî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed 'Abdülkâdir 'Aṭâ. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-saḥîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401.
- Cevâd Ali. *Câhiliye'den İslâm'a İbadet Tarihi*. çev. Muammer Bayraktutar. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal*. 20 Cilt. Dârü'l-Sâkî, 4. Basım, 1422/2001.
- Çelikkol, Yaşar. *İslam Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Dâreḳuṭnî, Ebû'l-Ḥâsen 'Alî b. Ömer b. Aḥmed. *Sünenü'd-Dâreḳuṭnî*. 5 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1424/2004.
- Dâvûdoğlu, Ahmet. *Saḥîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*. 12 Cilt. İstanbul: Sönmez

- Yayınları, 1980.
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1401.
- Ebü Habîb, Sa'dî. *el-Kâmûsu'l-fıkhiyye*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1408/1988.
- Ebü Naşr el-Cevherî, Ebû Naşr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî. *Tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabîyye*. thk. Aḥmed 'Abdulğafûr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Ebü Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm el-Enşârî. *el-Âşâr*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1355.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Aḥmed b. el-Herevî. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Muhammed 'Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsî'l-'Arabî, 2001.
- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. 'Abdullâh el-Ğassânî. *Aḥbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âşâr*. thk. Ruşdî es-Şâlih Mulaḥḥas. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Endelûs, 1403/1983.
- Gulûs, Ahmed Ahmed. *es-Siretu'n-Nebeviyye*. Müessesetü'l-Risâle, 1424/2004.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm'a Giriş*. çev. Kemal Kuşcu. Ankara: Nur Yayınları, 2. Basım, 1965.
- Hamîdullah, Muhammed. "İslâm'da Hac". çev. Mehmet Akif Aydın. *İslâm Tetkikleri Dergisi* 8/1-4 (1984), 123-162.
- Harman, Ömer Faruk. "Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/382-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî. *el-Kitâbü'l-muşannef fi'l-eḥâdiş ve'l-âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût. 7 Cilt. Riyad: Mektebü'r-Ruşd, 1409.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî. *el-Müsned*. thk. 'Âdil b. Yûsuf el-'Azzâzî, Aḥmed b. Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Riyad: Dârü'l-Vaṭan, 1418/1997.
- İbn Ḥabîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ḥabîb el-Bağdâdî. *el-Muḥabber*. thk. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: y.y., ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdumelik b. Hişâm el-Ḥimyeryî. *es-Siretü'n-nebeviyye*. thk. Ṭâḥâ 'Abdurra'ûf Sa'd. 2 Cilt. b.y.: Şirketü't-Tıbbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttahide, ts.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nisâbüri. *Kitâbu't-tevhîd ve 'işbâtu sıfâti'r-Rab 'azze ve celle*. thk. 'Abdul'azîz b. İbrâhîm eş-Şevvân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1414/1994.
- İbn İshâk, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muṭṭalibî. *es-Sîre (Kitâbü's-siyer ve'l-megâzi)*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: y.y., 1398/1978.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'aî ed-Dımaşkî el-Ḥanbelî. *Zâdu'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd*. 5 Cilt. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- İbn Keşîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî. *es-Siretü'n-nebeviyye (el-Bidâye ve'n-Nihâye'den)*. thk. Muştafâ 'Abdulvaḥid. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1395/1976.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh b. Yezid. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401.
- İbn Mende, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahya. *et-Tevhîd ve m'arife esmâullâh 'azze ve celle ve sıfâtuḥü 'ale'l-ittifâk ve't-teferud*. thk. 'Alî b. Muhammed b. Nâşir el-Fakîhî. Medine: y.y., 1423/2002.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn 'Abdurrahmân b. Aḥmed b. 'Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *Leṭâifu'l-ma'ârif fimâ li mevâsimi'l-'âmmi mine'l-vazâif*. b.y.: y.y., 1424/2004.
- Ḳâdî 'İyâd, Ebü'l-Faḍl 'İyâd b. Mûsâ el-Yaḥşubî. *İkmâlu'l-mu'lim bi fevâ'idil-Muslim*.


- thk. Yahyâ İsmâ'îl. 8 Cilt. b.y.: y.y., 1419/1998.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm B. Muhammed. *Putlar Kitabı*. çev. Beyza Düşüngen. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh. *Feydü'l-bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Bedr Âlim. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426.
- Qurţubî, Ebü 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî. *el-Câmi' li âhkâmî'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim İtfeyyîş. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mişriyye, 1384/1964.
- Qurţubî, Ebü 'Alî Muhammed b. el-Müstenîr. *el-Ezmine ve telbiyetü'l-câhiliyye*. thk. Hâtim Şâlih ed-Dâmin. b.y.: y.y., 1405/1985.
- Mâturîdî, Ebü Manşûr Muhammed b. Muhammed. *et-Tevhîd*. thk. Fet hullâh Hâlif. İskenderiye: y.y., ts.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Miras, Kâmil. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercemesi*. 12 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401.
- Nesâî, Ebü Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1401.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392/1972.
- Olgun, Tahir. *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Öğüt, Salim. "Telbiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özaydın, Abdülkerim. "Amr b. Lühay". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/87-88. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özaydın, Abdülkerim. "Hac (İslâm'da Hac)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/386-389. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Sarıçam, İsmâil. *Hizmeti Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed. *er-Ravzü'l-ünüf fi şerhi's-sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. thk. Ömer Abdusselam es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1421.
- Şâfi'î, Ebü 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs. *el-Müsned*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1370/1951.
- Şener, Mehmet. "Mina". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/96-97. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Şeriati, Ali. *Hac*. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 9. Basım, 2016.
- Şibli, Mevlânâ. *Asr-ı Saadet*. çev. Rıza Doğrul. 5 Cilt. İstanbul: Eser Yayınları, 1977.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdulmecit es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Hamdî b. Abdulmecit es-Selefi, 2. Basım, ts.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi'u'l-Beyân fi te'vîli 'âyi'l-Kur'an*. thk. 'Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Muessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk ve*

- sılatu târîh et-Taberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü't-Türâs, 1387/1967.
- Ṭahâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed el-Mıṣrî. *Şerhu Me'âni'l-âşâr*. thk. Muḥammed Zuhrî en-Neccâr, Muḥammed Seyyid Câdilḥaḳ. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muḥammed b. 'İsâ. *es-Sünen*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Umerî, Ekrem Ziya. *Medine Toplumı*. çev. Nurettin Yıldız. İstanbul: Risâle Yayınları, 1988.
- Ünal, Sadettin. "Kâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/14-21. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Vâkıdî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Omer b. Vâkıd el-Eslemî. *el-Megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmî, 1409/1989.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf. *Nasbü'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1418.

---

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

 **Yazar(lar) / Author(s):** Mustafa Karabacak.


 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.



## İSPIRLİ ÖMER EFENDİ'NİN FERÂİZ RİSÂLESİ BAĞLAMINDA ZEVİ'L-ERHÂM MESELESİNE DAİR ÇÖZÜMLER

*Solutions to The Dhawy al-Arḥām Issue in The Context of Ispirli Omer Efendi's Risālah of Farāiḍ on Inheritance Law*


### Ahmet EKŞİ


Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam  
Hukuku Anabilim Dalı, Kocaeli, Türkiye  [ror.org/0411seq30](https://orcid.org/0411seq30)  
Assoc. Prof., Kocaeli University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences  
Department of Islamic Law, Kocaeli, Turkey


 [aeksi72@gmail.com](mailto:aeksi72@gmail.com)  <https://orcid.org/0000-0003-3218-7837>

### Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received: 18.04.2023  
Kabul Tarihi / Accepted: 24.05.2023  
Yayın Tarihi / Published: 15.06.2023

 **Atıf / Cite as:** Ekşi, Ahmet. "İspirli Ömer Efendi'nin Ferâiz Risâlesi Bağlamında Zevî'l-Erhâm Meselesine Dair Çözümler". *Mütefekkir* 10/19 (2023), 91-115.  
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1312449>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## İSPİRLİ ÖMER EFENDİ'NİN FERÂİZ RİSÂLESİ BAĞLAMINDA ZEVI'L-ERHÂM MESELESİNE DAİR ÇÖZÜMLER

### Öz

Temel esasları naslarla belirlenen ferâiz ilmi, Peygamberimizden sonra fıkıh kitaplarında ayrı bir bölüm olarak ele alınmış ve zamanla geliştirilerek önemli çalışmalar ortaya konulmak suretiyle geniş bir literatür oluşturulmuştur. Bu çalışmalardan biri de Hanefî mezhebi bağlamında konuyu ele alan *Sirâciyye*'dir. Bu eser üzerine yapılan çok sayıda çalışmadan biri de sadece zevi'l-erhâm bölümü üzerine İspirli Ömer Efendi'nin yazmış olduğu şerhtir. Bu çalışmada öncelikle tabakat kitaplarından ve başta *Hamdiyye Risâlesi* olmak üzere kendi risâlelerinden istifade edilerek Ömer Efendi'nin hayatı, ilmi şahsiyeti ve eserleri hakkında bilgi verilecektir. Diğer alanlarda kaleme aldığı eserlerine ulaşılabilecek kaynaklara işaret edildikten sonra fıkıh alanındaki telifleri kısaca, bu çalışmanın konusu olan *Ferâiz Risâlesi* ise etraflıca tanıtılacaktır. Böylece, ferâiz ilminin şaheserlerinden biri olan *Sirâciyye*'nin zevi'l-erhâm bölümünün birinci sınıfına dair şerhini içeren *Ferâiz Risâlesi*'nin tenkitli neşri ile söz konusu eser bilim dünyasının dikkatine sunulacaktır. Bu risâle, aynı eser üzerine yazılan şerhlerden farklı olarak *Sirâciyye*'de yer alan problemlerin çözümüne dair getirdiği formül niteliğindeki izahlar bakımından önem arz etmektedir. Müellifin bu açıklamaları ve kısaca değindiği problemlerin çözüm aşamaları ise ayrı ayrı tablolar halinde izah edilerek mütevazı bir katkı hedeflenmektedir. Ayrıca yapılan bu çalışmayla, benzer meselelerin çözümünü kolaylaştıracak metotların geliştirilmesi ve konuyla ilgili pratik çözüm yollarının ortaya konulması amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, İspirî, Müderris, Ferâiz, Zevi'l-Erhâm.

### Solutions to The Dhawy al-Arḥām Issue in The Context of Ispirli Omer Efendi's Risâlah of Farâid on Inheritance Law

#### Abstract

The science of inheritance, the foundations of which are determined by the naşş (Quranic verses and hadith), has been treated as a separate section in the jurisprudence books after the Prophet and has developed over time, resulting in significant studies and an extensive literature on the subject. One of these studies is Sirâjiyyah, which deals with the subject in the context of the Ḥanafî school of thought. One of the numerous commentaries written on this work is a commentary specifically on the dhawy al-arḥām section, written by Ispirli Omer Efendi. In this study, firstly, information about Omer Efendi's life, academic personality, and works will be provided by utilizing the biographical dictionaries and his treatises, primarily the Risâlah of Hamdiyya. After pointing to sources where his works in other fields can be reached, his authorship in the field of jurisprudence will be briefly introduced, and the Risâlah of Farâid, which is the subject of this study, will be presented in detail. In this way, the critical edition of the Risâlah of Farâid, which contains the commentary on the first class of the dhawy al-arḥām section of Sirâjiyyah, one of the masterpieces of the science of inheritance, will be offered to the attention of the scholarly world. This treatise is of particular importance in terms of the formulaic explanations it offers for the resolution of the problems found in Sirâjiyyah, distinguishing it from other commentaries written on the same work. The author's explanations and the resolution stages of the briefly mentioned problems will be explained in separate tables, aiming for a modest contribution. Moreover, this study aims to develop methods that will facilitate the solution of similar issues and present practical solutions related to the subject.

**Keywords:** Islamic Law, İspirî, Mudarris, Inheritance Law, Dhawy al-Arḥām.



## GİRİŞ

Fıkıh ilmine dair ilk eserler, hicrî birinci asrın sonlarıyla ikinci asrın başlarında yazılmaya başlanmış olmakla birlikte yazılan bu eserlerin tamamı günümüze ulaşabilmiş değildir. Hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren mezheplerin teşekkül etmeye başlamasıyla, mezhep imamlarının görüşleri daha sistemli bir şekilde tedvin edilerek sonraki dönemlere kaynaklık edecek önemli fıkıh metinleri ortaya çıkmıştır.<sup>1</sup> Fıkıh ilminin gelişmesine paralel olarak tarihî süreç içinde şerh, hâşiye, talik, muhtasar ve risâle gibi irili ufaklı birçok eser yazılmıştır. Bunların önemli bir kısmı tahkikli bir kısmı ise tıpkı basım olarak neşredilmiş olmakla birlikte halen yazma halinde bulunan ve neşredilmeyi bekleyen çok sayıda eser bulunmaktadır. Özellikle “bir veya birkaç meseleyi özet bir şekilde ele alıp inceleyen<sup>2</sup> ve meselenin fıkhi boyutunu açıklayan muhtasar eser” olarak tanımlanan risâlelerin büyük bir kısmı yazma halindedir. Birden çok risâlenin bir arada bulunduğu “mecmûatü'r-resâil” türü eserler, yazma eser kütüphanelerinin en zengin bölümlerinden birini oluşturmaktadır.<sup>3</sup> Belli bir konuyu daha yakından incelemek ve pratik çözümler üretmek amacıyla kaleme alınan risâleler, müellifinin yaşadığı dönem ile bölgeye ait dinî, hukukî, sosyal ve kültürel yapıya ilişkin bilgiler içermesi yönüyle de hukuk sosyolojisi bakımından ayrıca önem arz etmektedir.

Osmanlı Dönemi âlimlerinden biri olan İspirli Ömer Efendi ve onun *Risâle-i Muhtasara fî İlmi'l-Ferâiz*'ini ele alan bu çalışmayla hem fıkıh tarihinin önemli telif türlerinden bir olan risâle geleneğine ait bir eserin daha gün yüzüne çıkarılması hem de ferâiz ilminin en çok ihtilaf edilen meselelerinden biri olan zevi'l-erhâm konusuna mütevazı bir katkı sunulması hedeflenmektedir. Ayrıca daha önce yapılan çalışmalarla<sup>4</sup> Ömer

<sup>1</sup> Ahmet Özel, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/14-15.

<sup>2</sup> Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an asâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Müessesetü'l-furkân li't-türâsi'l-İslâmiyye, 2021), 4/55.

<sup>3</sup> Mustafa İsmet Uzun, “Risâle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/114.

<sup>4</sup> Bk. Ömer b. Ali b. İbrahim b. Halil el-İspirî, “er-Risâletü'l-Cûdiyye fi'l-Âyeti'n-Nûhiyye”. *Mecelletü külliyyeti'd-dirâseti'l-İslâmiyye*, thk. Abdullah el-Cubûrî (Bağdat: Matbaatü'l-Âni, 1970); Ömer Kara, “Ömer b. Alî el-İspirî'nin Furûk'la İlgili Bir Risâlesinin Tenkitli Neşri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2004), 185-238; Kara, “Ömer b. Alî el-İspirî, Hayatı, Eserleri ve Bir Risâlesinin Tanıtımı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslâm Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu 1* (Erzurum, 2007), 211-248; *Erzurum İspirli Kadızâde Mehmed Ârif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014), 421-818; İsmail Demir, “Sarf Bilgisi ve Ömer b. Alî b. İbrâhîm b. Halil el-İspirî'nin er-Risâle fî Temeyyüzi'l-Ebvâb Adlı Eserinin Edisyon Kritiği”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 60-80; Halil İbrahim Tanç, “Ömer b. 'Ali el-İspirî'Nin 'Te'nis ve Mu'rab' Adlı İki Risâlesi”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 46-59; Ömer Kara, *Osmanlı Tetkikleri-1* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015); Osman Bostan, *Ömer b. Ali El-İspirî ve er-Risâletü'l-Cûdiyye İsimli Eserinin Tahkiki* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

Efendi'nin tefsir, Arap dili, tasavvuf ve kelâm konularında yazdığı risâleleri incelenmek suretiyle bu alanlara dair görüşleri ortaya konulmuştur. Diğer taraftan fıkha dair risâlelerinden sadece zekâtla ilgili olan iki risâle üzerinde yapılmış bir çalışma bulunmaktadır.<sup>5</sup> Bu çalışmayla fıkıh alanında kaleme aldığı bir diğer önemli risâlesi incelenmek suretiyle İspirî'nin fikhî yönüne dikkatlerin çekilmesi amaçlanmaktadır. Ayrıca Ömer Efendi'nin zevi'l-erhâmın birinci sınıfına dair meselelerin çözümüne yönelik izahlarına bizim de ekleyeceğimiz izahlarla konuya dair pratik çözüm metotlarının geliştirilmesine zemin oluşturulması hedeflenmektedir.

## 1. ÖMER B. ALİ B. İBRAHİM B. HALİL EL-İSPİRÎ

### 1.1. Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Bütün eserlerinde İspirî nisbesini kullanan<sup>6</sup> Ömer Efendi'nin asıl adı Ömer b. Ali b. İbrahim b. Halil'dir. Erzurum'un İspir kazasında dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 1120'li yıllarda dünyaya geldiği tahmin edilen İspirî'nin, ilk eğitimini Erzurum'da aldığı, eserlerinin bir kısmını burada yazdığı bilinmektedir.<sup>7</sup> Ömer Efendi olarak da bilinen ve dönemin Hanefî fukahası olan İspirî,<sup>8</sup> Önce Erzurum'da daha sonra ise İstanbul Fatih Camii'nde hocalık yapmış ve ardından Üsküdar naipliği görevini yürütürken vefat etmiştir.<sup>9</sup> Vefatıyla ilgili, kaynaklarda 1150/1737, 1194/1781 ve 1202/1788 olmak üzere üç farklı tarih zikredilmekle birlikte yapılan araştırmalarda ilk iki tarihin aynı isimde başka âlimlere<sup>10</sup> ait olduğu, İspirî Ömer Efendi'nin ise 1202/1788'de vefat ettiği anlaşılmaktadır.

Erzurum'daki ilk tahsilinden sonra 1148/1735 yılında İstanbul'a gelen İspirî, Şeyhülislâm Seyyid Murtaza Efendi'nin<sup>11</sup> (ö. 1171/1758) öğrencisi olmuş; hatta Murtaza Efendi, İspirî'nin *Ferhadü'l-fuâd* adlı risâlesine takriz

<sup>5</sup> *Zekâtü'l-bakar* ve *Zekâtü'l-ibil* risâleleriyle ilgili yapılan çalışma için bk. Üsmetullah Sami, "Ömer Efendi'nin Deve ve Büyükbaş Hayvanlarla İlgili İki Fıkıh Risalesi: Değerlendirme ve Tenkitli Neşir", *Erzurum İspirîli Kadızâde Mehmed Ârif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014), 797-803.

<sup>6</sup> Bk. Ömer b. Ali b. İbrahim b. Halil el-İspirî, *Risâle-i Cûdiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, 3530), 1b; *er-Risâletü'l-Hamdiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut, 259), 1b; *Husûnu'l-metâlib* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 477), 1b.

<sup>7</sup> Kara, "Ömer b. Ali el-İspirî", 1/212.

<sup>8</sup> Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414), 2/566; Şamil Dağcı, "Osmanlı Dönemi Kaynaklarında Yer Alan İspirîli Âlimler," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 29/1 (2008), 26; Muhammed Hızzurrahmân b. Muhibburrahmân el-Kemlâî, *el-Büdü'ü'l-madiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Dârü's-Salih, 2018), 13/136.

<sup>9</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1333), 1/369.

<sup>10</sup> Bu âlimlerden biri olan ve Üsküdar Mollalığında sonra Bursa Mollası olan ve 1780'li yıllarda vefat eden İspirîli Ömer Efendi olabilir. İlgili âlim için bk. Mehmed Sürayyâ, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 4/1316.

<sup>11</sup> Bilgi için bk. Tahsin Özcan, "Seyyid Murtaza Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/72-73.

yazmıştır.<sup>12</sup> Ayrıca bütün medrese müfredatını tamamlayarak dönemin meşhur âlimlerinden biri olan Muhammed Akkirmânî'den<sup>13</sup> (ö. 1174/1760) icazet almıştır.<sup>14</sup>

Kaynaklardaki bilgilere göre İspirî uzun yıllar Fatih Camii dersiâmlığı yapmış,<sup>15</sup> Huzur Dersleri'ne "muhatap/müzakereci" olarak katılmıştır. İbnülemin Mahmud Kemal İnal'ın 1190 yılının Ramazan ayında Huzur Dersleri'ne katılan müderris efendilerin isimlerini kaydettiği defterde Karsî Muhammed Efendi'nin takrir ettiği yedinci Huzur Dersi'nin muhatapları arasında İspirli Ömer Efendi'nin de ismi yer almaktadır.<sup>16</sup>

Hanefî mezhebine mensup olan İspirî, yine kaynaklardan anlaşıldığına göre başta fıkıh ve tasavvuf olmak üzere mantık, tefsir, tarih ve Arap dili grameriyle ilgilenmiş ve bu alanda birçok risâle kaleme almıştır.<sup>17</sup>

Yaşadığı dönemin şartları düşünüldüğünde ilim için Erzurum'dan İstanbul'a gelmesi/getirilmesi ve burada devrin üst düzey hocalarından ders alarak icazet alması ve Fatih Camii müderrisliği gibi bir makama yükselmesi, onun ilim konusundaki arzu, gayret, hırs ve bütün bunların getirdiği üstün başarısına işaret etmektedir. Fıkha dair birçok risâlesinin yanı sıra bu çalışmanın da konusunu oluşturan *Ferâiz Risâlesi*'nde İslâm miras hukukunun en zor meselelerine dair açıklamaları, bu alanın en meşhur eserlerinden biri olan *Sirâciyye*'yi, bu esere yazılan şerhlerde yer almayan bilgilerle şerh etmesi İspirî'nin fıkıh ilmine vukufiyetini göstermektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere birçok tabakat yazarı, haklı olarak onu eserlerinde "fakih" olarak nitelendirmişlerdir.

## 1.2. Eserleri

İspirî, *er-Risâletü'l-Hamdiyye*'nin bir hâşiyesinde, yazdığı 12 risâleden bahsetmiş ve bu risâlelerden yedi tanesinin ismini zikrederek konuları hakkında kısa bilgiler vermiştir. Ayrıca "... ve diğer risâlelerimiz" diyerek diğer eserlerine işaret etmiştir.<sup>18</sup> Ancak yapılan araştırmalarda müellife ait 24 risâlenin olduğu tespit edilmiştir. Bu durumda diğer risâlelerini *er-Risâletü'l-Hamdiyye*'yi tamamladıktan sonra 1168-1202 yılları arasında yazdığı anlaşılmaktadır. Bazı risâleleri sadece isim olarak bilinmekle beraber çoğunun yazma nüshası kütüphanelerde mevcuttur.<sup>19</sup> *er-Risâletü'l-*

<sup>12</sup> el-İspirî, *er-Risâletü'l-Hamdiyye*, 2a.

<sup>13</sup> Bilgi için bk. Sakıb Yıldız, "Akkirmânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/270.

<sup>14</sup> Kara, "Ömer b. Alî el-İspirî", 1/213-214.

<sup>15</sup> Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/369.

<sup>16</sup> Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1966), 3/795-796.

<sup>17</sup> İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin* (İstanbul, 1951), 1/799; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, 2/566.

<sup>18</sup> el-İspirî, *er-Risâletü'l-Hamdiyye*, 4a.

<sup>19</sup> Fatih Duman - Ömer Kara, "Hayatı ve Eserleriyle İspirli Ömer Efendi," *Erzurum İspirli Kadızade*

*Hamdiyye'*de<sup>20</sup> düşülen nottan da anlaşılacağı üzere müellif başta Arap dili, tasavvuf ve fıkıh olmak üzere tefsir, tarih, mantık, kelâm, belagat ve furûk gibi bir çok alanda eser kaleme almıştır.<sup>21</sup> Bursalı Mehmet Tâhir, söz konusu risâlelerin bir tanesinin Fatih Kütüphanesi'nde, diğerlerinin ise Esad Efendi Kütüphanesi'nde kayıtlı olduğunu belirtmektedir.<sup>22</sup> Esad Efendi'de kayıtlı olan risâlelerden biri de bu çalışmanın konusu olan *Risâle-i muhtasara fî ilmi'l-ferâiz* adlı eseridir.

Müellifin *Ferâiz Risâlesi* dışında fıkıh ilmine dair kaleme aldığı diğer risâleleri şunlardır:

*er-Risâle fî'l-fıkh*: Müellif, öğrencilerin anlamakta çok zorlandığı develerin zekâtı konusunu en ince detaylarına kadar ele aldığı bir risâledir.<sup>23</sup> Eserin ismi, aynı müellife ait *Husûnu'l-metâlib*'de *Risâle fî beyâni zekâti'l-ibil*<sup>24</sup> ve bazı eserlerde de *Risâle fî'z-zekât* olarak geçmektedir.<sup>25</sup> Eserin yazma nüshası ise *er-Risâle fî zekâti'l-ibil* adıyla Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Yazmalar Bölümünde 465 numarada kayıtlıdır. Aslında bütün bu isimlerle anılan nüshaların aynı risâle olduğu anlaşılmaktadır.<sup>26</sup> 1145/1732 yılında Osmanlıca olarak kaleme alınan bu risâleye dair tenkitli neşir niteliğinde bir çalışma bulunmaktadır.<sup>27</sup>

*er-Risâle fî zekâti'l-bakar*: Bir yazma nüshası mevcut olan eser<sup>28</sup> üzerine yapılmış bir çalışma bulunmaktadır.<sup>29</sup>

*Risâletü hediyeti'l-hâc*: Müellif bu eseri kendisinin kaleme aldığı bir başka risâlede bu isimle kaydederken<sup>30</sup> Bağdatlı İsmail Paşa ve Bursalı *Hediyetü'l-hâc fî'l-menâsik* olarak kaydetmiştir.<sup>31</sup> Bu risâlenin herhangi bir nüshasına ulaşamamıştır.

*Risâletü ezkâri'l-hâc*: Herhangi bir nüshasına ulaşamadığımız bu eseri, müellifin *Husûnu'l-metâlib*'de zikretmektedir.<sup>32</sup>

*Risâle fî beyani fevâidi lübabi'l-menâsik*: Müellifin *Husûnu'l-metâlib*'de

*Mehmed Arif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ömer Kara (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014), 430-431.

<sup>20</sup> el-İspirî, *er-Risâletü'l-Hamdiyye*, 4a.

<sup>21</sup> Söz konusu risâlelerin alanlara göre tasnif edilmiş listesi ve risâleler hakkında bilgi için bk. Duman - Kara, "Hayatı ve Eserleriyle İspirli Ömer Efendi," 430-439.

<sup>22</sup> Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/369.

<sup>23</sup> el-İspirî, *er-Risâletü'l-Hamdiyye*, 4a.

<sup>24</sup> el-İspirî, *Husûnu'l-metâlib* (İbrahim Efendi, 477), 13b.

<sup>25</sup> el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/800.

<sup>26</sup> Bk. Duman - Kara, "Hayatı ve Eserleriyle İspirli Ömer Efendi," 433.

<sup>27</sup> Bk. Sami, "İki Fıkıh Risalesi", 797-804.

<sup>28</sup> el-İspirî, *er-Risâle fî zekâti'l-bakar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 465), 2vr.

<sup>29</sup> Bk. Sami, "İki Fıkıh Risalesi", 797-804.

<sup>30</sup> el-İspirî, *Husûnu'l-metâlib* (İbrahim Efendi, 477), 13b.

<sup>31</sup> el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/800.

<sup>32</sup> el-İspirî, *Husûnu'l-metâlib* (İbrahim Efendi, 477), 13b.

ismini zikrettiği<sup>33</sup> bu risâlenin herhangi bir kütüphane kaydına rastlanmamıştır.

*Risâle fi beyani ma yuzbatu bihi evailü's-şuhûr: Husûnu'l-metâlib*'de zikredilen<sup>34</sup> bu eserinde herhangi bir nüshasına ulaşılammıştır.<sup>35</sup>

## 2. FERÂİZ RİSALESİ

### 2.1. Risâlenin Adı

İspirî, *er-Risâletü'l-Hamdiyye*'nin bir hâşiyesinde, yazdığı 12 risâleden bahsetmekte ve bu risâlelerin bir kısmının isimlerini zikrederek konuları hakkında kısa bilgiler sunmaktadır.<sup>36</sup> Müellif bu hâşiyede, “zevl-erhâm'ın birinci tabakasıyla ilgili meseleleri incelediği ferâiz konusunda *Risâle fi'l-ferâiz* adlı bir risâlesinden” söz etmektedir.<sup>37</sup> Yine Ömer Efendi'ye ait en meşhur risâlelerden biri olan *Risâle-i Cûdiyye*'nin<sup>38</sup> de yer aldığı bir mecmuanın başındaki takriz sayfasında söz konusu risâlenin adı *Risâle-i Muhtasara fi İlmi'l-Ferâiz* olarak geçmektedir.<sup>39</sup> Risâle, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi bölümünde 3530 numarada kayıtlı bulunan ve toplamda 49 varaktan oluşan bir mecmuanın 32b-36a varakları arasında yer almaktadır.

Mecmuada ayrıca aynı müellife ait iki risâle daha bulunmaktadır. Bunlardan birisi 22b-32a varakları arasında bulunan *el-Müfîd şerhu dibâceti'r-risâleti'l-Cûdiyye* diğeri ise mantık alanında yazdığı *Mu'înü'l-ihvân (Risâle-i Muhtasara fi'l-Mantık)*<sup>40</sup> risâleleridir.

İspirî yine kendisine ait risâlelerden biri olan *Husûnu'l-metâlib*'de bu risâleden *Risâle fi ilmi'l-ferâiz* adıyla söz etmektedir.<sup>41</sup>

Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1920) ve Kehhâle (1987) eseri *Risâle fi mesaili's-sınfî'l-evvel min zevl-erhâm* olarak kaydetmiştir.<sup>42</sup> Diğer bazı tabakat kitaplarında da eserin ismi bu şekilde yer alırken<sup>43</sup> Bursalı Mehmet Tâhir, söz konusu risâlenin ismini, müellifin risâlenin yer aldığı mecmuadaki ismine benzer şekilde *Risâle-i Muhtasara fi'l-Ferâiz* olarak kaydetmiştir.<sup>44</sup>

<sup>33</sup> el-İspirî, *Husûnu'l-metâlib* (İbrahim Efendi, 477), 13b.

<sup>34</sup> el-İspirî, *Husûnu'l-metâlib* (İbrahim Efendi, 477), 13b.

<sup>35</sup> Bk. Duman - Kara, “Hayatı ve Eserleriyle İspirli Ömer Efendi,” 434.

<sup>36</sup> el-İspirî, *er-Risâletü'l-Hamdiyye*, 4a; Ayrıca bk. Duman - Kara, “Hayatı ve Eserleriyle İspirli Ömer Efendi,” 430.

<sup>37</sup> el-İspirî, *er-Risâletü'l-Hamdiyye*, 4a.

<sup>38</sup> Bk. Ömer b. Ali b. İbrahim b. Halil el-İspirî, *Mecmûatü resâil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3530), 1b-22a.

<sup>39</sup> el-İspirî, *Mecmûatü resâil*, 1a.

<sup>40</sup> el-İspirî, *Mecmûatü resâil*, 37b-49a.

<sup>41</sup> el-İspirî, *Husûnu'l-metâlib* (Halet Efendi, 803), 57a.

<sup>42</sup> el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/800.

<sup>43</sup> el-Kemlâî, *el-Büdü'rü'l-madîyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 13/136.

<sup>44</sup> Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/369.

## 2.2. Risâlenin İspirî'ye Aidiyeti

Risâlenin isminin geçtiği bütün kayıtlarda İspirî'ye ait olduğu hususunda ittifak vardır. Özellikle risâlenin yer aldığı mecmuanın başındaki takriz sayfasındaki (بخط الفقير عمر الاسبري) ibare ve risâlenin girişindeki (فأقول فقيراً) (على يد جامعه الفقير الاسبري) şeklindeki ferağ kaydı eserin kesin olarak İspirî'ye ait bir telif olduğunu göstermektedir.

## 2.3. Risâlenin Yazılış Tarihi ve Yeri

Eserlerinin çoğunu Erzurum'da yazan<sup>45</sup> İspirî, *Ferâiz Risâlesi*'ni eserin sonuna düştüğü notta İstanbul'da Fatih medresesinde müderris iken yazdığını belirtmektedir. Risâlenin ferağ kaydında yer alan (وقد تمّ الشرح الموضح ) (لهذه الصورة التي وضعها الشيخ سراج الدين عليه رحمة الله المعين. سنة ثلاث وسبعين من مائة ثانية لثاني الألفين) ibareden anlaşıldığı üzere eser ikinci bin (1001-2000) ikinci yüz (101-200) senesinin 73 yılında yani 1173 senesinde kaleme alınmıştır.<sup>46</sup>

## 2.4. Risâlenin Yazılma Nedeni ve Önemi

Müellif, bu risâleyi kaleme alma sürecini risâlenin girişinde şu şekilde ifade etmektedir: "Allah Teâla'nın yüce emri ve güzel sözüne boyun eğerek, önce bu ilmi öğrendim. Daha sonra da defalarca okuttum. Okuttuğum öğrencilerden bazılarını bu ilme ehil görüp, onlara bu ilmi dört şekilde şerh etmeye çalıştım."<sup>47</sup> Kendi ifadelerinden de anlaşıldığı üzere İspirî, bu risâleyi öncelikle zevi'l-erhâm meselesini öğrencilerine izah etmek için bir ders notu olarak yazmıştır. Diğer taraftan müellif risâlenin temel kaynağı olan *Sirâciyye* üzerine yazılan şerhlerde müstensihler ve bu ilme yeni başlayanlar tarafından hatalar yapıldığını söyleyerek, kendisinin meselelerin çözümünü doğru bir şekilde ortaya koymak için bu risâleyi yazdığını belirtir.<sup>48</sup> *Sirâciyye*'nin ulaşabildiğimiz bazı yazma nüshalarıyla yapılan tercümelerinde müellifin ele aldığı konular bağlamında bir hata tespit edilememiştir. Ancak yapılan şerhlerde *Sirâciyye*'nin dört cihetten ele alarak oluşturduğu problemin sadece birisi örnek çözüm olarak ortaya konulurken İspirî, diğer üç cihetin ikisinin çözümünü geniş bir şekilde izah etmiş, üçüncü cihetin çözümüne ise kısaca değinmiştir. Kanaatimizce risâleyi benzerlerinden ayıran ve önemli kılan temel husus da meselelerin çözümüne getirdiği formül niteliğindeki bu izahlardır. En karmaşık olarak görünen üçüncü cihete dair çözüm ise bu çalışmada tarafımızdan ayrıntılı bir şekilde izah edilmiştir.

## 2.5. Risâlenin Kaynakları

Risâlenin en önemli kaynağı Hanefî âlimlerden Ebû Tâhir Sirâcüddîn

<sup>45</sup> Duman - Kara, "Hayatı ve Eserleriyle İspirli Ömer Efendi," 424.

<sup>46</sup> Bk. vr. 36a.

<sup>47</sup> Bk. vr. 32b.

<sup>48</sup> Bk. vr. 33b.

Muhammed b. Muhammed b. Abdırreşîd es-Secâvendî'nin<sup>49</sup> (ö. 596/1200) *el-Ferâ'izü's-Sirâciyye* adlı eseridir. Zira müellif bu risâlesinde *el-Ferâ'izü's-Sirâciyye* üzerine yazılan şerhlerde hatalar olduğunu dile getirmiş ve bu eserin zevi'l-erhâm bölümünün birinci kısmını şerh etmiştir. Risâlede eserin sahibinden Şeyh Sirâcuddîn olarak bahsedilmektedir. Sirâcuddîn'in *el-Ferâ'izü's-Secâvendîyye ve el-Muhtaşar* olarak da bilinen bu eseri ferâiz ilminde en çok başvurulmuş kaynak olması hasebiyle başta Türkçe olmak üzere İngilizce ve Farsça'ya çevirileri yapılmıştır. Üzerinde birçok şerh ve hâşiye<sup>50</sup> yazılan bu eserin bazı şerhleri manzum şekildedir. Söz konusu eser, şerhleri ve muhtasarlariyle birlikte ferâiz alanında geniş bir literatürün oluşmasına sebep olmuştur.<sup>51</sup> Ferâiz meselelerinin tamamının yer aldığı bu eser, Hanefî mezhebi esas alınarak telif edilmiş olup az da olsa bazı ihtilafli meselelerde diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermiştir.<sup>52</sup>

İspirî, “ferâiz” kelimesinin anlamını açıklarken (32b) önce “İbnü'l-Kemal el-Vezir”e<sup>53</sup> (ö. 940/1534) atıfta bulunmuş,<sup>54</sup> ardından Arap dili ve edebiyatı âlimlerinden aynı zamanda Hanefî fıkıh kitaplarında geçen garip kelime ve tabirleri açıklayan bir fıkıh lügati sahibi el-Mutarriżî'ye<sup>55</sup> (ö. 610/1213) atıfta bulunmuştur. Atıfta bulunduğu eseri zikretmemekle birlikte bu eserin *el-Mugrib fî tertîbi'l-Mu'rib (el-Mu'rib fî lugati'l-fıkh)* olduğu anlaşılmaktadır. Zira Hanefî fıkıh kitaplarında geçen garip kelime ve tabirlerin açıklandığı bu eserde “farz” maddesi açıklanırken bu kelimenin bir anlamının da “takdir edilmiş, belirlenmiş” anlamına geldiği, mirasçılarının terikedeki payları da önceden belirlenmiş olduğu için kelimenin çoğulu olan “ferâiz” kelimesiyle ifade edilmiştir. Ayrıca miras ilmi için aynı kavramdan hareketle “İlmü'l-ferâiz” bu ilimde uzmanlaşan âlimlere ise “Farazî, fâriz ve

<sup>49</sup> Bilgi için bk. Ahmet Özel, “Muhammed b. Muhammed Secâvendî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/266-268.

<sup>50</sup> *el-Ferâ'izü's-Sirâciyye*'nin bazı şerhleri halen yazma olarak bulunmaktadır. Bunlardan bazıları için bk. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 1119; Damad İbrahim, 736; Esad Efendi, 1123; Hamidiye, 618; Harput, 169; Kara Çelebizade, 213; Şehid Ali Paşa, 1096; Serez, 1213; Süleymaniye, 687).

<sup>51</sup> *el-Ferâ'izü's-Sirâciyye* üzerine yapılan çalışmaların toplu listesi için bk. Abdullah Tunca, *İslâm Miras Hukuku ve Felsefesi* (by.: y.y. ts.), 172-176.

<sup>52</sup> Ferhat Koca, “el-Ferâ'izü's-Sirâciyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/367-368.

<sup>53</sup> İbnü'l-Kemal el-Vezir'den kasıt, Osmanlı şeyhülislâmı ve tarihçisi Kemalpaşazâde'dir (ö. 940/1534). Zira bazı kayıtlarda Kemalpaşazâde'nin ismi “Vezir” kaydıyla “İbni Kemâl el-Vezir” olarak da geçmektedir. Bk. Hasan Özer, “İbn-i Kemal ve Riba Adlı Risalesi,” *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 160-161.

<sup>54</sup> İbnü'l-Kemal el-Vezir, *Şerhu'l-Ferâ'izi's-Sirâciyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 1119), 1b. İspirî her ne kadar eser ismi zikretmemiş olsa da atıfta bulunulan eserin İbn Kemal'in *Şerhu'l-Ferâ'izi's-Sirâciyye* isimli risâlesi olduğu anlaşılmaktadır. Zira İbn Kemal'in söz konusu risâlesi, Ömer el-İspirî'nin de esas aldığı *el-Ferâ'izü's-Secâvendîyye* üzerine yazılmış bir şerhtir.

<sup>55</sup> M. Sadi Çöğenli, “Mutarrizî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/375-377.

ferrâz” denilmiştir.<sup>56</sup>

Müellif yine “ferâiz” kelimesinin önceki atflarda yer alan benzer anlamının “*Sihah*”ta da yer aldığını ifade ederek İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *Tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabîyye*<sup>57</sup> adlı eserine ya da bu eserin muhtasarlarından olan Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 666/1268) *Muhtârü's-Sıhâh*<sup>58</sup> adlı lügatine atıfta bulunmaktadır.<sup>59</sup>

## 2.6. Risâlenin Edisyon Kritiği

Besmeleden sonra (الحمد لله الذي جعل علم الفرائض) ibaresiyle başlayan risâle (وقد تمّ الشرح الموضح لهذه الصورة التي وضعها الشيخ سراج الدّين عليه رحمة الله المعين) ifadesiyle tamamlanmış olup ferağ kaydıyla birlikte risâlenin müellifi ve yazım tarihi açıkça zikredilmiştir.

Risâlenin yer aldığı sayfalar tam olup bu sayfalarda okunma zorluğuna sebep olacak herhangi bir yırtılma ve silinme bulunmamaktadır.

Yazım hatası tespit edilemeyen nüshada eksik bırakıldığı düşünülen bazı harfler [] köşeli parantez işareti ile metin içinde belirtilmiştir. Sayfa kenarlarındaki hamşeler ilgili sayfada dipnot olarak gösterilmiştir. Bilindiği üzere genellikle yazma eserlerde paragraf ve noktalama işaretleri bulunmamaktadır. Bilgisayar hattına aktarılan metindeki ibarenin durumu göz önüne alınarak paragraf düzenlenmesi, hareke ve noktalama işaretlerinin konulması tarafımızdan yapılmıştır.

## 2.7. Risâlenin Muhtevası

Müellif, Allah'a hamd ve Resulüne salat-ü selâmdan sonra ferâiz ilminin önemini ifade ederek konuya giriş yapmıştır. “Hamd, ferâiz ilmini farz kılan Allah'a aittir.” sözüne getirdiği açıklamayla da farz kelimesiyle Allah'ın her mükellef için zorunlu kıldığı şeyleri kastettiğini dolayısıyla ifadeden kastedilenin farz-ı ayn olduğunu söyler. Ancak ilim dalı olarak ferâiz kastedilirse bu durumda farzdan maksadın farz-ı kifâye olduğuna dikkat çekerek şöyle bir ilke ortaya koyar: “Mükellefin yapması gereken şey, farz-ı ayn ise onun ilmini tahsil etmesi de farz-ı ayındır; yapması gereken şey farz-ı kifâye ise onun hakkında bilgi sahibi olması da kendisine farz-ı kifâyedir. Vâcip ise vâcip, sünnet ise sünnettir.”<sup>60</sup>

Müellif, eserin mukaddimesinde ferâiz ilminin öğrenilmesinin emredildiği sözü ile “*Ferâiz ilmini öğrenin ve onu insanlara öğretin. Çünkü o*

<sup>56</sup> Ebü'l-Feth Burhaneddin Nasır b. Abdüsseyyid b. Ali Mutarrizi, *el-Mugrib fi tertîbi'l-mu'rib: mu'cemun lügavî* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1999), 198.

<sup>57</sup> Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd Cevherî, *Tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabîyye* (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-melâ'în, 1987), 3/1098.

<sup>58</sup> Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-Sıhâh* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 207.

<sup>59</sup> Bk. vr. 32b.

<sup>60</sup> Bk. vr. 32b.



*ilmin yarısıdır.*<sup>61</sup> hadisine telmihte bulunmuştur.

Eserde, ferâiz ilminin önemli ve tartışmalı konularından biri olan “zevi'l-erhâmın<sup>62</sup> birinci sınıfının hisseleri”<sup>63</sup> denilerek konu; “Şeyh Sirâcuddîn'in güvenilir ve muteber kitabı” denilerek de istifade edilecek kaynak konusunda bir sınırlandırma getirilmiştir. Bu kaynak sınırlandırması aynı zamanda konunun sadece Hanefî mezhebi bağlamında ele alınacağını göstermektedir. Nitekim risâlenin devamında sadece Ebû Yûsuf (ö. 182/798), İmam Muhammed (ö. 189/805) ve Hasan b. Ziyâd'a (ö. 204/819) atıflarda bulunulduğu görülmektedir. Şöyle ki, ölen kişinin çocuğu yok ise ve kızı tarafından torunları veya oğlunun kızından olan torunları var ise ve bunların hepsi varis olabilecek çocuklar ise Ebû Yûsuf ve Hasan b. Ziyad'a göre usûlünün sıfatı (kız-erkek olma bakımından) aynı olan fûrûun kız veya erkek olmalarına bakılmaksızın birer birey olarak itibara alınır ve mal aralarında eşit şekilde paylaşılır. İmam Muhammed'e göre ise usûlünün sıfatları aynı olursa Ebû Yûsuf ve Hasan gibi düşünürken, sıfatları farklı ise yani torunların usûlü arasında hem erkek hem kız varsa mirasın kızlarla erkekler arasında ikili birli paylaşılması gerektiğini söyleyerek diğer iki imamdan ayrılır. Zira İmam Muhammed'e göre “usulden sıfat fûrûdan aded alınır.”<sup>64</sup> Böylece mal öncelikle sıfatlarında ihtilaf olan batında mirasçılar arasında ikili birli taksim edilir. Sonra erkekler ve kadınlar kendi aralarında gruplandırılır. Her bir grubun hissesi kendi hizasındaki varislere sıfatları aynı ise eşit, farklı ise ikili birli dağıtılır. Mirasın taksimi bu metotla devam ettirilerek son batındaki varislerin payları belirlenir.

Müellif zevi'l-erhâmın birinci sınıfına dair meselelerin çözümünde tercihini Şeyh Sirâcuddîn gibi İmam Muhammed'in görüşünden yana kullanır. Böylece *Sirâciyye*'de 17 erkek ve 55 kızdan oluşan ve dört yönlü

<sup>61</sup> İbn Mâce, “Ferâiz”, 1.

<sup>62</sup> Zevi'l-erhâm, İslâm Miras Hukuku'nda belirli hisse sahipleri ve asabe gruplarından olmayan ancak murise kan bağıyla bağlı olan akrabalarıdır. Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre ashâbu'l-ferâizden ve asabeden mirasçı bulunmadığında ya da sadece karı veya kocadan biriyle beraber bulunduğu miras zevi'l-erhâm grubunda yer alan akrabalar kalır. Mâlikî ve Şafî mezheplerinin meşhur görüşüne göre miras zevi'l-erhâma değil, beytümâle kalır. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *El-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993), 30/2; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî, *el-Muğni* (Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1997), 9/85; Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karafî, *Zhîre* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 13/53-54; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 5/8; Zahirîlerden İbn Hazm ise ihtiyaç sahibi olmaları durumunda zevi'l-erhâmdan olan akrabalara mirastan pay verilir demiştir. Bk. Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zahirî İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Kahire: İdâretü't-tıbaatî'l-müniriyye, 1347), 9/310-311.

<sup>63</sup> Müellifin sadece bir sınıfını ele aldığı zevi'l-erhâm ölene yakınlıkları ve mirastan pay almada öncelik hakkına sahip olmaları bakımından dört sınıftan oluşmaktadır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mevslî, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*, ta'lik Mahmud Ebû Dakika (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/106-109.

<sup>64</sup> Ruşen İspir - Remzi İspir, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku ve Günümüz Miras Hukuku* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2021), 306.

olarak tasarlanan problemi eserine alır ve her bir cihetten problemin çözümünü izah eder. Gerek *Sirâciyye*'de gerek şerhlerinde görebildiğimiz kadarıyla sadece bir cihetin çözüm aşamaları izah edilirken İspirî, bütün cihetlerden meselenin çözüm aşamalarını izah etmiştir. Ancak birinci cihete benzer olduğu gerekçesiyle üçüncü cihetten meselenin çözümünü yeterince izah etmemiştir. Diğer üç cihetten meselenin çözüm aşamaları ve üçüncü cihete dair çözüm aşamaları ile bütün bu çözümlere dair izahlar ise her biri ayrı tablolar halinde tasarlanarak tarafımızdan izah edilmiştir.

Zevî'l-erhâm'ın birinci sınıfına dair meselenin çözümlü örnekleri:

Birinci Ölü (Birinci Cihet)												
1. Batın	E	E	E	K	K	K	K	K	K	K	K	K
	2	2	2	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2. Batın	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K
	6×4=24			9×4=36								
3. Batın	E	K	K	E	E	E	K	K	K	K	K	K
	12	6	6	18			18					
4. Batın	K	K	K	E	K	K	E	E	E	K	K	K
	12	6	6	9	9		12			6		
5. Batın	K	E	K	K	K	K	E	K	E	K	K	K
	12	8	4	9	9		3	6	3	3	3	
6. Batın	K	K	K	K	K	E	K	K	E	K	E	K
Her bir varisin payı	12	8	4	9	3	6	2	6	4	3	2	1

1. *Batın*: Bu batında 9 kız 3 erkek (6 kız) toplamda 15 kişi bulunmaktadır. Meselenin aslı 15'ten kurulur ve 15 hisse, ilk batındaki kişilere ikili birli (erkeklere iki hisse kızlara 1 hisse) dağıtılır. Sonra erkekler bir grup kızlar bir grup kabul edilir. Ayrıca altıncı sütündeki kızın kendisinden sonraki varisleri de kız olduğu için ilk batındaki kıza düşen pay devam ettirilerek son batındaki kıza intikal eder.

2. *Batın*: Bu batındaki varislerin tamamı kız olduğundan birinci batındaki hisselerin aynısı kendi hisasında bulunan varislere geçer.

3. *Batın*: Üçüncü batında varislerin sıfatları farklılık göstermektedir. Birinci batındaki erkeklerin hisasında bir erkek iki kız; birinci batındaki kız grubunun hisasında ise 3 erkek 6 kız bulunmaktadır. Bu durumda hisselerin kalansız bölünebilmesi için meselenin aslı (15×4) 60'a çıkarılır. Böylece 6

olan erkeklerin hissesi 24; 9 olan kızların hissesi ise 36 olur. Erkeklerin 24 olan hissesi üçüncü batında kendi hizalarında bulunan bir erkek iki kız arasında ikili birli paylaşılır. Bu durumda erkek 12, kızlardan her biri de 6'şar hisse alır. Kız grubunun 36 hissesi ise yine erkek ve kızlar arasında ikili birli paylaşırıldığında 3 erkeğe 18; 6 kıza da 18 hisse verilir.

**4. Batın:** Bu batında ilk üç sütundaki varislerin sıfatları aynı olduğu için üçüncü batındaki hisseler dördüncü batında kendi hizasında olan varislere intikal eder. Bu durumda birinci sütundaki kızın hissesi kendisinden sonra sıfat farklılığı olmadığı için altıncı batındaki kıza verilir. Üçüncü batındaki 3 erkeğin (4, 5 ve 6. sütunlar) 18 hissesi kendilerinden sonra sıfatlarında farklılık olan varislere ikili birli intikal ederek 9 hisse erkeğe, 9 hisse ise iki kıza verilir. Üçüncü batındaki 6 kızın 18 hissesi ise kendilerinden sonra varislerin sıfatlarında farklılık olduğu için dördüncü batında kendi hizalarında olan varislere ikili birli intikal eder. Böylece 12 hisse 3 erkeğe, 6 hisse ise 3 kıza verilir.

**5. Batın:** Birinci sütunda dördüncü batından itibaren varislerin sıfatları aynı olduğu için dördüncü batındaki kızın 12 hissesi devam ettirilerek altıncı batındaki kıza intikal eder. İkinci ve üçüncü sütundaki varislerin sıfatları bir önceki batından farklı olduğu için dördüncü batındaki iki kızın 12 hissesi, beşinci batında kendi hizalarında bulunanlara ikili birli intikal eder. Böylece 8 hisse erkeğe, 4 hisse ise kıza verilir. Bir sonraki sütunda sıfatlar aynı olduğu için bu hisseler devam ettirilerek altıncı batındaki varislere intikal ettirilir.

Dördüncü batındaki erkeğin 9 hissesi kendisinden sonraki varislerin sıfatlarının aynı olması sebebiyle devam ettirilerek son batındaki kıza intikal eder. Dördüncü batındaki iki kızın 9 hissesi ise aynen kendisinden sonra beşinci batındaki kızlara verilir.

Dördüncü batındaki 3 erkeğin 12 hissesi sıfatları farklı olması hasebiyle beşinci batında kendi hizalarında bulunan varislere ikili birli olarak intikal eder. Böylece kızlardan her biri 3, erkek ise 6 hisse alır.

Dördüncü batındaki 3 kızın 6 hissesi sıfatları farklı olması hasebiyle beşinci batında kendi hizalarında bulunan varislere ikili birli olarak intikal eder. Böylece iki kız birlikte 3, erkek ise 3 hisse alır.

**6. Batın:** Beşinci batının 5 ve 6. sütunlarındaki kızların 9 hissesi, sıfatları farklı olduğu için kendi hizalarında olan altıncı sütundaki varislere ikili birli olarak yani kıza 3, erkeğe 6 hisse olarak intikal eder.

Beşinci batının 7 ve 9. sütundaki kızların toplamda 6 hissesi, sıfatları farklı olduğu için altıncı batında kendilerinin hizasında olan varislere ikili birli yani kıza 2, erkeğe 4 hisse olarak geçer.

Sekizinci sütundaki erkeğin 6 hissesi ve onuncu sütundaki erkeğin 3 hissesi kendi hizasındaki kızlara aynen intikal eder.

Son iki sütündeki iki kızın 3 hissesi ise yine ikili birli olarak kendi hizalarındaki varislere intikal eder. Böylece erkek 2, kız ise 1 hisse alır. Böylece son batındaki varislerin toplam hisseleri meselenin aslı olan 60'a eşitlenmiş olur.

İkinci Ölü (İkinci Cihet)						
1. Batın	K	K	K	K	K	K
	1	1	1	1	1	2
2. Batın	K	K	K	K	K	E
	5×3=15					2×3=6
3. Batın	K	K	K	K	E	K
	10				5	6
4. Batın	K	K	K	E	K	E
	6			4	5	6
5. Batın	K	K	K	E	E	K
	6			4	5	6
6. Batın	K	K	K	E	K	K
	6			4	5	6
7. Batın	K	K	E	K	K	E
	3		3	4	5	6
8. Batın	K	K	E	K	K	K
	3		3	4	5	6
9. Batın	K	K	E	E	K	K
	3		3	4	5	6
10. Batın	E	K	K	K	K	K
	2	1	3	4	5	6
11. Batın	E	K	K	K	E	K
	2	1	3	4	5	6
12. Batın	E	K	E	K	K	K
Her bir varisin payı	2	1	3	4	5	6

Müellifin dikey olarak tasarladığı bu meselenin aslı, Ebû Yûsuf'a göre 15'ten kurulur. Her bir erkek, iki kız konumunda olduğu için 3 erkek 6 kız kabul edilir. Kızlar 9 kişidir. Böylece toplamda 15 kişi vardır. 15 hisse ikili birli olarak paylaşılır.

Meselenin İmam Muhammed'e göre ise çözümü şöyledir:

1. Batın: İlk batında varisler arasında cinsiyet bakımından farklılık olmadığı için aslında meselenin aslı 6'dan kurulmalıdır. Ancak bir sonraki batında varislerin sıfatları farklılaştığı için ikinci batındaki varis sayısına

göre meselenin aslı tespit edilecektir.

**2. Batın:** İkinci batında 5 kız 1 erkek (2 kız) toplamda 7 kişi bulunduğundan meselenin aslı 7'den kurulur. Böylece bu batında her bir kıza 1, erkeğe ise 2 hisse verilir.

**3. Batın:** İkinci batındaki kız grubunun (5 kız) 5 olan hissesi sıfatları farklılaşmasından dolayı üçüncü batında kendi hizalarındaki varislere ikili birli dağıtılır. Söz konusu 5 hissenin 4 kız ve bir erkek arasında kalansız bölünebilmesi için meselinin aslı olan 7, 3 ile genişletilerek ( $7 \times 3 = 21$ ) meselenin aslı 21 yapılır. Böylece 10 hisse üçüncü batındaki 4 kıza, 5 hisse erkeğe intikal eder. Erkeğin bu hissesi devam ettirilerek kendi hizasındaki bulunan son batındaki kıza intikal eder. Diğer 6 hisse de son sütündeki kıza verilir. Son sütündeki kızın on ikinci batına kadar olan varislerinin sıfatı aynı olduğu için 6 hisse on ikinci batına kadar devam ettirilerek son batındaki kıza verilir.

**4. Batın:** Üçüncü batındaki kız grubunun 10 olan hissesi dördüncü batında kendi hizalarında bulunan varislere ikili birli olarak intikal ettirilir. Böylece dördüncü batındaki 3 kıza 6, erkeğe ise 4 hisse verilir. Erkeğin bu hissesi devam ettirilerek son batındaki kıza verilir.

**5 ve 6. Batın:** Dördüncü batındaki kız grubunun 6 hissesi önce beşinci batındaki kızlara daha sonra da altıncı batındaki kızlara aynen intikal eder. Çünkü varislerin vasıfları aynıdır.

**7. Batın:** Altıncı batındaki kız grubunun 6 olan hissesi yedinci batında kendi hizalarında bulunan varislere ikili birli olarak intikal ettirilir. Böylece yedinci batındaki 2 kıza 3, erkeğe ise 3 hisse verilir. Erkeğin bu hissesi devam ettirilerek son batındaki erkeğe verilir.

**8 ve 9. Batın:** Yedinci batındaki kız grubunun 3 hissesi devam ettirilerek dokuzuncu batındaki kızlara verilir. Çünkü varislerin vasıfları aynıdır.

**10. Batın:** Dokuzuncu batındaki kız grubunun 3 olan hissesi onuncu batında kendi hizalarında bulunan varislere ikili birli olarak intikal ettirilir. Böylece onuncu batındaki erkeğe 2, kıza 1 hisse verilir.

**11 ve 12. Batın:** Varislerin vasıfları aynı olduğu için onuncu batındaki erkek ve kızın hisseleri devam ettirilerek önce on birinci batındaki varislere sonra da on ikinci batındaki varislere intikal eder. Böylece on ikinci batındaki varislerin hisselerinin toplamı meselenin aslı olan 21'e eşitlenmiş olur.

Üçüncü Ölü (Üçüncü Cihet)													
1. Batın	K	E	K	E	K	K	E	K	K	K	K	Kız	
	1	2	1	2	1	1	2	1	1	1	1	1	15
2. Batın	K	K	E	K	E	K	K	K	K	K	E	Kız	
	1	4	3	4	3	1	4	2	2	2	3	1	30
3. Batın	K	K	K	E	E	E	K	K	E	K	K	K	
	1	4	3	4	3	1	4	2	2	2	3	1	30
4. Batın	K	K	K	K	K	K	E	E	E	K	K	E	
	1	4	3	4	3	1	4	2	2	2	3	1	30
5. Batın	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K	
	1	4	3	4	3	1	4	2	2	2	3	1	30
6. Batın	K	K	K	K	K	K	K	K	K	E	E	E	
Her bir varisin payı	1	4	3	12	9	3	8	2	6	2	6	4	60

1. Batın: Bu batında 9 kız 3 erkek (6 kız) toplamda 15 kişi bulunmaktadır. Meselenin aslı 15'ten kurulur ve 15 hisse ilk batındaki kişilere ikili birli dağıtılır. Sonra erkekler bir grup kızlar bir grup kabul edilir. Ayrıca birinci sütundaki kızın kendisinden sonraki batınlardaki varisleri de kız olduğu için ilk batındaki kıza düşen pay devam ettirilerek son batındaki kıza verilir.

Birinci batındaki kızların 18 hissesi kendi hizalarına denk gelen 3 erkek ve 6 kız arasında ikili birli dağıtılır. 9 Hisse 3 erkeğe eşit şekilde (3'er hisse olarak), 9 hisse ise 6 kıza verilir.

2. Batın: Bu batında sayısal olarak yine 9 kız 3 erkek (6 kız) toplamda 15 kişi bulunmaktadır. Ancak bu batında sıfatlar yine farklılık göstermektedir. Yani erkeklerle kızlar aynı hizada bulunmamaktadır. Bu nedenle birinci batında erkeklerin grup olarak sahip olduğu 6 hisse kendi hizalarında bulunanlara eşit olarak dağıtılabılır olsa da kızların sahip olduğu hisse kendi hizalarında bulunan kişilere tam olarak bölünmemektedir. Bu nedenle öncelikle bu bölünmeyi sağlamak için meselenin aslı 2 ile genişletilir. Bu durumda meselenin aslı  $15 \times 2 = 30$  olur.

30 hissenin 12 hissesi erkeklerin, 18 hissesi kızların olur. Erkekler için 12 hisse kendi hizalarındaki kızlara eşit şekilde (4'er hisse) dağıtılır. Kızların hissesi dağıtıldıktan sonra ikinci batının 2, 3 ve 8. sütunlarında bulunan kızların aldığı hisseler kendilerinden sonra neseplerinde cinsiyet farklılığı olmadığı için son batındaki kızlara kadar devam ettirilerek altıncı batındaki kızlara verilir. Aynı şekilde 10, 11 ve 12 sütunlardaki kızların hisseleri de 5. batına kadar devam ettirilir. Diğerlerinin (4, 5, 6, 7 ve 9. sütunlarda

bulunanlar) hisseleri de neseplerine aktarılır.

**3. Batın:** İkinci batında kendisinden sonra nesepleri erkek olan üç tane kız vardır (4, 6 ve 9. sütun). Her üçünün hizasındakiler de erkek olduğu için ikinci batındaki paylar aynen üçüncü batına geçer. 7 ve 12. sütundaki erkeklerin hisselerinin toplamı 5 olması hasebiyle tam bölünmemektedir. Bu nedenle 2 ile genişletilir. Diğer sütunlarda kendilerinden sonra gelenler ile aynı cinsiyette olduğu için ikinci batındaki hisseler aynen üçüncü batına aktarılır.

**4. Batın:** Üçüncü batındaki 4, 5 ve 6. sütunlardaki erkeklerden sonra cinsiyetleri farklı da olsa üçü de kız olduğu için bu erkeklerin hisseleri aynen dördüncü batındaki kızlara geçer. 7 ve 12. sütunlardaki hisselerin genişletilmesi sonucu 7. sütundaki erkeğin hissesi 8 olur ve nesebi hep kız olduğu için 6. batına kadar devam ettirilir. 12. sütundaki erkeğin hissesi de 2 olur ve nesebine 2 olarak geçer.

**5. Batın:** Bu batındaki varislerin tamamı kızdır. Dolayısıyla 4. batındaki hisseler olduğu gibi 5. batına geçer. Bu batında henüz sonuçlanmayan sütunlardaki kızların hisseleri (4, 5, 6 ve 9. sütunlar) 10, erkeklerin hisseleri ise (11 ve 12. sütunlar) 5'tir.

**6. Batın:** Son iki sütundaki kızlardan sonra gelenler erkek olduğu için kızların payları 2 ile genişletilerek iki katına çıkarılır. Bu durumda alınan paylar toplandığında 30 yaptığı için meselenin aslı genişletilmelidir. En az kat sayısı olan 2 ile çarpıldığında 60 olur. Geriye kalan 30 hisseyi 4, 5, 6 ve 9. sütunlarda bulunan hisselerle orantılı dağıtabilmek için her bir pay sahibinin payı 3 ile genişletilir. Böylece altıncı batındaki varislerin hisselerinin toplamı meselenin aslı olan 60'a eşitlenmiş olur.

Dördüncü Ölü (Dördüncü Cihet)						
1. Batın	K	K	K	E	K	E
	30 (5. sütundaki kızla beraber)			15		15
2. Batın	K	E	K	K	K	E
	6	12	6	10	6	20
3. Batın	K	K	K	K	K	E
	6	12	6	10	6	20
4. Batın	K	K	E	E	K	K
	9 (5. sütundaki kızla beraber)	12	9	10		20
5. Batın	K	K	K	E	K	K
	9 (5. sütundaki)	12	9	10		20

	kızla beraber)					
6. Batın	E	K	K	E	K	K
	6	12	9	10	3	20
7. Batın	K	K	E	K	K	K
	6	12	9	10	3	20
8. Batın	K	E	E	K	K	K
	6	12	9	10	3	20
9. Batın	E	K	E	K	K	K
	6	12	9	10	3	20
10. Batın	K	E	K	K	K	K
	6	12	9	10	3	20
11. Batın	E	K	K	K	K	K
	6	12	9	10	3	20
12. Batın	K	K	K	K	K	K
Her bir varisin payı	6	12	9	10	3	20

**1. Batın:** Bu batında 4 kız 2 erkek (4 kız) toplamda 8 kişi bulunmaktadır. Bu durumda meselenin aslı 4 ile kurulması gerekir. Ancak kız gruplarının hisasında 3 kız ve bir erkek toplam 5 hisse bulunmaktadır. Birinci batındaki kızların toplam hissesi olan 2 tam olarak 5'e bölünemediği için meselenin aslı 5 ile genişletilir ( $2 \times 5 = 10$ ). Bu durumda da birinci batındaki iki erkeğin ( $2 \times 5 = 10$ ) 10 olan hissesi kendi hizalarında bulunan bir kız bir erkekten oluşan toplam 3 hisseye tam bölünemediğinden meselenin 20 olan aslı 3 ile çarpılarak 60 elde edilir. Bu durumda ilk batındaki kızlara toplamda 30, erkelere 30 hisse verilir.

**2. Batın:** Birinci batındaki kızların 30 hissesi kendi hizalarındaki varislere ikili birli olarak intikal ettirilerek kızlardan her birine 6, erkeğe ise 12 hisse verilir. Erkeğin hissesi devam ettirilerek son batındaki kıza intikal ettirilir. Birinci batındaki erkeklerin 30 hissesi ise ikinci batında kendi hizalarında olan ve sıfatları farklı olan varislere ikili birli olarak yani 10 hisse kıza 20 hisse ise erkeğe verilir. Bu her iki hisse de devam ettirilerek son batındaki varislere intikal eder.

**3. Batın:** İkinci batındaki varislerle sıfatları aynı olduğu için hisseler aynen bu batındaki varislere intikal eder.

**4. Batın:** Üçüncü batındaki kızların 18 olan hissesi dördüncü batında vasıflarındaki farklılıktan dolayı varisler arasında ikili birli olacak şekilde 9 hisse 2 kıza (1 ve 5. sütun), 9 hisse ise erkeğe verilir ve erkeğin bu hissesi devam ettirilerek son batındaki kıza intikal ettirilir.

**5. Batın:** Dördüncü batındaki kız grubunun 9 hissesi bir sonraki



batındaki kızlara aynen intikal eder. Çünkü varislerin vasıfları aynıdır.

6. *Batın*: Beşinci batındaki 2 kızın 9 hissesi, altıncı batında kendi hizalarında bulunan ve vasıfları farklı olan varislere ikili birli intikal eder. Böyle birinci sütundaki erkek 6, beşinci sütundaki kız ise 3 hisse alır.

7-12. *Batınlar*: Altıncı batındaki erkeğin ve kızın hisseleri devam ettirilerek son batındaki varislere verilir. Böylece on ikinci batındaki varislerin hisselerinin toplamı meselenin aslı olan 60'a eşitlenmiş olur.

## 2.8. Risâlenin Tam Metni

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل علم الفرائض<sup>٦٥</sup> فرضاً، وفرض تقسيم الفروض على وفقها جزءاً، والصلوة على رسوله الذي أمر بتعليم الفرائض أمراً، وجعلها نصف العلوم أجراً، فامتثالاً لأمره الشريف، وتمسكاً بقوله اللطيف، تعلمتها أولاً ثم علمتها مرةً بعد كرتة، وأفدتها كرتةً غير مرة، وفي أثناء الإفادة وجدت بعضهم أهلاً للمعارف المتفاد، فشرحت له مسائل الصورة الآتية، من الجوانب الأربعة الوافية، ثم ألحقتها بشرحنا المتقيد، على دياجحة رسالتنا الجودية بلطف الحميد، تيمناً بالحق شيءٍ من نصف العلوم، والتبتم بمثل هذا الإلحاق ثابت معلوم، وبعد فأقول فقيراً لإسبانياً، راجياً من الله لطفاً خفياً وجلياً، قد قال الشيخ سراج الدين في كتابه المرغوب المتين في الصنف الأول من ذوي الأرحام، لبيان الفروض والسهام، وإن استوت درجاتهم يعني درجات أولاد البنات وأولاد بنات الابن في القرب إلى الميت ولم يكن فيهم ولدٌ وارثٌ أو كان كلهم ولد وارث فعند أبي يوسف والحسن بن زياد يعتبر أبدان الفروع ويقسم المال عليهم إن اتفقت صفة الأصول في الذكورة والأنوثة أو اختلفت، ومحمد يعتبر أبدان الفروع إن اتفقت صفة الأصول موافقاً لهما ويعتبر الأصول إن اختلفت صفاتهم، [ظ32]

ويُعطي الفروع ميراث الأصول مخالفاً لهما كما إذا ترك ابن بنت، وبنت بنت عندهما المال بينهما للذكر مثل حظ الأنثيين باعتبار الأبدان، وعند محمد كذلك لأن صفة الأصول متفقة، ولو ترك بنت ابن بنت وابن بنت بنت، عندهما المال بين الفروع أثلاثاً للذكر مثل حظ الأنثيين باعتبار الأبدان، ثلثه للذكر وثلثه للأنثى، وعند محمد المال بين الأصول أعني في البطن الثاني أثلاثاً لثلاثه لبنت ابن البنت نصيب أبيها وثلثه لابن بنت البنت نصيب أمه، وكذلك عند محمد إذا كان في أولاد البنات بطون مختلفة يُقسّم المال على أول بطن اختلف في الأصول، ثم يجعل الذكور طائفة والإناث طائفة بعد القسمة، فما أصاب للذكور يُجمع ويُقسّم على أعلى الخلاف الذي وقع في أولادهم، وكذلك ما أصاب للإناث يُجمع ويُقسّم على أعلى الخلاف الذي وقع في أولادهم هكذا يعمل إلى أن ينتهي بهذه الصورة.

ويقول الفقير أراد الشيخ سراج الدين رحمه الله تعالى عليه بهذه الصورة، الصورة الآتية التي تشتمل على سبعة عشر ابناً بعضهم متوالون وبعضهم غير متوالين وعلى خمس وخمسين بنتاً بعضهم متواليات وبعضهم غير متواليات، واعتبر الشيخ أيضاً في هذه الصورة الآتية اثني عشر بطناً من جانب، وستة بطون من جانب آخر بعضها متفقة وبعضها مختلفة من كلا الجانبين، ويُمكن أن يعتبر لكلٍ جانب من هذه الصورة الآتية طرف أعلى وطرف أسفل. [و33]

<sup>٦٥</sup> بهامشها: قوله جعل علم الفرائض من قبيل إضافة المصدر إلى مفعوله وفاعله محذوف. تقدير الكلام الحمد لله الذي جعل علم المكلف الفرائض فرضاً ثم إن أريد من الفرائض كل ما فرضه الله تعالى على كل مكلف فيكون المراد من قوله فرضاً فرض عين وإن أريد بها الفن المعهود فيكون المراد بقوله فرضاً فرض كفاية. وكل واحد من الأرادتين ههنا صحيح. فعلى الأول يكون في الضمير الراجع إلى الفرائض استخدام كما لا يخفى. وعلى الثاني ليس فيه استخدام لكن يكون تأنيته باعتبار أن الفن المعهود عبارة عن المسائل وإنما قلنا إن أريد كذا فيكون المراد فرض عين، وإن أريد كذا ففرض كفاية لما صرح الفقهاء بأن شيئاً من أحوال المكلف إذا كان فرض عين فعلمه كذلك فرض عين. وإذا كان فرض كفاية، وإذا كان واجباً فواجب أو كان سنة فسنة. إلى غير ذلك، ثم لا يخفى ما في ذكر الفرائض والفروض والتقسيم من براعة الاستهلال وصناعة الاستجلاب. لقلوب أرباب الألباب. قوله امر بتعليم الفرائض تلميح إلى قوله عليه السلام: تعلموا الفرائض وعلموها الناس فإنها نصف العلم. قال شراح الحديث: إما أجراً وهو الأظهر وإما لاختصاصها بإحدى حالتي الإنسان أو بأحد سببي الملك أو للترغيب أو غير ذلك. وقال بعض الشراح الفرائض في قوله عليه السلام: تعلموا الفرائض علم لهذا العلم. وقال ابن الكمال الوزير وهو الظاهر من كلام الإمام المطردي والمنصوص عليه في الصحاح. وقال بعضهم بالمراد بما: السهام المقدرة، وقدّر بعضهم المضاف فقال: تقدير الكلام هكذا تعلموا علم الفرائض ولكل وجهة.

ويُقَدَّر في كُلِّ طرف مَيِّت ويستخرج المسائل من الجوانب الأربعة لهذه الصورة هكذا،<sup>66</sup>

		المَيِّت الزَّابِع								
		٦	٥	٤	٣	١	٢			
المَيِّت الثالث		١٢	بنت	بنت	بنت	ابن	بنت	ابن	٤	المَيِّت الأول
		٨	بنت	ابن	بنت	بنت	بنت	ابن	٦	
		٤	بنت	بنت	بنت	بنت	بنت	ابن	٢	
		٩	بنت	بنت	ابن	ابن	بنت	بنت	٦	
		٣	بنت	بنت	بنت	ابن	بنت	بنت	٢	
		٦	ابن	بنت	بنت	ابن	بنت	بنت	٨	
		٢	بنت	بنت	ابن	بنت	بنت	بنت	٣	
		٦	بنت	ابن	ابن	بنت	بنت	بنت	٩	
		٤	ابن	بنت	ابن	بنت	بنت	بنت	١٢	
		٣	بنت	ابن	بنت	بنت	بنت	بنت	٣	
		٢	ابن	بنت	بنت	بنت	بنت	بنت	٤	
		١	بنت	بنت	بنت	بنت	بنت	بنت	١	
			٦	١٢	٩	١٠	٣	٢٠		
		المَيِّت الثاني								

أصلُ مسألة المَيِّتِ الأوَّلِ عندَ مُحَمَّدٍ من خمسةَ عَشَرَ

وذلك لأنَّ في البطن الأوَّل ثلاثة بنين متوالين مُنزلين بمنزلة ستِّ بنات وفيه أيضاً تسع بنات متواليات فعدد رؤوس المجموع من البنين المنزَّلين والبنات خمسة عشر وهي أصل المسألة، وأما تصحيحها فمن ستين وذلك [ظ33] لأنَّ إذا قسَّمتنا المال على البطن الأوَّل [ل] أصاب البنين المنزَّلين بمنزلة ستِّ بنات ستة سهام وأصاب البنات تسعة سهام ثمَّ جعلنا الذكور طائفة، والإناث طائفة أخرى، وما أصاب الذكور يستقيم على عدد الرؤوس في كُلِّ بطن، يقتضي التقسم بعد البطن الأوَّل فلا حاجة في التصحيح إلى ضربٍ بالنظر إلى سهام الذكور، وأما سهام البنات فلا تستقيم على عدد الرؤوس في أول بطن اختلف بآرائهم بعد البطن الأوَّل،<sup>٦٧</sup> فنحتاج إلى الضرب لتصحيح المسألة وطريقه أنَّ سهام البنات من أصل المسألة تسعة لا تستقيم في البطن الثالث على عدد الرؤوس وهي اثنا عشر بتنزيل ثلاثة بنين منزلة ست بنات مع ست بنات حقيقية، ولكن بين التسعة وبين عدد الرؤوس، أعني الاثني عشر موافقة بالثلث، فضرينا وفق عدد الرؤوس وهو أربعة في أصل المسألة وهو خمسة عشر فصار ستين ومنها تصيحُّ المسألة إذا كان لطائفة البنين في البطن الأوَّل ستة من أصل المسألة، فضرينا في المضروب الذي هو أربعة فبلغ أربعة وعشرين ونقسَّمها على ما في البطن الثالث من فروع البنين الثلاثة، فنعطي الابن اثني عشر والبنيتين أيضاً اثني عشر، ثمَّ يُدفع نصيب الابن إلى آخر فروعها في البطن السادس لعدم الاختلاف، ويُقسَّم نصيب البنيتين على الابن والبنات اللذين بإزائهما في البطن الخامس للذكر مثل حظ الأنثيين فأصاب الابن ثمانية والبنات أربعة فيدفع نصيب كل منهما إلى فرعها في البطن السادس، وكان لطائفة البنات [و34] في البطن الأوَّل تسعة من أصل المسألة فضرينا في ذلك المضروب أعني الأربعة فيحصل ستة وثلاثون، فإذا نظرنا إلى ما هو أسفل من البطن الأوَّل وجدنا اختلافاً في البطن الثالث، إذ كان فيه بإزاء البنات التسع ست بنات وثلاثة بنين فقسَّمتنا نصيبهن أعني الستة والثلاثين للذكر مثل حظ الأنثيين، فأصاب البنين ثمانية عشر والبنات أيضاً ثمانية عشر، ثمَّ جعلنا الذكور طائفة والإناث طائفة، فما

<sup>٦٦</sup> بمأمشها: مطلب في بيان تحريف الناسخين المبتدئين اعلم أنَّ هذه الصورة هي مُطابقة لتصوير الشيخ سراج الدين عليه رحمة الله المعين وأما في سائر النسخ فقد تغيرت هذه الصورة عن الوضع الصحيح بتحريف الناسخين المبتدئين وكذا وقع الغلط في بعض مواضع الشروح في بيان هذه الصورة بتحريف المبتدئين أيضاً ومن ثمَّ لا يُطابق بيان الشروح على هذه الصورة فليحفظ ما صورته وما بيئت به هذه الصورة على وجه الاختصار المفيد.

<sup>٦٧</sup> بمأمشها كلمة الأوَّل: وهو البطن الثالث.

لطائفة البنين ثمانية عشر مقسوم على ابن وبنتين في البطن الرابع للذكر مثل حظ الأنثيين، فسهام الابن تسعة لفرعه الأخير وسهام البنيتين أيضاً تسعة لفرعيهما الأخيرين للذكر مثل حظ الأنثيين، وما للبنات في البطن الثالث أيضاً ثمانية عشر مقسوم على ثلاثة بنين وثلاث بنات في البطن الرابع، فما للبنين اثنا عشر مقسوم في البطن الخامس على ابن وبنتين فسهام الابن ستة لفرعيهما الأخيرين للذكر مثل حظ الأنثيين، وما للبنات في البطن الرابع ستة مقسوم في البطن الخامس على ابن وبنتين فسهام الابن ثلاثة لفرعه الأخير وسهام البنيتين أيضاً ثلاثة لفرعيهما الأخير للذكر مثل حظ الأنثيين، وإذا جُمع ما في البطن السادس حصل ستون عدداً من السهام كما وضعنا العلام في ذلك البطن السادس، وهذا التفصيل هو مراد الشيخ سراج الدين من قوله "هكذا يعمل إلى أن ينتهي بهذه الصورة" ثم اعلم أن هذه الصورة قد تغيرت عن الوضع الصحيح الأصلي بتحريف التاسخين [ظ34] المتبدئين، وكذا وقع الخلط في بعض مواضع الشروح في بيان هذه الصورة بتحريف المتبدئين أيضاً ومن ثمة لا يطابق بيان الشروح على هذه الصورة فليحفظ ما صورته ويثبت به الصورة على وجه الاختصار المفيد.

وأصل مسألة الميت الثاني من سبعة وتصحيحها من أحد وعشرين

وذلك لأن أول بطن اختلف وهو الثاني شامل على سبع بنات ثنتان منهن بتنزيل ابن منزلة بنتين فعدد الرؤوس السبعة، أصل المسألة وسهام البنات منها خمسة لا يستقيم في البطن الثالث على ثلاثة بنين اثنا عشر منهم بتنزيل أربع بنات منزلة ابنين، وبين السهام والرؤوس تباين ويضرب الثلاثة في أصل المسألة وهو سبعة فيحصل أحد وعشرون عدداً، وتصحح منها المسألة وبيان التصحيح أن ستة منها لابن في البطن الثاني يدفع إلى فرعه الأخير، وخمسة عشر منها للبنات في ذلك البطن يقسم في البطن الثالث على ابن وأربع بنات، فما لابن خمسة لفرعه الأخير، وما للبنات عشرة يقسم في البطن الرابع على ابن وثلاث بنات، فما لابن أربعة لفرعه الأخير، وما للبنات ستة يقسم في البطن السابع على ابن وبنتين فما لابن ثلاثة لفرعه الأخير، وما لبنتين أيضاً ثلاثة يقسم في البطن العاشر على ابن وبنات فما لابن اثنا عشر لفرعه الأخير، وما لبنت واحد لفرعها الأخير، وإذا جُمع الأنصاء في البطن الثاني عشر كان المجموع أحدًا وعشرين نصيباً كما قيدنا بالعلام هناك وقد تم بيان الثاني. [ظ35]

وأصل مسألة الميت الثالث وتصحيحها كمسألة الميت الأول كما<sup>٦٨</sup>

وأما كيفاً فكذلك إلا أن بنات الميت الثالث في البطن الأول غير متواليات، وكذلك بنوه غير متوالين بخلاف بنات الميت الأول وبنيه في أول بطونه وإن البطن الذي لم يوجد فيه الذكر هو البطن الخامس في مسألة الميت الثالث، وهو البطن الثاني في مسألة الميت الأول. ومن ثمة كان تصحيح مسألة الميت الثالث موافقاً لتصحيح مسألة الميت الأول في بعض الوجوه دون بعضها خير الكلام ما قل ودل.

وأصل مسألة الميت الرابع في أربعة وتصحيحها من ستين

وذلك لأن أول بطن اختلف شامل على أربعة بنين اثنا عشر منهم بإقامة أربع بنات مقام ابنين، فالرؤوس الأربعة أصل المسألة وسهام البنات منه اثنا عشر لا يستقيمان في البطن الثاني على خمس بنات، ثنتان منهن بإقامة ابن مقام بنتين وبين السهام والرؤوس تباين فيضرب الرؤوس الخمسة في أصل المسألة وهو أربعة فيحصل عشرون، فعشرة منها لابنين في البطن الأول لا يستقيم في البطن الثاني على ثلاث بنات ثنتان منهن بجعل الابن بنتين، وبين السهام والرؤوس تباين فيضرب الرؤوس الثلاثة في العشرين فيحصل ستون وتصحح منها المسألة بيان التصحيح أن نصف ستين البطن الأول مقسوم على ابن وبنات في البطن الثاني، فما لابن عشرون لفرعه الأخير، وما لبنت عشرة لفرعها الأخير والنصف الآخر من ستين للبنات الأربع في البطن الأول مقسوم على ابن [ظ35]

وثلاث بنات في البطن الثاني، فما لابن اثنا عشر لفرعه الأخير، وما للبنات ثمانية عشر يقسم في البطن الرابع على ابن وبنتين، فما لابن تسعة لفرعه الأخير وما لبنتين تسعة مقسوم في البطن السادس على ابن وبنات فما لابن ستة لفرعه الأخير وما لبنت ثلاثة لفرعها الأخير. وإذا جُمع السهام في البطن الثاني عشر كانت ستين كما أشرنا

<sup>٦٨</sup> بعامتها: قوله كما أي مقدارا لأن أصله من خمسة عشر وتصحيحها من ستين كأصل مسألة الميت الأول. وتصحيحها لأن البطن الأول في الميت الثالث كالأول شامل على خمس عشرة بنتاً تسع بنات منهن حقيقة وست بنات تنزلية فجعل المسألة من عدد رؤوسهن كما في الميت الأول، وأما أن تصحيحها من ستين فلأن ما أصاب البنات الحقيقية تسعة لا يستقيم في البطن الثاني علا اثني عشرة بنتاً. ست بنات منهن تنزلية فيضرب وفق رؤوس مجموعهن وهو أربعة في أصل المسألة وهو خمسة عشر فيحصل ستون عدداً فتصحح منها المسألة.

بالعلائم هناك، وقد تمّ الشرح الموضّح لهذه الصورة التي وضعها الشيخ سراج الدّين عليه رحمة الله المعين. سنة ثلاث وسبعين من مائة ثانية لثاني الألفين على يد جامعه الفقير الإسيري المدرّس المعترف بالتقصير. أحوج الإخوان إلى لطف الله الكريم القدير. درسعام بجامع سلطان محمد خان عليه الرحمة والغفران. اللهم اغفر لنا. ولوالدينا. ولأقربائنا وأصدقائنا ووقفنا لما تُجِبّه وترضاه في كلّ حال برحمتك يا أرحم الراحمين. آمين. [و36]

## SONUÇ

Yaptığımız bu çalışmayla ulaştığımız neticeleri şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Osmanlı Dönemi'nde taşrada yetişen müellifler hakkında bilgi kaynakları sınırlı olması nedeniyle bu müelliflerden biri olan İspirî'nin hayatı hakkında da yeterince bilgi bulunamamıştır. Çalışmada verilen bilgiler ise çoğunlukla müellifin kendi yazdığı risâlelerden özellikle *er-Risâletü'l-Hamdiyye*'den elde edilmiştir.

Erzurum'un İspir kazasında 1120 yılında doğan İspirî 1202 yılında vefat etmiştir. Onun yaşadığı dönem, ders aldığı hocalar, üstlendiği görevler ve ölüm tarihi hakkındaki bilgiler bize ulaşan birinci derece kaynaklardan tespit edilebilmiştir.

Erzurum'dan İstanbul'a uzanan ilim yolculuğu, bu süreçte okuduğu ve okuttuğu dersler, ders aldığı hocalar, üstlendiği görevler ve İslâmî ilimlerin birçok alanındaki telifleri bu uğurda taktire şayan bir çaba, gayret ve fedakârlığa işaret etmektedir. Ayrıca daha önce yazdığı bazı risâlelerini İstanbul'a geldikten sonra gözden geçirerek yeniden kaleme almasından onun aynı zamanda dakik bir ilim adamı olduğu anlaşılmaktadır.

Başta fıkıh ve tasavvuf olmak üzere tefsir, tarih, Arap dili grameri gibi birçok alanda irili ufaklı otuz civarında eseri bulunan Ömer Efendi, bu eserlerini daha çok talebeleri ve bu ilimlere yeni başlayanlar için bir ders notu olarak kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Bu eserlerin çoğunun yazma nüshası bulunmakla birlikte bazılarının sadece isimleri tespit edilebilmiştir. Mesela, *Husûnu'l-metâlib*'de isimleri zikredilen ve fıkıh alanında olduğu anlaşılan *Risâletü Hediyyeti'l-hâc*, *Risâletü ezkâri'l-hâc*, *Risâle fi beyâni fevâidi lübâbi'l-menâsik ve Risâle fi beyâni mâ yuzbatu bihî evâilü's-şuhûr* adlı risâlelerin herhangi bir nüshasına ulaşılammıştır.

Yazma nüshaları olan risâlelerinin bir kısmı, makale, yüksek lisans tezi ve sempozyum bildirileri niteliğinde yapılan çalışmalarla neşredilmiş olmakla birlikte halen neşredilmeyi bekleyen birçok risâlesi mevcuttur. *Ferâiz Risâlesi*'nin tenkitli neşrini içeren bu çalışma da söz konusu ihtiyacın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Bu çalışma ulaşabildiğimiz tek nüsha üzerinden yapılmıştır. Risâle, Süleymaniye Kütüphanesi Esat Efendi bölümünde 3530 numarada kayıtlı bulunan ve toplamda 49 varaktan oluşan bir mecmuanın 32b-36a varakları arasında yer almaktadır. Yazım hatasına rastlamadığımız risâlede okumayı

zorlaştıracak bir silinme, karalama ve yırtılmaya rastlanmamıştır. Sade ve anlaşılır bir dille yazılmış olan eserin müellif tarafından istinsah edildiği ve tamamlandığı risâlenin sonuna düşülen ferağ kaydından anlaşılmaktadır. Aşağıda verdiğimiz metinde risâlede kullanılan şekillere ve renklendirmelere sadık kalınmıştır. Ayrıca risâlenin kenarlarına düşülen notlar metinde dipnot olarak verilmiştir.

*Ferâiz Risâlesi*, İslâm miras hukukunun ihtilafı konularından biri olan zevl'erhâmı, alanın en meşhur eserlerinden biri olan *Sirâciyye* üzerinden ele alması bakımından önem arz etmekle birlikte konuyu zevl'erhâmın sadece birinci sınıfıyla sınırlı tutması ise bir eksiklik olarak görülebilir.

Risâlede, konu Hanefî mezhebinin görüşleri çerçevesinde ele alınmış ve bu mezhebin önde gelen âlimleri Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Hasan b. Ziyâd'a atıfta bulunulmuştur. Her üç imamın meselenin çözümüne dair görüşlerine işaret edilmekle birlikte müellifin, tercihini İmam Muhammed'in görüşünden yana kullandığı görülmüştür. Nitekim risâlede yer alan dört problem de İmam Muhammed'in görüşüne göre çözülmüştür.

*Sirâciyye*'de dört cihet üzerinden tasarlanan ve sadece sonuçları verilen meselelerin çözüm aşamalarını detaylı bir şekilde sunması, ferâiz risâlesini benzerlerinden farklı kılmaktadır. Ancak diğer üç problemde farklı olduğunu düşündüğümüz üçüncü problemin çözüm aşamaları müellif tarafından belirtilmemiştir. Bu nedenle hem üçüncü problemin çözümü hem de diğer problemlerin çözüm aşamaları ayrı ayrı tablolar halinde gösterilmiş hem de tablolarda yer alan çözüm aşamaları geniş bir şekilde izah edilmiştir. Böylece benzer meselelerin çözümüne dair, formüle edilebilecek bir metot ortaya konulmaya çalışılmıştır. İmam Muhammed'in görüşüne dayanan bu metot, yapılacak yapay zekâ çalışmalarıyla daha pratik formlere dönüştürülerek dijital versiyonu oluşturulabilir.


### KAYNAKÇA

- Bağdâdî*, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âşârü'l-muşannifîn*. 2 Cilt, İstanbul: y.y., 1951.
- Bostan, Osman. *Ömer b. Ali el-İspirî ve er-Risâletü'l-Cûdiyye İsimli Eserinin Tahkiki*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tacü'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*. 6 Cilt. thk. Ahmed Abdülgâfur Attar. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-melayin, 1987.
- Çöğenli, M. Sadi. "Mutarrızî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/375-377. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Dağcı, Şamil. "Osmanlı Dönemi Kaynaklarında Yer Alan İspirli Âlimler". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2008), 23-42.
- Demir, İsmail. "Sarf Bilgisi ve Ömer b. Alî b. İbrâhîm b. Halîl el-İspirî'nin er-Risâle fî Temeyyüzi'l-Ebvâb Adlı Eserinin Edisyon Kritiği". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 60-80.
- Duman, Fatih - Kara, Ömer. "Hayatı ve Eserleriyle İspirli Ömer Efendi". *Erzurum İspirli Kadızade Mehmed Arif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu Tebliğler*


- Kitabı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zahîrî. *el-Muhallâ*. 15 Cilt. Kahire: İdâretü't-tıbaatî'l-müniriyye, 1347.
- İbn Kemal. *Şerhu'l-Ferâ'izi's-Sirâciyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 1119, 1b-115a.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâîlî el-Makdisî. *el-Muğnî*. 15 Cilt. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1997.
- İspir, Ruşen - İspir, Remzi. *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku ve Günümüz Miras Hukuku*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2021.
- İspirî, Ömer b. Ali b. İbrahim b. Halil. *er-Risâle fi Zekâtî'l-Bakar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 465.
- İspirî, Ömer. "er-Risâletü'l-Cüdiyye fi'l-Âyeti'n-Nûhiyye". *Mecelletü külliyyeti'd-dirâseti'l-İslâmiyye*. thk. Abdullah el-Cubûrî. Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1970.
- İspirî, Ömer. *er-Risâletü'l-Hamdiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut, 259.
- İspirî, Ömer. *Husûnu'l-metâlib*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 477. Esad Efendi, 3808. Halet Efendi, 803.
- İspirî, Ömer. *Mecmûatü Resâil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3530.
- İspirî, Ömer. *Risâle-i Cüdiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3530.
- Kara, Ömer. "Ömer b. Alî el-İspirî'nin Furûk'la İlgili Bir Risâlesinin Tenkitli Neşri." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2004), 185-238.
- Kara, Ömer. "Ömer b. Alî el-İspirî, Hayatı, Eserleri ve Bir Risâlesinin Tanıtımı." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslâm Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu* 1. (Erzurum, 2007), 211-248.
- Kara, Ömer (ed.). *Erzurum İspirli Kadızâde Mehmed Ârif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014, 421-818.
- Kara, Ömer. *Osmanlı Tetkikleri-1*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Karafî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *Zahîre*. 14 Cilt. thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Ekmeleddin İhasanoğlu - Beşşar Avvad el-Maruf. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-furkan li't-türasi'l-İslâmiyye, 2021.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- Kemlâî, Muhammed Hıfzurrahman b. Muhibburrahman. *el-Büdûrü'l-madiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. 23 Cilt. Kahire: Dârü's-Salih, 2018.
- Koca, Ferhat. "el-Ferâ'izü's-Sirâciyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/367-368. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Mardin, Ebül'ulâ. *Huzur Dersleri*. 1 Ciltte 2-3. Ciltler. haz. İsmet Sungurbey. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1966.
- Mevsîlî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*. 5 Cilt. ta'lik Mahmud Ebû Dakika. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mutarriżî, Ebû'l-Feth Burhaneddin Nasır b. Abdüsseyyid b. Ali. *el-Mugrib fi Tertîbi'l-Mu'rib*. thk. Mahmûd Fâhûri - Abdulhamid Muhtar. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1999.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-tâlibîn*. 8 Cilt. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Özcan, Tahsin. "Seyyid Murtaza Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

- 37/72-73. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özel, Ahmet. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/14-15. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Özel, Ahmet. "Muhammed b. Muhammed Secâvendî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/266-268. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özer, Hasan. "İbn-i Kemal ve Ribâ Adlı Risâlesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 157-186.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtârü's-Sıhâh*. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1999.
- Sami, Üsmetullah. "Ömer Efendi'nin Deve ve Büyükbaş Hayvanlarla İlgili İki Fıkıh Risâlesi: Değerlendirme ve Tenkitli Neşir". *Erzurum İspirli Kadızâde Mehmed Ârif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014, 797-803.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993.
- Sürayyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Tâhir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Tanç, Halil İbrahim. "Ömer b. 'Ali el-İspirî'nin 'Te'nis ve Mu'rab' Adlı İki Risâlesi." *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 46-59.
- Tunca, Abdullah. *İslâm Miras Hukuku ve Felsefesi, y.y., ts.*
- Uzun, Mustafa İsmet. "Risâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/114-116. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Yıldız, Sakıb. "Akkirmânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/270. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

---

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

 **Yazar(lar) / Author(s):** Ahmet Ekşi.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.





## KÜŞÂCİM'İN ŞİİRLERİNDE DÖNEMİN SOSYAL HAYATINA DAİR İZLER

*Traces of the Social Life of the Period in Kushâjim's Poems*

**Harun ÖZEL**

Dr. Öğr. Üyesi, Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü  
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Kahramanmaraş, Türkiye [orcid.org/03gn5cg19](https://orcid.org/03gn5cg19)  
Assist. Prof., *Sutcu Imam University Faculty of Theology Department of Basic Islamic  
Sciences Department of Arabic Language and Rhetorics, Kahramanmaras, Turkey*  
✉ [harunozel46@hotmail.com](mailto:harunozel46@hotmail.com) <https://orcid.org/0000-0003-2775-5078>

### **i Makale Bilgisi / Article Information:**

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received: 10.11.2022  
Kabul Tarihi / Accepted: 03.04.2023  
Yayın Tarihi / Published: 15.06.2023

**” Atf / Cite as:** Özel, Harun. "Küşâcim'in Şiirlerinde Dönemin Sosyal Hayatına Dair İzler". *Mütefekkir* 10/19 (2023), 117-143. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1312454>

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**🔍 İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## KÜŞÂCİM'İN ŞİİRLERİNDE DÖNEMİN SOSYAL HAYATINA DAİR İZLER

### Öz

Abbâsîler döneminde kentleşmeyle birlikte pek çok câhilî özelliklerini kaybeden bedevî Araplar içki ve eğlencelere dalmışlardır. Yabancı unsurların özellikle de Abbâsî devletin kurulmasında emeği geçen İranlıların günlük yaşantıda büyük tesiri olmuş ve bu tesir yemekler, içecekler, ev eşyası gibi hususlarda kendini göstermiş, satranç, tavla ve polo gibi oyunlar yaygınlaşmıştır. Bazı şairler çevrelerinde meydana gelen bu olayları, farklı hayal unsurları ve imgelerle tasavvur etmişler, bu tasavvurları şiirlerinde başarılı bir biçimde kullanmışlardır. Bu şairlerin başında Abbâsîler döneminin en meşhur edebiyatçıları arasında gösterilen Küşâcim (ö. 358/969[?]) gelmektedir. Küşâcim, medih, hiciv ve merşiye gibi klasik şiir temalarının yanı sıra tasvir şiirleriyle dikkat çekmektedir. Abbâsî toplumunun birçok âdetini, yaşayışını, oyunlarını usta bir şekilde şiirlerinde yansıtmıştır. Bu alanda söylediği şiirlerinin kalitesinden dolayı zamanının reyhânetu'l-edebî diye isimlendirilmiştir. Bu çalışmada Küşâcim'in hayatı ve edebî kişiliği hakkında kısa bilgi verildikten sonra gündelik hayata dair pek çok görüntüleri barındırdığı düşünülen şiirlerinden örnekler sunulmaya çalışılmıştır. Şiir örnekleri; Yiyecekler, Meslekler, Eğlence Hayatı, İlim Meclisleri, Bayram Kutlamaları, Hediyeleşme ve Matem olmak üzere toplam yedi başlık altında incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâgati, Abbâsîler, Tasvir, Sosyal Hayat, Küşâcim.

### Traces of the Social Life of the Period in Kushâjim's Poems

#### Abstract

During the Abbasid period, Badawî Arabs, who lost their jāhiliyyan characteristics with urbanization, indulged in drinks and entertainment. Foreigners, especially Iranians who contributed to the establishment of the 'Abbāsīd state, had a great impact on daily life and this influence showed itself in matters such as meals, drinks, household goods, and games such as chess, backgammon and polo became widespread. Some poets have conceived these events occurring around them with different imagination elements and simulacrum and have successfully used these imaginations elements in their poems. Among the pioneers of these poets is Kushâjim (d. 358/969[?]), who is considered one of the most famous writers of the 'Abbāsīd period. Kushâjim drew attention with his classical poetry subjects such as praise, satire and elegy, as well as his pictorial poems. He skillfully reflected many customs, lifestyles and plays of the 'Abbāsīd society in his poems. He was called as "rayhānatu'l-adab" in his time because of the quality of his poems in this field. In this study, after giving brief information about Kushâjim's life and literary personality, examples of his poems, which are thought to contain many images of daily life, are tried to be presented. Examples of poetry; It has been examined under a total of seven titles: Food, Professions, Entertainment Life, Science Assemblies, Feast Celebrations, Gifting and Grief.

**Keywords:** Arabic Language and Literature, Abbāsīds, Portrayal, Social Life, Kushâjim.

## GİRİŞ

İslâm dünyasında içtimaî, dinî, filoloji ve tabii ilimlerle alakalı ilk çalışmalar, Emevîler döneminde başlamış olsa da bunların sistematik ve bağımsız birer ilim dalına dönüşmesi Abbâsîler döneminde gerçekleşmiştir. Zira dönemin halifeleri ilim, kültür ve medeniyetin gelişmesi için çaba göstermiş; Yunan, Fars ve Hind kültürlerinden tercüme hareketlerini desteklemiş; edebiyat, şiir gibi güzel sanatları teşvik etmişlerdir. Bu teşvik

neticesinde gittikçe gelişen çeşitli kurumlar ve ilim dalları altın çağına ulaşarak sadece İslâm medeniyetine damgasını vurmakla kalmamış, Batı medeniyetinin doğuşunda da etkili olmuştur.<sup>1</sup> Diğer taraftan Abbâsîler döneminde kentleşmeyle birlikte Arapların şehirlere inışı onları zevk ve eğlencelere yöneltmiş, bu sosyal ortamda pek çok câhilî özelliklerini yitiren bedevî Araplar içki ve lezzetlere dalmışlardır. Yabancı geleneklerin yanı sıra cariyelerle musikiden anlayan çalgıcı kadınların çoğalmasının tesiriyle, Bağdat, Basra, Kûfe ve Halep gibi önemli şehirlerde içki ve gına meclisleri yaygınlaşmıştır. Arap toplumu, bu devirde yaşadığı eğlence hayatını belki hiçbir dönemde görmemiştir.<sup>2</sup> Pek çok şairin uğrak yeri olan bu eğlenceler, zamanla saraylarda ve evlerde tertip edilmeye başlamış, eşraf ve âyandan pek çok kimsenin evinde içki, musiki ve cariyeler eşliğinde adeta düğün gibi eğlence geceleri düzenlenmiştir. Yabancı unsurlarla kaynaşan Araplar günlük yaşantılarında onları taklit etmişlerdir. Abbâsî devletinin kurulmasında emeği geçen İranlıların günlük yaşamda büyük tesiri olmuş ve bu tesir yemekler, içecekler, ev eşyası gibi hususlarda kendini göstermiş; satranç, tavla ve polo gibi oyunlar yaygınlaşmıştır. Araplar ziyafet sofralarının düzenlenmesinde bile İranlıları taklit etmişler, hatta bayramlarda birbirlerine tebrikler ve hediyeler göndermeye özen göstermişlerdir.<sup>3</sup>

Edebiyat, kendisini kuşatan toplumsal hayattan ayrı olarak düşünüldüğünde onun tam olarak anlaşılması mümkün değildir. Her bir edebî eserde, içinden çıktığı milletin kültürünü ve onu oluşturan kişinin dünyasını görmek mümkündür. Aslında edebî eserler, içinde buldukları dönemin en önemli şahitleridir. Bu nedenle şairler, içinden çıktıkları toplumun yaşayışını ve geleneklerini çeşitli vesilelerle şiirlerinde ele almışlardır. Bütün bunlardan yola çıkarak bu çalışmada, sosyal hayata dair çok çeşitli görüntüleri barındırdığı düşünülen Küşâcim'in şiirleri incelenmiştir. Şiirlerinde gerçekçi gözlemler yapan Küşâcim, Arapların, geçmişte tecrübe ettiği, hatta bugün bile varlığını koruyan birçok âdetini ve yaşayış tarzını asırlar önce ürettiği edebî yapıtlarla bir ayna gibi okuyucusuna yansıtmıştır. Üstelik şiirlerinde, dönemin özelliklerini taşıyan yalın ve anlaşılır bir dil kullanmıştır.

Yurt içinde Küşâcim'in şiirleriyle alakalı yapılmış herhangi bir çalışma tespit edilememiştir. Yurt dışında ise, şiirlerinin sosyal hayat açısından incelendiği "*Şûretu'l-kıyami'l-ictimâ'iyye fi şî'ri Keşâcim*" isimli bir makale çalışması tespit edilmiştir. Bu çalışma gerek ele alınan konu başlıkları

<sup>1</sup> Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi IV - Abbasiler Dönemi* (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2021), 22.

<sup>2</sup> Dönemin sosyal durumu hakkında bilgi için bk. Yakup Göçemen, *Ebû Temmâm Hayatı, Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2019), 28-32.

<sup>3</sup> Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 24-25.

gerekse de bu konu başlıkları altında verilen örnekler ve bu örneklerle ilgili yapılan değerlendirmeler açısından bahsi geçen çalışmadan tamamen farklılık göstermektedir. Çalışmada yöntem olarak Küşâcım'in hayatı hakkında kısaca bilgi verilmiş, daha sonra şiirlerinden örnekler sunulmuş ve bu örneklerle ilgili değerlendirmeler yapılarak sosyal hayata dair uygun noktalar gösterilmiştir. Sonuç olarak Küşâcım'in şiirleri incelenerek, yaşadığı dönemle ilgili sosyal hayatın izlerine ulaşılmaya çalışılmış ve Abbâsî toplumunun yaşayışına ait unsurlar ortaya konulmaya gayret edilmiştir.

Konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle Küşâcım'in hayatından bahsetmenin daha faydalı olacağı düşünülmektedir.

## 1. KÜŞÂCİM'İN HAYATI VE ŞAIRLİĞİ

### 1.1. Küşâcım'in Hayatı ve Edebî Kişiliği

Adı Ebü'l-Feth Maḥmud (b. Muḥammed) b. el-Ḥuseyn<sup>4</sup> b. es-Sindî b. Şâhek'dir.<sup>5</sup> Kesin olmamakla birlikte 291/903 senesinde Filistin'in Remle şehrinde doğmuştur.<sup>6</sup> Sind-İran asıllı Şîf bir aileye mensup olan Küşâcım,<sup>7</sup> ilk eğitimi Remle'de almış;<sup>8</sup> ardından hayatının uzun bir dönemini İslâm memleketleri arasında seyahat ederek geçirmiştir. Seyahat ettiği ve ikamet ettiği şehirlerden bazıları Şam, Musul, Bağdat, Kudüs ve Mısır'dır. Bu şehirlerden bazılarında şiir ve edebiyatını etkileyecek kadar uzun kalmıştır. Mısır'a birçok kez geldiği ve oradaki eğlence hayatından bol bol nasiplendiği için aşağıdaki kasidesinde de görüleceği üzere Mısır'dan her ayrılışında oraya yeniden özlem duymuştur:<sup>9</sup>

فَالْيَوْمَ عَدْتُ وَعَادَتْ مِصْرٌ لِي دَارًا

قد كان شَوْقِي إِلَى مِصْرٍ يُؤرِّقُنِي

*Mısır'a olan özlemim uykularımı kaçırıyordu; bu nedenle bugün yurt olarak Mısır'a döndüm, Mısır da bana döndü.*

317/929 senesine kadar sürekli seyahatler gerçekleştiren Küşâcım,

<sup>4</sup> Bazı kaynaklarda künyesi Ebü Nasr şeklinde geçmektedir. Bk. Ḥayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 7/167; Celâleddîn Abdurrahman b. Ebîbekr es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muḥâdara fî târihi Mısır ve'l-Ḳâhire*, thk. Muḥammed Ebü'l-Faḍl İbrâhîm (Mısır: Dârü İhyâ'î'l-Kütübî'l-'Arabîyye, 1967), 1/560.

<sup>5</sup> Ḥannâ el-Fâḥûrî, *el-Câmi' fi târihi'l-edebi'l-'Arabî* (Beirut: Dârü'l-Cil, 1986), 867; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beirut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1997), 171; Corci Zeydân, *Târîhu'l-âdâbi'l-lugati'l-'Arabîyye* (Kahire: Muessesetü Hindâvî li'l-'İlm ve'l-Şekâfe, 2012), 672; Maḥmud b. el-Ḥuseyn Küşâcım, *el-Meşâyid ve'l-me'târid* (Bağdat: Matba'atu Dârî'l-Ma'rîfe, 1954), 5.

<sup>6</sup> ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/167; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî asru'd-duvel ve'l-imârât eş-Şâm* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1990), 6/189; İbn Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât* (Beirut: Dârü Sâdır, 1974), 4/99.

<sup>7</sup> "Küşâcım"ın ilk harfin fethasıyla Keşâcım şeklinde olduğunu söyleyenler için bk. Dayf, 6/189.

<sup>8</sup> Fuat Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-'Arabî*, çev. Maḥmud Fehmî Hiçâzî (Suud: Câmî'atu'l-İmâm Muḥammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1991), 4/44; Küşâcım, *el-Meşâyid ve'l-me'târid*, 8.

<sup>9</sup> Su'ûd Maḥmûd 'Abdulcebbar, *eş-Şi'r fi rahâbi Seyfi'd-devle el-Ḥamdâni* (Ürdün: Vizâratü's-Şekâfe, 2016), 110; Küşâcım, *el-Meşâyid ve'l-me'târid*, 5; Maḥmud b. el-Ḥuseyn Küşâcım, *Dîvânu Küşâcım*, thk. 'Abdulvâhid Şa'lân (Kahire: Mektebetü'l-Ḥâncî, 1997), 166.

artık gezmekten yorulduğu için aşağıdaki şiirinde de dile getirdiği gibi uzun seferlerin ardından Hâmdânîlerin merkezi Halep'e yerleşmiştir:<sup>10</sup>

وَقَدْ سَبِمْتُ وَأُتْلِيْتُ فِي السَّيِّئِ  
رَجَسُومِ الْمُضَمَّرَاتِ الْعِنَاقِ  
وَسَلَكْتُ الْبِلَادَ شَرْقًا وَعَرَبًا  
وَشَامًا مَوْصُولَةً بِالْعِرَاقِ

*Soylu ve çevik atları yolculuklarda yıprattım ve artık seyahat(ler)den bıktım.*

*Ülkeleri doğudan batıya ve Şam'dan Irak'a kadar seyahat ettim.*

Küşâcim, Halep'te Hâmdânîlerin ilk emiri Ebü'l-Heycâ Abdullah b. Hâmdân'ı öven kasideler yazarak onun hizmetine girmeyi başarmıştır. Müteakiben Seyfûddevlâ el-Hâmdânî'nin sarayına kabul edilmiş, burada<sup>11</sup> Ebü'l-Ferec el-İşfahânî (ö. 356/967), Ebû Firâs el-Hâmdânî (ö. 357/968), İbn Hâleveyh (ö. 370/980), İbn Nübâte el-Haţîb (ö. 374/984) ve Şaneverî (ö. 334/945-46) gibi devrin ünlü şair ve edipleriyle tanışmıştır. Onların derslerinden ve ilmî halkalarından olabildiğince istifade etmiştir. Şair, edip ve âlimlere düşkünlüğü ile bilinen Seyfûddevlâ'nın aşıcılık ve nedimliğini yapmasının yanı sıra kısa bir süre kütüphanesinin düzenlenmesiyle de alakadar olmuştur.<sup>12</sup>

Küşâcim, hadis ve fıkıh tahsilini Halep'te yapmıştır.<sup>13</sup> Konuları işlerken gösterdiği titizlikle meşhur olmuş, şiir, hitabet, kitâbet, mantık, astronomi ve mûsiki gibi birçok alanda kendini kabul ettirmiştir.<sup>14</sup> Avcılık konusunda da dönemin en yetenekli şairlerinden biri olan Küşâcim, bu alandaki maharetini *el-Meşâyid ve'l-meţârid* isimli eserini yazarak ispatlamıştır.<sup>15</sup> Kısaca ifade etmek gerekirse o, kendi asrında tahsil edilmesi mümkün olan bütün ilimleri öğrenmiş ve bunu şu beyitleriyle tescillemiştir:<sup>16</sup>

وَمَا زِلْتُ أُبْغِي الْعِلْمَ مِنْ حَيْثُ يُتْبَعِي  
وَأَفْتُنُّ فِي أَطْرَافِهِ أَنْظَرُهُ  
فَقَدْ صرْتُ لَا أَلْقَى الَّذِي أَسْتَرْيِدُهُ  
وَلَا أَذْكَرُ الشَّيْءَ الَّذِي لَسْتُ أَعْرِفُهُ

*İlmi hala alınması gereken yerden alıyor ve bütün alanlarında araştırmalar yapıyorum.*

*Fakat ilmimi artıracak bir şey bulamıyor ve bilmediğim yeni bir şey öğrendiğimi hatırlamıyorum.*

Küşâcim ustalaştığı her bir sanat ve ilim dalına işaret etmesi için "kâtib, şâir, edîb, cevâd/cemîl, müneccim/mügannî/mantık" kelimelerinin ilk

<sup>10</sup> Küşâcim, *Dîvânu Küşâcim*, 278.

<sup>11</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/167; el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi târîhi'l-edebi'l-'Arabî*, 867.

<sup>12</sup> Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-'Arabî*, 4/44; Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 6/189; Mehmet Sami Benli, "Küşâcim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/579.

<sup>13</sup> Benli, "Küşâcim", 26/579.

<sup>14</sup> Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-'Arabî*, 4/44; Benli, "Küşâcim", 26/579.

<sup>15</sup> Benli, "Küşâcim", 26/579.

<sup>16</sup> Küşâcim, *Dîvânu Küşâcim*, 274.

harflerini temel alarak kendisini “Küşâcim” diye adlandırmıştır.<sup>17</sup> Daha sonra ilgi alanını genişleterek tıpta, özellikle hayvan hastalıklarının teşhis ve tedavisindeki başarısından dolayı isminin başına “tabib” kelimesinin ilk harfini ekleyerek lakabını “Taküşâcim” şeklinde genişletmek istese de muhtemelen telaffuz zorluğundan dolayı bu lakap pek kabul görmemiştir.<sup>18</sup>

Küşâcim’in vefat tarihi hakkında ihtilaflar olmakla birlikte *el-Meşâyid ve’l-meţârid* adlı kitabının muhakkiki Tales, 355/966-357/968 tarihleri arasında Mısır emirliği yapan Kâfûr el-İhşîdî hakkında methiyeler nazmetmesini delil göstererek 358/969 senesinde vefat ettiğini belirtmiştir.<sup>19</sup>

Dönemin güzide edebiyatçıları arasında gösterilen Küşâcim, özellikle edebiyat sahasında önemli eserler telif etmiştir. Bir kısmı matbu olan bu eserlerden tespit edilenler şunlardır:

*Dîvân*. Şiirlerinin bazıı kaybolmasına rağmen<sup>20</sup> çoğu tasvir şiirlerine ayrılan divânı, şair hayattayken Serîf er-Reffâ (ö. 362/973 [?]) tarafından derlenmiş,<sup>21</sup> *Dîvânü Küşâcim* adıyla da 1895 yılında Beyrut’ta yayınlanmıştır.<sup>22</sup>

*el-Meşâyid ve’l-meţârid*. Av ve levazımından, şahin, atmaca ve doğan gibi avcı kuşlardan, bunların eğitilmesi ve hastalıklarının tedavisinden, aslan, geyik, tilki, tavşan vb. hayvanların özelliklerinden söz etmektedir. Köpekle avlanma dâhil avcılıkla alakalı diğer kitaplarda olmayan birtakım şiirleri içerdiğinden Arap edebiyatında önemli eserler arasında zikredilen<sup>23</sup> bu kitap, 1954 yılında Bağdat’ta basılmıştır.<sup>24</sup>

*el-Beyzere*. Avcılıkta kullanılan hayvanların ve yırtıcı kuşların hastalıklarının teşhis ve tedavisi hakkındadır. Eserin atlar ve hastalıklarından bahseden bölümün yazma nüshası,<sup>25</sup> Suriye’de Guta kütüphanesinde mevcuttur.<sup>26</sup>

*en-Nüzeh*. Yine avcılık hakkında olan bu eser, *el-Meşâyid*’e göre daha kısa olup at ve doğanlarla alakalıdır.<sup>27</sup>

<sup>17</sup> Dayf, *Târîhu’l-edebi’l-‘Arabî*, 6/189; el-Kütübî, *Fevâtü’l-vefeyât*, 4/99.

<sup>18</sup> Zirikî, *el-A’lâm*, 7/168; Ebü’l-Fellâh ‘Abdulhay b. Muhammed İbnü’l-‘İmâd, *Şezerâtu’z-zeheb fi aĥbârî men zeheb*, thk. Maĥmûd el-Arnaûd (Beyrut: Dârü İbn Keşîr, 1986), 4/322; Benli, “Küşâcim”, 26/579; Hüseyin ‘Ubeyd Şerrâd - Hâzım Kerîm ‘Abbâs, “el-Bünyetü’l-ikâ’iyye el-ĥâriciyye fi ‘Alaviyyâti Ebi’l-Feth Küşâcim”, *Kufa Studies Center Journal* 1/44 (2012), 92.

<sup>19</sup> Muhammed b. Sa’d eş-Şuvey’ir, “Küşâcim eş-şâ’iru’l-‘âlim ve’l-vâşıfu’l-mubdi”, *Mecelletu’l-Fayşal* 39 (1980), 71.

<sup>20</sup> Küşâcim, *el-Meşâyid ve’l-meţârid*, 11.

<sup>21</sup> Benli, “Küşâcim”, 26/579.

<sup>22</sup> el-Fâĥûrî, *el-Câmi’ fi târîĥi’l-edebi’l-‘Arabî*, 867; Zeydân, *Târîhu’l-âdâbi’l-lugati’l-‘Arabiyye*, 672.

<sup>23</sup> Benli, “Küşâcim”, 26/579; Dayf, *Târîhu’l-edebi’l-‘Arabî*, 6/190.

<sup>24</sup> eş-Şuvey’ir, “Küşâcim”, 72.

<sup>25</sup> eş-Şuvey’ir, “Küşâcim”, 72; Benli, “Küşâcim”, 26/579.

<sup>26</sup> Zeydân, *Târîhu’l-âdâbi’l-lugati’l-‘Arabiyye*, 672.

<sup>27</sup> Benli, “Küşâcim”, 26/579.

*Edebü'n-nedîm*. Nedimlerin görevlerinden bahsetmektedir. İçerisinde bazı hikâye ve şiir seçkisi de barındıran<sup>28</sup> bu kitap, 1881 senesinde Mısır'ın Bulak vilayetinde, 1911 yılında ise *Edebü'n-nüdemâ' ve leṭa'ifu'z-zurefâ'* ismiyle İskenderiye şehrinde basılmıştır.<sup>29</sup>

*Kitâbü't-tabîh*. Aşçılık sanatına dair olan bu eserini,<sup>30</sup> Seyfüddevle'nin aşçılığını yaptığı dönemde yazdığı tahmin edilmektedir.<sup>31</sup>

*Haşâ'îşu't-ṭareb*.<sup>32</sup> *Zehru'l-âdâb* isimli eserin zeyli'nde Küşâcim'in mugannîlerden olduğu ve müzik konusunda güzel bir kitabının olduğu ifade edilmektedir.<sup>33</sup> Bu husus göz önünde bulundurulduğunda bahsi geçen eserin müzikle ilgili olması kuvvetle muhtemeldir.

*Kenzü'l-küttâb*. Kâtiplerin bilmesi gerekli terimlerle ilgilidir.<sup>34</sup>

*er-Resâ'il*. Edebî ve ihvâniyyât türü bir kısım mektupları ihtiva etmektedir.<sup>35</sup>

*eṭ-Tardiyât fi'l-kaşâ'id ve'l-eş'âr*. Av şiirleriyle alakalıdır.<sup>36</sup>

## 1.2. Şiirleri

Halep'te ünlü şair Şaneverî ile arasında sıkı ve sağlam bir dostluk tesis eden Küşâcim, en neşeli ve eğlenceli zamanlarını onunla geçirmiştir. Onu, zamanın tehlikelerine karşı savunan vefalı bir dost ve samimi bir kardeş olarak niteleyerek, eşine ender rastlanan bu dostluğu bizlere şu beyitleriyle aktarmıştır:<sup>37</sup>

بِه كَالْمَاءِ وَالْحَمْرِ	أُنْسَى زَمَانًا كُنَّا
عَلَى الْإِسَارِ وَالْعُسْرِ	أَلْبَقَيْنِ حَلِيقَيْنِ
فِي الصَّخْرِ وَفِي السَّكْرِ	يُبَكِّينَا عَلَى اللَّذَاتِ
دَابِ كَالشَّمْسِ وَكَالْبَدْرِ	نُرَى فِي فَلَكِ الْآ

(*Seninle*) su ve şarap gibi,

Kolaylıkta ve zorlukta iki dost olarak birlikte olduğumuz,

Ayıkken ve sarhoşken eğlencelerine ağıladığımız,

Edebiyat meclislerinde güneş ve dolunay gibi birlikte görüdüğümüz zamanı, unutabilir miyiz?

<sup>28</sup> Zeydân, *Târîhu'l-âdâbi'l-luğati'l-'Arabîyye*, 672; eş-Şuvey'ir, "Küşâcim", 72.

<sup>29</sup> Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-'Arabî*, 4/45; Benli, "Küşâcim", 26/579.

<sup>30</sup> Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 4/99.

<sup>31</sup> Fâhûrî, *el-Câmi' fi târîhi'l-edebi'l-'Arabî*, 867; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/168.

<sup>32</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/168; el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi târîhi'l-Edebi'l-'Arabî*, 867.

<sup>33</sup> Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 6/189.

<sup>34</sup> Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-'Arabî*, 4/46.

<sup>35</sup> Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-'Arabî*, 4/46; eş-Şuvey'ir, "Küşâcim", 72.

<sup>36</sup> Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-'Arabî*, 4/45.

<sup>37</sup> Küşâcim, *Divânu Küşâcim*, 207; 'Abdulcebbar, *eş-Şi'r fi rahâbi Seyfiddevle*, 112; 'İşâm 'Abdu Ali, "el-Vaşf fi şî'ri Küşâcim delâletuhu'l-fenniyye ve kıymetuhu'l-ictimâ'îyye", *Mecelletu'l-Âdâb Câmî'atü Bağdâd* 29 (1980) 477.

Küşâcim, itikâdî açıdan Şîa-İmâmiyye inancını benimsemiş, Ehl-i beyt'e duyduğu muhabbeti ve Hz. Hüseyin ile yakınlarının Kerbelâ'da şehit edilmesini hisli ifadelerle dile getirmiştir.<sup>38</sup> Mediğ, hiciv, mersiye, şikâyet ve tardıyyât gibi geleneksel şiir konularının yanı sıra tabiat ve sosyal hayat tasvirleriyle dikkat çeken Küşâcim, tasvir konusunda en başarılı şairlerden biri sayılmıştır.<sup>39</sup> Tabiat tasvirlerinde ve kullandığı teşbihlerde dostu Şanevberî'den etkilenmiştir. Betimlemelerindeki titizliğinden dolayı şiirleri insanların beğenisini kazanmış, tasvir sanatında çağdaşlarını geçmeyi başarmıştır. Şe'âlibî bu durumu, Şâbî'den bahsederken çağdaşlarının onu methettiği şu kasideyle desteklemiştir:<sup>40</sup>

يَا بُؤْسَ مَنْ مَنِّي بَدَمَعَ سَاجِمَ  
لَوْلَا تَعَلَّلُهُ بِكَأْسٍ مُدَامَةٍ  
يَهْمِي عَلَى حُجَبِ الْفُؤَادِ الْوَاجِمِ  
وَرَسَائِلِ الصَّائِي وَشَعْرِ كُشَّاجِمِ

*Ey gözyaşlarını suskun yüreğinin içlerine akıtan kişinin ıstırabı,*

*Senin çaren olmazdı; bir bardak içki, Şâbî'nin risâleleri ve Küşâcim'in şiirleri olmasaydı.*

Bu beyitler, Küşâcim'in şiirdeki konumunu ve İslâm dünyasında ününün yayıldığını göstermektedir. Zira Bağdat, Kahire, Dımaşk, Kudüs ve Musul arasında seyahatler gerçekleştiren Küşâcim, bu şehirlerde düzenlediği dost ve edebiyat meclislerini kasidelerinde zikretmiştir. Mes'ûdî (ö. 345/956), onun yolculuklarında melikler, emirler ve vezirlerle buluştuğunu, onlardan caizeler kazandığını, ilim, hadis ve edebiyat şeyhlerinden istifade ettiğini, aralarında hutbe, münazara ve yazışmalar gerçekleştirdiklerini, başta kitabet ve belâgat olmak üzere çeşitli sanatlara öncülük ettiğini ve her sanattan yeterince istifade ettiğini belirtmiştir.

İbnü'l-İmâd da (ö. 1089/1679) zamanının "reyhânetü'l-edeb"i diye andığı şairin, üstün ilim ve sanat gücü sayesinde "Küşâcim ilmi" şeklinde darbimesellere konu olduğunu söylemiştir.<sup>41</sup> Zekî Mübârek de (ö. 1952) onun hakkında: "Hicrî dördüncü asrın dahi şairlerinden olan Küşâcim'in şiirleri, bulunduğu dönemde Irak'taki edebiyatçıların reyhanesi; nüssâhların ve varrakların geçim kaynağıydı. Şiirleri doğuda ve batıda dolaşarak Kayravan'a kadar ulaştı." demiştir.<sup>42</sup> Küşâcim'in eserleri, en başta Serî' er-Reffâ olmak üzere ardından gelen birçok şair ve edibe örnek olmuştur.<sup>43</sup> Kendisini çağdaşlarından ayıran zarif bir görüşe ve üstün bir yeteneğe sahip olan şair,<sup>44</sup>

<sup>38</sup> Benli, "Küşâcim", 26/579.

<sup>39</sup> Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, 6/190; 'Abdu Ali, "el-Vaşf fi şî'ri Küşâcim", 474.

<sup>40</sup> Ebû Manşûr eş-Şe'âlibî, *Yetimetü'd-dehr fi mehâsini ehli'l-'aşr*, thk. Müfid Muhammed Kumeyha (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 2/288; Yâkût el-Ĥamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 1/132.

<sup>41</sup> İbnü'l-İmâd el-Ĥanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 4/321; Benli, "Küşâcim", 26/579.

<sup>42</sup> Küşâcim, *el-Meşâyid ve'l-me'târid*, 10-11.

<sup>43</sup> 'Abdulcebbar, *eş-Şî'r fi rahâbi Seyfi'd-devle*, 114; Benli, "Küşâcim", 26/579.

<sup>44</sup> İbnü'l-İmâd el-Ĥanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb*, 4/322.



nesri gerektiren hediyeleşme ve günlük hayatla ilgili diğer hususlarda bile şiiri kullanmıştır.<sup>45</sup> Kasidelerinde gerçekçi bir yöntem takip ederek sosyal hayatı tasvir etmeye büyük önem vermiştir.

## 2. KÜŞÂCİM'İN ŞİİRLERİNDE SOSYAL HAYAT

### 2.1. Yiyecekler

Abbâsîler döneminde yemek pişirme bir sanat olarak algılanmıştır. Her dönemde olduğu gibi bu dönemde de düzenlenen kutlama ve sosyal münasebetin türüne göre yemek adlarının değişiklik gösterdiği fark edilmektedir. Anadolu'da güllaç tatlısı, Ramazan ayına özgü bir yiyecek olduğu gibi, zelâbiye tatlısı da Abbâsîler döneminde Ramazan ayına has bir tatlı türü idi. Günümüzde hâlâ Irak ve bazı komşu devletlerde sürdürülen bu geleneğin kaybolmamasında şüphesiz Küşâcım'ın o dönemdeki yemek kültürünü ve tariflerini şiirleriyle kayıt altına almasının büyük payı olmuştur. İslâm tarihine bakıldığında özellikle Ramazan ayında düzenlenen toplu sofralar önemli bir yer tutmaktadır. Önce evde aile ile başlayıp daha sonra akraba, eş dostun da eklendiği ve bazen evlerin dışına taşan bu sofralar, birlik ve beraberliği sembolize ettiği için buralarda geçirilen zamanların ayrı bir lezzeti vardır. Küşâcım de aşağıdaki beyitlerinde kendisi açısından en güzel vaktin, dostlarıyla birlikte en çok sevdiği yiyeceklerden biri olan zelâbiye tatlısını yemek olduğunu belirtmiştir:<sup>46</sup>

وَمِنْ سُورٍ مُّعْجِبٍ الْأَوْقَاتِ	أَطْيَبُ مَا نَلْتُ مِنَ اللَّذَاتِ
فِي عَسَلِ النَّخْلِ مُشْتَرَاتِ	مُشْبِكَاتٍ وَمُفْصَلَاتٍ
إِذَا تَرَاءَتْ لِي مَاثِلَاتِ	كَأَنَّ مَا صُوِّفَ فِي الْجَامَاتِ
وَمُكْفَرَاتِ	مُتْرَاكِبَاتِ

*Hoşuma giden vakitlerin ve tattığım lezzetlerin en güzeli,*

*Bal şerbetine batırılmış iç içe geçmiş halkalardır.*

*Önümde cam kaplara dizilmiş olarak görüldüğünde,*

*Sanki onlar, amber kokulu, üzeri fıstık kaplı üst üste konulmuş ince altın halkalardır.*

Küşâcım zelâbiye tatlısını tasvir ettiği bu şiirinde, kelimelerin anlamlarının yanı sıra telaffuzlarında da bir ahenk oluşturarak, kafiyesini eliften sonra açık te ile bitirmekle şiirine apayrı bir canlılık kazandırmıştır.

Cömertlik ve misafirperverlikleriyle ün salan Araplar, her zaman evlerindeki en güzel yiyecekleri misafirlerine ikram ederlerdi. Yemeklere karşı özel bir ilgisi olan Küşâcım, misafirlerine ikram için kepeği alınmış,

<sup>45</sup> 'Abdulcebbar, *eş-Şi'r fî rahâbi Seyfiddevle*, 111-112; İhsân Maḥmūd Süleymân, *Şu'arâ' ve mufekkirün havle Seyfi'd-devle el-Ḥamdâni* (Sudan: Ümmü Derman İslâm Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 61-62.

<sup>46</sup> Küşâcım, *Dîvânü Küşâcım*, 48.

ceylan memesi gibi bembeyaz ve en kaliteli undan<sup>47</sup> ekmekler yaptırmıştır. Ayrıca ekmeğin tasvirini yaparken, beyitlerine yer ve zaman unsurlarını da ilave ederek okurlarına tasvirini gerçek hayattan aldığı canlı bir şekilde hissettirmiştir:<sup>48</sup>

عُنْدِي لِأَضْيَانِي إِذَا اللَّيْلُ دَجَا	حُبْرٌ سَمِيذٌ مِثْلُ حَلَمَاتِ أَلْمَهَا
جَاءَ بِهَا الصَّنَاعُ كُلُّ فِي حِدَا	مِثْلَ الرَّحَى قَدْ جُعِلَتْ عَلَى الرَّحَى
شَبَّهْتُهَا إِذْ بِهَا النَّفْصُ بَدَا	بِالْبَدْرِ تَرْمِيهِ اللَّيَالِي بِالضَّنَى

*Gece karardığında misafirlerim için ceylan memesi gibi bembeyaz undan yapılmış ekmeklerim vardır.*

*Fırıncı üst üste konulmuş değirmen taşları gibi onları aynı ebatta getirdi.*

*Bir tarafından yenilip eksildiğinde, onlar bana gecelerin sefaletle sürüklediği dolunay hatırlattı.*

Bu tasvirde şairin, ani hareketleri ve değişiklikleri canlandırması onun tasvirdeki ustalığını göstermektedir. Bir avcının, hareketli hedefleri vurması, duran hedefleri vurmasından daha zor olduğu gibi, şair açısından da hareketli görüntülerin tasviri, hareketsiz görüntülerin tasvirinden daha zordur.<sup>49</sup> Küşâcım bu beyitlerde zor olanı başarmış, onun değirmen taşı gibi aynı simetrik ölçülerde ekmeklere dönüşmesini canlandırmasının yanında edebî yeteneklerini göstererek yenilmeye başladığında onları dolunaya benzetme ustalığını göstermiştir.

Küşâcım'ın duysal tasvir örneği olarak gösterilebilecek bir şiiri de kadayıf tatlısını tasvir ettiği beyitleridir. Kadayıf Abbâsiler döneminden itibaren bilinen tatlı türlerindedir. Bu şiir, Arap şairler tarafından kadayıf tasvirini ele alan ilk şiirlerden olması bakımından da oldukça önemlidir. Şair, kadayıf tatlısını üst üste konulan kitap destesine benzetmiştir. Beyaz, delikli şekline gelince, petek balını andıran kadayıf, badem yağı, gül suyu ve şekerle ıslatılmış ve böylece acıkan misafirleri için en güzel lezzetlerden birine dönüşmüştür:<sup>50</sup>

عُنْدِي لِأَضْيَانِي إِذَا اشْتَدَّ السَّعْبُ	قَطَائِفٌ مِثْلُ أَضَايِرِ الْكُتُبِ
كَأَنَّهَا إِذَا تَبَدَّى مِنْ كَثَبِ	كُوَائِرِ النَّحْلِ بَيَاضًا وَتُنْقَبِ
قَدْ مَجَّ دُهْنُ اللَّوْزِ بِمَا قَدْ شَرِبَ	وَإِبْتَلَّ بِمَا عَامَ فِيهِ وَرَسَبِ
وَجَاءَ مَاءُ الْوَرْدِ فِيهِ وَذَهَبَ	وَعَابَ فِي السُّكَّرِ عَنَّا وَاحْتَجَبِ

<sup>47</sup> Abbasiler döneminde iki çeşit ekmeğin bulunurdu. Birincisi, ince öğütülmüş ve elekten geçirilmiş beyaz undan; ikincisi ise kepeği alınmamış undan yapılırdı. Soylu insanlar yüksek kalitesinden ve yumuşaklığından dolayı beyaz ekmeği tercih ederlerdi. Bk. Muhammed Manazir Ahsen, *Abbasiler Döneminde Sosyal Hayat*, çev. Mehmet Emin Şen (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 109.

<sup>48</sup> Küşâcım, *Dîvânü Küşâcım*, 12.

<sup>49</sup> Nevzat Yanık, *Arap Şiirinde Tasvir (Cahiliye-Abbasiler)* (Erzurum: Fenomen yayıncılık, 2010), 207.

<sup>50</sup> Küşâcım, *Dîvânü Küşâcım*, 39; 'Alâ'u'd-dîn Zeki Ali Mûsâ, *eş-Şûretu'l-fenniyye fi şî'ri Küşâcım* (Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 106.

*Misafirlerim acıktıklarında onlar için üst üste dizilmiş kitaplar gibi kadayıflarım vardır.*

*Yakından görüldüğünde, onlar beyazlığı ve delik delik olmasıyla arı kovanı gibidir.*

*Onlar içinde yüzüp dibine çöktüğü kaptan ıslanmış; içtiği badem yağını püskürtmüştür.*

*Gül suyu gelip içine girmiş; şekeri eritip gözlerden kaybolmuştur.*

Küşâcim'in yiyeceklerden karpuzu da son derece akıcı bir dille tasvir ettiği görülmektedir. Öyle ki cennet meyvesi olarak nitelediği karpuzun kokusu, diğer güzel kokuları aratmayacak kadar hoş olup kıpkırmızı rengi, bal ile karıştırılmış zaferanı çağrıştırmaktadır. Kabukları kirpi derisinden daha sert olmakla birlikte, içi tereyağından da yumuşaktır.<sup>51</sup> Sanki karpuzun içinde Hind tütsüsüyle karıştırılmış şarap vardır.<sup>52</sup>

يَا حَائِيَّ الْبَطِيخِ مِنْ عَرْسِهِ	حَنَيْتَ مِنْهُ تَمْرَ الْحَمْدِ
لَمْ تَأْتِنَا حَتَّى أَتَيْنَا لَهُ	رَوَائِحَ تُعْنِي عَنِ النَّدِّ
بِظَاهِرٍ أَحْسَنَ مِنْ فُنْقُدٍ	وَبَاطِنٍ أَلْيَنَ مِنْ زُنْدِ
كَأَنَّما تَقْشِرُ مِنْهُ الْمُدَى	عَنْ زَعْفَرَانٍ دِيفَ بِالشَّهْدِ
كَأَنَّما فِي جَوْفِهِ فَهْوَةٌ	يُنْفَعُ فِيهَا مَنْدَلٌ هِنْدِي

*Ey karpuzu tarlasından koparan, cennet meyvesini kopardın oradan.*

*Sen yanımıza gelir gelmez onun parfümü aratmayan kokusu bize geldi.*

*Dışı kirpiden daha sert, içi tereyağından da yumuşaktır.*

*Bıçak onu keserken sanki balla karıştırılmış zaferan çıkarıyor.*

*Sanki içinde Hind tütsüsüne yatırılmış şarap barındırıyor.*

Küşâcim, Dımaşk'a ilk geldiği dönemlerde bir süre Seyfüddevle'nin aşçılığını yaptığı için yiyecek tasvirlerinde özel bir deneyime sahiptir. Onun bu örneklerden başka kızarmış balık,<sup>53</sup> tavuk,<sup>54</sup> incir,<sup>55</sup> nar,<sup>56</sup> ayva<sup>57</sup> ve bakla<sup>58</sup> gibi dönemin revaçta olan yiyecekleri hakkında güzel tasvirleri olup şiirlerinde mesleğinin etkisini açıkça göstermektedir.

<sup>51</sup> Yanık, *Arap Şiirinde Tasvir*, 253.

<sup>52</sup> Küşâcim, *Dîvânu Küşâcim*, 422.

<sup>53</sup> Bk. Küşâcim, 432-433.

<sup>54</sup> Bk. Küşâcim, 433-434.

<sup>55</sup> Bk. Küşâcim, 157.

<sup>56</sup> Bk. Küşâcim, 393-394.

<sup>57</sup> Bk. Küşâcim, 67.

<sup>58</sup> Bk. Küşâcim, 32.

## 2.2. Meslekler

Eskiden beri insanların çoğu, neredeyse hayatlarının tamamında veya belli bir döneminde meslekî bir faaliyet içinde olmuştur, olmaya da devam etmektedir. Fert açısından büyük bir öneme sahip olan meslek, toplum bakımından da aynı derecede önemlidir.<sup>59</sup> Örneğin İslâm devletleri, varlıklarını ve hâkimiyetlerini sürdürebilmek için haberleşme ve bilgi toplamaya ihtiyaç duymuş, bunun için de Dîvânü'l-berîd adında bir kurum oluşturmuşlardır.<sup>60</sup> Abbâsîler döneminde Dîvânü'l-berîd memurlarının sorumlu olduğu en önemli vazife, valiler, kumandanlar ve maliye görevlileri gibi büyük memurların hâl ve hareketlerini, sıkı bir şekilde denetleyerek, süratle merkeze bildirmektir. Şâhib-i berîd (Berîd reisleri) halifeye bir konuyu arz etmek istediğinde doğrudan huzura çıkar ve bizzat kendisi arz ederdi. Berîd görevlileri biri sabah biri akşam namazından sonra olmak üzere günde iki kez halifeye rapor gönderirlerdi. Bu raporlarda; katık, buğday, arpa, un gibi temel gıda fiyatları, valilerin icraatları, kadıların hükme bağladığı kararlar, vilayet beytülmaline giren çıkan her şey hakkında bilgi bulunmaktaydı. Halife kendisine gelen raporları inceler, malların fiyatlarında bir artış görürse vali ve haraç amiline bunun sebebinin sorar, verilen bilgiye göre fiyatları değiştirir ya da aynı bırakırdı.<sup>61</sup> Abbâsîler döneminde sâhib-i berîd, kadı ve valilerden daha aşağı bir statüde değildi. Halife ya da emirlerin devlet işlerinde kendilerine yardımcı olabilecek seçkin bir sâhib-i berîde ihtiyaçları, şiirleriyle kendilerini metheden nitelikli bir şaire olan ihtiyaçlarından daha fazlaydı. Küşâcim aşağıdaki şiirinde dostunun böylesine önemli ve toplumla iç içe olan sâhib-i berîd görevine getirilmesine oldukça sevinmiş; muhtemelen halife nezdinde büyük bir prestije sahip olan sâhib-i berîd'in kendisinden övgüyle bahsedeceğini umarak bir makam beklentisi içine girmiştir:<sup>62</sup>

وَأَمَّجْنَا	تَقَلُّدَكَ	الرِّبْدَا	لَقَدْ سَاءَ الْعِدَا	وَشَجَا الْحَمُودَا
عَلَى الْعَمَالِ	كُلِّهِمْ	شَهِيدَا	هُوَ الْعَمَلُ الَّذِي	أَصْبَحْتَ فِيهِ
وَمِنْهُمْ	مَنْ تُعَادِرُهُ	حَمِيدَا	مَنْ تُعَادِرُهُ	دَمِيمَا

*Posta görevini üstlenmen bizi sevindirdi; düşmanları ve çekemeyenleri (ise) endişelendirdi.*

*O, bütün çalışanlara gözcülük ve tanıklık ettiğin bir görevdir.*

*(Halife'nin huzurunda) onlardan bazılarını kınarsın, bazılarından da*

<sup>59</sup> Beğlü Eke, "Bir Sosyal Sınıf Belirleyici Olarak Meslek Faktörü", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 43 (1987), 377.

<sup>60</sup> İbrahim Harekât, "Berîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/499; Taner Yıldırım, "Abbâsîlerde Bilgi Toplama ve Haberleşme", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/1 (2017), 250.

<sup>61</sup> Yıldırım, "Abbâsîlerde Bilgi Toplama", 251-252.

<sup>62</sup> Küşâcim, *Dîvânü Küşâcim*, 118.

*övgüyle bahsedersin.*

Küşâcim başka bir örnekte ise beklentilerinin tam tersine hareket ederek kendisi hakkında olumsuz malumat taşıyan eski dostunu ve yürüttüğü şâhib-i berîd mesleğini ağır bir dille hicvetmiştir:<sup>63</sup>

وَقَدِيمًا إِلَيَّ كُنْتَ حَبِيبًا	صِرْتَ يَا عَامِلَ الرَّيْدِ مَقِينًا
تَ عَلَيْنَا بِمَا وُلَيْتَ رَقِيبًا	كُنْتَ تَسْتَنْقِلُ الرَّقِيبَ فَقَدْ صِرَ
كَ قَلُوبٍ وَكُنْتَ تَسْبِي الْعُلُوبَا	شَيْئَكَ التُّغُوسُ وَالْمُحْرَفَتُ عَنْ
صَارَ قِرْدًا وَكَانَ ظَنِيًّا رَبِيبًا	أَفَلَا يَعْجَبُ الْأَنَا مُ لَشَحْصِ

*Ey postacı artık sevilmez oldun, oysa eksiden benim dostumdun.*

*Casus(lar)dan nefret ederdin, bugün üstlendiğin görevle sen casus oldun.*

*Eskiden kalpten sevilirdin (bugün) sana düşman oldu ve senden uzaklaştı gönüller.*

*Sevimli bir ceylan ken maymuna dönüşen birine, hayret etmez mi insanlar!*

Abbâsîler döneminde toplumla iç içe olan mesleklerden biri de tabipliktir. Tabipler, insanların sağlıklarını düzeltmeye olan katkıları nedeniyle toplumun en güzide meslek gruplarından birisini oluştururlar. Bu nedenle toplum içinde faal olarak yer alan tabiplerin insanlara davranış biçimleri önemlidir. Küşâcim, yaşadığı dönemde hastalarına sert davranan ve mesleğinin hakkını vermeyerek topluma fayda sağlamayan İsa isimli bir doktoru şu beyitleriyle uyarmıştır:<sup>64</sup>

فَأَنْتَ طَوْقَانُ نُوحٍ	عَيْسَى الطَّبِيبُ تَرَفَّقُ
فِرَاقَ جَسْمِ لُيُوحٍ	يَأْتِي عِلاجُكَ إِلَّا
وَبَيْنَ عَيْسَى الْمَسِيحِ	شَتَانٌ مَا بَيْنَ عَيْسَى
وَذَا مُمِثُّ صَحِيحٍ	هَذَاكَ مُحِي لِمِثِّ

*Tabip İsa biraz merhametli ol, Nuh'un Tufanı gibi acımasızsın.*

*Tedavin ancak ruhun bedenden ayrılmasını sağlar.*

*Bizim İsa ile İsa Mesih arasında ne kadar fark var!*

*İsa Mesih ölüleri diriltiyor, bizim İsa sağlam(lar)ı öldürüyor.*

Küşâcim'e göre iyi bir tabipten beklenen, hastasının sorunlarını onun değerleri ve bakış açısıyla görebilmesi yani toplumun seviyesine inebilmesi, hastasıyla bireysel olarak ilgilenirken ona hoş görü ve anlayışla yaklaşması, bilgisiyle hastasına en iyi tedavi seçeneklerini sunmasıdır. Onun, mesleğindeki yetkinliği ve davranışlarıyla hastalarının yüreğine dokunmayı

<sup>63</sup> Küşâcim, *Dîvânu Küşâcim*, 34.

<sup>64</sup> Küşâcim, *Dîvânu Küşâcim*, 479.

ve topluma mâl olmayı başarmış bir doktor tasviri şöyledir:<sup>65</sup>

لَسْتُ مَدَى الدَّهْرِ مِثْلَهُ وَاجِدُ	أَلْحَمْدُ لِلَّهِ قَدْ وَجَدْتُ أَحَاً
مَرَضْتُ كَانَ الطَّبِيبَ وَالْعَائِدُ	أَسْكُنُ فِي صِحَّتِي إِلَيْهِ وَإِنْ
يُجْمَعُ فِيهِ الْكَثِيرُ فِي الْوَاحِدِ	طَبَائِبًا لَعِبًا مُنَجَّمًا جَدَلًا
يَنْتَقِدُ النُّطْقُ مِثْلَهُ نَاقِدُ	يَنْظُرُ فِي الْحَدِّ وَالْحُطُوطِ وَلَا
مِنَ الشَّقِيقِ الشَّفِيقِ وَالْوَالِدِ	أَخَى عَلَى كُلِّ مَنْ يُعَالِجُهُ
مَا هُوَ مِنْ كُلِّ عِلَّةٍ وَاجِدُ	يَعْلَمُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُحَاطَبَهُ
قَلْبٌ دَلِيلٌ وَنَاطِرٌ رَائِدُ	كَأَمَّا تَحْتَ مَا يَجْسُ لَهُ
ذَاتُ سُفْرَاطٍ ذَلِكَ الرَّاهِدُ	بُفْرَاطُ طِبًّا وَفِي التَّجَنُّبِ لِدُ

*Allah'a hamdolsun nihayet hayatım boyunca aradığım dostu buldum.*

*Sağlığında ben ona giderim, hastalanırsam o bana gelir.*

*Zeki, neşeli, müneccim ve mütekellim; birçok sıfat topluyor onda.*

*Hastalarını ciddiyetle inceler, bir eleştirmen gibi konuşmalarını eleştirmez.*

*Tedavi ettiği her kese kardeşinden ve babasından daha merhametlidir.*

*Hasta daha konuşmadan şikâyet edilen hastalığın sebebinin bilir.*

*Eliyle dokunduğunda, sanki elinin altında kendisine rehberlik eden bir gözcü vardır.*

*Sanki o, hekimlikte Bokrat, eğlencelerden kaçınmada zahit Sokrat'tır.*

### 2.3. Eğlence hayatı

Abbâsîler döneminde eğlence meclisleri emir, vezir ve valilerle birlikte farklı toplumsal tabakalardan geniş halk kitlelerinin de ilgi odağı olmuştur. Devletin çöküş sürecine girdiği dönemde bile bu meclisler toplumsal hayatın ayrılmaz parçalarından biri olmayı sürdürmüştür. Şiirlerinde eğlence meclisleri, şaraplar, kadehler, nedimler ve çalgı aletlerinin tasvirine geniş yer veren Küşâcim, aşağıda eğlence meclisini, şarabı ve sâkîleri tasvir ettiği kasidesinde, adeta okuyucularını o dönemdeki bir eğlence meclisine götürmekte ve orada olup bitenleri izletmektedir. Bu mecliste, rengârenk çiçek desenli kilimler, buğulu cam kadehler, etrafta dolaşan güzel sâkîler, nergis ile güller ve içinde ateş yanan bir şömine vardır. Geriye kalan tek eksik parça, kafa dengi bir nedimdir. Küşâcim eksik son parçayı da tamamlamak için arkadaşını kendisiyle birlikte eğlenmeye davet etmektedir:<sup>66</sup>

نُورُ الرِّيَاضِ لَيْسَنَ مِنْهُ بُرُودَا	وَكَأَنَّ مَجْلِسَنَا الْمَقْرُوفَ فَرَشُهُ
مَا أَعَادَتْهُ السِّتْمَاكُ جَلِيدَا	وَكَأَنَّهَا الْجَامَاتُ فِي جَنَابَاتِهِ
أَخْدَاقُ أُسْدٍ يَدْرِينُ أُسُودَا	وَكَأَنَّهَا الْكَائُونُ أَهْبَ جَمْرُهُ
قَبْلَ الْكُفُوسِ وَحَيْثُهَا تَوْرِيدَا	يَكْسُو حُدُودَ الشَّرْبِ مِنْ نَفْعَاتِهِ

<sup>65</sup> Küşâcim, *Dîvânu Küşâcim*, 124-125.

<sup>66</sup> Küşâcim, *Dîvânu Küşâcim*, 129-130.

نَارٌ مُضَرَّةٌ وَنَارٌ مُدَامَةٌ      وَكَأَنَّمَا      يَتَبَارِعَانِ      وَفُودًا  
 فَالْقُرُوعُ عَنْ حُجْرَاتِنَا مُتَنَكِّبٌ      مَنَعَ      الرَّكُودَ      فَانْتَقَى      مَرْدُودًا  
 وَكَأَنَّ نَرْجَسَنَا وَمُضَعَفَ وَرَدْنَا      سَلَبَا      الْحُجُورِيَّ      أَعْبَانًا      وَخُدُودًا  
 فَهَبِ السَّعَادَةَ لِي بِفُرْجِكَ إِنِّي      قَمِيْنٌ      بِفُرْجِكَ      أَنْ      أَكُونَ      سَعِيدًا  
 فَاحْضُرْ فَإِنَّ الْعَيْسَ لَيْسَ بِطَيِّبٍ      لِأَخِي      الصَّفَا      مَا      كُنْتُ      مِنْهُ      بَعِيدًا

*Sanki örtü ve kilimleri nakışlı meclisimiz, rengârenk elbiseler giyen çiçek bahçeleridir.*

*Sanki meclisin etrafındaki kaplar, soğuk havanın buza dönüştürdüğü sulardır.*

*Sanki ateşi harlanan ocak, geceleyin avını gözetlemek için saklanan aslanın gözleridir.*

*Kadehlerin tahrikinden önce, şömine içenlerin yanaklarını pembeleştiriyor.*

*Sanki şömine ve içki ateşi harlamak için birbiriyle yarışıyor.*

*Gelip gitmekten engellenen serin esintiler, odalarımıza uğramıyor.*

*Sanki nergis ve demet demet güllerimiz, cariyelerin gözlerini ve yanaklarını gasp etmiş.*

*Yanımda olmakla bana mutluluk bahşet, sen yanımda olursan ben mutlu olurum.*

*Gel hadi, yaşam güzel değildir! Bu samimi kardeşinden uzak olduğun sürece.*

Abbâsîler döneminde yeni üretilen ve edebî hayatı etkileyen konulardan biri de manastırlar olup şairler Deyrulzafaran, Deyru Mervân ve Deyrulkuşeyr gibi bölgede bulunan manastırları tasvir etmişlerdir. Özellikle Hamdânilerin kontrolünde olan Musul, Diyarbakır ve Halep gibi şehirlerde yaygın bir şekilde bulunan manastırlar, sosyal ve edebî hayatta etkin bir rol oynamıştır. Biladuşşâm ve el-Cezire, şairlerin sık sık uğradığı; zevk ve eğlence arayanların yıllanmış şarabını içtikleri; şarkılarının ve bahçelerinin tadını çıkardıkları, belli bir ücret karşılığında günlerini geçirdikleri büyük ve zengin manastırlarla doluydu.<sup>67</sup> Küşâcim, Mısır'a uğradığında arkadaşlarıyla beraber sık sık Hulvan şehrinin yakınlarında yer alan el-Ğuşeyr manastırına giderek orada eğleniyordu. Seyahatlerinden birinde, el-Ğuşeyr manastırının bahçesindeki menekşe ve elmalara hayranlığımı ifade ettikten sonra orada şafak vaktine kadar eğlencelerle geçirdiği geceyi şöyle tasvir etmiştir:<sup>68</sup>

سَلَامٌ عَلَى دَيْرِ الْقُصْبِيِّ وَسَفْحِهِ      فَجَنَاتِ حُلُوانٍ إِلَى التَّحَلَّاتِ

<sup>67</sup> Zeyneb Abdulkerim Hamza, "Vaşfu't-ṭabīa fi's-ši'ri'l-'Abbāsī levhātu Küşâcim numūzecen", *Câmi'atu Bâbil Mecelletu Kulliyeti't-Terbiye el-Esâsiyye li'l-'Ulūmi't-Terbeviyye ve'l-İnsâniyye* 35 (2017), 861.

<sup>68</sup> Küşâcim, *Dîvânu Küşâcim*, 54-55.

وَكُنَّ مَوَاجِرِي وَمُنْتَهَاتِي  
وَمُنْصَرَفِي فِي الشُّفَنِ مُنْحَدَرَاتِ  
عَلَيْنَا وَمِمَّا صِينِدَ بِالشُّبَكَاتِ  
عَلَى كَثْرَةِ مِنْ غِلْمَتِي وَطُهَاتِي  
شَدِيدُ فَتُورِ الطَّرْفِ وَاللَّحْظَاتِ  
تَعَلَّمَ مِنْ أَطْرَافِهِ الْحَرَكَاتِ  
وَتَصَحَّبَ أَيَّامَ السُّرُورِ حَيَاتِي

مَنَازِلُ كَانَتْ لِي بِهِنَّ مَآرِبُ  
إِذَا جُنْتُهَا كَانَ الْجِيَادُ مَرَآكِبِي  
وَلُحْمَانٌ مِمَّا أَمْسَكَتُهُ كِلَابُنَا  
طَعَامٌ إِذَا مَا شِمْتُ بَاكَرْتُ طَبْخُهُ  
وَصَفْرَاءُ مِثْلُ التَّبْرِ يَحْمِلُ كَاسَهَا  
كَانَ قَضِيبَ الْبَانِ عِنْدَ اهْتِرَازِهِ  
هِنَالِكَ تَصْفُو لِي مَشَارِبُ لَدَّتِي

*Selam olsun el-Kuşeyr ve yamaçlarına, selam olsun Hulvan'ın en-Nahlât'e kadar olan bahçelerine.*

*Eskiden eğlenmeyi istediğim bu yerler, (şimdi) benim eğlence ve gezme yerlerim oldular.*

*Oraya gideceğim zaman atlardır benim bineğim, dönüşte gemilerle yüzer gelirim.*

*Birazını köpeklerimizin yakaladığı birazı da ağlarla avlanan her çeşit etlerimiz var.*

*Canım bir yemek istediği zaman, hemen hazırlar hizmetçiler ve aşçılar.*

*Altın gibi sapsarı şarap kadehlerini, getirir güzel gözlü kızlar.*

*Sanki ban ağacının dalları, kızların gözlerinden öğrenmiş sallanmayı.*

*Orada bana neşe verir lezzetli içecekler ve bana eşlik eder (en) neşeli günler.*

Abbâsîler döneminde içki ve eğlence meclisleri o kadar yaygınlaşmıştır ki Küşâcîm, içki meclislerinin adabı ve nedimlerin görevlerini tanımlamak için *Edebü'n-nüdemâ'* ve *leṭa'ifü'z-żurefâ'* adlı eserini kaleme almıştır.<sup>69</sup> Bazen de nedimlerde olması gereken davranışlara şiirlerinde yer vermiştir. Bu şiirlerinden birinde belirttiğine göre en güvenilir nedim, arkadaşlarının kusurlarını ifşa etmeyendir:<sup>70</sup>

وَدَمَانٌ أَحْيَى ثِقَّةً  
يَسْرُكُ حُسْنَ نَاطِرِهِ  
وَيَسْتُرُ عَيْبَ صَاحِبِهِ  
كَأَنَّ حَدِيثَهُ خَيْرٌ  
وَتَحْمَدُ مِنْهُ مُحْتَبَرٌ  
وَيَسْتُرُ أَنَّهُ سَرَّةٌ

*Güvenilir nedimin sözleri, lüks elbise gibidir,*

*Güzel görüntüsüyle seni sevindirirken, sen (de) onun davranışlarını översin.*

*O, arkadaşının kusurlarını örter, örttüğünü de gizler.*

<sup>69</sup> Adnân Muhammed Âli Tu'me - Haydar Şâhib Kâzım, "Şûretu'l-kıyâmi'l-ictimâiyye fi şî'ri Keşâcîm", *Mecelletu'l-Bâhiş* 32 (2019), 445.

<sup>70</sup> Küşâcîm, *Dîvânu Küşâcîm*, 199.



Abbâsî toplumunun en gözde aktivitelerinden biri de avlanmadır. Bu alanda onları dikkat çekim merkezine alan şey, avlarında eğitilmiş hayvan ve kuşları kullanmalarıydı. Avlanma esas itibarıyla toplumun belirgin iki grubu tarafından yapılmaktaydı. Halifeler ve devletin ileri gelenleri, avlanmayı bir eğlence faaliyeti olarak yaparken, toplumun en fakir grubu rızkını temin için avlanıyordu.<sup>71</sup> Bu dönemde Abbâsî halifelerinin Fars krallarına özenerek ava düşkünlük göstermeleri, ʔardıyyât adı verilen av şiirlerinin gelişmesine katkıda bulunmuş; zaman içinde neredeyse bu konu hakkında şiir nazmetmeyen şair kalmamıştır. Hicrî dördüncü yüzyılda birçok spor türü gelişmesine rağmen avcılık önemini korumaya devam etmiştir. Abbâsî toplumunda en önemli ʔardıyyât şairi, bu türe ilgisi *el-Meşâyid ve'l-meʔârid* isimli kitabını yazacak boyutlara kadar ulaşan Küşâcım'dır. Kitabında kuşların türleri, özellikleri, nasıl eğitilecekleri, hastalıkları ve tedavi yöntemlerini ele almış, avcı kuşları en ince ayrıntısına kadar tasvir etmiştir. Aşağıdaki beyitler, şahinin güzelliğini ve avının üzerine korkusuzca atılma cesaretini tasvir ettiği şiirlerinden biridir. Ayrıca bu kaside o dönemde avlanmanın sadece fiziki egzersiz olarak değil, bir geçim ve gelir kaynağı olarak da yapıldığını göstermektedir.<sup>72</sup>

وَلَا حِوَالَةَ لِيَوْمِ الْآخِرَةِ فِي أَعْيُنِنَا وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ بِمَا نُنَادِيكُمُ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَبُونَ يَوْمَ نَدْعُوهُمْ أَعْمَارَهُمْ بِلَا حِسَابٍ وَأَعْيُنِنَا وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ بِمَا نُنَادِيكُمُ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَبُونَ	لَمَّا أَجَدَّ اللَّيْلُ فِي الْحِيَاظِ دَعَا نُوْتُ سَعْدًا فَأَتَى بِنَاظِ ضَامِرٍ زَادٍ جَدًّا فِي إِحْرَاظِ أَقْرَانُهُ تَنْكَلُ عَنْ بَرَاظِ كَأَنَّهَا رَاخٌ إِلَى بَرَاظِ فَصَادَ قَبْلَ الشَّدِّ فِي الْجِيَاظِ
--	--

*Gece dönüp sabahın ışıkları görüldüğünde,*

*Sa'd'ı çağırdım, eldivenli sol elinin üzerinde şahinini getirdi.*

*(O şahin ki) avlanmadaki gayretiyle rızka kefilidir. Kuşları onurlandırmak için ikram etmek onlara hakarettir.*

*Şahinin akranları onunla savaşmaktan kaçınır, o (ise) fırsat kollamaya çalışır.*

*Sanki o kumaşçıya gitmiş ve kendi tarzına uygun nakışlı bir elbise gasp etmiş,*

*Daha hızlanmadan elli balıkçıl kuşu avlayıp ele geçirmiş.*

Abbâsîler, bazıları atalarından kalan bazıları da yabancı kültürlerden aldıkları birçok sporla uğraşmışlardır. Onlar nezdinde açık hava oyunlarından at yarışı, okçuluk, polo ve güreşin önemli bir yeri vardı. Bu oyunlar yalnızca eğlence için değil aynı zamanda egzersiz ve askerî eğitim

<sup>71</sup> Ahsen, *Abbâsîler Döneminde Sosyal Hayat*, 234-237.

<sup>72</sup> Maḥmud b. el-Huseyn Küşâcım, *el-Beyzere*, thk. Muhammed Kürd Ali. (Dımaşk: Maḥbû'âtü'l-Mecma'i'l-İlmî el-Arabî, ts.), 172.

amacıyla da yapılmaktaydı. Câhız'a göre dairesel ve düz bir meydana at sırtında ve sınırlı sayıda oyuncuyla oynanan polo oyununu Türk askerleri ustaca oynarlardı. Abbâsî halifelerinin ve toplumdaki elit tabakanın favori eğlence aracı olan<sup>73</sup> bu oyunu ve oyun sahasını, Küşâcim şiirinde ustaca tasvir etmiştir:<sup>74</sup>

وَالنَّوَاجِي	الأزجاء	مُنْفَسِح	وَمَلْعَبٍ	لِلخَيْلِ	فِي قِرْوَاخ
وَالسَّمَاخِ	لِلبَدَلِ	مَبْسُوطَةٌ	كَأَنَّهُ	كَفَّ	فَقِيَّ جِجْجَاخِ
شِخَاخِ	بِأَعْرَاضِهِمْ	بَيْضِ	عَمْرُتُهُ	بِفِتْنَةٍ	صَبَاخِ
كَالْقِدَاخِ	الأحشَاءِ	وَضُمْرٍ	مُؤْتَلِفِي	الأخْلَاقِ	وَالأزْوَاخِ
وَالرِّيَاخِ	لِلرِّيِّقِ	مُنَايِبِ	مِن كَلِّ	طَرْفِ	سَابِجِ طَمَّاحِ
وَالجِمَّاحِ	مِنَ الحِرَانِ	حَالِ	يُطِيرُهُ	الحَضْرُ	بِلا جَنَاحِ

*Atlar(la polo oynamak) için geniş nice oyun alanları vardır,*

*Sürekli ihsanda bulunan cömert bir adamın avucu gibi dümdüz.*

*O meydanı, parlak yüzlü ve oynamaya hevesli,*

*Ahlâk ve ruhları vakarlı, bedenleri fal okları gibi ince yarışmacılarla  
doldurdum.*

*(Sanki) Rüzgâr ve şimşekle yarışabilecek çevik atları,*

*İnat ve isyan ettirmeden kanatsız bir şekilde uçuruyor kullanıcılar(ı).*

Küşâcim'in şiirlerinde dikkat çeken bir husus da aynı anda birkaç ahenk faktöründen yararlanmış olmasıdır. Bunlardan biri, çoğunlukla üç tef'ilenin aynen tekrarlandığı, canlılık ve hareket dolu polo ve şahin tasvirine en uygun ahenk ve armoniye sahip *recez* bahrini kullanmasıdır. Diğer ahenk faktörü ise müzdeviciden yararlanmasıdır. Kelimelerin anlamlarının yanı sıra şahin tasvirinde kafiyesini eliften sonra *ze*, polo tasvirinde eliften sonra *ha* harfi üzerine kurgulaması, kelimelerin telaffuzlarında da ahenk sağlayarak şiirine apayrı bir canlılık kazandırmıştır.

## 2.4. İlim Meclisleri

Abbâsîler döneminde ileri görüşlü halifelerin gayret ve teşvikleriyle tercüme faaliyetleri, edebiyat, sanat, felsefe ve tıp gibi çeşitli ilim dallarında büyük gelişmelere sahne olan İslâm devleti, sağladığı sosyal ve ekonomik imkânlarla diğer İslâm beldelerinde yaşayan Müslümanlar için bir câzibe merkezine dönüşmüştür. Çok sayıda insan daha uygun koşullarda geçimini temin etme veya ilim tahsil etme gibi nedenlerden dolayı Abbâsî devletine akın etmiştir. Zengin-fakir, yaşlı-genç herkesin okuma imkânı elde ettiği bu dönemde, kendisi de ilim tutkunu olan Küşâcim'in ilim meclislerini tasvir etmesi kadar doğal bir şey olmasa gerek:<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Ahsen, *Abbâsîler Döneminde Sosyal Hayat*, 279-289.

<sup>74</sup> Küşâcim, *Dîvânu Küşâcim*, 84.

<sup>75</sup> Küşâcim, *Dîvânu Küşâcim*, 13.

وَمِنْ نَرَاءٍ وَعَتَادٍ وَنَسَبٍ  
مُعْمُورَةٌ بِكُلِّ عِلْمٍ يُطَلَّبُ  
شِعْرًا وَأَخْبَارًا وَنَحْوًا يُتَمَتَّبُ

حَسْبِي مِنَ اللَّهْوِ وَالْآتِ الطَّرْبِ  
مَجَالِسُ مَضُونَةٌ عَنِ الرَّيْبِ  
تَكَادُ مِنْ خَرِّ الْحَدِيثِ تَلْتَهَبُ

*Bana eğlence, müzik aleti ve mal mülk yerine,*

*Günahlardan uzak bir şekilde ilmi meselelerle abat olan meclisler yeter.*

*O meclisler ki neredeyse münazaraların hararetinden tutuşuyor (ve) içten söyleniyor ahhâr, nahiv ve şiirler.*

Abbâsîler devrinde şairlerin çoğunun eğitim araçlarını da tasvir ettiği görülmektedir. Küşâcim, şiirlerinde geometrik bir alet olan pergeli, gökbilim aletlerinden olan usturlabı,<sup>76</sup> defter<sup>77</sup> ve mürekkep hokkasını<sup>78</sup> tasvir etmiştir. Ayriyeten bu dönemin şairleri, eşya ile insan arasındaki sınırları kaldırarak, insana ait duyguları eşyaya yakıştırmışlardır. Bu durum, Küşâcim'in kabına konan diviti, kanepenin ortasında uyuyan alımlı bir kıza veya tahtında oturduğu yerden insanların işini idare eden bir krala benzettiği şu şiirinde görülmektedir:<sup>79</sup>

مِنْ شَرِّ آفَاتِ التَّبَدُّلِ سَالِمَةٌ  
أَوْ عَادَةٌ وَسَطُ الْأَرِيكَةِ نَائِمَةٌ  
بِجِلِيلِ تَدْبِيرِ الْبَرِّيَّةِ عَالِمَةٌ

صَيِّتٌ يَمْرُقُوعَهَا الدَّوَاءُ فَأَصْبَحَتْ  
فَكَأَنَّهَا مَلِكٌ عَلِيٌّ كُرْسِيِّهِ  
زَيْجِيَّةٌ عَجَمَاءُ إِلَّا أَنَّهَا

*Divitin ucu korundu, böylece her türlü kötülüğün şerrinden kurtuldu.*

*Sanki o sandalyesinde oturan bir kral veya kanepenin ortasında uyuyan genç bir kızdır.*

*Sanki dilsiz bir zencidir ama insanların işlerini nasıl yürüteceğini iyi bilir.*

Küşâcim'in tasvir ettiği eğitim araçlarından biri de pergeldir:<sup>80</sup>

فِيهِ يَدَا قَيْنِهِ الْأَعَاجِيْبَا  
مَا شَيْنَ مِنْ جَانِبٍ وَلَا عَيْنَا  
وَرَكْبَا بِالْعُقُولِ تَرْكِيْبَا  
وَلَا وَجَدْنَا الْحِسَابَ مَحْسُوبَا  
سِوَاهُ كَانَ الْحِسَابُ تَقْرِيْبَا  
خَرَّ لَهُ بِالسُّجُودِ مَكْتُوبَا

جُدُّ لِي بِرِكَارِكِ الَّذِي صَنَعَتْ  
مُلْتَمِعُ الشُّفْرَتَيْنِ مُعْتَدِلُ  
شَخْصَانِ فِي شَكْلِ وَاحِدٍ قُدْرَا  
لَوْلَاهُ مَا صَحَّ شَكْلُ دَائِرَةِ  
الْحَقِّ فِيهِ فَإِنْ عَدَلْتُ إِلَى  
لَوْ عَيْنُ إِفْلَيْدِسٍ بِهِ بَصُرْتُ

*Demircinin elleriyle yaptığı harika pergelini bana ver.*

<sup>76</sup> Bk. Küşâcim, *Dîvânu Küşâcim*, 81-82.

<sup>77</sup> Küşâcim, *Dîvânu Küşâcim*, 295-296.

<sup>78</sup> Küşâcim, *Dîvânu Küşâcim*, 281-282.

<sup>79</sup> Küşâcim, *Dîvânu Küşâcim*, 362.

<sup>80</sup> Küşâcim, *Dîvânu Küşâcim*, 23-25.

*Onun birbirine bitişik uçları, dosdoğru ve kusursuzdur.*

*İki kişi tek bir bedende takdir edilmiş ve akılla ona yerleştirilmiştir.*

*O olmasaydı dairenin şekli düzgün olmaz ve hesabı doğru olarak bulamazdık.*

*Doğruluk ondadır, eğer ondan başka bir şeye dönersen hesap tahmini olur.*

*Oklidis onu görseydi, yere kor ve tazim için ona secde ederdi.*

Küşâcim verilen örneklerde görüleceği üzere, deve tasviri, terk edilen diyarın tasviri gibi klasik konulara fazla itibar etmemiş, yenilikçi üslubun öncüleri Beşşâr b. Burd ve Ebû Nüvâs'ın yolundan giderek yerleşik hayatın zarif ve ince üslubunu sonuna kadar kullanmış, tanık olduğu her yeniliği şiirlerinde tasvir etmeye çalışmıştır.

## 2.5. Bayram Kutlamaları

Küşâcim'in şiirlerinde tasvir ettiği sosyal adetlerden biri de toplumsal ve dinî olmak üzere iki farklı yönü olan bayram kutlamalarıdır. Müslümanlar, İslâm dininin bir gereği olarak her yıl kutladıkları Ramazan Bayramı'nda, geride kalan Ramazan ayını ibadetle geçirmenin verdiği güvenle Allah'ın mağfiretine nâil olma ümidini ve mutluluğu bir arada yaşarlar. Küşâcim, aşağıdaki beyitlerde, oruç tutan bir dostunun oruç ve ibadetleri hakkıyla eda ederek Ramazan ayını en güzel şekliyle geçirmiş olmasını temenni etmektedir.<sup>81</sup>

مَضَى رَمَضَانَ قَدْ أَذَيْتَ فِيهِ  
وَجَاءَ الْفِطْرُ فَالَهُ الْآنَ فِيهِ  
خُفُوقَ اللَّهِ قُرْآنًا وَصَوْمًا  
وَلَا تَسْمَعُ لِمَنْ يَلْحَاكَ لَوْ مَا

*Kur'ân ve oruç(la) Allah'ın haklarını yerine getirdiğin Ramazan ayı geçti.*

*Bayram geldi, şimdi onda eğlen ve duyma sana yapılan serzenişleri.*

Abbasîler döneminde Bağdat, Kudüs ve Şam'da bayram kutlamaları canlı ve hareketli olurdu. Bayram günü, insanlar en güzel elbiselerini giyer, sabahleyin camilerde toplanır, sadaka dağıtırlardı. Sadakanın dağıtılması, orucun sona erdiğinin işareti sayılırdı. Halk kendi evlerinde, ticaret erbabı ise dükkânlarında ziyafet çekerlerdi.<sup>82</sup> Küşâcim aşağıdaki şiirinde, bir yandan arkadaşının Ramazan Bayramı'nı kutlarken bir yandan da bayram günü gösterdiği cömertliğe hayranlığını bildirmektedir.<sup>83</sup>

وَيَا مَنْ سَلَّمَ الْجُودُ  
لَقَدْ صُمْتُ عَلَى الْحَقِّ  
عَلَى عَالِيَةِ  
وَأَفْطَرْتُ عَلَى  
بِالْإِمْرَةِ  
الْفِطْرَةَ

<sup>81</sup> Küşâcim, *Dîvânu Küşâcim*, 369.

<sup>82</sup> Ahsen, *Abbasiler Döneminde Sosyal Hayat*, 314-315.

<sup>83</sup> Küşâcim, *Dîvânu Küşâcim*, 174.

وَأَحْرَزْتُ وَأَعِيدُ بِالسَّعْدِ إِلَى أَجْرِ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ  
فَأَهْدَى الْعِيدُ بِالسَّعْدِ إِلَى أَجْرِ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ

*Ey cömertliğin yüce makamını selamladığı emir.*

*Orucunu hakkıyla tuttun ve iftarını yaptın.*

*Allah'ın inayetiyle hac ve umre mükâfatı elde ettin.*

*Bayram gönlüne sevinç ve mutluluk versin.*

Abbâsîler zamanında büyük bir coşku ile kutlanan bayramlardan biri de eski bir Fars bayramı olan Sadak “noel yortusu” bayramıdır. Kışın, büyük şenlik ateşleri yakılarak kutlandığından bu bayram, “Şenlik ateşi gecesi” olarak da bilinmekteydi. Bu bayramda, Bağdat halkı, Dicle nehrinin iki yakasına gruplar halinde giderler; kayıklarında ateşler yakar; sonra birbirlerine yemek ve içecek ikram etmede yarışır; günü müzik eşliğinde dans ederek şarkı söyleyerek geçirirlerdi.<sup>84</sup> Küşâcim, eğlence, müzik, dans ve zenginliğin getirdiği sosyal bozulmayla birlikte Hz. İsa'nın doğum gecesine denk gelen Sadak Bayramı'nı, o güne özel hazırladığı yemekler, meyve çeşitleri ve içkilerle donattığı sofrasında, müzik, şarkı ve dans eşliğinde kutlamaktan geri kalmamıştır.<sup>85</sup>

وَلَيْلَةَ مِيلَادِ عَيْسَى الْمَسِيحِ  
فَقَلْبِكَ فُدُورِي عَلَى نَارِهَا  
وَوَبْنَتْ الزَّمَانَ فَقَدْ أُتْرِزَتْ  
وَقَدْ قَامَتِ السُّوقُ بِالْمُسْمِعَاتِ  
ح قَدْ طَلَبْتَنِي بِمِثْلِهَا  
وَفَاكِهَتِي فَوْقَ أَطْبَاقِهَا  
مِنَ الْخِذْرِ تُجَلِّي لِعِشَائِهَا  
وَبِالْمُسْمِعِينَ عَلَى سَاقِهَا

*İsa Mesih'in doğduğu gece benden kutlama yapmamı istedi.*

*İşte tencerelerim ateşte, meyvelerim tabaktadır.*

*Şaraplar saklandığı yerden çıkarıldı, sevenlerine sunuldu.*

*Pazar yeri şarkıcı erkek ve kadınlarla doldu.*

Fars kültürünün etkisiyle Abbâsîlerin kutladığı bayramlardan biri de Mihrican Bayramı'dır. Nevruz'un ilkbaharın başlangıcını belirttiği gibi, Mihrican da kışın başlangıcına işaret ediyordu. O gün, büyük şenlikler, konserler ve spor gösterileri ile ön plana çıkıyordu. Nevruz'da olduğu gibi bu bayramın en dikkat çeken özelliği hediyeleşme idi.<sup>86</sup> Küşâcim aşağıdaki beyitlerde Mihrican Bayramı'na içki kadehleri ile erkenden katılmaya davet etmektedir:<sup>87</sup>

لِلْمَهْرَجَانِ عَلَبِكَ حَقُّ سَنَةِ  
بَاكِزُهُ بِالرَّاحِ الشَّمُولِ تَحْتَهَا  
أَبَاؤُكَ الْأَمْتَقِدْمُونَ فَأَدِهِ  
صِرْفًا عَلَى زَهْرِ الرَّبِيعِ وَوَرْدِهِ

<sup>84</sup> Ahsen, *Abbâsiler Döneminde Sosyal Hayat*, 329.

<sup>85</sup> Küşâcim, *Dîvânü Küşâcim*, 296.

<sup>86</sup> Ahsen, *Abbâsiler Döneminde Sosyal Hayat*, 327-328.

<sup>87</sup> Küşâcim, *Dîvânü Küşâcim*, 134.

*Atalarının gelenekselleştirdiği Mihrican Bayramı'nda senin de hakkın var, öyleyse onun hakkını ver.*

*Mihrican'a bahar çiçeklerinin ve güllerinin içmeye teşvik ettiği şarabınla erkenden git.*

## 2.6. Hediyeleşme

Küşâcim'in şiirlerinde ele aldığı sosyal adetlerden biri de hediyeleşmedir.<sup>88</sup> Yaşadığı asırda hediyeleşme furyasına dâhil olan şair, kendisine gelen hediyeleri tasvir ettiği gibi arkadaşlarına hediyeler takdim etmekten de geri kalmamıştır. Maddi değeri düşük olsa da dostluğun ve muhabbetin bir göstergesi olan hediyelere çok fazla anlam atfeden şair, dostundan gelen tarağı tasvir ettiği pasajda ucuz ya da pahalı olsun, bir kimsenin hediye verme nezaketinde bulunmasını o kişinin büyüklüğünü gösteren önemli bir erdem olarak görmüştür.<sup>89</sup>

يَا رَبِّ مُهْدِيْ هَدِيَّةٍ لَطْفَتْ	قَدْرًا وَلَكِنْ مَحَلَّهَا جَلَلٌ
إِنَّ هَدَايَا الرِّجَالِ مُخَيَّرَةٌ	عَنْ قَدْرِهِمْ قَلَّلُوا أَوْ اِحْتَفَلُوا
وَقَدْ أَنَا الَّذِي بَعَثْتُ بِهِ	لَا أَوْدُ شَانُهُ وَلَا خَلَلٌ
مُشْطٌ مِنَ الْعُودِ لَمْ تَعْبَهُ وَلَا	مَالَتْ بِهِ خِفَّةٌ وَلَا ثِقَلٌ
يَحِبُّو اللِّحْيَ طَيِّبُهُ وَزَيْنَتُهُ	فَهَوَّ عَلَى مَعْتَمِيْنِ مُشْتَمِلٌ
لَكِدْتُ مِنْ شِدَّةِ السُّرُورِ بِهِ	أَمْنٌ أَنْ الْمَشْتَبِيبَ يَسْتَعْلُ

*Nice ucuz hediye veren (insanlar) vardır. Ama onun (dost yanında) kıymeti büyüktür.*

*İnsanlar ucuz veya pahalı hediyeler alsalar da hediye sahibinin değerini bildirir.*

*Gönderdiğin hediye bize geldi, onda ne bir eğrilik vardır ne de hasar.*

*O, ahşaptan kusursuz bir taraktır ne hafiftir ne de ağır.*

*Sakallara ıtır ve güzellik bahşeder, (böylece) iki anlamı ihtiva eder.*

*Ona olan aşırı sevincimden, neredeyse ak saçlarımın tutuşup kararaacağına inanacaktım.*

Küşâcim, küçük bir hediye ile adeta hediye verdiği kişinin aklını başından alacak kadar zeki ve romantik bir kişiliğe sahiptir. O, arkadaşının güzelliğini ifade etmede eşyaların hatta bahçedeki meyvelerin ve çiçeklerin yetersiz kalacağı düşüncesiyle arkadaşının yüzünü parlaklık ve güzellikte aynaya benzetmiş ve adeta lisan-ı hal ile senden daha güzel bir hediye olmadığı için sana seni hediye ettim dercesine ona bir ayna hediye etmiştir:

<sup>88</sup> Ali Mûsâ, *eş-Şûretu'l-fenniyye fî şî'ri Küşâcim*, 84.

<sup>89</sup> Küşâcim, *Dîvânu Küşâcim*, 322-323.

وَالْهَدَايَا فِي الْمَهْرَجَانِ قَدِيمًا  
وَتَفَكَّرْتُ فِي الْهَدَايَا وَفِيمَا  
أَيُّ شَيْءٍ أَهْدِي لِأَحْسَنِ شَيْءٍ  
فَرَأَيْتُ الْأَشْيَاءَ تَقْصُرُ عَنْ وَجْهِ  
فَبَعَثْتُ إِلَيْهِ بِرِي مِنْهَا  
بِرَّاءَةً إِلَى مِرْآةٍ تَهَادَى الـ

وَحَدِيثًا مِنْ سُنَّةِ الدِّهْقَانِ  
بَعَثَ الْفِكْرُ مِنْ لَطِيفِ الْمَعَانِي  
فَرَنَ الْحُسْنَ فِيهِ بِالْإِحْسَانِ؟  
هِيَ عَلَا أَنْ يُرَى لَهُ مِنْ مُدَائِنِي  
كُلُّ مَا لَا يَرَاهُ فِي الْبُسْتَانِ  
حُسْنٌ مِنْهَا وَمِنْهُ مِرْآَتَانِ

*Geçmişte ve günümüzde Mihrican günlerinde hediyeleşmek büyüklerin adetlerindedir.*

*Hediyeleri ve taşıdığı hoş anlamları düşündüm.*

*İhsan ve güzelliğin kendisinde birleştiği en güzel kişiye ne hediye edilebilir?*

*Benzersiz bir yüzü ifade etmede eşyaların yetersiz kaldığını anladım.*

*Bu yüzden bahçe(ler)de (bile) göremeyeceği bütün güzellikleri gösterecek,*

*Bir aynayı, ikisi birbirine güzellik hediye edecek (başka) bir aynaya gönderdim.*

Bu dönemde günlük hayatta kullanılan lüks eşyalardan biri de mumdur. Küşâcim, içinde yaşadığı çevrenin etkisiyle, iç dünyasında şekillendirdiği araç-gereçleri bulunduğu ortama uygun benzetmelerle işlemiştir. Buna örnek olarak daha ziyade zenginlerin ve üst tabakanın kullandığı mum tasviri verilebilir.<sup>91</sup>

بَوَاطِنُهَا وَأَظْهَرُهَا عَوَارِي  
إِذَا افْتُضَّتْ مِنَ السُّفْلِ الْعَدَارِي  
تَلْفَحُ فِي ذَوَائِبِهَا بِنَارِ  
إِذَا مَا أَشْرَقَتْ شَمْسُ الْعُقَارِ  
شَرِيفِ الْأَصْلِ مُحَمَّدِ النَّجَارِ  
مَحَاسِنُهُ نُضِيءُ لِكُلِّ سَارِي

وَصُفْرٌ مِنْ بَنَاتِ النَّحْلِ نُكْسَى  
عَدَارَى يُفْتَضَّضْنَ مِنَ الْأَعَالِي  
وَأَيْسَتْ تُنْبِجُ الْأَضْوَاءَ حَتَّى  
كَوَاكِبُ لَسَنَ عَنَّا بِأَفْلَاحِ  
بَعَثْتُ بِهَا إِلَى مَلِكِ كَرِيمِ  
فَأَهْدَيْتُ الصَّبِيَاءَ بِهَا إِلَى مَنْ

*Mumlara içlerinden sarı bir elbise giydirilir, dışları ise çıplaktır.*

*Bakirelerin bekâreti alttan mumlarınki ise yukarıdan bozulur.*

*Onlar, aydınlığını vermez ateşin çözeltisiyle aşılancaya kadar.*

*Şarap güneşi doğduğunda (sanki) onlar hiç batmayan yıldızlardır.*

*O mumları nesebi soylu, onurlu bir krala gönderdim,*

*Ahlâkı geceleyin yolda yürüyen herkesi aydınlatan birine hediye ettim.*

<sup>90</sup> Küşâcim, *Dîvânu Küşâcim*, 397-398.

<sup>91</sup> Küşâcim, *Dîvânu Küşâcim*, 203; Ali Mûsâ, *eş-Şûretu'l-fenniyye fi ş'i'ri Küşâcim*, 108.

Küşâcım bu şiirinde o dönemde eğlence meclislerinde yaygın olarak bulunan cariyelerden esinlenerek, sarayları aydınlatmada kullanılan mumları genç kızlara benzetmekle kalmamış ayrıca mumları parlak yıldızlara benzeterek onların aydınlığı ile kendisine mum hediye ettiği kralın güzelliği arasında ilişki kurmuştur.

## 2.7. Yas tutma/Matem

Matem sevilen bir kimsenin ölümünden duyulan büyük acı ve derin üzüntü sebebiyle ağlayıp inleme, eğlencelerden uzaklaşma ve tutulan yas anlamına gelmektedir.<sup>92</sup> Kültürlere göre değişiklik gösterse de tarih boyunca her toplumda sevilen birinin kaybedilmesinin ardından yas tutma davranışına rastlanmaktadır. Aşağıda verilen örnekte; yas tutmayla alakalı, Abbâsî toplumunun siyah renkli elbise giydikleri, acılarını dindirmek için yüzlerini tokatlayarak morarttıkları ve tırmaladıkları anlaşılmaktadır. Buna ek olarak, şairin bu tasvirinde somut bir karakteri ortaya koymak için nakışlama/süsleme olarak adlandırılan tedbîcî metodunu<sup>93</sup> kullandığı; matem sahibinin yüzünde oluşan morlukları ve tırnak izlerini menekşe tarlasına; yanağından süzülen gözyaşlarını ise gümüş damlalarına benzettiği görülmektedir.<sup>94</sup>

فَلَيْسَنَّ مِنْهُ اللَّيْلُ فَوْقَ نَهَارِ	بَيْضٌ لَيْسَنَّ جَدَادَهُنَّ لَمَاتِم
وَسَكُنْ دَمْعاً كَاللَّجَيْنِ الْجَارِي	وَلَطْمَنَّ مِنْهُنَّ الْخُدُودَ تَأْسِيًّا
وَكَأَمَّا تِلْكَ الْبِنَانُ مَدَارِي	فَكَأَمَّا تِلْكَ الْخُدُودُ بَنَفْسَج

*Beyaz tenli kızlar matem için beyaz bedenlerinin üzerine siyah elbiselerini giydiler.*

*Teselli bulmak için yanaklarına vurdular, gümüş gibi gözyaşları akıttılar.*

*Sanki onların yanakları menekşedir, sanki o parmaklar tırmıktır.*

O dönemde hizmetçi ve cariyelerin matem elbisesi giymelerinin yasak olduğunu fakat onların saçlarını başlarını dağıtarak yas sahibi olduklarını yine Küşâcım'ın aşağıdaki kasidesinden anlamak mümkündür:<sup>95</sup>

تَرَكْتَنِي لِحْيَهَا مُنْقَادَا	مَلَكْتَنِي وَصَيْفَةً لِأَنَاسِ
يَتُ فِيهِ بَأَنُ يَغُودُ لَعَادَا	حَضَرْتُ مَأْتَمًّا وَلَوْ نَادَتْ الْمِي
تَشْرَتْ شَعْرَهَا فَكَانَ حِدَادَا	مَنْعُوهَا لَيْسَ الْحِدَادِ وَلَكِنْ

*Bir hizmetçi bana sahip oldu ve beni aşkına esir etti.*

<sup>92</sup> Ö. Faruk Harman, "Matem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/127.

<sup>93</sup> Yanık, *Arap Şiirinde Tasvir*, 142.

<sup>94</sup> Küşâcım, *Dîvânu Küşâcım*, 162.

<sup>95</sup> Küşâcım, *Dîvânu Küşâcım*, 124.



*Cenazeye geldi, eğer ölünün geri gelmesi için feryat etseydi, ölü kalkar gelirdi.*

*Onu matem elbisesi giymekten engellediler, fakat saçlarını dağıtarak yas sahibi oldu.*

Tasvirin amacı tasvir edilen şeyin, okuyucunun hayal gözü ile kendi âleminde yansıdığını görebileceği bir biçimde, tablolaştırmasıdır. Bu noktadan hareketle Küşâcım'ın, şiirlerinde av hayvanlarını, gereçleri, adetleri, oyun alanlarını ve konu ile ilgili her türlü meseleyi şaşırtıcı bir ustalıklarla doğrudan veya teşbih, kinaye ve istiareler aracılığıyla en güzel şekilde tasvir ettiği görülür.

## SONUÇ

Küşâcım, Abbâsîler dönemi Arap edebiyatının önde gelen şairlerinden biridir. Onun derin anlamlar ve sosyokültürel miraslar taşıyan şiirleri, hem yaşadığı dönemde hem de sonraki dönemlerde değerini korumuş, okuyan her kişiyi derinden etkilemiştir. Şiirleri kalitesinden dolayı, nüssahların ve varrakların geçim kaynağı haline gelmiş, Doğu'da ve Batı'da yayılarak Kayrevan'a kadar ulaşmıştır. Şe'âlibî'nin, Şâbî'den bahsederken zikrettiği: *Ey gözyaşlarını suskun yüreğinin içlerine akıtan kişinin ıstırabı? Senin çaren olmazdı; bir bardak içki, Şâbî'nin risâleleri ve Küşâcım'ın şiirleri olmasaydı.*" beyitleri, Küşâcım'ın şiirdeki konumunu ve İslâm dünyasında şöhretinin yayıldığını göstermesi açısından önemli bir örnektir. Bahçe tasvirleriyle dikkat çeken şair, yöntem olarak Şanevberî'den etkilenmiş ve tasvir temasında en başarılı şairlerden biri kabul edilmiştir. Eserleri, başta Serîf er-Reffâ olmak üzere kendisinden sonra gelen birçok şair ve edebiyatçıya örnek olmuştur.

Küşâcım, tabiat tasvirlerinin yanında sosyal hayatta gördüğü her şeyi tasvir etmiş, Abbâsî toplumunun eğlenceleri, âdetleri ve yaşayış şekilleri hakkında bilgiler vererek bu tarihî değişime şiirleriyle tanıklık etmiştir. Bu şiirlerini bizzat sosyal hayata kaynaklık etmesi için nazmetmemiş, sosyal ve kültürel alanda yaşanan yoğun yeniliklerin edebî kişiliğine yansımalarının bir sonucu olarak kaleme almıştır.

Eğlence hayatının ele alındığı başlıkta, içki kadehleri, cariyeler, mekânın görsel durumu ve nedimlerle ilgili unsurlara yer verdiği görülmüştür. Ayrıca şiirlerinde avcılık ve polo gibi oyunlara rastlanmıştır. Küşâcım, Abbâsî halifelerinin bir hobi olarak ava düşkünlük göstermeleri neticesinde büyük bir gelişme gösteren çardıyyât şiirlerindeki en önemli şairlerden kabul edilmiş, bu alandaki maharetini *el-Meşâyid ve'l-meâtârid* isimli kitabını yazarak göstermiştir. Eseri avcı kuşların türleri, nasıl eğitilecekleri ve tedavi yöntemlerinin yanı sıra başka eserlerde olmayan birtakım şiirleri de ihtiva ettiği için Arap edebiyatındaki önemli kaynaklardan kabul edilmiştir. Yine avcılığı elit tabakanın bir hobi olarak yürüttüğü, alt tabakanın ise geçimini

temin için bir meslek edindiği gözlemlenmiştir. Eğlence hayatıyla ilgili Abbâsîler döneminde yeni üretilen ve edebî hayatı etkileyen konulardan biri de manastırlardır. Hamdânîlere bağlı Musul, Diyarbakır ve Halep gibi şehirlerde yaygın bir şekilde bulunan manastırlar, sosyal ve edebî hayatta etkin bir rol oynamıştır. Küşâcîm'in, el-Ğuşeyr manastırını tasvir ettiği kasidesinde olduğu gibi Biladuşşâm ve el-Cezire, şairlerin sık sık uğradığı; zevk ve eğlence arayanların yillanmış şarabını içtikleri; şarkılarının ve bahçelerinin tadını çıkardıkları, belli bir ücret karşılığında günlerini geçirdikleri büyük ve zengin yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yine Abbâsîler döneminde eğlence, müzik, dans ve zenginliğin getirdiği sosyal bozulmayla birlikte Fars kültürüne olan ait olan Mihrican Bayramı ve Hz. İsâ'nın doğum gecesine denk gelen Sadak Bayramı gibi bazı bayramların dinî inanış gözetilmeksizin üç semâvî dinin mensuplarınca kutlandığı görülmüştür.


İnsanların günlük hayatta kullandıkları pek çok eşya Küşâcîm'in şiirlerinde yer almıştır. Bir şair olarak günlük hayatta kullanılan tarak, ayna, mumun yanı sıra eğitim araçlarından pergel, divit gibi en küçük objeleri bile hayâl ve gözlem gücüyle şiirinin içine dâhil etmiş ve estetik bir sanat eserine dönüştürmüştür.

Son bölümde sosyal hayata dair, matem sahiplerinin siyah renkli elbise giymeleri, cariyelere matem elbisesi giymek yasak olduğu için saçlarını dağıtarak yas sahibi olmaları gibi pek çok gelenek ve görenek tespit edilmiştir. Sonuç olarak bu çalışma ile Arap şiirinin toplumdan kopuk olmadığı aksine canlı bir sosyal hayatı bünyesinde barındırdığı ile ilgili kabuller Küşâcîm'in şiirleri ile bir kez daha pekiştirilmiştir.


### KAYNAKÇA

- ‘Abdulcebbâr, Su‘ûd Maħmûd. *eş-Şi‘r fi rahâbi Seyfi‘d-devle el-Ĥamdâni*. Ammân - Ürdün: Vizâratu‘ş-Şekâfe, 2016.
- ‘Abdu Ali, ‘İşâm. “el-Vaşf fi şi‘ri Küşâcîm delâletuhu‘l-fenniyye ve kıymetuhu‘l-ictimâ‘iyye”. *Mecelletu‘l-Âdâb Câmi‘atü Bağdâd* 29 (1980) 473-487.
- Ahsen, Muhammed Manazir. *Abbasiler Döneminde Sosyal Hayat*. çev. Mehmet Emin Şen. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Ali Mûsâ, ‘Alâ‘u‘d-dîn Zeki. *eş-Şûretu‘l-fenniyye fi şi‘ri Küşâcîm*. Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- ‘Âli Tu‘me, Adnân Muhammed Âli - Kâzım, Ĥaydar Şâhib. “Şûretu‘l-kıyami‘l-ictimâ‘iyye fi şi‘ri Keşâcîm”. *Mecelletu‘l-Bâhiş* 32 (2019) 441-456. <https://www.iasj.net/iasj/article/176552>
- Benli, Mehmet Sami. “Küşâcîm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/579. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ėayf, Şevki. *Târîhu‘l-edebi‘l-Arabî ‘aşru‘d-duvel ve‘l-imârat eş-Şâm*. 10 Cilt. Kahire: Dârü‘l-Ma‘ârif, 2. Basım, 1990.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi IV - Abbasiler Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2021.
- Eke, Beğlü. “Bir Sosyal Sınıf Belirleyici Olarak Meslek Faktörü”. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 43 (1987), 377-401.

- <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuifm/issue/840/9310>  
 el-Fâhûrî, Hännâ. *el-Câmi' fi târîhi'l-edebi'l-'Arabî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1986.  
 Göçemen, Yakup. *Ebû Temmâm Hayatı, Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2019.  
 el-Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-üdebâ'*, thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.  
 Hâzım, Zeyneb Abdulkerim. "Vaşfu't-tabîa fi ş-şi'ri'l-'Abbâsi levhâtu Küşâcim numûzecen". *Câmi'atu Bâbil Mecelletu Kulliyeti't-Terbiye el-Esâsiyye li'l-'Ulûmi't-Terbeviyye ve'l-İnsâniyye* 35 (2017), 850-872.  
<https://search.emarefa.net/detail/BIM-795468>  
 Harekât, İbrahim. "Berîd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/498-501. İstanbul: TDV Yay., 1992.  
 Harman, Ö. Faruk. "Matem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/127-128. Ankara: Türkiye TDV Yayınları, 2003.  
 İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, Ebü'l-Fellâh 'Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtu'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*. thk. Maḥmûd el-Arnaût. Dimaşq - Beyrut: Dârü İbn Keşîr, 1986.  
 İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997.  
 Küşâcim, Maḥmud b. el-Huseyn. *Dîvânu Küşâcim*. thk. 'Abdulvâhid Şa'lân. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997.  
 Küşâcim, Maḥmud b. Huseyn. *el-Meşâyid ve'l-meṭârid*. Bağdat: Dârü'l-Ma'rife, 1954.  
 Küşâcim, Maḥmud b. el-Huseyn. *el-Beyzere*. thk. Muhammed Kürd Ali. Dimaşq: Maṭbû'âtu'l-Mecma'i'l-'İlmî el-Arabî, ts.  
 el-Kütübî, İbn Şâkir. *Fevâtü'l-vefeyât*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü Şâdir, 1974.  
 Sezgin, Fuat. *Târîhu't-turâsi'l-'Arabî*. çev. Maḥmud Fehmî Hicâzî. 5 Cilt. Suud: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1991.  
 eş-Şe'alîbî, Ebû Manşûr. *Yetîmetü'd-dehr fi meḥâsini ehli'l-'aşr*. thk. Müfid Muhammed Kumeyha. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.  
 Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebîbekr. *Hüsnü'l-muḥâḍara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Ebü'l-Faḥl İbrâhîm. Mısır: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1967.  
 Süleymân, İhsân Maḥmûd. *Şu'arâ' ve mufekkirün ḥavle Seyfi'd-devle el-Ḥamdânî*. Sudan: Ümmü Derman Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.  
 eş-Şemmerî, Huseyn 'Ubeyd Şerrâd - 'Abbâs, Hâzım Kerîm. "el-Bünyetü'l-ikâ'iyye el-hâriciyye fi 'Alaviyyâti Ebi'l-Feth Küşâcim". *Kufa Studies Center Journal* 1/44 (2012), 91-132. <https://doi.org/10.36322/jksc.v1i24.4721>  
 eş-Şuveyrî, Muhammed b. Sa'd. "Küşâcim eş-şâ'iru'l-'âlim ve'l-vâşifu'l-mubdi". *Mecelletu'l-Fayşal* 39 (1980), 70-74.  
 Yanık, Nevzat. *Arap Şiirinde Tasvir*. Erzurum: Fenomen yayıncılık, 2010.  
 Yıldırım, Taner. "Abbasîlerde Bilgi Toplama ve Haberleşme". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/1 (2017), 249-264. <https://doi.org/10.18069/firatsbed.346463>  
 Zeydân, Corci. *Târîhu'l-âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*. Kahire: Muessesetü li'Ta'îm, 2012.  
 ez-Ziriklî, Ḥayreddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâîyn, 15. Basım, 2002.

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

 **Yazar(lar) / Author(s):** Harun Özel.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.



## KUDÂME B. CA'FER'İN ŞİİR TENKİDİNE YAPILAN ELEŞTİRİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ: YUNAN FELSEFESİ VE MANTIK İLMİNDEN ETKİLENMESİ ÖRNEĞİ

*The Evaluation of The Criticism on Qudâma Ibn Ja'far's Poetry Criticism: The Example of Its Influence From Greek Philosophy and Logic Science*

### Zahit KAPLANGÖZ

Arş. Gör. Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü  
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye [orcid.org/026db3d50](https://orcid.org/026db3d50)  
Assist. Prof. Dr., Aksaray University Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic  
Sciences Department of Arabic Language and Rhetorics, Aksaray, Turkey  
✉ [zkaplangoz@gmail.com](mailto:zkaplangoz@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0003-3789-0951>

#### **i** Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received: 08.03.2023  
Kabul Tarihi / Accepted: 19.05.2023  
Yayın Tarihi / Published: 15.06.2023

**” Atıf / Cite as:** Kaplangöz, Zahit. "Kudâme b. Ca'fer'in Şiir Tenkidine Yapılan Eleştirilerin Değerlendirilmesi: Yunan Felsefesi ve Mantık İlminden Etkilenmesi Örneği". *Mütefekkir* 10/19 (2023), 145-168. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1312457>

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## KUDÂME B. CA'FER'İN ŞİİR TENKİDİNE YAPILAN ELEŞTİRİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ: YUNAN FELSESEFESİ VE MANTIK İLMİNDEN ETKİLENMESİ ÖRNEĞİ

### Öz

Mantık, felsefe, kamu yönetimi ve edebiyat alanında eserleri bulunan, Abbâsiler dönemi meşhur kâtiplerinden Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948 [?]), *Nakdû's-Şi'r* adlı eseriyle şiirin iyisinden kötüsünü ayırt etmeyi amaçlamış ve bunun için bazı ölçütler koymuştur. Bu ölçütleri açıklarken mantık ilmine ait istihlâhlar ve Yunan filozofların görüşlerine de yer vermiştir. Bu itibarla son dönem dil âlimlerinden Ömer Ferruh (ö. 1987), Bedevî Tabâne (ö. 2000) ve İhsan Abbas (ö. 2003), onun, şiiri değerlendirirken Yunan felsefesi ve mantığından etkilendiğini ve mantık ilminin usûlüne göre ölçütler belirlediğini iddia edip, şiirin duyguya hitap eden yönünü sınırlamaya çalıştığı için onu eleştirmişlerdir. Eseriyle Arap şiiri tenkidinin gelişmesinde büyük bir rolü olan Kudâme b. Ca'fer'in bu şekilde eleştirilmesi, üzerinde araştırma yapılmayı hak eden bir durumdur. Bu makaledeki temel amaç Kudâme b. Ca'fer'e yöneltilen eleştirilerin değerini ortaya çıkarmaktır. Bu itibarla yapılan eleştiriler belirli başlıklar altında toplanarak eleştirinin mahiyeti belirlenmiş, sonrasında Kudâme b. Ca'fer'in eleştiriye konu olan görüşlerine yer verilmiştir. Ancak eleştirinin değerlendirilmesini doğru yapabilmek için Kudâme b. Ca'fer'in diğer görüşlerine de yer verilmiş böylece onun konuya dair görüşleri tam olarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Kudâme b. Cafer öncesi şiir eleştirisindeki durumun geldiği seviye hakkında bilgi verilmiştir. Böylece onun şiir tenkidinde önceliklerden nasıl etkilendiği de anlaşılmıştır. Çalışmada Kudâme b. Ca'fer'e yöneltilen eleştirilerin zayıf, konuyu ihata etmeyen sınırlı sayıdaki örnekler neticesinde meydana geldiği sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâğati, Kudâme b. Ca'fer, Şiir, Tenkit, Yunan Felsefesi.

### The Evaluation of The Criticism on Qudâma Ibn Ja'far's Poetry Criticism: The Example of Its Influence From Greek Philosophy and Logic Science

#### Abstract

Qudâma Ibn Ja'far who has works in the fields of logic, philosophy, public administration and literature was one of the famous clerks of the Abbasid period. He has tried to determine the difference between the good and the bad poems with his work called *Naqd al-shi'r* and set some criteria for this. While explaining these criteria, he also included the terms of the science of logic and the views of Greek philosophers. In this respect, recent language scholars 'Umar Ferrûkh (d. 1987), Badawî Tabbâneh (d. 2000) and İhsân Abbâs (d. 2003) criticized him for trying to limit the emotional aspect of poetry, claiming that he was influenced by Greek philosophy and logic while evaluating poetry, and that the science of logic determined criteria according to its method. The main purpose of this article is to reveal the value of the criticisms directed at Qudâma. In this respect, the criticisms made are gathered under certain headings and the nature of the criticism is tried to be revealed, and then Qudâma's views that are the subject of criticism are included. However, in order to evaluate the criticism correctly, Qudâma's other views on the subject are also included, so his views on the subject have been tried to be fully revealed. In addition, in the study the level of the situation in poetry criticism before Qudâma will be revealed. Thus, it will be understood how he was influenced by his predecessors in his criticism of poetry. In the study, it has been concluded that the criteria of falling into the impossible and extremism in poetry, which are at the center of the criticism, are not fully understood, so the criticisms against Qudâma remain weak.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Qudâma Ibn Ja'far, Poem, Criticism, Greek Philosophy.

## GİRİŞ

Kudâme b. Ca'fer'in Hristiyan asıllı olduğu, Abbasi halifesi Muktefi-Billâh (ö. 295/908) devrinde ihtida ettiği anlaşılmaktadır.<sup>1</sup> Bazı kaynaklarda 320, 327 gibi farklı tarihler<sup>2</sup> olsa da genel kabul olarak yaklaşık hicrî 337 yıllarında vefat ettiği bilgilerine ulaşılmaktadır.<sup>3</sup> Ayrıca İbn Kuteybe (ö. 276/889), Müberred (ö. 286/900) ve Sa'leb'in (ö. 291/904) zamanında yaşamış,<sup>4</sup> kâtiplik görevinde bulunmuş, kitabetle ilgili eserler kaleme almış, ediplik ve şairlik yönü bulunan bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. *Nakdü's-şî'r*, *Cevâhirü'l-elfâz*, *Nakdü'n-nesr*, *er-Red 'alâ İbni'l-Mu'tez lima 'abe bihi Ebâ Temmâm* isimli eserleri mevcuttur. Eserlerinin muhtevasından Kudâme b. Ca'fer'in tarih, coğrafya, fıkıh sahalarında belli bir birikime sahip olduğu anlaşılmaktadır.<sup>5</sup>

Kudâme b. Ca'fer'in belâgatteki üstünlüğüne işaret eden bilgiler bulmak mümkündür. Özellikle onun ince bir matematik bilgisine sahip olduğunu gösteren *Haraç* isimli kitabının üçüncü bölümü yine onun edebî sanatlardaki maharetini ortaya koymaktadır.<sup>6</sup> Bu bağlamda vezir Ali b. İsa'dan (ö. 334/946) şöyle bir söz nakledilir: "*Hicrî üç yüz yirmi senesinde Kudâme b. Ca'fer bana kitabını verdi. Onu inceledim ve çok belîğ ve güzel buldum. Kitabın belâgat ilminin incelendiği üçüncü bölümünde lafız ve mana bakımından kimsenin onun seviyesine yetişemediğini anladım.*"<sup>7</sup>

*Nakdü's-şî'r* adlı eserin, Kudâme b. Ca'fer'in babasına da nisbet edildiği görülmektedir. Hicrî yedinci yılın Arap dili âlimlerinden olan Mutarrızî (ö. 610/1213), *el-İzâh* adlı eserinde bu eserin Kudâme b. Ca'fer'in babasına da nisbet edildiğini ifade etmiştir.<sup>8</sup> Ancak Mutarrızî'nin söz konusu nisbeti herhangi bir kimseye dayandırmaması ayrıca kendisinden önce güvenilir herhangi bir kaynakta böyle bir bilginin bulunmaması bu iddiayı zayıflatmaktadır.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dârü'l-marife, 1978), 188.

<sup>2</sup> Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Türki Mustafa Ahmed Arnaud (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâs, 2000), 24/154.

<sup>3</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 14/73; Cengiz Kallek, "Kudâme b. Ca'fer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Ekim 2022).

<sup>4</sup> Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslami, 1993), 5/2235.

<sup>5</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 188.

<sup>6</sup> İhsan Abbas, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî inde'l-Arab* (Beyrut: Dârü's-sekâfe, 1983), 190.

<sup>7</sup> Ebü Hayyân et Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'âne* (Beyrut: el-Mektebetü'l-ansariyye, 1424), 256, 257.

<sup>8</sup> Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsir b. Abdiseyyid b. Alî el-Hârizmî Mutarrızî, *el-İzâh şerhu Makâmâti'l-Harîfî*, thk. Hurşid Hasan (Pencap: Pencap Üniversitesi, Arap Dili Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 103, 104.

<sup>9</sup> Mahmud b. Hasan Zeynî, "Kudâme b. Ca'fer ve cuhûduhu'n-nakdiyyeti fî nazari'l-bâhisine'l-muhdesîn", *Mecelletu kulliyeti's-şerfati ve'd-dirâseti'l-İslâmiyye* 4 (1980), 209.

Konumuz felsefe ve mantık ilimlerinin Kudâme b. Ca'fer'e etkisi ile alakalı olduğu için onun sözü edilen ilimlerle bağlantısını ayrıca ortaya koymak gerekir. Hayatından bahseden Arap bibliyografya âlimi İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995 [?]), onun Aristo'ya ait bazı eserlere şerhler yazdığını, yine cedel<sup>10</sup> hakkında *Sinâ'atü'l-cedel* adlı eseri kaleme aldığını belirtmiştir.<sup>11</sup> Bu bilgilerden yola çıkan son dönem Arap dili ve edebiyatı âlimlerinden İhsan Abbas (1920-2003) Kudâme b. Ca'fer için nakledilen sözleri desteklemiş hatta Yunan kültürünün onu bariz bir şekilde etkilediğini belirtmiştir.<sup>12</sup> Kudâme b. Ca'fer'in *Nakdü's-şî'r* adlı eserinde utanıp sıkılması olmayan kimselerin güzel işlere karşı kör kalmasını ünlü bir hekim olan Galen'in (ö. 216) sözüyle desteklemesi<sup>13</sup> Abbas'ın da iddiasına konu olan onun Yunan felsefesine gösterdiği ilgiyi kanıtlar niteliktedir. Ayrıca şiirde aşırılığı güzel görmesi ve bunu Yunan felsefecilerinin görüşüyle desteklemeye çalışması<sup>14</sup> bu bağlamda değerlendirilebilir.<sup>15</sup>

Kudâme b. Ca'fer, şiiri "الشعر قول موزون مقفى يدل على معنى" (şiir bir manaya delalet eden kafiyeli vezinli sözlerdir.) şeklinde tarif etmiş ve devamında şu şekilde bir açıklama yapmıştır: "Kavl/söz cinstir. Vezinli denilerek vezinli olmayan sözler bu tariften çıkarılmıştır. Kafiyeli denilerek vezinli olan ama kafiyeli olmayan sözler çıkarılmıştır. Anlamli denilerek anlamsız vezinli ve kafiyeli sözler tanımdan çıkarılmıştır."<sup>16</sup> Onun şiir tanımı<sup>17</sup> ve sonraki açıklamaları göz önüne alındığında mantık ilminin kurallarına itibar ettiği akla gelmektedir.<sup>18</sup> Çünkü ifadelerde birer mantık terimi olan cins,<sup>19</sup> fasıl<sup>20</sup> gibi kavramlar kullanılmış olup yapılan tarifi akli çıkarıma uygun olmasına dikkat edilmiştir.

Kudâme b. Ca'fer esere başlarken şiirle alakalı ilimleri beş kısma ayırmakta (aruz ve vezin, kafiye, lafız, meani ve iyi şiiri kötü şiirden ayırt etme) ve neden böyle bir kitabı kaleme aldığını şu sözlerle açıklamaktadır: "İnsanların ilk dört kısım hakkında oldukça fazla çalışmalarda bulunduğunu gördüm... Ancak şiirin iyisini kötüsünden ayırt etme ile alakalı herhangi bir

<sup>10</sup> Tartışmada rakibi susturma yöntemi anlamında kullanılan mantık, felsefe ve kelâm terimi.

<sup>11</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 188.

<sup>12</sup> Abbas, *Târîhü'n-nakdi'l-edebi inde'l-Arab*, 189.

<sup>13</sup> Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü's-şî'r*, thk. Muhammed Abdülmunim Hafaci (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 114.

<sup>14</sup> Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü's-şî'r*, 94.

<sup>15</sup> Abbas, *Târîhü'n-nakdi'l-edebi inde'l-Arab*, 199.

<sup>16</sup> Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü's-şî'r*, 3.

<sup>17</sup> Bir mantık terimi olan tanım, nesnenin mahiyetini ifade eden söze denilmektedir. Bk. Aristoteles, *Organon V Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 8.

<sup>18</sup> Abbas, *Târîhü'n-nakdi'l-edebi inde'l-Arab*, 191.

<sup>19</sup> Tür bakımından farklı olup "o nedir" sorusuna cevap olan birden çok varlık. Bk. Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 43.

<sup>20</sup> Aynı cinsin türlerinden birisini gösteren ve onu diğerlerinden ayıran mana bk. Hasan Katipoğlu, "Fasıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Şubat 2023).



*çalışma bulamadım. Bana göre bu son kısım diğer dört bölümden de üstündür.*"<sup>21</sup> Kudâme b. Ca'fer'in bu ifadelerinden eserin şiir tenkidi hakkında yazıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca kendi döneminde var olan ve şiir tenkidine dair yazılan eserleri yetersiz bulmaktadır. Nitekim Şevki Dayf bu sözleri şu şekilde yorumlamaktadır: "*O sanki bu sözleriyle kendisinden önce telif edilen ve şiirin iyisinden kötüsünün ayırt edilmesi için yazılan eserleri ya reddetmekte veya en azından onların bu konudaki sorunları çözmede yeterli olmadığını düşünmekteydi. Bundan ötürü ne Sa'leb'i ne İbn Kuteybe'yi ne de bunların dışındakilerin hiçbirini yazdıklarından ötürü övmedi!.*"<sup>22</sup>

Kudâme b. Ca'fer'in şiir tenkidine yaklaşımını şu cümlelerinde görmekteyiz: "*Şiirin iyisinden kötüsünü ayırt etme ilmine gelince, insanlar her ne kadar bu ilimde çalışmalar yapmışlarsa da çok az başarı sağlamışlardır. Durum böyle olunca ben de şiirin diğer bölümlerini bırakarak bu kısma yoğunlaştım.*"<sup>23</sup> Öyle anlaşılıyor ki Kudâme b. Ca'fer tenkidi bir ilim olarak görmüş ve onun inceleme sahasını şiirin iyisinden kötüsünü ayırt etme olarak belirtmiştir. Yine şiirle alakalı olan aruz, vezin, kafiye, garîb kelimeler (az kullanılan ve anlaşılması zor olan kelimeler) ve mana gibi kısımları tenkidin içine dahil etmemiştir.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise Kudâme b. Ca'fer öncesi belâgat ile Yunan felsefesi ve mantığı arasındaki ilişkidir. Hicrî ikinci asırdan itibaren yapılan tercümelemler Arapların Yunan felsefesi ve mantığına dair bilgilere ulaşmasında önem rol oynamıştır. Yunan düşüncesinin şiire bakışını ortaya koyan en önemli eserlerinden Aristo'nun *Poetika* adlı eserinin tercümesi de bu açıdan önemlidir. Bu bağlamda Kindî'nin (ö. 252/866 [?]) *Poetika'yı* özetlendiğine dair bilgi bulunmaktadır.<sup>24</sup> Ancak bu özet Süryânî çevirisine göre yapıldığı düşünülmektedir.<sup>25</sup> Çünkü bu eserin ilk Arapça tercümesi aynı zamanda Kudâme b. Ca'fer'in çağdaşı olan Matta b. Yunus (ö. 328/940) tarafından yapılmıştır.<sup>26</sup> Bu bilgiler söz konusu eserin Kudâme b. Ca'fer öncesinde Araplar arasında bilinmekle birlikte Arap şiirine etkisinin oldukça sınırlı olduğunu göstermektedir.

Çalışmanın ana konusu Kudâme b. Ca'fer'in Yunan felsefesinin etkisiyle şiir tenkidinde duygu ve zevki bir kenara bırakıp mantık kurallarını esas aldığı iddiasının tahlilidir. Böylece ona yöneltilen eleştirilerin çoğunun haklı gerekçelere dayanmadığı ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Söz konusu iddia, Arap dili ve edebîyatı üzerine çeşitli eserleri bulunan son dönem âlimlerinden Ömer Ferruh (ö. 1987), Bedevî Tabâne (ö. 2000) ve İhsan Abbas

<sup>21</sup> Kudâme b. Ca'fer, *Nakdüş-si'r*, 61.

<sup>22</sup> Şevki Dayf, *el-Belâgatu tetavvur ve târîh* (Kahire: Dârü'l-meârif, 2003), 79.

<sup>23</sup> Kudâme b. Ca'fer, *Nakdüş-si'r*, 62.

<sup>24</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 350.

<sup>25</sup> Halim Öznurhan, "Aristoteles Poetika'sının Arap Edebiyatındaki Yansımaları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 4/1 (2004), 265.

<sup>26</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 349.

tarafından dile getirilmiştir. Nitekim Ferruh ve Tebâne onun şiiri değerlendirirken kural ve ölçülere aşırı bir şekilde takılı kaldığı dolayısıyla şiirin ruhunu ikinci plana ittiği iddiasında bulunmaktadır.<sup>27</sup> Hatta Abbas, *Poetika*'nın yazarı Aristo (ö. MÖ 322) ile karşılaştırdığı *Nakdû's-şi'r* müellifini bağnaz bir hocaya benzetirken, Aristo'yu yapıcı bir eleştirmen olarak belirtmekte, Kudâme b. Ca'fer'in tutumunu "Prokrustes yatağıyla"<sup>28</sup> bir görmektedir.<sup>29</sup> Sonrasında Abzûzî<sup>30</sup> ve Mezîfî<sup>31</sup> gibi araştırmacıların bu iddiayı desteklediği anlaşılmaktadır. Son dönemlerde ortaya atılan ve sonraki araştırmacılar tarafından kabul edilen bu iddianın ayrıntılı bir tahlilinin yapılmadığı görülmüştür. Bu amaçla iddiayı sistemli ve etraflı bir şekilde ele alan Abbas'ın görüşleri tahlil edilecektir. Ancak Kudâme b. Ca'fer'in sahip olduğu ilmi birikimi görebilmek için kendisinden önce var olan şiir tenkidine temas edilmesi gerekmektedir.

### 1. KUDÂME B. CA'FER'DEN ÖNCE ŞİİR TENKİDİ

Araplarda edebî tenkidin sistemli olmayan ilk örneklerini cahiliye dönemi olarak bilinen ve İslâm'dan yaklaşık iki yüz yıl kadar öncesini kapsayan bir zamana götürmek mümkündür. Ukâz gibi panayırlarda okunan şiirlerin toplumun şiir erbabı olarak gördüğü kişiler tarafından tenkit edilmesi Araplarda şiir tenkidinin ilk örneklerindedir. Nâbiga ez-Zubyânî (ö. 604 [?]) ve Lebîd b. Rebîa (ö. 40 veya 41/660 veya 661) gibi kişiler bu dönemin önde gelen şiir münekkitleri arasında yer almaktadır. Bu dönem şiir tenkidinde herhangi bir sistemin olmaması ilk dikkat çeken durumdur. Bunun en önemli sebebi şiir tenkidinin sözel yolla aktarılması ve var olan birikimin çoğunun kayda geçirilemediği için bir sisteme dahil edilememesidir. Dolayısıyla Araplarda hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda yazının yaygın bir biçimde kullanımından önce sistemli bir eleştiri faaliyetinden söz etmek neredeyse olanaksızdır.<sup>32</sup>

"*Nakdû's-şi'r*" (Şiir Tenkidi) adında Kudâme b. Ca'fer'den önce herhangi bir eser bulunmamakla birlikte bu alanda yazılar kaleme almış dil bilimciler mevcuttu.<sup>33</sup> Arap şiir tenkidini ilk sistemli olarak gerçekleştiren kimse

<sup>27</sup> Ömer Ferruh, *Târîhü'l-edebe'l-Arabî* (Kahire: Dârü'l-ilm li'l-melâyin, 1981), 2/434; Bedevî Tabâne, *Kudâme b. Ca'fer ve'n-nakdû'l-edebe'l-Arabî* (Kahire: Matbatü'l-fenniyyetü'l-hadîsetü, 1969), 438.

<sup>28</sup> Yunan mitolojisinde yer alan Prokrustes'in hikâyeye göre biri kısa diğeri uzun iki yatağı varmış. Uzun boylu kişileri kısa yatağına yatırır ve dışarıya çıkan uzuvlarını keser, kısa boylu kişileri ise uzun yatağına yatırır ve uzuvları yatağın boyuna gelene kadar çekerek uzatmıştır. "Prokrustes'in yatağı" tabiri daha sonraları kendi arzusuna göre etrafındakileri şekillendirmeye çalışan kişiler için kullanılmıştır.

<sup>29</sup> Abbas, *Târîhü'n-nakdi'l-edebe inde'l-Arab*, 214.

<sup>30</sup> Lahzârî el-Abzûzî, *el-Eserü'l-Aristoyi inde Kudâme b. Ca'fer kitâbu Nakdû's-şi'r enmûzecen* (Cezayir: Câmia'tü Vehrân, Yüksek Lisans, 2014/2015), 161.

<sup>31</sup> Hamîsa Mezîfî, "el-Müsâkafetü fi nakdi Kudâme b. Ca'fer: el-Fikrû'l-Aristoyî fi kitâbi Nakdû's-şi'r tefâul em temâsülün", *Mecelletü işkâlâtin fi'l-lugati ve'l-edebe* 10/4 (2021), 254.

<sup>32</sup> Abbas, *Târîhü'n-nakdi'l-edebe inde'l-Arab*, 14.

<sup>33</sup> Aslında *Nakdû's-şi'r* adında Nâsîf el-Ekber'in (ö. 293/906) bir eserinden bahsedilmektedir. Bu durumu Kudâme'nin söz konusu eseri görmediği şeklinde yorumlayan İhsan Abbas gibi edebiyat

Asmaî'dir (ö. 216/831).<sup>34</sup> Basra ekolünün önde gelen dircisi olan Asmaî, şairleri fuhûl olup olmamasına göre tasnif etmiştir. Fuhûl kavramı şiirde güçlü söylem veya şairin diğer şairlere göre üstün olmasını ifade eder. Asmaî, şiirin ve şairin ortak vasfı olarak kabul edilen bu kavram için bazı ölçütler belirlemiştir. Şairin, bazı vasıflarının (cömertlik, savaşçı olmak gibi) şairlik vasfının önüne geçmemesi bunlardandır. Kendisine Ebû Duâd'ın şairliği hakkındaki sorulan soruya sadece "Salih bir kimsedir." şeklindeki cevabı buna örnek olarak gösterilebilir.<sup>35</sup> Asmaî'nin belirlediği diğer ölçütler ise şairlerin, Cahiliye dönemi şairlerinin şiir konularını (övgü, yergi, göçün tasviri gibi) takip etmeleri ve şiirlerinin sayısının yeteri kadar olmasıdır.<sup>36</sup> Ayrıca az sözle çok anlam ifade etmek de bu ölçütlere dahil edilebilir. Nitekim Evs b. Hacer'in (ö. 620) bir beyitte ifade ettiği "ordunun büyüklüğüne" dair tasvirini Nâbigâ ez-Zübânî'nin yarım beyitte ifade edip üzerine başka şeyleri de katmasını Nâbigâ'nın, Evs'e olan üstünlüğünün işareti olduğunu belirtir.<sup>37</sup> Evs b. Hacer'in ilgili beyti şu şekildedir:<sup>38</sup>

تَرَى الْأَرْضَ مِنَّا بِالْفَضَاءِ مَرِيضَةً ... مُعْضَلَةً مِنَّا بِجَيْشِ عَزْمَرٍ

"Geniş yeryüzünün bizim karşımızda küçük geldiğini, kalabalık bir orduya dar geldiğini görürsün."

Nabîgâ'nın ise söz konusu beyti şu şekildedir:

جَمْعًا يَطْلُ بِهَ الْفَضَاءِ مُعْضَلًا ... يَدْعُ الْإِكَامَ كَأَنَّ صَحَارِي

"Kendileri sebebiyle daralan geniş yeryüzü, geçtikleri tepeleri çöl gibi bırakan bir ordu ..."

Asmaî'nin bazı şiirleri herhangi bir ölçüt koymadan dil zevkine göre değerlendirdiği de görülmektedir. Ahtal'ın (ö. 92/710-11), Ferezdak (ö. 114/732) ve Cerîr'e (ö. 110/728 [?]) olan üstünlüğünü göstermek için aşağıdaki beyti nakletmiş ve bu beyit hakkında: "Şayet birisi, bu beytin benzeri söylenebilir derse ona inanma." diyerek beyti övmüştür.<sup>39</sup>

لَعْمَرِي لَقَدْ أُسْرَيْتُ لَا لَيْلَ عَاجَزَ ... بِسَاهِمَةِ الْحَدِيدِ طَاوِيَةَ الْقَرْبِ

"Yemin olsun ki gece vakti, (açlıktan ötürü) yanağı içeri çökmüş, karnı

---

tarihçileri bulunduğu gibi Kudâme öncesinde şiir ile eleştiri kavramının bir arada kullanılmadığını iddia eden Bedevî Tebâne gibi müellifler de mevcuttur. Söz konusu ihtilafı Naşî el-Ekber'in mezkûr eserinin *Tafzîlü's-si'r* ve *Kitâb fi's-si'r* şeklinde iki farklı adının daha kayıtlarda bulunduğu ve kendi zamanında bu eserin meşhur olan adının zikredilen son iki addan birisi olduğu ifade edilerek bitirmek mümkün görünmektedir. Bk. Abbas, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî inde'l-Arab*, 190; Süleyman Tülücü, "Nâşî el-Ekber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Eylül 2022); Tabâne, *Kudâme b. Ca'fer ve'n-nakdü'l-edebî*, 426.

<sup>34</sup> Abbas, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî inde'l-Arab*, 15.

<sup>35</sup> Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Bâhilî el-Asmaî, *Fuhûletu's-su'arâ*, thk. Selahaddî el-Müneccid Ch. Teorri (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Cedîd, 1980), 12.

<sup>36</sup> İsmail Güler, "Asmaî'nin Şiir Eleştirisinde Fuhûle Kavramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 132-135.

<sup>37</sup> Asmaî, *Fuhûletu's-su'arâ*, 10.

<sup>38</sup> Evs b. Hacer, *Dîvân Evs b. Hacer*, thk. Muhammed Yusuf (Beyrut: Dâr Beyrut, 1986), 121.

<sup>39</sup> Asmaî, *Fuhûletu's-su'arâ*, 13.

*zayıflamış bir devenin üzerinde yolculuk yaptım. Hiçbir gece buna engel olmadı.”*

Asmaî'nin açmış olduğu yolu takip eden İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846 [?]) ise *Tabakâtu fuhûli's-şu'arâ* adlı eserinde şairlerin fuhûl olup olmamasıyla ilgilenmiştir. O, Asmaî'den farklı olarak onları Cahiliye döneminde yaşayanlar ve İslâm döneminde yaşayanlar şeklinde iki sınıfa, bu sınıfları da on tabakaya ayırmıştır.<sup>40</sup> Asmaî'de de görüldüğü üzere şiirin sayıca fazla olmasının, şairin fuhûl olması için bir ölçüt olabileceğine işaret etmektedir. Cahiliye şairlerinden A'şâ'nın (ö. 7/629 [?]) üstünlüklerini zikrederken onun şiirinin diğerlerine göre daha fazla olduğunu belirtmesi bu minvalde değerlendirilebilir.<sup>41</sup> İbn Sellâm bir şairin üslubunun diğer şairler tarafından benimsenmesini onun değerini ortaya çıkaran önemli bir gösterge olarak kabul etmiştir. Nitekim o, bu hususta İmrûulkays'ın (ö. 540 dolayları) kaside türünde söylediği el-Bukâ 'ale'l-atlâl (sevgiliyi hatırlatan kalıntılara ağlamak) adlı şiirinde bulunan konuların ve benzetmelerin sonraki şairlerin şiirlerinde temas edildiğine işaret etmiştir.<sup>42</sup>

Şiirdeki ifadelerin anlaşılır ve vâkıya uygun olması İbn Sellâm'ın şiirdeki üstünlüğü ortaya çıkarmak için koyduğu kıstaslardan biridir. Züheyr b. Ebî Sûlmâ'nın (ö. 609 [?]) şiirlerinde anlaşılmayan ifadelerin bulunmamasını, ayrıca burada yer alan sözlerin vâkıya uygun olmasını onun şiirdeki üstünlüğüne delalet ettiğini belirtmiştir.<sup>43</sup>

İbn Sellâm, eserinde sonraki dönemlerde ciddi tartışmalara sebep olan şiirde intihal meselesine temas etmiştir.<sup>44</sup> Bu konuyu, benzer veya aynı şiirlerin farklı şairlere nispet edilerek söylendiği konusuna değinen İbn Sellâm, önce Nâbigâ'ya nispet edilen şu beyti örnek olarak vermiştir.

تَعْدُو الذَّبَابُ عَلَى مَنْ لَا كِلَابَ لَهُ، ... وَتَنْتَقِي مَرِيضَ الْمَسْتَنْفِرِ الْحَامِي

*“Kurtlar köpekleri olmayan (ağıla) saldırır, kuyruğunu bacak arasına almış (teyakkuz halindeki) koruyucudan ise korunurlar.”*

Daha sonra ise Zibrikân b. Bedr'e (ö. 45/665 [?]) nispet edilen aşağıdaki beyti verip her iki beyit arasındaki benzerliği ortaya çıkarmaktadır.

إِنَّ الذَّبَابَ تَرَى مَنْ لَا كِلَابَ لَهُ ... وَتَحْتَمِي مَرِيضَ الْمَسْتَنْفِرِ الْحَامِي

*“Kurtlar köpekleri olmayanı (ağılı) görürler, kuyruğunu bacak arasına almış (teyakkuz halindeki) koruyucudan ise korunurlar.”*

İbn Sellâm zikredilen durumu Yûnus b. Habîb'e (ö. 182/798)

<sup>40</sup> Mehmet Cevat Ergin, “İbn Sellâm el-Cumahî ve Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ Adlı Eseri”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 16/31 (2018), 167.

<sup>41</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli's-şu'arâ*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Cidde: Dârü'l-medeni, ts.), 1/65.

<sup>42</sup> Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*, 1/66.

<sup>43</sup> Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*, 1/63.

<sup>44</sup> Yusuf Seller, “İbn Sellâm el-Cumahî'nin Arap Edebi Eleştirisine Katkısı: Tabakât Özelinde Bir Analiz”, *İslam Tetkikleri Dergisi / Journal of Islamic Review* 12/1 (2022), 134, 135.

sorduğunda o, bu beytin aslının Nâbigâ'ya ait olduğunu Zibrikân'ın ise kendi şiirini daha da güzelleştirmek için böyle bir beyti kullandığını belirtmiştir. Söz konusu yorumu kabul eden İbn Sellâm, Araplar'ın böyle kullanımları çalmak niyetiyle yapmadıklarını belirtip benzer örnekler vermeye devam eder.<sup>45</sup> Böyle bir yaklaşım benzer kullanımların İbn Sellâm tarafından doğal kabul edildiğini göstermektedir.

İbn Sellâm, Asmaî'de de görüldüğü üzere sanatsal değerlendirmeyi ciddi bir tahlil olmaksızın edebî zevke göre yapmaktadır. Nitekim İbn Ebî Kâhil'den (ö. 60/680) bahsederken şiirinde aşağıda yer alan beytinin daha çok dikkat çektiğini belirtmiş ama herhangi bir sebep söylememiştir:<sup>46</sup>

جَزَرْتُ عَلَى رَاجِي الْهُوَادَةَ مِنْهُمْ ... وَقَدْ تَلَحُّقُ الْمَوْلَى الْعُنُودَ الْحَزَائِرُ

"Yumuşak davranması ümit edilenlere doğru yöneldim. İnatçı kişiye ölüm (bela) yetişir."

Arap edebiyatının önde gelen nesir yazarlarından Câhiz (ö. 255/869), şiir tenkidi hakkında müstakil bir eser yazmamıştır. Onun şiir tenkidine dair görüşlerini *el-Beyân ve't-tebyîn* ve *Kitâbü'l-Hayevân* gibi muhtelif eserlerinde görmek mümkündür. Câhiz'a göre güzel şiirin cüzlerinin birbiriyle uyumlu olması, lafızlarının kolay telaffuz edilmesi gerekir.<sup>47</sup> Ona göre şiirin güzel olması veya çokluğu şairin yettiği bölgedeki zenginlik, diğer bölge insanlarıyla iletişimsizlik gibi unsurlara bağlı olmayıp, Allah vergisi doğal bir yetenekle alakalıdır. Bu görüşünü güzel bir konuma ve bereketli topraklara sahip olan Sakîf kabilesine ait şiirlerin azlığının sebebi sadedinde dile getirmiştir.<sup>48</sup> O yeni toprakların fethedilmesi ile Arap toplumunun kozmopolit bir yapıya dönüşmesine kayıtsız kalmamış ve Arap toplumuna eklenen yeni oluşumları da değerlendirmelerinde göz önünde bulundurmıştır. Örneğin Şuûbiyye<sup>49</sup> ile olan mücadelesinde, şiirdeki bilgi ve kültür aktarımının değerini fark etmiş, yerleşik kültürden etkilenerek akılcı bir bakış açısıyla değerlendirmeler yapmış, böylece Arap olan ve olmayanların aynı şekilde göçebe ve yerleşik olanların şiirlerindeki farklılığı görebilmiştir.<sup>50</sup> Asmaî ve İbn Sellâm gibi eleştirmenlerin Cahiliye dönemi şiirlerinin takip edilmesi kabulünün aksine Câhiz, yeni şiire daha olumlu bakmıştır. Hatta Ebû Nuvâs'ın (ö. 198/813 [?]) bir kasidesini, Mühelhel b. Rebîa'nın (ö. 525 civarı) kasidesinden üstün tutarak şiir değerlendirmesindeki duruşunu ortaya koymuştur.<sup>51</sup>

<sup>45</sup> Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*, 1/57, 58.

<sup>46</sup> Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*, 1/153.

<sup>47</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hilâl, 1423), 1/75.

<sup>48</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 4/444.

<sup>49</sup> Arap olmayan milletlerin Araplar'dan üstün olduğunu iddia eden siyasî, fikrî ve edebî hareket.

<sup>50</sup> Abbas, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî inde'l-Arab*, 15, 16.

<sup>51</sup> Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, 3/66, 67.

Şiirde edebî tenkidin gelişiminde önemli rol oynayanlardan birisi de İbn Kuteybe'dir (ö. 276/889). O, özellikle *eş-Şi'r ve ş-su'arâ* isimli eserinde şiire dair görüşlerini dile getirmiştir. Genel itibarla şiirleri güzel ve kötü kategorisinde değerlendiren İbn Kuteybe, mezkûr kısımları lafız-anlam ekseninde değerlendirmiştir. Lafız-anlam kategorisini hem lafızları hem de anlamları güzel olanlar, sadece lafzı güzel olan, sadece anlamı güzel olan hem lafzı hem de anlamı kötü olan şekilde taksim yapan İbn Kuteybe hem anlamı hem de lafzı güzel olan kısmında aşağıdaki beyti örnek olarak vermiş ve heybetin en güzel bu beyitle ifade edildiğini belirtmiştir.<sup>52</sup>

يُعْضِي حَيَاءً وَيُعْضِي مِنْ مَهَابَتِهِ ... فَمَا يُكَلِّمُ إِلَّا حِينَ يَتَسَمَّى  
بِكَفِّهِ خَيْرًا رَأَى رَجُلًا عَيْبًا ... مِنْ كَفِّ أَرْوَاعٍ فِي عَرْزِينِهِ سَمًّا

*Hayası sebebiyle başkalarına bakmaz, heybetinden ötürü ona bakılmaz, ancak tebessüm ettiğinde konuşulur. Avcunda asa, ki onun güzel kokusu hayran olunan kişinin avcunda olduğu müddetçe yayılmaya devam eder, burnun ucu ise kalkıktır. (Burada övülen kimsenin cömertliği kastediliyor.)*

Anlamının güzel olmasına rağmen lafzının yetersiz olmasına verdiği örnek ise Lebîd b. Rebia'nın (ö. 40 veya 41/660 veya 661) aşağıdaki beyittir:

مَا عَاتَبَ الْمَرْءَ الْكَرِيمَ كَنْفَسِهِ ... وَالْمَرْءَ يُضْلِحُهُ الْجَلِيسُ الصَّالِحُ

*"Ahlâkı güzel kimseyi en fazla kendisi suçlar; iyi dost kişiyi doğru yola götürür."*

İbn Kuteybe, bu beyti naklettikten sonra anlamının güzel olduğunu ancak lafzının az bir suya benzediğini ifade etmiş böylece söz konusu beytin anlam açısından daha fazla lafızla desteklenmesi gerektiğine işaret etmiştir.<sup>53</sup>

Sadece lafzının yetersiz olduğunu belirtmekle iktifa edip daha çok sübjektif bir değerlendirme ortaya koyan İbn Kuteybe'nin,<sup>54</sup> genel bir ölçüt olması bakımından anlamı yetersiz olmasına rağmen lafzının güzel olduğunu belirttiği şu beyit örnek olarak verilebilir:<sup>55</sup>

وَلَمَّا قَضَيْنَا مِنْ مَعَى كُلِّ حَاجَةٍ ... وَمَسَحَ بِالْأَرْكَانِ مَنْ هُوَ مَسِيحٌ

*"Mina'daki bütün görevlerimizi tamamlayıp, (veda tavafında) selamlayanlar rükünleri selamladığında..."*

Bu beyitteki lafızların güzel olmasına rağmen anlamından bir fayda çıkmadığını ifade etmiştir. Söz konusu yorumu ile bir önceki beyitte yapmış olduğu yorumu bir arada düşünüldüğünde İbn Kuteybe'nin anlamdaki

<sup>52</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *eş-Şi'r ve ş-su'arâ* (Kahire: Dârü'l-hadis, 1423), 1/65, 66.

<sup>53</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *eş-Şi'r ve ş-su'arâ*, 1/69.

<sup>54</sup> Nitelik İbn Kuteybe'nin bu tutumu eleştirilmiştir. İsmail Güler, "İbn Kuteybe'nin Şiir Anlayışı ve Şaire Bakışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 71.

<sup>55</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *eş-Şi'r ve ş-su'arâ*, 1/67.

güzelliği ahlâk açısından değerlendirdiği izlenimi uyandırmaktadır.<sup>56</sup> Şiirleri genel itibarıyla lafız ve anlam güzelliği ve çirkinliğine göre değerlendiren İbn Kuteybe'nin kudema-muhdes (eski-yeni) şair üzerindeki görüşünü ise şiirin bir döneme has kılınamayacağı ve her dönemde iyi şairlerin olabileceği sözlerinde görmek mümkündür. Ayrıca o yeni şairlerin şiirde güzelliğe ulaşabilmeleri için önceki dönemde yazılmış olan şiirlerin üslubuna göre hareket etmelerini belirtmektedir.<sup>57</sup>

Aynı zamanda şair olan bir diğer şiir eleştirmeni ise Abbasi halifelerinden İbnü'l-Mu'tez'dir (ö. 296/908). Onun şiir tekidine dair görüşlerinin çoğunu *Tabakâtu's-su'arâ* ve *el-Bedî'* adlı eserlerinde görmek mümkündür. İbnü'l-Mu'tez, şiirlerin kolay anlaşılır olmasının şiiri güzelleştiren önemli bir unsur olduğuna işaret etmiştir. Nitekim Reb'â b. Sâbit er-Rakkî'yi (ö. 198/814) bu özelliğinden ötürü muasırı şairlerden üstün görmüştür.<sup>58</sup> Aynı şekilde çoğu şiirini beğendiği Ebû Temmâm'ın (ö. 231/846) kötü şiirlerinin anlamca kapalı olmaktan kaynaklandığını ifade etmiştir.<sup>59</sup> Şairlerin belâğî üslubu hakkında değerlendirmelerde bulunan İbnü'l-Mu'tez, kör olmasına rağmen Beşşâr b. Bürd'ün (ö. 167/783-84) teşbihlerinin diğer şairlerden daha üstün olduğunu dile getirmiştir. Yine onun hakkında dilinin tatlı ve acı olduğunu ve ilim erbabından onun şiirlerini eleştiren bir kimseyi duymadığını belirtmiştir.<sup>60</sup> Son ifadesiyle İbnü'l-Mu'tez'in şiir tenkidinde diğer şiir eleştirmenlerinin görüşlerini dikkate aldığı görülmektedir. Şiirdeki hikmetli sözlerin onu güzelleştirdiğini düşünmüş, bu özelliğinden ötürü Müslim b. el-Velîd el-Ensârî'yi (ö. 208/823) övmüştür.<sup>61</sup> Hatta zındık olarak nitelediği Ebü'l-Fazl Sâlih b. Abdilkuddûs b. Abdillâh b. Abdilkuddûs el-Basrî'nin (ö. 167/783 [?]) aşağıda zikredilen beytindeki hikmetli ifadelerden ötürü şaşırmıştır.<sup>62</sup>

إِذَا كَمَلَ الرَّحْمَنُ لِمَرْءٍ عَقْلَهُ ... فَقَدْ كَمَلَتْ أَخْلَافُهُ وَمَأْرَبُهُ

“*Rahmân bir kişinin aklını tam yaptığında, onun ahlâkı ve karakteri de tam olur.*”

Ancak onun bu tutumundan sadece hikmetli sözleri güzel gördüğü anlaşılmalıdır. Nitekim şarapla ilgili şiirlerinden ötürü Ebü'l-Hindî Gâlib b. Abdülkuddûs el-Yerbû'î'yi (ö. 180/796) övmüştür.<sup>63</sup> Diğer münekkidlerde görüldüğü üzere İbnü'l-Mu'tez de güzel bulduğu şiirleri sadece güzel diyerek

<sup>56</sup> Güler, “İbn Kuteybe'nin Şiir Anlayışı ve Şaire Bakışı”, 71.

<sup>57</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *eş-Şîr ve's-su'arâ*, 1/64.

<sup>58</sup> Abdullah b. Muhammed el-Abbâsî İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-su'arâ* (Beyrut: Dârü'l-meârif, ts.), 163-164.

<sup>59</sup> İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-su'arâ*, 285, 286; Ahmet Gezek, *Klasik Dönem Arap Edebî Tenkidinde Gelenekçi ve Yenilikçi Yönelimler* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 170.

<sup>60</sup> İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-su'arâ*, 26, 28.

<sup>61</sup> İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-su'arâ*, 163, 164.

<sup>62</sup> İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-su'arâ*, 235.

<sup>63</sup> İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-su'arâ*, 140, 141.

veya herhangi bir yorum yapmadan eserinde nakletmiştir. Halil b. Ahmed el Ferâhîdî'nin (ö. 175/791) eserinden seçtiği şiirlere güzel demiş ancak herhangi bir sebep belirtmemiştir.<sup>64</sup>

İbnü'l-Mu'tez gibi İbn Tabâtabâ (ö. 322/934) da hem şair hem de münekkittir ve şiir tenkidine dair görüşlerine *İyâru's-sî'r* adlı eserinde yer vermiştir. Güzel kabul ettiği şiirlere "muhkem şiir" ismini veren İbn Tabâtabâ, böyle şiirlerin bazı şartları haiz olması gerektiğini ifade etmiştir. Mananın yerinde kullanılması, benzetmelerin güzel, lafızların akıcı olması ve manasında zorlamaların bulunmadığı şiirler ona göre muhkem şiirlerin sahip olduğu şartlardandır.<sup>65</sup> Ayrıca o, şairin bir kimsede var olan özelliklerine göre onu övmesi gerektiğini düşünmüş, var olmayan özelliklerle övmeyi yanlış bulmuştur.<sup>66</sup> Şayet bir şiir bu şartlara sahip değilse kusurlu şiirdir. Lafzın güzel olmasına rağmen manasının zayıf olması mananın yerinde kullanılmadığını göstermektedir. Emevî dönemi şairlerinden olan Ebû Amr Cemîl b. Abdillâh b. Ma'mer el-Uzrî'nin (ö. 82/701) aşık olduğu kimsenin ağlamasından ötürü sürmesinin silindiğini bahsettiği beytini bu duruma örnek olarak vermiştir. Ona göre lafzın güzel bir şekilde kullanılmaması onun gereksiz yere kullanılmasıyla alakalı bir durumdur.

ذَكَرْتُ أَخِي فَعَاوَدَنِي ... صُدَاعُ الرَّأْسِ وَالْوَصْبُ

*"Kardeşimi hatırlayınca başıma ağrı girdi ve hastalık geldi."*

Ebû'l-İyâl el-Huzelî'nin (ö. 41/661) bu beytinde yer alan الرأس (baş) lafzının صداع (baş ağrısı) lafzıyla birlikte kullanılmasını gereksiz bulmuştur.<sup>67</sup>

Şiirdeki ifadelerin anlam açısından aşırıya kaçmasını, şiirin kusurları arasında değerlendiren İbn Tabâtabâ, Emevî dönemi şairlerinden Küseyyir'in (ö. 105/723) şiirinde diğer insanlardan uzak kalmak için sevgilisiyle uyuz olmayı veya onlara ihtiyaç duymayan zengin bir kimsenin kölesi olmayı istemesini anlamda aşırılık olarak görmüştür.<sup>68</sup> Diğer yandan kastedilen anlam ile şiirde söylenenlerin birbiri ile uyumlu olmamasını da başka bir şiir kusuru olarak kabul etmiştir. Şiirinde atını övmeyi amaçlayan İmrüulkays'ın atını harekete geçirmek için kamçıya olan ihtiyacını dile getirmesini, amacına ters düşmesi olarak nitelemiştir. Bunun sebebinin ise iyi bir atın harekete geçmek için kamçıya ihtiyaç duymaması olarak açıklar.<sup>69</sup> İbn Tabâtabâ şiirde intihal konusuna değinmiş ve bir şairin kendisinden önce ifade edilen bir anlamı alıp onu daha iyi şekilde ifade etmesini uygun görmüştür.<sup>70</sup>

<sup>64</sup> İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-su'arâ*, 98.

<sup>65</sup> Ebû'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm İbn Tabâtabâ, *İyâru's-sî'r*, thk. Abdülaziz b. Nâsır (Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, ts.), 82.

<sup>66</sup> İbn Tabâtabâ, *İyâru's-sî'r*, 203.

<sup>67</sup> İbn Tabâtabâ, *İyâru's-sî'r*, 169.

<sup>68</sup> İbn Tabâtabâ, *İyâru's-sî'r*, 152.

<sup>69</sup> İbn Tabâtabâ, *İyâru's-sî'r*, 159.

<sup>70</sup> İbn Tabâtabâ, *İyâru's-sî'r*, 126, 127.



Yukarıdaki bilgiler ışığında Kudâme b. Ca'fer öncesi şiir tenkidinde öne çıkan hususları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1- Şiir eleştirmenleri beğendikleri veya yetersiz buldukları şiirleri çoğunlukla neden göstermeden alıntı yapmakla iktifa etmişlerdir. Örneğin güzel dedikleri bir şiir hakkında hangi özelliğinin güzel olduğunu veya anlamca zayıftır dediği şiirin hangi bağlamda zayıf olduğuna dair bir açıklama yapmamışlardır.

2- Asmaî ve İbn Sellâm gibi bazı eleştirmenler Cahiliye dönemi şiirlerini üstün görmüş ve sonraki şairlerin bu dönem şiirlerinin üslup ve konusunu takip etmesi gerektiği görüşünü savunurken, Câhiz ve İbn Kuteybe gibi eleştirmenler Cahiliye dönemi sonrasındaki şiirlerin de üstün niteliklere sahip olabileceğini ifade etmişlerdir.

3- Şiirin anlaşılır olması, lafzının kolay telaffuz edilmesi, hikmetli anlamları barındırması, teşbih gibi belâğî unsurların güzel yapılması, az lafızla çok anlam ifade edebilmesi gibi hususlar eleştirmenlerin belirlediği şiiri güzelleştiren şartlardır.

4- Şiirde intihal konusu hakkında genelde yumuşak bir tavır sergilenmiş, şayet şiiri güzelleştirecekse veya önceki halinden daha güzel bir şekilde dile getirilecekse bu durum uygun görülmüştür.

## 2. KUDÂME B. CA'FER'İN ELEŞTİRİLMESİ VE DEĞERLENDİRME

Kudâme b. Ca'fer'in Yunan felsefesi ve mantık ilmi ile olan bağlantısından bahsetmiştik. Bilindiği üzere mantık, zihni hatalardan korumayı amaçlayan bir ilimdir. Zihnin hatalardan korunması ise onun mantık ilminin ortaya çıkardığı hükümlere tabi olması ile gerçekleşir. Kudâme b. Ca'fer'in şiir tenkidine yönelik eleştirilerin temelinde onun mantık ilminde olduğu gibi kurallar koyarak şiirin iyi şiiri kötü şiirden ayırt etmeye çalışması ama şiirin duygulara hitap eden yönünü şiir tenkidinde gözetmemesi yer almaktadır.<sup>71</sup> Bu bağlamda onun şiirdeki iyi ve kötü ayrımını mantık ilminin usûlüne göre yapması, kendi koyduğu mantık ilkelerine bile tam anlamıyla uymaması ve etkilendiği Yunan felsefesindeki bazı görüşleri sebebiyle muasırı şiir münekkiddlerinin koyduğu ilkelerle çelişmesi iddiaları üzerinde durulacaktır.

a- Kudâme b. Ca'fer'in şiirdeki iyi ve kötü ayrımını mantık ilminin usûlüne göre yapması:

Şiir, onu dinleyenlerde estetik duygular oluşturan ve kendisine has bir yapıda bulunan söz türüdür. Bu itibarla diğer söz türlerinden ayrılmıştır. İhsan Abbas ise Kudâme b. Ca'fer'in şiiri değerlendirmesinde onun bu yönüne dikkat etmediğini şiirdeki iyi ve kötü ayrımını mantık ilminin

<sup>71</sup> Ferruh, *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*, 2/434; Tabâne, *Kudâme b. Ca'fer ve'n-nakdü'l-edebe*, 438; Abzûzî, *el-Eserü'l-Aristo inde Kudâme b. Ca'fer*, 161; Mezîti, "el-Müsâgafetü fi nakdi Kudâme b. Ca'fer", 254.

usûlüne göre yaptığını belirtmiş, aynı zamanda onun bu hususta ortaya koyduğu ölçütün şiire has olmadığını yani bu ölçütün bütün söz türlerini kapsadığını ifade etmiştir. Bundan ötürü bahsi geçen ölçütlerin şiir için geçerli olamayacağını iddia etmiştir.<sup>72</sup> Kudâme b. Ca'fer şiirde anlamın güzel veya çirkin olmasını burada bulunan taksimin doğru veya yanlış yapılmasına dayandırmaktadır.<sup>73</sup> Görüleceği üzere Kudâme b. Ca'fer şiirin güzelliğini bir mantık terimi olan taksim,<sup>74</sup> üzerinden gerçekleştirmiştir. Bu iddiayı değerlendirmek için bahsi geçen konu hakkında Kudâme b. Ca'fer'in neler söylediği ortaya çıkarılacak, sonra yapılan eleştiri incelenecektir.

Şiirin güzel olması için yapılan taksimin doğru olması kısmında Kudâme b. Ca'fer, şayet şair şiirde bir taksim yapmışsa onun bütün kısımlarını dile getirmesi gerektiğini ifade eder. Buna örnek olarak:

نَعَمْ وَفَرِيقٌ قَالَ وَيْحَكَ لَا أُدْرِي فَقَالَ فَرِيقٌ الْقَوْمِ لَا وَفَرِيقُهُمْ

*"Hayır, dedi kavmin bir kısmı, bir kısmı ise evet. Diğer bir kısmıysa "sana yazıklar olsun bilmiyorum" dedi."*

Bu şiiri verdikten sonra Kudâme b. Ca'fer, şairin burada muhtemel bütün cevapları verdiğini belirterek şiirde taksimin tam manasıyla yapıldığını ifade etmektedir. Başka bir örnekte:

مَتَى وَقَعَتْ أَرْسَاعُهُ مُطْمَئِنَّةً عَلَى حَجَرٍ يَرْفُضُ أَوْ يَتَدَخَّرُ

*"Bileğini ne zaman tam manasıyla kayanın üzerine koysa ya parçalanır ya da yuvarlanıp gider."*

Bu şiirde ise büyük bir gücü vasıflandırırken kayanın ya yumuşak ya da sert olabileceğini ve yumuşaksa parçalanıp gideceği, sertse yerinden ayrılacağını ifade etmekte ve böylece olabilecek ihtimallerin sıralandığını belirtmektedir.<sup>75</sup> Konunun tam olarak anlaşılabilmesi için Kudâme b. Ca'fer'in kötü şiirin özelliklerinden taksimin kötü olması ile ne kastettiğinin de incelenmesi gerekmektedir. Taksimdeki kötülüğün, şiirde benzer anlamların tekrar edilmesi veya ayrılan iki kısımdan birinin diğerinin kapsamına dahil olmasıyla meydana geleceğini belirtir.

فَمَا بَرَحْتُ تُومِي إِلَيَّ بِطَرْفِهَا وَتُومِضُ أَحْيَانًا إِذَا حَصَمُهَا عَقَلٌ

*"Sürekli gözleriyle bana işaret eder, hasmı gafilken bazen göz kırpar."*

Bu örnekte sorun تومي/گözüyle işaret etmek ve تومض/گözünü kırpmak benzer anlamı verdiği için tekrarlanmakta ve şiiri çirkinleştirmektedir. Diğer bir örnekte:

لِلَّهِ نِعْمَتُنَا تَبَارَكَ رَبَّنَا رَبُّ الْأَنَامِ وَرَبُّ مَنْ يَتَأَبَّدُ

<sup>72</sup> Bu iddia için bk. Abbas, *Târihü'n-nakdi'l-edebi inde'l-Arab*, 205; Abzûzî, *el-Eserü'l-Aristo inde Kudâme b. Ca'fer*, 107, 108.

<sup>73</sup> Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü's-şi'r*, 139, 192.

<sup>74</sup> Bir kavramın, zihinde bölümlerine ayrılmasını ifade etmek için kullanılan mantık terimi.

<sup>75</sup> Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü's-şi'r*, 139, 140.

“*Sahip olduğumuz bütün nimetler Allah’ındır, rabbimiz sen ne yücesin! İnsanların ve vahşilerin/uzun süre yaşayanların rabbi.*”

تأيد fiili ile kastedilenlerin vahşi hayvan olamayacağını çünkü من ile ancak akıllı varlıkların kastedileceğini belirten Kudâme b. Ca’fer, şayet vahşi hayvan değil de ıssız yerlerde yaşayan insanlar kastedilmişse bu durumda ikinci kısmın ilk kısma dahil olduğunu belirtmiştir. Bu fiilin diğer anlamı olan uzun süre yaşayanlar anlamında olduğu kabul edilirse aynı şekilde bu kısımda ilk kısma dahil olduğunu ve böylece şiirde anlamca çirkinlik ortaya çıktığını belirtir.<sup>76</sup> Kudâme b. Ca’fer’in söz konusu açıklamaları verildikten sonra ona yöneltilen eleştirinin tutarlılığı üzerinde durulabilir. Yukarıda bahsedildiği üzere ona yöneltilen eleştiri bir mantık terimi olan taksimîn şiir için ölçüt yapmasıyla alakalıdır. Ancak Kudâme b. Ca’fer’in söz konusu açıklamaları dikkate alındığında yapılan eleştirinin zayıf kaldığı anlaşılmaktadır. Görüleceği üzere taksimdeki bozukluklardan kaynaklanan şiir hataları benzer anlamda olan lafızların bir arada kullanılmasından kaynaklanmıştır. Bu yaklaşımın bir benzerini İbn Tabâtabâ’da da görmek mümkündür. Önceden belirtildiği üzere o, Ebü'l-‘İyâl el-Huzelî’nin beytini benzer anlam taşıyan lafızlar sebebiyle çirkin bulmuştu.<sup>77</sup> Buna göre Yunan felsefesi veya mantık ilmiyle anılmayan İbn Tabâtabâ tarafından da benzer şiir tenkidi yapılması Kudâme b. Ca’fer’e yöneltilen eleştirinin haksızlığını göstermektedir. Diğer taraftan eleştiri sahibinin şiire bir ölçüt belirlemek için bu ölçütün sadece şiirle alakalı olması hususu da başka bir tartışma konusunu ortaya çıkarmaktadır. Eleştirmene göre örneğin bir şiir münekkidi “şiirin güzel olması için nahiv kurallarının doğru kullanılması gerekir” şeklinde bir ölçüt ortaya koyarsa söz konusu ölçüt diğer söz türlerini de kapsadığı için şiiri diğer söz türleri ile aynı seviyeye indirgemiş olacaktır ki bu yaklaşım şiir tenkidi açısından ayrıca incelenmesi gereken bir konudur. Ancak konumuz ile doğrudan alakalı olmadığı için bu sözlerle yetinilecektir.

b- Kudâme b. Ca’fer’in ortaya koyduğu gulûv/aşırılık ve îgâ’u’l-mümtenî/ımkansıza düşme ölçütleri üzerinden yapılan eleştiriler: Kudâme b. Ca’fer’e yöneltilen eleştirilere geçmeden önce onun sözü edilen ölçütlerle ne kastettiğinin anlaşılması gerekmektedir. Aşırılığı “ımkân dahilinde bir şeyin sıfatına mevcut halinin üstünde ziyadede bulunmak”<sup>78</sup> şeklinde tanımlayan Kudâme b. Ca’fer, insanların bir kısmının anlamda yapılan aşırılığı beğenmediğini ancak kendisinin bu görüşe katılmadığını ifade etmiştir. Daha sonra bu konuda eleştirilen şiirlere yer verip onlarla ilgili çeşitli açıklamalar yapmıştır. Kudâme b. Ca’fer bu konuda sırasıyla Mühelhil b. Rebia (ö. 525 civarı), Nemr b. Tevleb (14/635) ve Ebû Nuvâs’ın aşağıdaki beyitlerini örnek olarak göstermiştir:

<sup>76</sup> Kudâme b. Ca’fer, *Nakdüş-şîr*, 192.

<sup>77</sup> İbn Tabâtabâ, *İyâru’ş-şîr*, 169.

<sup>78</sup> Kudâme b. Ca’fer, *Nakdüş-şîr*, 202.

تُفْرَعُ بِالذَّكْوَرِ فَلَوْلَا الرِّيحُ أُسْمِعُ مَنْ يُحْجِرُ صَلِيلَ الْبَيْضِ

“Rüzgâr olmasaydı Hucr bölgesindeki kimselere, kılıçların birbirine vurulduklarındaki çıkan sesi duyururdum.”

أَنْبَى الْحَوَادِثُ وَالْأَيَّامُ مِنْ مَرِّ أَسْبَادَ سَيْفٍ قَدِيمٍ إِثْرُهُ بَادِي  
تَظَلُّهُ تَخْفِزُ عَنْهُ إِنْ صَرَنْتَ بِهِ بَعْدَ الذَّرَاعَيْنِ وَالسَّاقَيْنِ وَالْهَادِي

“Günler ve olaylar Nemir kabilesinden parlaklığı belirgin bir kılıcın kalıntılarını bıraktı. Onunla iki kol, iki bacak ve bir boyun kesersin (sonra maktule bir daha vursan onu geçip yere saplanıp gömülür) ve sen onu arar durusun.”

أُحْقِنْتُ أَهْلَ الْبَيْتِ حَتَّىٰ إِنَّهُ لَتَخَافُكَ الْتُطْفُ الْبِي لَمْ يُخْلَقْ

“Şirk ehlini öyle bir kokuttun ki daha yaratılmamış meni haldekiler bile korktu”

Kudâme b. Ca’fer bu beyitleri verdikten sonra buradaki aşırılığın imkan dahilinde olduğunu ama hakikatte gerçekleşmesinin imkansızla yakın olduğunu ifade etmiştir.<sup>79</sup> Kudâme b. Ca’fer’in bu sözlerini şu şekilde açıklamak mümkündür: Şair Mühelhil b. Rebîa’nın ikamet ettiği yer, Yemen’de bulunan Hucr bölgesinden uzaktadır. Kılıçların miğferlere vurduklarındaki çıkan sesin Hucr bölgesine ulaşması imkân dahilinde olmakla birlikte mevcut olan şartlar (uzak mesafe) sebebiyle bu durum imkansızla yakındır. Aynı şekilde bir kılıcın keskinliğinden ötürü yere saplanıp gömülmesi, korkunun şiddetinin büyüklüğünden ötürü daha dünyada var olmayanların korkması bu şekilde düşünülmelidir. Bu kısımda dikkat edilmesi gereken en önemli husus, sözü edilen aşırılıkların imkân dahilinde olmasıdır. Çünkü ses, doğası gereği bir alıcı tarafından işitilir, kılıç sivri ve keskin olması sebebiyle toprağa girebilir, korku ise ismi gereği korkutma işini yapar. Ancak mevcut halleriyle şairlerin dediklerinin gerçekleşmeleri imkansızla yakın bir durumdur.

Kudâme b. Ca’fer şiir tenkidinde kullandığı ölçütlerden birisini de “imkânsızla düşme” olarak belirlemiştir. Bu ölçüt, şiirin güzelliğini arttırdığını söylediği “aşırılığa” karşıt olarak şiiri çirkinleştiren durumlardan birisini ifade etmektedir. O, imkansızla düşmeye Ebû Nuvâs’ın aşağıdaki şiiri örnekliliğinde açıklamaktadır:

يَا أَمِينََ اللَّهِ عِشْ أَبَدًا دُمْ عَلَى الْأَيَّامِ وَالزَّمَنِ

“Ey Eminullah! Ebedî yaşa, zaman ve günler boyu dâim ol.”

Bu şiirdeki “ebedî yaşa” sözünün insan tabiatına uygun olmadığını ifade eden Kudâme b. Ca’fer mezkûr ifadenin şiiri çirkinleştirdiğini belirtmiştir.<sup>80</sup> Onun şiirde aşırılık ve imkansızla düşme hakkında yaptığı açıklamalardan şunu anlamak mümkündür: Şayet şair bir şey hakkında aşırıya kaçacak bir

<sup>79</sup> Kudâme b. Ca’fer, *Nakdû’s-şi’r*, 94.

<sup>80</sup> Kudâme b. Ca’fer, *Nakdû’s-şi’r*, 201, 202.

ifade kullanacaksa zikredilecek aşırılığın övülecek olan şeyin tabiatına uygunluğunu gözetmesi gerekmektedir. Nitekim aşırılık konusunda ele alınan örneklerde bu durum açık bir şekilde görülmüştü. İşitmek ses, toprağa saplanmak ise kılıç açısından tabiatlarına uygun birer nitelemelerdir. Aşırılık ise sesin normalde işitilmesi imkânsız bir yerden duyulması veya kılıcın keskinliğinden ötürü toprağın içine gömülmesi ve kaybolup gitmesi gibi imkânsız veya imkânsıza yakın durumlar için geçerlidir ve güzel görülmüştür. Ancak ebedi yaşamak insanın tabiatına uygun olmayan imkansız bir durum olduğu için Kudâme b. Ca'fer tarafından imkansıza düşme olarak nitelenmiş ve eleştirmiştir.

ba- Her iki ölçütün aynı anda kabulü ile Kudâme b. Ca'fer'in tenakuza düşmesi:

Abbas, şiirde aşırılığı kabul eden Kudâme b. Ca'fer'in, kendisi tarafından konulan imkânsıza düşme ile tenakuza düştüğünü belirtmiştir. Örnek olarak Ebû Nuvâs'ın beytinde geçen "ebedî yaşa" sözü ile şiirde aşırılık konusunda geçen ve Kudâme b. Ca'fer'in beğendiği "kılıcın yere gömülmesi" sözlerinin anlam açısından benzer olduğunu belirtmiştir. Buna göre benzer yerlerde birbirine zıt tavırlar sergilediği için onun tenakuza düştüğünü ifade etmiştir.<sup>81</sup> Bu konu yukarıda ayrıntılı bir şekilde incelendiği için başka bir yoruma yer verilmeyecektir.

bb- Kudâme b. Ca'fer'in her iki ölçüt arasındaki farkı iyi ortaya koyamaması:

Kudâme b. Ca'fer, eleştirdiği imkansıza düşme ve kabul ettiği şiirde aşırılık arasındaki farkı *يَكاد/neredeyse yapıyor* fiili ile sağlanabileceğini belirtmiştir. Buna göre şayet bir ifadenin aşırılık mı yoksa imkânsız düşme mi olduğu net bir biçimde anlaşılıyorsa ifadenin başına *يَكاد* fiili getirilir. Şayet cümle anlamlı ise bu aşırılık cümle anlamlı değilse bu imkansıza düşmektir. Nitekim "kılıcın saplandıktan sonra toprağın içene kaybolması" ifadesinin başına *يَكاد* fiili getirilirse "kılıç saplandıktan sonra neredeyse toprağın içine gömülüyor" şekline dönüşecektir. Görüleceği üzere bu ifade başına *يَكاد* fiili getirildikten sonra da anlamlı bir cümle olmaya devam edecektir. Dua makamında söylenen "ebedî yaşa" ifadesine bu fiil getirilirse bu cümle "neredeyse ebedi yaşa" şeklinde anlamsız bir cümleye dönüşmektedir.<sup>82</sup>

Söz konusu açıklama Abbas tarafından yeterli görülmemiştir. O, şayet Kudâme b. Ca'fer'in sözlerini kabul edecek olursak şiirde aşırılığa pek çok ifadenin girebileceğini belirtmiş ve kendisine göre şiirde imkansıza düşme örneği olabilecek aşağıdaki beyte yer vermiştir:

وَأَلُو قَلَمٌ أَلْقَيْتُ فِي شَقِي رَأْسِهِ خَفِيْتُ وَمَا عَيْرْتُ حَطَّ كَاتِبِ

<sup>81</sup> Abbas, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî inde'l-Arab*, 199.

<sup>82</sup> Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü's-şi'r*, 201, 202.

“Şayet kalemin ucunun yarısına konulsam, içinde gizlenirdim ki yazarın çizgisinde bozulma olmazdı.”

Abbas, Kudâme b. Ca’fer’in dediği gibi bu şiire يَكاد fiili getirilirse cümlelerin anlamlı olacağını söylemiştir. Buna göre anlam “neredeysede içinde gizlenirdim” şeklinde olacaktır. Ancak Abbas, Kudâme b. Ca’fer’in yaptığı tanıma göre bir kimsenin kalemin ucuna girip kaybolmasını imkansız düşme olarak yorumlamış, dolayısıyla Kudâme b. Ca’fer’in iki ölçütü birbirinden ayırmak için kullandığı يَكاد fiilini yeterli bulmamıştır.<sup>83</sup>

Buradaki ifadelerle “neredeysede” sözünün tek başına iki durumu birbirinden ayırt etmesinin güç olduğu açık bir durumdur. Ancak Kudâme b. Ca’fer’in يَكاد fiilinin yanında başka bir açıklama yapıp yapmadığı bu durumda büyük bir önem arz etmektedir. Kudâme b. Ca’fer’in ifadelerine bakıldığında يَكاد fiili hakkında yaptığı açıklamadan önce aşırılık hakkında yaptığı açıklama hatırlanmalıdır. Buna göre “neredeysede” ayracı ile zikredilen vasfın, nitelenen şeyin mahiyetine dahil olup olmamasına da bakılması gerekmektedir. Dolayısıyla Abbas’ın örnek olarak belirttiği şiir açık bir şekilde Kudâme b. Ca’fer’in güzel kabul ettiği ve abartı olarak nitelediği gruba dahil olmaktadır. Çünkü şair burada hastalığının kendisini çokça zayıflattığını işaret etmekte ve bu zayıflığın derecesini abartarak anlatmaktadır. İnsanın zayıflaması veya şişmanlaması onun mahiyetine dahil olduğundan bu şiirin tasavvuru mümkün olan şiir olduğu anlaşılmaktadır.

bc- Söz konusu eleştiri ölçütlerinin teşbihi dolayısıyla şiirin anlatım gücünü zayıflatması:

Kudâme b. Ca’fer, bir şeyin kendisine veya bütün yönleri birbirinin aynısı olan iki şeyden birinin diğerine benzetilemeyeceğini belirtmiştir. O, benzetmenin ortak bir anlam taşıyan iki şey arasında gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Hatta teşbih öyle yapılmalıdır ki benzetilen özellikler iki farklı şeyi sanki tek bir şeye indirgemelidir. Bu bağlamda süt içerken çıkan sesin çadıra çarpan yağmur sesine veya sağılırken keçiden akan sütün sesinin körüğe üfürme sesine benzetilmesini uygun görmüştür.<sup>84</sup> Bununla birlikte aralarında ortak bir anlam bulunmayan iki şeyin birbirine benzetilmesini ise uygun görmemiştir. Bunu mu’âzala (birbirine anlamca uygun lafızların beraber söylenmesi) konusunda inceleyen Kudâme b. Ca’fer, konunun daha iyi anlaşılması için aşağıdaki şiirleri örnek olarak vermiştir.

وَدَاتٌ هَدْمٌ عَارٍ نَوَاشِرُهَا تُصْمِتُ بِالْمَاءِ تَوَلَّيَا جَدْعاً

“Eski elbisesi ve açık kalmış koluyla (kadın), zayıf kalmış sıpasını (çocuğunu) su ile susturdu.”

وما رقد الولدانُ حتى رأته على البكرِ بمرية بساقٍ وخافرٍ

<sup>83</sup> Abbas, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî inde'l-Arab*, 200.

<sup>84</sup> Kudâme b. Ca’fer, *Nakdüş-şi'r*, 124.

*“Çocuklar, ben onu genç devenin üzerinde ayağı ve toynağıyla toz uçururken görene kadar, uyumadılar.”*

Kudâme b. Ca'fer, bir kadın hakkında konuşan şairin, onun çocuğunu sıpa olarak belirtmesini, yine bir gencin ayağından toynak diye bahsetmesini çirkin bulmuştur. Ancak o, bazı durumlarda bu konuda istisna yapılabileceğini belirtmiştir. Söz konusu istisnanın bir lafzın, yerine kullanılan diğer lafızla anlam açısından bir benzetmenin mümkün olabileceği durumlarda gerçekleşeceğini ifade etmiş ve İmruülkays'ın aşağıdaki beytini örnek olarak vermiştir:

فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ وَأَزْدَفَ أَعْجَازًا وَنَاءَ بِكُلْجَلٍ

*“Sırtını gerip uzattığı, sonuna ek ekleyip uzadığı ve göğsünü genişlettiği vakit (geceye) dedim.”*

Kudâme b. Ca'fer, yukarıdaki beyitte yer alan “sırt” tabirini gecenin bir canlı gibi sırtı olmayacağı için uygun görmemekle birlikte burada gecenin uzunluğunu sırtın gerinmesine benzetilmesi sebebiyle kabul ettiğini belirtir.<sup>85</sup> Onun yapmış olduğu açıklamalarda şu durum öne çıkmaktadır. Aslında onun “sırt” ifadesi ile eleştirdiği durum imkansıza düşmek durumuyla benzerlik arz eder. Hatırlanacağı üzere o, bir şeyin kendi tabiatına uygun olmayan bir şeyle nitelenmesine karşı çıkmaktadır. Bir insanın tabiatına ebedi yaşamak uygun olmayacağı gibi aralarında ortak bir bağın bulunmadığı lafızları bir arada söylemek de aynı şekilde ona göre kusurlu olacaktır. Kudâme b. Ca'fer'in teşbihe dair görüşlerini ortaya koyduktan sonra bu hususta ona yöneltilen eleştiriye geçilebilir.

Abbas, İmruülkays'ın bahsedilen şiirine ve onun hakkında Kudâme b. Ca'fer tarafından yapılan açıklamalara yer verdikten sonra Kudâme b. Ca'fer'in bu açıklamalarını eleştirmiştir. Abbas bu şiirdeki sırt ifadesini, sırtın gerinmesi ile gecenin uzun olması arasındaki benzerlikten ötürü kabul edilmesini zorlama bir yorum olarak görmüştür. Ona göre böyle bir açıklama yapılacağına geceyi mecazen kişileştirmekle yetinilmesi ortaya çıkan sorunu halledecektir. Bu tutumundan ötürü Abbas, Kudâme b. Ca'fer'in teşbihin sınırlarını daralttığını belirtmiş ve bunu Kudâme b. Ca'fer'in akli merkeze almasına bağlamıştır.<sup>86</sup> Abbas'ın söz konusu eleştirisinde bazı eksiklikler görülmektedir. Bu eksiklerin başında böyle bir konuda sadece bir şiiri örnek olarak göstermesi denilebilir. Aynı konuda Kudâme b. Ca'fer, çocuk yerine kullanılan sıpa ifadesini, ayak yerine kullanılan toynak ifadesini de eleştirmiştir. Onun bu tutumunu salt akılcı yönü ile açıklamak oldukça zor olacaktır. Nitekim Kudâme b. Ca'fer bu konunun sonunda bu tür ifadelerin çirkin olduğunu söylemiş ardından böyle bir kullanıma hiç rastlamadığını

<sup>85</sup> Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü's-si'r*, 175.

<sup>86</sup> Abbas, *Târihü'n-nakdi'l-edebi inde'l-Arab*, 207, 208.

ifade etmiştir.<sup>87</sup> Şüphesiz bu ifadeler onun değerlendirmelerinde aklın yanında sahip olduğu şiir bilgisinin ve dil zevkinin gücüne de işaret etmektedir. Değerlendirmelerinde bunu açık bir şekilde ortaya koyan Kudâme b. Ca'fer için şu örnekte verilebilir. O, iyi bir şekilde yâd edilmek istenen kimse hakkında söylenen “At senin gibi bir binici bulamadığı için ağladı.” sözünün aklen çirkin, olduğunu belirtmiştir. Bahsedilen çirkinliği ise iyilik sahibi kimsenin ardından ağlanacağı, kötülük sahibi kimsenin ölümünden ise mutluluk duyulacağını söyleyerek ortaya koyar.<sup>88</sup> Ardından at sahibi hakkında bir mersiye söylenecekse Hansâ'nın (ö. 24/645) kardeşi Sarh için söylediği mersiye benzer bir şekilde söylemesi gerektiğini belirterek aklî görüşünü başka bir şiir ile destekler. Hansâ'nın söylediği beyit şu şekildedir:

يراهافقدفقدتلكحدفةفستراحتفليت الخيل فارسها

“*Hazfe (atın ismi) seni kaybetti de rahatladı, keşke binicisi atın (ne kadar şişmanladığını) bir görse.*”<sup>89</sup>

Özellikle Hansâ'nın söylediği beyit ile birlikte düşünüldüğünde Kudâme b. Ca'fer'in bahsettiği şey şudur: Şayet at, sahibi için ağlıyorsa bu durum sahibinin ata çok iyi baktığı anlamına gelir. Dolayısıyla atın gönlünce yaşamış, herhangi bir savaşa veya zorluğa katlanmamış olduğu ortaya çıkar ki bu durumda ölen kimsenin de hiçbir savaşa çıkmayan korkak bir kimse olduğu anlaşılır. Burada geçen örnekler Kudâme b. Ca'fer'in şiir tenkidinde aklî çıkarımın yanında onun sahip olduğu şiir bilgisinin gücünü de kanıtlar mahiyettedir.

bd- İmkansıza düşme ölçütünün Aristo tarafından kullanılması ve Kudâme b. Ca'fer'in bu ölçütü ondan alması:

Aristo bir eserinde “olanaksız/imkânsız olası, olası olmayan olanağa üstün tutulur” sözünü söylemiştir.<sup>90</sup> Bu sözde iki kavramı öne çıkaran Aristo, olanak ve olanaksız kavramı ile gerçeğe uyan ve uymayan olaylar, olası ve olası olmayan kavramlarıyla akla uygun olan ve olmayan durumları kastetmiştir.<sup>91</sup> Buna göre gerçeğe uymayan/imkânsız ama akıl tarafından kabul edilen olayların akla uymayan ama gerçeğe uygun olaylara üstün tutulduğu anlaşılmaktadır. Bu eserde sadece yukarıda zikredilen yerde değil daha başka yerlerde de şairin özellikle de trajedi konulu şiirlerde imkânsız olsa da akla uygun konuları yazması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>92</sup> Buradan yola çıkılarak Kudâme b. Ca'fer'in imkansıza düşme ölçütünü Aristo'nun bu

<sup>87</sup> Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü's-şi'r*, 174.

<sup>88</sup> Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü's-şi'r*, 118.

<sup>89</sup> Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü's-şi'r*, 61.

<sup>90</sup> Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987), 74.

<sup>91</sup> Yörükhan Ünal, “Poetika Çevirisinde Kırkıncı Yılı Dolduran Yanlışlar”, *Varlık Dergisi* (Erişim 16 Mayıs 2023).

<sup>92</sup> Aristoteles, *Poetika*, 30, 44.



görüşüne dayandırdığı iddia edilmiştir.<sup>93</sup> Ancak dikkatli bir inceleyişte her iki eleştirmenin tam olarak aynı şeyi söylemedikleri anlaşılacaktır. Çünkü Aristo bu ifadesiyle şairin şiirdeki olay örgüsünden bahsetmekte ve şiirde işlenecek konunun gerçeğe ilişkili olmasa da akla uygun olması gerektiğini belirtmektedir. Nitekim başka bir yerde gerçeklikle ya da olabilir olanla inandırıcılığın aynı doğrultuda olduklarını ifade etmektedir.<sup>94</sup> Buna göre, “kentaür” (belden aşağısı at, belden yukarısı insan olan mitolojik varlıklar) gibi varlıkların şiirlerde insanlar gibi konuşması uygundur. Çünkü kentaurlar gerçekte olmamakla birlikte, şayet var olsalardı insan gibi konuşması aklın kabul edebileceği bir durum olacaktır. Ancak Kudâme'nin mümkün olan ile kastettiği önceden de belirtildiği üzere, bir şeyi nitelerken onun mahiyetine uygun olması gerekliliğidir. Nitekim Kudâme, bir insanın ayağı için kullanılan toynak ifadesini çirkin bulmuştur. Buradan da açık bir şekilde görüldüğü üzere Kudâme'yi Aristo'nun yukarıdaki sözlerinden etkilenerek böyle bir çıkarımda bulunduğunu iddia etmek oldukça uzak bir ihtimal olarak değerlendirilmelidir.

## SONUÇ

Cahiliye döneminde şiir tenkidi sistematik bir görünüm arz etmemektedir. Şiir tenkidinin herhangi bir neden gösterilmeksizin edebî zevke göre yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu durum genel itibarıyla ilk İslâmî dönem şiir tenkidinde devam etmektedir. Bununla birlikte bazı önemli ilerlemeler de görülmektedir. Örneğin Asmaî ve İbn Sellâm pek çok şiiri edebî zevklerine göre değerlendirmişlerdir. Ancak bu iki eleştirmende şiir tenkidinde sistemli eleştiriye geçişe dair önemli işaretler bulunmaktadır. Örneğin Asmaî'nin değerlendirmelerinde karşımıza birtakım ölçütler çıkar. Bunlardan bazısı şiir sayısındaki fazlalık, bir anlamı daha veciz bir şekilde ifade etmek gibi ölçütlerdir. Benzer ölçütlerin İbn Sellâm tarafından kabul edildiği görülmektedir. İbn Kuteybe, şiirde güzel ve kötü ayrımı yapmaktadır. Ayrıca şiiri lafız ve anlam açısından değerlendirmiştir. İbnü'l-Mu'tez ise şiirin anlaşılır olması, teşbih gibi belâğî unsurların doğru kullanılması gibi ölçütlerin şiiri güzelleştiren unsurlar olduğunu belirtmiştir. İbn Tabâtabâ güzel şiire muhkem şiir ismini vermiş ve şiirin muhkem olması için lafızların yerinde kullanılması, telaffuzlarının kolay olması, benzetmelerinin güzel yapılması gibi ölçütler koymuştur.

Kudâme b. Ca'fer kendisinden önceki birikimin şiir tenkidi hususunda zayıf kaldığını iddia edip *Nakdü's-si'r* adlı eserini yazmıştır. Ancak şiir tenkidi için koyduğu ölçütlere bazı eleştiriler yapılmıştır. Bu eleştirilerin başında onun mantık ilminden etkilenerek şiiri mantık ilmindeki akli hükümlere benzer hükümlerle sınırlandırması, onun duyguya hitap eden yönünü

<sup>93</sup> Abbas, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî inde'l-Arab*, 200, 201.

<sup>94</sup> Aristoteles, *Poetika*, 31.

görmezden gelmesidir. Söz konusu iddiayı temellendirmeye çalışan Abbas'ın eleştirilerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Kudâme b. Ca'fer'in şiirdeki iyi ve kötü ayrımını mantık ilminin usûlüne göre yapması

- Kudâme b. Ca'fer'in şiirde aşırılık ile imkânsıza düşme ölçütlerini kabul etmesinin tenakuza düşmesine sebep olması

- Her iki ölçütü birbirinden ayırmak için kullandığı yöntemin zayıf olması

- Söz konusu ölçütlerin şiirdeki teşbih unsurunu zayıflatması

Mantık ilminin usûlü ile kastedilen şiirdeki taksimin doğru veya yanlış yapılmasıdır. Abbas burada mantıkta kullanılan doğru taksim ameliyesini şiir içinde kullandığı için Kudâme b. Ca'fer'i eleştirmiştir. Yapılan incelemelerden sonra mantık ilmi ile anılmayan İbn Tabâtabâ gibi münekkidler de eserlerinde Kudâme b. Ca'fer'in şiirdeki taksim kısmına benzer yorumları olduğu görülmüştür. Bu itibarla Kudâme b. Ca'fer'in bu kısımdaki yorumlarının iddia edildiğinin aksine mantık ilmine bağlanılmaması gerektiği anlaşılmıştır.

İmkânsıza düşme (îgâ'u'l-mümtenî) ve şiirde anlamların aşırılığı (gulûv) Kudâme b. Ca'fer tarafından şiirin kötü ve güzelliğini ortaya çıkarması için konulan ölçütlerdendir. Her ne kadar iki ölçüt, birbirine benzese de ilki şiirin kötülüğüne diğeri ise şiirin iyiliğine işaret etmektedir. Bu husus hakkında yapılan eleştirilerin iki ölçütün birbirine benzemesinden kaynaklandığı anlaşılmıştır. Bununla birlikte Kudâme b. Ca'fer'in yapmış olduğu açıklamalarla söz konusu ölçütlerin arasındaki farkı ortaya koyduğu görülmüştür. Bu ölçütlerin şiirdeki teşbih unsurunu zayıflatması hakkında yapılan eleştiriler bazı örneklerle sınırlı kalmıştır. Kudâme b. Ca'fer'in konuya dair diğeri örnekleri incelendiğinde bu eleştirilerin zayıf kaldığı görülmüştür.

Son olarak bu çalışmada, İhsan Abbas, Ömer Ferruh, Şevki Dayf gibi günümüzde Arap dili ve edebiyatı alanında değerli çalışmalara imza atmış bilginlerden sadır olan görüşlerin, yeterince tahlil edilmeden kabul edilmesi durumuna bir işaret vardır. Nitekim son dönemlerde yapılan tez ve makalelerde söz konusu iddianın eleştiri süzgecinden geçmeden olduğu gibi kabul edildiği görülmüştür. Bu durumun iddia sahiplerinin Arap dili ve edebiyatı alanındaki konularından kaynaklandığı anlaşılmıştır. Oysa bu iddiaların çoğunun yanlış anlaşılardan veya konunun sınırlı örneklerle incelenmesinden kaynaklandığı ortaya çıkmıştır. Bu durum yapılan çalışmalarda iddia ile iddia sahibinin konunun birbirinden ayrılması gerektiğini göstermektedir.

### KAYNAKÇA

Abbas, İhsan. *Târîhü'n-nakdi'l-edebî inde'l-Arab*. Beyrut: Dârü's-sekâfe, 1983.

- Abzûzî, Lahzârî. *el-Eserü'l-Aristoyî inde Kudâme b. Ca'fer kitâbu Nakdü's-şî'r enmûzeccen*. Cezayir: Câmia'tü Vehrân, Yüksek Lisans, 2014/2015.
- Aristoteles. *Poetika*. çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.
- Aristoteles. *Organon V Topikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Bâhilî. *Fuhûletu's-su'arâ*. thk. Selahaddî el-Müneccid Ch. Teorri. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Cedîd, 1980.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hilâl, 1423.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitâbü'l-Hayevân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim. *Tabakâtü fuhûli's-su'arâ*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Cidde: Dârü'l-medeni, ts.
- Dayf, Şevki. *el-Belâgatu tetavvur ve târîh*. Kahire: Dârü'l-meârif, 2003.
- Ergin, Mehmet Cevat. "İbn Sellâm el-Cumahî ve Tabakâtu Fuhûli's-Su'arâ Adlı Eseri". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)* 16/31 (2018), 157-176.
- Evs b. Hacer. *Divân Evs b. Hacer*. thk. Muhammed Yusuf. Beyrut: Dâr Beyrut, 1986.
- Fârâbî. *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Ferruh, Ömer. *Târîhü'l-edebî'l-Arabî*. Kahire: Dârü'l-ilm li'l-melâyin, 1981.
- Gezek, Ahmet. *Klasik Dönem Arap Edebî Tenkidinde Gelenekçi ve Yenilikçi Yönelimler*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Güler, İsmail. "Asma'î'nin Şiir Eleştirisinde Fuhûle Kavramı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 129-136. [https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000001082](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001082)
- Güler, İsmail. "İbn Kuteybe'nin Şiir Anlayışı ve Şaire Bakışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 69-78. [https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000001057](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001057)
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *eş-Şî'r ve's-su'arâ*. Kahire: Dârü'l-hadis, 1423.
- İbn Tabâtâbâ, Ebû'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *İ'yâru's-şî'r*. thk. Abdülaziz b. Nâsır. Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, ts.
- İbnü'l-Mu'tez, Abdullah b. Muhammed el-Abbâsî. *Tabakâtu's-su'arâ*. Beyrut: Dârü'l-meârif, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1992.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dârü'l-marife, 1978.
- Kallek, Cengiz. "Kudâme b. Ca'fer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kudame-b-cafer>
- Katipoğlu, Hasan. "Fasıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fasil--mantik>
- Kudâme b. Ca'fer. *Nakdü's-şî'r*. thk. Muhammed Abdülmunim Hafaci. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Mezîti, Hamîsa. "el-Müsâkafetu fî nakdi Kudâme b. Ca'fer: el-Fikrû'l-Aristoyî fî kitâbi Nakdü's-şî'r tefâulun em temâsülün". *Mecelletü işkâlâtin fî'l-lugati ve'l-edebî* 10/4 (2021), 241-258 (Erişim 22 Eylül 2022). <https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/238/10/4/168134>
- Mutarrızî, Ebû'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyid b. Alî el-Hârizmî. *el-İzâh*

- şerhu Makâmâtî'l-Harîfî*. thk. Hurşid Hasan. Pencap: Pencap Üniversitesi, Arap Dili Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Öznurhan, Halim. "Aristoteles Poetika'sının Arap Edebiyatındaki Yansımaları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 4/1 (2004), 255.
- Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Türki Mustafa Ahmed Arnaud. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 2000.
- Seller, Yusuf. "İbn Sellâm el-Cumahî'nin Arap Edebi Eleştirisine Katkısı: Tabakât Özelinde Bir Analiz". *İslam Tetkikleri Dergisi / Journal of Islamic Review* 12/1 (2022), 127-155. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1030746>
- Tabâne, Bedevî. *Kudâme b. Ca'fer ve'n-nakdü'l-edebî*. Kahire: Matbatü'l-fenniyyetü'l-hadîsetü, 1969.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân et. *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*. Beyrut: el-Mektebetü'l-ansariyye, 1424.
- Tülücü, Süleyman. "Nâşî el-Ekber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nasi-el-ekber>
- Ünal, Yörükhan. "Poetika Çevirisinde Kırkinci Yılıni Dolduran Yanlışlar". *Varlık Dergisi*. Erişim 16 Mayıs 2023. Erişim 16 Mayıs 2023. [https://www.academia.edu/9179896/Y%C3%B6r%C3%BCkhan\\_%C3%9Cnal\\_Poetika\\_%C3%87evirisinde\\_K%C4%B1rk%C4%B1nc%C4%B1\\_Y%C4%B1nC4%B1n%C4%B1\\_Dolduran\\_Yanl%C4%B1C5%9Flar](https://www.academia.edu/9179896/Y%C3%B6r%C3%BCkhan_%C3%9Cnal_Poetika_%C3%87evirisinde_K%C4%B1rk%C4%B1nc%C4%B1_Y%C4%B1nC4%B1n%C4%B1_Dolduran_Yanl%C4%B1C5%9Flar)
- Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ'*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1993.
- Zeynî, Mahmud b. Hasan. "Kudâme b. Ca'fer ve cuhûduhu'n-nakdiyyeti fî nazari'l-bâhisine'l-muhdesîn". *Mecelletu kulliyeti's-şerîati ve'd-dirâseti'l-İslâmiyye* 4 (1980), 207-218.

---

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

**👤 Yazar(lar) / Author(s):** Zahit Kaplangöz.

**💰 Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## TASAVVUFUN GÂYE VE YÖNTEMİNİ BELİRLEYEN BİR KAVRAM OLARAK EZELİYET: CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'DE İNSANIN EZELİLİĞİ DÜŞÜNCE Sİ

*Eternity As A Concept Determining The Purpose and Method of Sufism: The Idea of Human Eternity in Junayd al-Baghdādī*

### Melek KARACAN

Arş. Gör. Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü  
Tasavvuf Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye [orcid.org/026db3d50](https://orcid.org/026db3d50)

Assist. Prof. Dr., Aksaray University Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic  
Sciences Department of Sufism, Aksaray, Turkey

✉ [mlkgndz90@hotmail.com](mailto:mlkgndz90@hotmail.com) <https://orcid.org/0000-0001-5289-3806>

#### **i** Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 22.03.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 31.05.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2023

**” Atıf / Cite as:** Karacan, Melek. "Tasavvufun Gâye ve Yöntemini Belirleyen Bir Kavram Olarak Ezeliyet: Cüneyd-i Bağdâdî'de İnsanın Ezeliliği Düşüncesi". *Mütefekkir* 10/19 (2023), 169-191. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1312461>

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## TASAVVUFUN GÂYE VE YÖNTEMİNİ BELİRLEYEN BİR KAVRAM OLARAK EZELİYET: CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'DE İNSANIN EZELİLİĞİ DÜŞÜNCESİ\*

### Öz

İslâm düşünce geleneğinde daima ikmâl edici ve kuşatıcı bir misyonla faaliyet gösteren tasavvuf, âlem ile Allah irtibatını, diğer disiplinlerden farklı bir gâye ve farklı bir yöntemle izah etmektedir. İslâmî gelenekte tedâvül eden hemen her tasavvur ve tasdik için de daha geniş ve derin anlamlar teklif eden sûflerin dayandıkları bazı üst ilkeler vardır. Bunlardan biri de insanın âlemin herhangi bir ferdi olarak değil, Allah'ın husûsî bir kurgusu olarak var olduğu inancına kaynaklık eden "ezeliyet" kavramı veya ruhun ezeliyeti düşüncesidir. Ezeliyet kavramını normatif geleneğin hassasiyetlerinden uzak ama yine de Ehl-i sünnet anlayışına muvâfık bir tarzda yorumlayan sûfler, kavrama tasavvufun hemen hemen bütün meselelerini taşıyabilecek bir kapasite tanımışlardır. Husûsen tasavvuf tarihinin inşa edici simalarından Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), insan ve Allah arasındaki irtibatın boyutlarını "ruh" üzerinden ele alarak beşerî vücûdda ilâhî bir unsur olan ruha yönelmeyi düşünce sisteminin merkezi haline getirmiştir. Bu konudaki mülâhazalarıyla "Allah insanın nesi olur?" veya "İnsan nerelidir?" gibi çok temel iki soruya cevap arayan Cüneyd, bir şekilde "ruhun ezeliyeti" düşüncesine ulaşmıştır. Öyle ki bu konu hakkında öne sürdüğü fikirler, Cüneyd ile birlikte tasavvuf ilminin gâyesinin "ezeliyete vuslat", yönteminin ise "ezelî ahde vefâ" olarak güncellendiğini söylememizi mümkün kılmaktadır. Cüneyd'in tevhîd anlatılarının ana temasını oluşturan "mîsâk" olgusu ile tevhîdin usûlü olarak takdîm ettiği "fenâ" tecrübesi bu noktada Cüneyd'in ezeliyet düşüncesini kavramak bakımından büyük önem arz etmektedir. Bu makale, mîsâk ve fenâ gibi kavramsal referanslardan hareketle, taşıyıcı bir kavram olarak ezeliyetin, Cüneyd'in düşünce sistemindeki yerini ve etkinliğini ortaya koymayı, aynı zamanda kavramın tasavvuf ilminin gâyesi ve yönteminin belirlenmesine nasıl kaynaklık ettiğini açığa kavuşturmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Ezeliyet, Cüneyd-i Bağdâdî, Fenâ, Mîsâk.

### Eternity As A Concept Determining The Purpose and Method of Sufism: The Idea of Human Eternity in Junayd al-Baghdâdî

#### Abstract

Sufism, which has always been active with a complementary and all-encompassing mission in the Islamic thought tradition, has explained the contact between the world and Allah in a distinct purpose and method than other disciplines. There are certain higher principles on which the Sufis lean on, who offer broader and deeper meanings for almost every conception and affirmation that is practiced in the Islamic tradition. One of them is the "concept of eternity" or the "eternity of the human spirit", which is the source of the belief that man does not exist as any member of the world, but as a special fiction of Allah. The Sufis, who interpret the concept of eternity in a manner that is far from the sensitivities of the normative tradition but nevertheless compatible with the understanding of Ahl al-Sunnah, have opened a capacity that can carry almost all the issues of Sufism to the term. Particularly Junayd al-Baghdâdî (d. 297/909), one of the founding thinkers of the history of Sufism, considered all the dimensions of the contact between man and Allah through the "soul" and made it the center of his thought system to turn to the soul, which is an element of divine origin in the human body, and to realize its subtleties. With these considerations, Junayd, seeking answers to two fundamental questions, "What is Allah to the man?" or "Where is man from?" has somehow been led to

\* Bu çalışma, yazarın "Tasavvufta Ezeliyet Düşüncesi (H. III-VI. Asırlar)" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

the idea of the eternity of the soul. His ideas on this subject enable us to state that the purpose of Sufism was renewed as “returning to eternity” and its method as “loyalty to the covenant”. The phenomenon of “mithâq”, which constitutes the main theme of Junayd’s tawheed narratives, and the experience of “fanâ” which he presents as the method of true tawheed, are also of great importance in terms of comprehending his idea of eternity. This article aims to reveal the place and effectiveness of eternity as a carrier concept in Junayd’s thought system and to clarify how the concept is the source of determining the purpose and method of Sufi science based on conceptual references such as mithâq and fanâ.

**Keywords:** Sufism, Eternity, Junayd al-Baghdâdî, Fanâ, Mithâq.

## GİRİŞ

Sûfilerin tevhîd telakkîsi diğer din ilimlerindeki gibi Allah’ın zâtı ve sıfatları itibarıyla yegâne olduğunun isbâtından ziyade, her yönüyle tek ve eşsiz olan ezeli-ebedî bir varlık olarak Allah’ın; yaratılmış ve sonlu bir varlık olan insan ile ilişkisine odaklanmaktadır. Allah ve insan ilişkisinin bidâyet noktasını ise dünyevî yaşamdan çok daha geriye götürerek A’râf Sûresi’nde “*Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler.*”<sup>1</sup> ifadesinde işaret edilen “ezeli mîsâk” olgusuna dayandıran sûfiler<sup>2</sup> kanadında mîsâk düşüncesini metafiziksel bağlamı içerisinde ele alan ilk isim Cüneyd-i Bağdâdî’dir.<sup>3</sup> Genel olarak dînî düşüncede tevhîd daha çok îtikadî bir içerikte iken, Cüneyd-i Bağdâdî mîsâk meselesini tevhîd, müşâdehe ve mârifet ekseninde ele almış<sup>4</sup> ve gerçek tevhîdin elest bezminde tecrübe edilen haliyle olması gerektiğini savunmuştur.<sup>5</sup> Cüneyd’e göre tevhîd, ruhların Allah’ın “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*” şeklindeki sorusuna verdikleri “*Evet, Rabbinizsiniz.*” ikrarının<sup>6</sup>

<sup>1</sup> el-A’râf 7/172. (Çalışmada geçen âyetlerin Türkçe karşılıkları için Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî*’nden istifade edilmiştir.)

<sup>2</sup> Ezeli mîsâkın, tasavvufta bir bidâyet noktasına dönüşmesi ilk olarak Zünnûn-ı Mısırî’nin (ö. 245/859 [?]) semâ’a ilişkin bir sözünde karşımıza çıkar. İkinci olarak sûfi müfessir Tüsterî, (ö. 283/896) “nûr” ve “ilk varlık” gibi varlığa gelişin kademelerini anlattığı yerde elest sözünün insanlar için ne anlama geldiğinden bahseder. Sonrasında ise Cüneyd-i Bağdâdî’nin risâlelerinin mihverini teşkil eden ezeli mülâkat, tasavvuf literatürünün en belirleyici kavramlarından birine dönüşür. Cüneyd-i Bağdâdî’nin ismâm veya işâret yoluyla aktarmaya çalıştığı bu öğretinin, Hallâc-ı Mansûr’un (ö. 309/922) dilinden idamına da sebep olacak bir takım sarîh ifadeler ve sansasyonel açıklamalar ile halka arz edilmesi, tasavvuf ilminin iyiden iyiye zaman öncesindeki ve zamandan sonraki âlemin sırlarını çözmeye kanalize olduğunun bir göstergesi niteliğindedir. Bk. Gerhard Böwering, “Baqa’ wa Fanâ”, *Encyclopaedia Iranica*, 1988, 3/722-724. Detaylı bilgi için bk. Melek Karacan, *Tasavvufta Ezeliyet Düşüncesi* (h. III-IV. Asırlar), (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.)

<sup>3</sup> Cüneyd-i Bağdâdî hakkında kuşatıcı ve güncel bir çalışma için bk. Sami Bayrakçı, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.)

<sup>4</sup> Ebü’l-Alâ Affî, *Tasavvuf: İslâm’da Mânevî Hayat*, 140-141.

<sup>5</sup> Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi: Allah-İnsan İlişkisi* (İstanbul: Hayy Kitap, 2009), 108.

<sup>6</sup> Âyetteki “değil miyim?” ifadesi gizli bir “evet” içeren formda varid olduğundan ezeli mîsâk iki kabulün olduğu bir ahidleşme olup hitâb rubûbiyyetin ilanı, cevap da ubûdiyyetin kabulü şeklinde

zorunlu gereğidir. İnsan ezelde bir zerre iken ilâhî hitâba icâbet edip ikrar verdiği için onu diğer varlıklardan üstün kılan ve ulûhiyet ile rubûbiyyet sırlarına kabiliyetli hale getiren birçok metafizik hak ve imkânla donatılmış olarak var edilmiştir. Diğer yandan bu ezeli ahid, Allah'ın rubûbiyyetinin karşısında insanın ancak "ubûdiyyet" vasfı üzere konum alabileceğini bildiren zaman ötesi bir beyan olduğundan insana bütün hayatını kendisi doğrultusunda tadil ve tanzim etmesi gereken mükellefiyetler de yüklemiştir.<sup>7</sup> Dolayısıyla insanın ezeliği meselesi her şeyden önce ezeli mîsâk âyetinde işaret edilen ve insan ile Allah arasındaki en temel ilişki biçimi olarak öne çıkan "rubûbiyyet ve ubûdiyyet" arasındaki gerilimin anlamlandırılmasını gerektirmektedir.

İnsana zaman öncesindeyken ve zamanın içindeyken farklı pozisyonlar tanıyan ezeli mîsâk âyeti zâhir ulemâsı cephesinde sembolik bir anlatıdan ibaret sayılırken, Cüneyd'in ve takipçilerinin<sup>8</sup> düşüncesinde bu âyet insanın varlığa gelişi, varlık amacı ve varlığının hakkını nasıl ifâ edeceği gibi insan hayatının her alanını kuşatan sorunların hemen hepsi için referans noktası haline gelmiştir. Âyetin insanın beşeriyyeti ile hakîkati veya realitesi ile idealitesi arasındaki farka dikkat çektiği inancından hareketle Cüneyd insanın düal bir yapıda yaratıldığını ve bu düal yapının hakikat lehine teklîğe ircâ edilmesi gerektiğini savunmuştur.<sup>9</sup> Ona göre insan, zaman içindeki beşerî varlığından ibaret olmayıp, zamanın ötesinde yani ezelde bizzat Allah'ın huzûruna çıkmış, O'nun davetine icâbet etme üstünlüğüne ermiş, ezeli ve ilâhî bir geçmişe isnad edilmiş tek varlık türüdür.

Ezeli mîsâk âyetinin tasavvufun insanı yeniden anlama ve anlamlandırma çabasında oldukça etkin bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Cüneyd'in gündeme taşıdığı bu yeni insan anlayışında mihenk noktası diğer ilmi geleneklerde olduğu üzere insanın teklîfe konu olabilecek hal ve davranışlarını ortaya koymak değil, ruhlar âlemindeki ilmî ve vücûdî saflığı<sup>10</sup>

anlaşılmalıdır. Bk. Şemsettin Işık, "İlk Mîsâk (Elest Sözleşmesi)", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2019), 105.

<sup>7</sup> Cüneyd ezeli ahdin insana yüklediklerini bir yerde şöyle sıralar: "Tasavvuf kalbi mahlûkâta müracaattan ayırmak, tabîî huyları, beşerî vasıfları ve nefsanî eylemleri söndürmek; rûhânî sıfatlar üzerine konmak, hakikatın bilgilerine sarılıp onlarla yücelmek, ebediyete kadar en uygun tarzda hareket etmek, Allah'ın ahidine ve mîsâkına hakîkî olarak vefâ göstermek, şerîatta da Hz. Peygamber'e tabi olmaktır." bk. Ferîdüddîn Attâr, *Evlîyâ Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2020.), 411-412.

<sup>8</sup> Tasavvuf tarihinde Cüneyd'in öncülüğünde gelişen düşünce sistemine dair bir çalışma olarak bk. Süleyman Gökbulut, "Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi", *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 169-200.

<sup>9</sup> Ona nisbet edilen "Tasavvuf, Hakk'ın seni senden öldürüp, kendisiyle diriltmesidir." Bk. Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1988), 32) sözü, insanın cismânî ve rûhani yönü arasındaki dilemmeden ancak ezeldeki tevhîd halini aktüel tutarak çıkılabileceğine dair oldukça sarîh bir ifadedir. Bk. Cengiz, "Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 10/50 (2017), 908.

<sup>10</sup> Sözü edilen vücûdî saflık, Cüneyd'in düşüncesinde ezeldeki varlık tarzına gönderme yapmaktadır. "Ezeliyet elbisesinin giyilmesi" olarak da nitelediği bu varlık tarzını Cüneyd ezeldeki oluş haline



tekrar yakalamaktır.<sup>11</sup> Öyle ki bu saflık vurgusu, Cüneyd'e göre tasavvufun gâyesinin ezele rücû etmekten ibaret olduğu anlamını ele vermektedir. Yine mîsâk âyeti fehvâsınca insan yalnızca huzûra davet edilmekle kalmamış, ubûdiyyete dair de bir ikrar vermiş, sözleşmenin aktif bir tarafı olmuştur. Bu zaman ötesindeki aktivitenin dünya hayatındaki yansıması ise "ahde vefâ" ve sadâkat gibi tabirlerle de işaret edilen sûfî yöntemine yani terakkî usûlüne karşılık gelmektedir.<sup>12</sup> Bütün bunlar doğrultusunda Cüneyd ile birlikte tasavvuf ilminin gâyesinin ezele vuslat, yönteminin ise ezeli ahde riâyet olarak belirginleştiğini ve dolayısıyla ezeliyet kabulünün tasavvufî düşüncenin teşekkülünde belirleyici bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Ezeliyet düşüncesinin Cüneyd'in düşünce sisteminde nasıl bir gâye ve yöneme dönüştüğü husûsuna geçmeden önce ezel veya ezeliyet kavramlarına yüklediği anlamın izahı gerekmektedir.

### 1. CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'DE RUHUN EZELİLİĞİ: ZAMANSIZ YARATILMANIN İMKÂNI

İlk dönem sûfîlerinin ulûhiyet tasavvurunda iki genel tavır dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki îtikâdî konularda Ehl-i Sünnet'in formülasyonunu olduğu gibi kabul etmek, ikincisi ve daha önemlisi ise îtikâdın öznesi olarak insanın dönüşüm ve gelişimine yönelik vurgularının bir uzantısı olarak bu formülasyonu bizzat içselleştirmek ve bir bilinç haline getirmektir.<sup>13</sup> Bu yönüyle sûfîler Allah ve âlem ilişkisine taalluk eden meseleleri nazarî ve spekülâtif içeriğinden alıp insanın kemâlîne konu olup olmaması bakımından değerlendirmişlerdir. Bu meselelerin başında da insanın tanımında yer alan idrâk edici bir unsur olarak ruh gelmektedir. Ruhun varlığı, mâhiyeti, bedenden önceki ve sonraki durumu gibi konularda sûfîler genel anlamda Sünnî düşünceyi oluşturan ilkelere bağlı kalmakla birlikte, ruhun bilgi ile ilişkisi veya mârifet konusunda kendilerine özgü görüşler ortaya koyabilmişlerdir.<sup>14</sup>

İlk sûfîlerin ruh tanımlarına bakıldığında kelâm âlimlerinin öne sürdüklerinden çok da farklı olmayan bir tablo ile karşılaşmaktayız: "Bedene

---

dönüşün bir canlandırması olan fenâ tecrübesini anlatırken şöyle izah etmektedir: "O'nun varlığının hakikatine geçince kendi varlığını kaybederek şuhûdun hakikatine erer. Bu sûretle rûhî saflığa kavuşur. Rûhî saflığına kavuşunca kendinde mevcûd, Allah'ta mefkûd iken kendinde mefkûd ve Allah'ta mevcûd olur. Yani olmadığı yerde var olup, olduğu yerden yok olur. Yok olduktan sonra dünyaya gelmezden önceki varlığıyla var olur." Bk. Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 33, 58. (Çalışmada bu eserden nakledilmiş olan tüm tercümelemler aksi belirtilmedikçe tarafımıza aittir.)

<sup>11</sup> İnsanın anlamındaki bu dönüşüm hakkında bir çalışma için bk. Hacı Bayram Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gâyesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 502-503.

<sup>12</sup> Tasavvufî yaşama hedeflenen şey sadece bilgi edinmek değil, aynı zamanda edinilen bilginin insanı ahlâken dönüştürmesidir. Bu anlayış, pratiği teorik eğilimlere öncelikle anlamına gelir.

<sup>13</sup> Kartal, *İlahî İsimler Teorisi: Allah-İnsan İlişkisi*, 112.

<sup>14</sup> Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 20.

hayat veren ilke” anlamında toplanan bu tanımlarda<sup>15</sup> Allah’tan başka hiç kimsenin ruhun mâhiyeti hakkında gerçek bilgiye ulaşamayacağına ilişkin nasların belirleyiciliği hemen dikkat çekmektedir. Sözelimi Cüneyd-i Bağdâdî bu bilinemezlik durumuna şu sözleriyle işaret etmiştir:

“Allah ruha dair bilgileri kendisine ayırmıştır. Mahlûkâtından hiçbirine de bundan haber vermemiştir. ‘*De ki: Ruh Rabbimin emrindedir.*’ âyetinin de fehvasınca, ruh hakkında ‘o vardır’ demekten başka bir şey mümkün değildir.”<sup>16</sup>

Tasavvuf klasiklerinde daha birçok numunesi bulunan bu bilinemezci tavır hakkında konuşurken göz önünde bulundurmanız gereken husûs tasavvufun varlık ve bilgi tasavvurunu, sûflerin kendilerini geri çektikleri veya önceden söylenenleri tekrar ettikleri sözler üzerinden takip etmenin yanıltıcı olabileceğidir. Nitekim aynı gerçeği tamamen zıt ifadelerle dile getiren sûfler olduğu gibi tek bir sûfînin daha önceki düşüncesine büsbütün ters düşen sözler serdettiği de çoğu kez vakidir. Mesela Cüneyd-i Bağdâdî’nin rûhun mâhiyeti hakkındaki bu agnostik tavrını, havâssın tevhîdini anlattığı *Kitâbü’l-fenâ* veya *Kitâbü’l-mîsâk* gibi risâlelerinde görmek neredeyse imkânsız olup ruhun nitelikleri, yeri ve zamanı gibi konularda uzun uzadıya ve çok da betimleyici bir dille konuştuğu görülmektedir.

Ruhun mâhiyeti hakkındaki ketûm tavrı bir yana bırakıp ruhun menşei veya ontik kökeni problemine geçtiğimizde ise daha atılcı ve cüretkâr bir tavrın dikkat çektiğini söyleyebiliriz. Ruhun kökeni probleminde ilk yüzleşilmesi gereken “ruh yaratılmış mıdır?” sorusunda mesela Ehl-i sünnet’in Allah’ın kudret ve iradesiyle âlemi var ettiği görüşünü takip eden sûflerin<sup>17</sup> yaratılış konusunda olmasa da yoktan yaratılış konusunda birtakım şüphelerinin olduğunu varsaymak mümkündür. Bu varsayımın sebebi ise sûflerin ruhun yaratılmış olsa da nerede yaratıldığı ve neden yaratıldığı gibi daha dakîk problemlerdeki özgür ve özgün düşüncelerindeki îmâlarıdır. Dağınık halde bulunan bu îmâlarından bir tasnife gidildiğinde ise üç temel görüşün bulunduğu görülmektedir. Bunlardan ilki ruhun *ezelî* ve *kadîm* olduğunu savunan ve bu yüzden de Sünnî tasavvufta hiçbir zaman yer edinemeyip ilhâd ile suçlanan fikirlerdir.<sup>18</sup> İkinci görüş genellikle zâhidler ile tasavvufun Ehl-i sünnet dairesi içerisinde tutulması için muazzam çaba sarf eden tasavvuf klasiklerinin müelliflerine atfedebileceğimiz kelâmî ruh anlayışıdır.<sup>19</sup> Ruhun yaratılmışlığı hakkındaki üçüncü görüş ise Cüneyd-i

<sup>15</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehlî’t-tasavvuf* (Lübnan: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 73-74.

<sup>16</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 74.

<sup>17</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 31-35.

<sup>18</sup> Bilgi için bk. Serrâc, *el-Lüma’*, thk. Abdulhalîm Mahmûd (Dârü’l-Kütübi’l-Hadîse, 1960), 294; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 74; Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif*, thk. Ahmed Abdurrahîm Sâyi’, (Kahire: Mektebetü’s-Sakâfeti’l-Dîniyye, ts.), 490-500.

<sup>19</sup> Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücvîrî gibi müellifler hicrî 3. asrın ortalarından itibaren giderek teorik bir eksene doğru kayan tasavvufî söylemde özellikle insanın kadîm-ezelî bir mâhiyete sahip olduğu yönündeki eğilimlerin büyük payı olduğu kanaatinden hareketle ruh bahislerinde çok titiz ve kontrolcü tavır sergilemişlerdir. Örnek olarak bk. Serrâc, *el-Lüma’*, 294-295; Kelâbâzî, *et-*

Bağdâdî gibi temsil gücü yüksek sûfler tarafından benimsenen, ruhun mahlûk olduğunu kabul etmekle birlikte herhangi bir zamansal başlangıçtan ve sondan bahsetmeyen “kesintisiz ruh” görüşüdür. Ruhun bedenden önce herhangi bir bilinmeyen zamanda veya zaman ile ifade edilmesi mümkün olmayan bir düzlemde ve mutlaka kendiliğinden değil Allah tarafından var edildiği şeklinde anlaşılan bazı sözleri, bize bu sûflerin ruhun hem ezeli yani zamansız hem de yaratılmış yani mahlûk olabileceği yönünde bir tasavvura sahip olduklarını söyleme imkânı vermektedir.

Ruhun bedenden önce ve mâhiyeti bilinmeyen bir zamanda ortaya çıktığı yönündeki bu ikinci kabulün arka planında iki temel gerekçenin yer aldığı söylenebilir. Birincisi, nasların ruhun mâhiyeti hakkındaki muğlaklığına<sup>20</sup> rağmen keyfiyeti hakkında yüceltici açıklamalar sunmasıdır. Sözgelimi “*Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, hemen onun için secdeye kapanın!*”<sup>21</sup> âyetinde Allah’ın “ruh”u kendine nisbet etmesi, onun üstünlüğü ve önemi için yeter sebeptir.<sup>22</sup> Devamında meleklere secde için verilen emir de insana ilâhî ruhun üflenmesinin akabinde cereyan etmiştir ki bu da insanın gerçek kıymetine, ruh üfürüldükten sonra ulaştığına dair önemli bir delildir.<sup>23</sup> Sûfler de mezkûr delillerin ruhun yüceliğine ve önceliğine delalet ettiği yönündeki çıkarıma ek olarak ruh hakkındaki “bilinmezlik” olgusunu “kuşatılamazlık” mânâsına hamletmişlerdir. Yani ruhun gerek mâhiyeti gerekse ne zaman var edildiği gibi husûsların insandan gizlenmiş olmasının sebebi, kayıt altına alınamayacak kadar ilâhî bir letafet ve rikkat arz etmesinden ileri gelmektedir. Bu sebeple ruh tedâvülde olan zaman ve zemîn anlayışıyla temsil edilemeyeceğinden, her ikisinden de tenzih edilmeye daha layık görülmüş olmalıdır.

İkinci gerekçe ise sûflerin ahlâk alanındaki boşluğu doldurmak üzere vazettiği dünya-âhiret ikileminde âhiret lehine tavır sergilemenin daha yararlı ve geçerli olduğu ilkesi ile ilgilidir. İnsanın bu ikilemde nasıl pozisyon alacağı problemini dünya hazzını talep eden nefis/beden ve ebedî saadeti talep eden ruh unsurları muvâcehesinde ele alan sûfler, dünya-âhiret

*Tarruf*, 74; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Kâhire: Matâbi-u Müesseset-i Dâri's-Şa'b, 1989), 24-36; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Kahire: Dârü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, 2007), 291-292.

<sup>20</sup> “Ruh, Rabbimin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir.” Bk. el-İsrâ 17/85.

<sup>21</sup> es-Secde 32/9.

<sup>22</sup> Cüneyd rûhun yüceliği hakkında şöyle der: “Allah bütün her şeyi ‘Biz bir şeyi murad ettiğimizde sözümüz ‘ol!’ demekten ibarettir, o da hemen oluverir.’ (en-Nahl 16/40) âyetinde buyrulan iftikâr vasfıyla halkedip onlara şöyle emretmiştir: ‘Olun (Kûnî)’. Böylece onlar hakir ve zelil olmuşlardır. Ruh ise ‘Sonra bir başka yaratışla onu inşa ettik.’ Müminûn, 23/14) ve ‘Ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın.’ (el-Hicr 15/29) âyetlerinden anlaşılacağı üzere yücelik vasfı ile izhar etmiştir.” Bk. Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid*, thk. Vecîh Kemâlüddin Zeki (Kahire: Dârü's-Selâme, 2008), 1, 746.

<sup>23</sup> Maşallah Turan, “İnsan Ruhunu Ezeli Olan Tanrısal Bir Öz müdür?”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 109.

karşıtlığını, beden-ruh karşıtlığına dönüştürmüşlerdir.<sup>24</sup> Buna göre dünyayı ve dünyevî olan her unsuru olduğu gibi bedeni de itibardan düşüren sûfler ruhu ise dünyadan büsbütün nefyetmek sûretiyle yüceltmişlerdir. Bundan dolayı ruhun hem beden öncesi hem de dünya üstü ve dolayısıyla zaman ötesi bir varlık tarzıyla var olduğu kabulü, esasında tasavvufî ahlâkın veya zühd tavrının metafizik bir neticesi olarak yorumlanabilir. İnsanı maddî âlemin herhangi bir ferdi olarak gören ve insana dair yüklemelerinde bu cismânî karakteri ön plana çıkararak kelâm ve fıkha karşı sûfler böylece, insanı bedenlen mümkün olmasa da ruhen dünyadan öncesine veya ötesine konumlandırarak Allah'ın husûsî mahlûku haline getirebilmişlerdir.

Bu aktarılanlar doğrultusunda sûfler açısından ruhun başlangıcından bahsetmenin ruhun "hangi zamanda" ortaya çıktığını belirlemekten ziyade zamansızlığına veya zaman üstü bir hakikat oluşuna karşılık geldiği söylenebilir. Serrâc'ın meçhul bir sûfiye atfettiği "*Ezel, kıdem ve ebed, ahadiyyet hakikatinden daha yüksek değildir. Çünkü bunlar Allah'ın yaratmasını halka gösterdiği bir takım ibare ve işaretlerdir.*"<sup>25</sup> sözü bu noktada dikkat çekicidir. Dönemin ulûhiyet tartışmalarının merkezî kavramı olan kıdem anlayışı ve bu tartışmaların âleme dönük kısmını şekillendiren "taaddüd-i kudemâ" kaygısı, sûflerin yalnızca Sünnî düşünceye mutabık olduklarına dair iddialarında ortaya çıkmaktadır.<sup>26</sup> Tasavvufî haller ve makamlara ilişkin sûfî görüşlerinde ise Allah ile kul arasında kıdem olgusundan kaynaklanan tenzih ve muhalefet ilişkisinin büyük oranda göz ardı edildiği görülmektedir. Nitekim mezkûr sûfî sözünde de işaret edildiği gibi ezel, kıdem, ebed gibi Allah'ın, kulların varlık tarzından büsbütün farklı bir varlıkla var olduğuna dair zamansal yüklemeler, sûfî tevhîd anlayışında kesinlikle merkezde değildir. Sûfler tam aksine ötelenmiş ve ötekileştirilmiş bir Allah inancındansa, kulun her türlü ve her düzlemde irtibat imkânına sahip olduğu bir Allah inancını tercih etmişlerdir. Bu irtibatın tesisinde ise kuldan Allah'a yönelen bir iltifatın önüne Allah'tan kula yönelen bir iltifatı geçirerek ilişkinin başlangıç noktasını dünyadan alıp Allah'ın zaman üstü düzlemine doğru geri götürmüşlerdir. Bu durumda ahadiyyet hakikati olarak sözü edilen ve bütün zamansal göndermeleri değerden düşüren tevhîd, sûfî düşüncesinde ayrılığa değil buluşmaya karşılık gelmektedir ve ruh hakkındaki konuşmalarda zaman kaydının belirsizleşmesinin sebebi de bu

<sup>24</sup> Harrâz'ın "Müminlerin ruhları bedenlerinden hoşlanmazlar, bedenleri ruhlarının zindanıdır. Oysa kâfirlerin ruhları bedenleriyle uyum içerisindedir ve bedenleri ruhlarının gezip dolaştığı bahçelere dönmüştür." ve "Ne zamanki rûhlar, nefisler ve bedenlerle donatıldı, işte o zaman veliler ahidleri üzere sebat göstermeye devam ederken, düşmanların icâbetleri bozulup sapkınlık ve azgınlık üzere bir hayat sürmeye başladılar." şeklindeki açıklamaları insanın bedensel varlığı ile rûhânî varlığının ayrımını ortaya koyan birer örnektir. Bk. Harrâz, *Kitâbü'l-ferâğ: Risâleler*, 75-76.

<sup>25</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 441-442.

<sup>26</sup> Ekrem Demirli, "Zâhiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 219-244.

olmalıdır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Eğer sorarsan ki nerede? Cevap şudur: Allah hakkında nerede sorusu O'nun ezeliyeti ölçüsündedir, bizim bildiğimiz şekilde değildir."<sup>27</sup> sözünde Allah hakkında bir izafet olarak kullandığı ezeliyet kavramını, zaman ve mekân bakımından tarif etmenin imkânsızlığına gönderme yapması da bu düşüncenin bir yansımasıdır. Dolayısıyla ezeliyet kavramı sûfî düşüncesinde insan aklının fiziksel zamana göre şekillendirdiği bir kavram olmak yerine sınırsızlığın veya ölçülemezliğin en yalın ifadesi şeklinde anlaşılmalıya daha müsaittir. Bu bağlamda ele aldığımızda Allah ile en yakın irtibatı tecrübe eden ve ezel âlemine davet edilen insânî unsur olan ruhun,<sup>28</sup> dünyadaki insanın dünya üstü dolayısıyla zaman dışı bir kökeni kabul edildiği varsayılabılır.

Hem *Kitâbü'l-fenâ*'da hem de *Kitâbü'l-mîsâk*'ta ruhların ezeliyet ile ilişkisine birçok vesileyle değinen tasavvuf ilminin kurucu düşünürü Cüneyd-i Bağdâdî, ruh ve ezeliyet ilişkisini en sarfî şekilde dile getirmekle kalmamış, dünyaya intikal eden insanın da tekrar ruh haline gelip aynı tecrübeyi elde edebileceğini savunmuştur.<sup>29</sup> Tasavvuf düşüncesinde ezeliyet kavramı hakkında bugünkü tasavvurumuzun büyük bir kısmını Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu açıklamalarına borçlu olsak da ruhların ezelde ne halde buldukları veya ruhların ezeli olup olmadığı sorularına net bir cevap bulamayız. Bu yüzden Cüneyd-i Bağdâdî'nin ezeliyet ile neyi kastettiği ve ruhlara hangi cihetle ezeliyet nisbet ettiğini tespit etmenin doğru bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz:

"Bu varlık Allah'ın mahlûkâtının kendilerinden olan bir varlık türü değildir. Öyle bir varlıktır ki Allah'tan başkası bilmez. Onları vücuda getiren, kuşatan, gören O'dur. Başlangıçta onlar yokken onların gelecekteki dünya hayatlarını görür. Onlar ezelde ezeldirler, rabbânî bir varlıkla ve ancak Allah'ın bileceği ilâhî bir idrâk ile vardılar. Bu varlık kulu kahr, galebe ve istilâ altına almak için daha evlâ ve daha lâyıktır ki böylece kulda ne beşerî bir sıfat ne de beşerî bir varlık kalıncaya dek her şey silinir. İşte bu ruhlara ezeliyet elbisesinin giydirilmesidir."<sup>30</sup>

Cüneyd'in burada vurguladığı ilk husûs ruhun ezel âleminde bulunuşunun insan aklıyla tespit edilemeyen bir sırta tekabül ettiğiidir. Ruhların varlığını anlamlandırmanın her şeyden önce ilâhî bir idrâke bağlı olduğunu ortaya koyan bu ifadelerde asıl dikkat çeken ise ruhların varlığından hem "ezeli" hem de "mahlûk" yüklemeleriyle bahsedilmesidir ki

<sup>27</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 48.

<sup>28</sup> Cüneyd insanın varlığına sonradan eklenen nefis ve bedeni insanın zati unsurları olarak görmez. Ona göre insan denildiğinde anlaşılması gereken ruhtur. A'râf 172'de vârid olan ilâhî hitaba cevap veren de dünyaya gelmeden önce yaratılan ruhtur. Bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 49. Rûh, bedenden önce var edildiği için yani varlığı bedene muhtaç olmadığı için de araz değil, cevherdir. Bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 293.

<sup>29</sup> Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd* (London: Islamic Book Trust, 1967), 79.

<sup>30</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 33.

ruhun durumunu idrâk etmenin zorluğu da buradan gelir. Kelâmda Allah'ın varlığı ile mahlûkâtın varlığını tefrik etmek üzere ikame edilen ve "mahlûk" veya "hâdis" kavramlarının zıddı olarak kullanılan ezeliyet kavramını Cüneyd ruhun varlık tarzını açıklamak üzere beraberce kullanmıştır. Allah'la birlikte ikinci bir ezeli varlık düşüncesinin neden olacağı problemlerin de farkında olan Cüneyd bu noktada dilin imkânlarını kullanmak konusundaki maharetini devreye sokarak "ezelü'l-âzâl" terkiibini vazetmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî Allah'ın ezeliyetini ifade eden ezelü'l-âzâl sıfatını, varlığının bir başlangıcının bulunmaması anlamında kullanırken ruhun ezeliyetini, ezelde de olsa bir başlangıca sahip olma anlamında kullandığı "ezel" lafzıyla karşılamaktadır. Böylece Cüneyd hem insan ve Allah arasında ezeli bir yakınlık ve irtibâtın olduğunu temellendirmiş olmakta hem de ruhun mahlûk olduğunu söylemek sûretiyle iki ezeli varlık fikrinden kaçınmış olmaktadır.<sup>31</sup> Dolayısıyla ruhun ezeli ve mahlûk olması, Cüneyd'in terminolojisindeki ezeli ve ezeli'l-âzâl ayırımına dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle Cüneyd'in ruha atfettiği ontik köken, başlangıcı olan bir ezeldir. Allah'ın ezeliyetinin ise başlangıcı olmadığından "taaddüd-i kudemâ"ya hamledilebilecek bir durum yoktur. Böylelikle birçok sûfi öğretisine kaynaklık eden, tasavvufun gayesinin ve yönteminin belirlenmesinde önemli bir referans teşkil eden ezeli kavramı, husûsen Cüneyd'in kavramsal teşebbüsleriyle daha anlaşılır bir zemine yerleşmiştir. Bundan sonraki başlıklarda ruhun zamansız yaratılmış bir hakikat kabul edilmesinin yansıma alanlarını yani tasavvufa nasıl gâye ve yöntem kazandırdığını ele almaya çalışacağız.

## 2. TASAVVUFUN GÂYESİ: EZELE VUSLAT

İslâm düşüncesinde Allah-âlem veya Kadîm-hâdis ilişkisi bir mebbe yani başlangıç sorunu olarak değerlendirilmiştir. Diğer bir ifadeyle zamanda veya zamanla yaratılmış olan âlemin varlığı ile bir başlangıç atfetmenin imkânsız olduğu Allah'ın varlığını tefrik etme hassasiyetiyle metafizik faaliyetlerine başlayan kelâm geleneği, küllî bir varlık araştırmasına tahavvül etmiştir.<sup>32</sup> Sûfilerin varlık tasavvuru ise bütünüyle farklı bir kaygıdan, "*Var olmanın gâyesi ve neticesi nedir?*" sorunsalından kaynaklanmaktadır. Dinde derinleşmenin veya daha net bir tabirle seyrüsülûkün neticesinde insanın nereye varacağını, insanın Allah ile kurabileceği nihâi irtibatın ne olacağını araştıran sûfiler, metafizik konuları ahlâkî ve amelî gâyeleri bakımından yorumlamaya çalışmışlardır. İsbât-ı vücûd bahislerinin mihverî olan âlemin varlığı, insanın varlığı ve Tanrı'nın varlığı gibi varlığın taksîmi ve kasîmlerin

<sup>31</sup> Bir sözünde tevhdî "Kıdemî hadesten (ezeli olanı fânî ve yaratılmış olandan) ayırmak ve ferd haline getirmek." olarak tanımlayan Cüneyd, hâdis varlığıyla insanın Kadîm'e ulaşmasının imkânsızlığını ortaya koyar. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 24. Bu manada insanın ezeliyeti, Cüneyd'e göre kıdem manasına değil, başlangıcı olan bir zaman üstü düzlem olarak anlaşılmalıdır.

<sup>32</sup> Hayrettin Nebi Güdeklî, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 64.

ihtilaf noktaları da tasavvuf cenâhında ikinci plana düşerek tevhîd meselesi bütünüyle Allah'a nisbetle âlemin nasıl var olduğu, niye var olduğu ve kulun varlığının nasıl anlaşılabileceği sorunsalına irca edilmiştir. Buna göre insan en nihayetinde nereye ulaşabilir ve vuslatın anlamı ne olur soruları, tasavvufun konusunu ve gâyesini şekillendiren ana mesele haline gelmiştir.<sup>33</sup>

Bağdat mektebinin önde gelen sûfilerinden Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) bir risâlesinde insanın kendi konumunu ve durumunu idrâk edebilmesi için kendinden başlayarak ilkeye doğru seyredeceği üç şuur aşamasından bahseder ve der ki: “*Mârifet önce ferdâniyeti, ikinci olarak ebediyeti, üçüncüsünde de ezeliyeti bilmektir.*”<sup>34</sup> Harrâz'ın varlık ve zamanın, insanla irtibatını ortaya koyan bu üçlemesi, aynı zamanda tasavvufun yöntem, ilke ve gâyesine de karşılık gelmektedir. Aynı düşünceyi Cüneyd-i Bağdâdî ise: “*Ulu Allah kullarından iki şeyi bilmelerini ister; biri ubûdiyyetle ilgili bilgiler, diğeri de rubûbiyetle ilgili bilgilerdir. Bunun dışında kalan her şey nefsin hazzından ibarettir.*”<sup>35</sup> sözleriyle sürdürmektedir. Dolayısıyla insan öncelikle âlemin özel bir ferdi olarak kendilik bilgisine, ardından ebedî âhîret hayatının dünyada insana yüklediklerinin ve bu mükellefiyetin ne zamandan beri ve ne sebepten ötürü yüklendiğinin delili olarak rubûbiyet veya ezeliyet bilgisine sahip olmak durumundadır. Allah ile kul arasında mutlak bir ayırım ve aşılmaz bir mesafe öngören kelâmî yaklaşımın hilâfına sûfler, yakınlığı hiçbir zaman mesafe ile alakalı olarak tanımlamayıp, insanın Allah ile olan irtibatının tek katmanlı veya tek yönlü bir izahının olamayacağı konusunda oldukça ısrarcı olmuşlardır. Nitekim insan sûfî düşüncesinde beşeriyet ile mâlûl olmasına rağmen ulûhiyet sahâsına yükselebilecek muazzam bir potansiyel taşımaktadır ki bu yüzden de Allah ile kulu arasındaki ayırımın, kulun gayreti ve Rabb'in inayeti karşısında belirsizleşeceğini savunmuşlardır.

İnsanın Allah ile veya daha dakîk bir tahlilde ezeliyet âlemiyle irtibatını ortaya koyan en sarîh ve betimleyici açıklamalar ise hiç şüphesiz Cüneyd-i Bağdâdî'ye aittir. Tevhîde dair bütün anlatılarını, Allah ile kulun ilişkisinin boyutlarına tahsis eden Cüneyd bu ilişkinin bidayetine ve nihayetine dikkat çekmek üzere sıklıkla “ezel” ve “mîsâk” kavramlarını devreye sokmuştur. Sözgelimi tevhîdi en yalın haliyle dört mertebede mütalaa eden Cüneyd bunlardan en üstününün *havassü'l-havâssın* tevhîdi olduğunu söyledikten sonra şunları aktarmaktadır:

“Allah ile o mertebeye eren kulu arasında hiçbir şey yoktur, o kulunun üzerinde kudret hükümleriyle tasarrufta bulunan Allah'tır. Böylece kulun sonu evveline, 'olmazdan önceki haline' geri döner.”<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2009), 252.

<sup>34</sup> Harrâz, *Kitâbü'l-Ferâğ: Risâleler*, çev. Naile Baltacı (İstanbul: Litera Yayınları, 2018), 83.

<sup>35</sup> Attâr, *Evlîyâ Tezkireleri*, 403.

<sup>36</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 61-62.

Olmazdan önceki halin tam olarak neye delalet ettiği net olmamakla birlikte, insanın ezeldeki varlık ve yokluk arasındaki ilk varlığına gönderme yaptığı anlaşılmaktadır. Bir tür insânî kıdem anlayışı olarak da yorumlanabilecek bu ifadeler, Cüneyd'in tevhîd anlayışının, insana ne kadar ileri gitme şansı tanıdığına da bir örnektir. Âyette belirtilen Allah ile insanın buluşma ânının, insan için mükemmel bir orijin oluşunu her fırsatta değerlendiren Cüneyd, insanın kendisini oraya bir şekilde atfetmek zorunda olduğuna kânîdir. Dahası ona göre insan bunu rabbine ahdetmiştir. Ancak dünyevî benliğini inşa ederken yüklendiği tüm varoluşsal ve bilişsel durumlar, ona ait olduğu makamın bilgisini ve hatırasını, dolayısıyla da ahdini unutturmuştur. Oysaki mîsâk âyetinde *"Bizim bundan haberimiz yoktu.' dememeniz içindi."*<sup>37</sup> ifadesi yer almakta ve insan verdiği ahde, başlangıç ve kökenine şahit tutulmaktadır. Sahibi ve mevsûfu olduğu unsurlar arttıkça insan ezeli potansiyelinden de uzaklaşmıştır. Bu şahitlik, insana şehâdet aleminin şekillendirme ve özden koparma gücüne karşı, hafızanın imkânları ile direnmeyi zorunlu kılmaktadır. Böylelikle bütün insânî eylemler gâyeli hale gelirken, oluş ve bozuluş dizgisinin sonsuz bir anlam boşluğunda kaybolması da önlenmiş olmaktadır.<sup>38</sup> Bir sözünde *"Tevhîd zamana ait şekli kayıtların dar sınırlarından, ebediyetin sınırsız fezasına çıkmaktır"*<sup>39</sup> diyen Cüneyd'e göre tevhîdin hakîkati beşeriyet eserlerinin silinip yerine ulûhiyet eserlerinin ikâme olmasıdır. İnsanın âlemde bulunuşuna dair en belirgin eser olan "fâni/zamansal" oluşu, aslında hakîkî tevhîd makamını arzu etmesi için içine hapsedildiği bir girdabı imlemektedir. O yüzden yaratılış sürecini geriye doğru götürerek -nitekim Cüneyd bir sözünde *"Hâdis Kadîm'e mukârin olduğu vakit, onun için eser bakî kalmaz."*<sup>40</sup> demektedir- dünyada olmakla kazanılan bütün iyeliklerden sıyrılıp, mîsâkı hatırlamak ve gereğini ikame etmek insanın vazifesidir.

Mîsâk âyetine getirdiği şerhler dikkate alındığında Cüneyd-i Bağdâdî'nin insana iki tür varlık atfettiği görülür. İlki, bu müşâhede âlemindeki cismânî varlık; ikincisi ise bu âleme gelmeden önce ruhlar âlemindeki ilâhî varlık. Cüneyd'in mîsâk anlayışında kul, bu dünyaya gelmezden önce ilâhî âlemde mâhiyetini sadece Allah'ın bildiği bir varlık tarzıyla -ki Cüneyd-i Bağdâdî bu varlık tarzını; *"Onlar ezelde, ezel için olan varlıklardır."* şeklinde tavsif eder- kendiliklerinden bî-haber olan insan zerrelerini huzûruna davet etmiş, onları muhatap alarak rubûbiyyetini ihbâr etmiş, onlar da bu hitâba derhal ikrar vermişlerdir.<sup>41</sup> Burada sözü edilen ve insanı ezel âlemine bağlayan ilâhî varlık tarzının Cüneyd'in düşünce

<sup>37</sup> el-A'râf 7/172.

<sup>38</sup> Özkan Öztürk, "Bilinç Ötesi Bir Hatırlama Figürü", *Sabah Ülkesi Dergisi* 60 (2019), 57.

<sup>39</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 49.

<sup>40</sup> Ahmet Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz. Safi Arpağuş - Mustafa Tahralı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007), 8/83.

<sup>41</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 33-34, 42-43.



sisteminde çok önemli bir işlevi vardır. Bu buluşma, Allah'tan insan soyuna yönelmiş bir îcâb/dikte olduğu gibi, insandan da Allah'a yönelen bir kabul/ahd ile neticelenmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf düşüncesine en önemli katkısı da bu noktada devreye girmektedir: Zâhir ulemasının Kur'an'daki sembolik anlatılardan biri addedilen<sup>42</sup> elest bezminde, kendilik bilincinden yoksunken yani şuuruzca verilen *belâ* ahdinin dünya hayatında tahakkuk ettirilmesi gerektiği ve hatta bunun her insan üzerine vacib olduğudur. İnsan ezeldeki hitâba kayıtsız ve şartsız bir şekilde verdiği ikrarın veya ahdin muktezasını ancak dünyevî yaşamının her "ân"ında<sup>43</sup> ifa ettiğinde tevhdî idrâk edecek, diğer bir ifadeyle de olmazdan evvelki haline, aslına dönebilecektir.

Allah ile insanın zaman ötesi birlikteliğini tasavvufî hayatın gayesi olarak ortaya koyan bu düşüncenin kavramsal düzeydeki bir yansıması olan "vatan"<sup>44</sup> mefhumu bu noktada büyük önem arz etmektedir. Çalışmanın başında hareket noktası olarak belirlediğimiz "Allah insanın nesi olur" veya

<sup>42</sup> İçlerinde İmam Mâtürîdî'nin de bulunduğu elest sözleşmesinin hakikî olmadığını savunan çoğu kelâmciya göre âyetteki ifade temsîlî ve mecazîdir. Allah Teâlâ insanoğlunu, babasının belinden çıkarıp annesinin rahmine yerleştirmiş, orada çeşitli aşamalardan geçirdikten sonra ruh üflemiş ve müşahhas insan haline getirmiştir. Âyetteki "Rabliğin kabulü" de bir yaratılış sırrı ve ilâhî bir vesika olarak insanın içine yerleştirilen "fitrat" ile açıklanmıştır. Buna göre insan Allah'ın rubûbiyyetini kabul etmeye eğilimli olarak dünyaya gelmiş, bu eğilime rağmen insanın irâde hürriyeti de ortadan kalkmamıştır. Dolayısıyla âyetteki söz, emrî ve kelâmî bir mîsâk değil, potansiyel hükmî bir söz olarak anlaşılmalıdır. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, haz. Ali Haydar Ulusoy - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2008), 11/185-186.

<sup>43</sup> Zamanın en küçük birimi olan "ân", sūfî terminolojisindeki "vakt"e karşılık gelmekte ve mâzî ile istikbâl arasındaki tek gerçekliğe işaret etmektedir. Sūfîler zamanın bölünmez ve matematiksel ânlardan değil, genişleyip açılabilen, aşılabilen ve dürülebilen ânlardan müteşekkil olduğunu ihsas eden açıklamalarda bulunmuşlardır. Böylece Kadîm bir varlık olarak Allah'ın, zamansal varlık olan insanla, fenomenal zaman içinde buluşmasının muhal oluşu sebebiyle, zaman mefhumunu esnek ve manevî bir boyuta aktarmaya çalışmışlardır. Kerâmet bahislerinde sıkça zikredilen "tây-yı zaman", "neşr-i zaman" ve "bast-ı zaman" kavramlarıyla ele alınan ân içinde çok uzun bir zaman yaşamak veya aynı ânda birden fazla yerde bulunmak gibi olağanüstü durumlar, sūfî için fiziki zamanın metafiziksel bir boyuta evrilebileceğinin ve zamanda hârikulâde tasarrufların mümkün olduğunun bir tezahürüdür. Daha önemli bir husûs insanın bizzat ve bilfil tecrübe etmediği ezeli gayb ile ebedî âhiretin uzaklığını, âna taşıyarak aktüalize etmeleridir. Ân ile zamansızlık demek olan ezelin birbirine bitişik olduğunu ve bu ikisi arasındaki tüm zamanların yok hükmünde olduğunu beyan eden bu açıklamalardan Bâyezîd'in (ö. 234/848 [?]) "*Elestü bi-Rabbiküm hitâbını hatırlıyor musun?*" sorusuna verdiği "*Bu hitâb üzerinden hiçbir gün geçmedi*" cevabını örnek verebiliriz. Aynı soruya Zünnûn-ı Mısıri "*Sanki şimdi olmuş gibi kulağında yankılanıyor.*" cevabını verirken, çağdaşı Tüsterî de ezelde verilen ahdin vefâsının, ânın muktezasını yerine getirmek üzere o ahdi her ân hatırlamakla tahakkuk edebileceğini söylemektedir. Bk. İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2014), 5/250; Böwering, "Ideas of Time: Persian Sufism", *Journal of Persian Studies* 30 (1992), 82.

<sup>44</sup> Vatan kavramını Serrâc, arzu anlamına gelen "vatar" kavramı ile ilişkilendirir ve vatanda mukîm olmanın vatarı kavuşmakla neticeleneceğini ve buna göre de vatanın rahata erilen ve ihtiyaçların karşılandığı yer anlamına geldiğini belirtir. Bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 446. Rahata kavuşmak ise sūfîlerin dünyevî hazlar karşısındaki takındıkları tavır göz önünde bulundurulduğunda ilk anlamından oldukça uzaklaştırılmış görünmektedir. Bu konu hakkında belki de en çok konuşan sūfî olan Harrâz "*Dünya müminin zindanı, kafirin cennetidir.*" hadisinin iştîhâdında müminlerin rûhlarının semâvî kerem makamında yaratıldıkları için dünyadaki her ân Allah'a kavuşma arzusuyla yandıklarını belirtir. Bk. Harrâz, *Kitâbü'l-ferâğ: Risâleler*, 76.

“insan nerelidir” şeklindeki iki soruya da bütünleyici bir cevap mâhiyetinde olan bu kavram, Cüneyd’in sıklıkla başvurduğu bir metafor olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir keresinde kendine yöneltilen “*Vatanın neresi?*” sorusuna verdiği; “*Arşın altındadır. Yani himmetimin sonu, nazarımın nihayeti, canımın rahatı ve işimin sonu Allah Teâlâ’nın Musâ’ya (a.s.) yönelttiği şu hitâbidir: ‘Ey Mûsâ! Sen garipsin ve senin vatanın Ben’im.’*”<sup>45</sup> cevabı, bu noktada dikkate şayandır. Sûfinin vatan ve gurbet telakkisinin en bariz misallerinden olan bu sözüyle Cüneyd, insanın Allah’tan başka nereye sığınsa gurbette kalacağını ifade etmektedir. Aynı âdiyeti Cüneyd *Kitâbü’l-mîsâk*’ın başlarında, “*Onların Kendisinden başka barınakları yoktur; kendi huzurundan başka da durakları yoktur.*”<sup>46</sup> sözleriyle de dile getirmiştir.

Öte yandan varlığın sıfır noktasında yani vatanda gerçekleşen bu anlık vuslat sevincinin, kulu bağlayan ömürlük hasrete dönüşümü Cüneyd’de bir ızdırıp düşüncesi de geliştirmiştir. Beşeriyet azâbı ile ezeliyet nimeti arasındaki gerilimde salınan insanın serzenişlerini uzun uzun tasvîr ettiği bir yerde bütün dünya hayatını gurbet ve hasrete şöyle yormaktadır:

“Ruh cismânî vücûdunda bulunduğu müddetçe bu üzüntü devam eder ve o vuslat haline tekrar erişmek için derin bir iştiyâk ve ihtiyaç duyar. O’nunla dolduktan sonra, yine O’nun tarafından ateşe atılmaktan nasıl ızdıraba düşmesin ki?”<sup>47</sup>

Dikkat çeken bir husûs da gurbet veya sürgün hayatından ibaret olan dünyevi yaşamdaki elem ve sıkıntıları Cüneyd-i Bağdâdî’nin elest hitabına verilen “belâ”<sup>48</sup> ikrarına bağlamasıdır. Nitekim ruhlar Allah’ın rubûbiyeti ve kendilerinin ubûdiyetine dair belâ ikrarı verdiklerinde aslında kıyamete kadar üzerlerine yağdırılacak olan belâlara yani elem ve ızdıraplara tahammül göstereceklerini de taahhüt etmiş olmaktadır. İkrâr veren bütün kullar arasından ise tevhitin en üstün mertebesine tekabül eden “belâ ehli” olarak tesmiye ettiği özel bir zümreden söz ederek onların ezele duydukları hasretin, dünya hayatını nasıl çekilmez bir ızdıraba çevirdiğini Cüneyd şöyle aktarmaktadır:

“Belâ ehli, Allah’ın hükümleri kendilerinde cereyân edince sırları garipleşir, ezelde olduğu gibi ruhlarını yitirirler. Artık vatanlarında barınamayıp, kendilerini belâyâ düşürenin aşkıyla yanar ve ikinci kez o hali kaybedip beşeriyete dönmenin ızdırabıyla daima inlerler. Bu ayrılık onları derinden yaralamakta ve beşerî vücûdları onlara dar gelmektedir. Allah’ı ararken öyle hazin, öyle iştiyaklı ve öyle ızdırıp içindedirler ki bu iştiyak onları susuzluktan kavurmaktadır. Ruhun Allah’a olan bu susuzluğu, ona her türlü acıdan daha büyük bir ızdırıp verir.”<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Abdurrahmân Câmî, *Nefehâtü’l-üns*, ed. İbrahim Yalçınkaya (İstanbul: Salih Kitaplar, 2019), 123.

<sup>46</sup> Bağdâdî, *Resâilü’l-Cüneyd*, 42.

<sup>47</sup> Bağdâdî, *Resâilü’l-Cüneyd*, 34-35.

<sup>48</sup> Kavramın tasavvufî düşüncedeki yansımaları hakkında bir çalışma için bk. Muammer Cengiz, “Tasavvufta Belâ ve İmtihan Telakkisi”, *Sufiyye*, 10/2021, 9-48.

<sup>49</sup> Bağdâdî, *Resâilü’l-Cüneyd*, 36-37.

Buraya kadar anlatılanlar ışığında tasavvufî öğretisini tevhîd ilkesine yaslayan Cüneyd'in, tevhîd ilkesini de ezeli mîsâk olgusuna dayandırdığını söylemek kâbilidir. Dünyada bulunmanın tevhîdin iktiza ettiği saflığa engel teşkil ettiği savıyla Cüneyd tasavvufî hayatın insanı ilk haline götürmeyi, varlığın ve bilginin en mükemmel halini tekrar tecrübe etmeyi amaçladığı görüşündedir. Ona göre insanın daha varlığının ilk katında böyle bir hitâba ve davete mazhar kılınması, ona dünyevî yaşam imkânları arasında nerede durması ve nereyi amaçlaması gerektiğine dair ilâhî bir avans olarak anlaşılmalıdır. Bundan sonraki kısımda da Cüneyd'in tasavvufun gâyesi olarak vazetmiş olduğu ezele vuslat için yöntemin ne olacağı yani ezele "neyle" veya "nasıl" vasıl olunabileceği konusu ele alınacaktır.

### 3. TASAVVUFUN YÖNTEMİ: EZELÎ AHDE VEFÂ, FENÂ VE BEKÂ

Tasavvufî düşüncede mîsâk âyetinin fehvâsı olan ahde vefânın<sup>50</sup> konusu, maddî ve nefsânî ağlarla inşa edilen kimliklerin üzerinde bir kimlik biçimi olarak "rubûbiyyet-ubûdiyyet" ilişkisini muhafaza etmektir. Yani insanın Allah'a ahdettiği şey, tarihi bir varlık olarak iktisab edeceği her tür aidiyet ve kimlikten evvel, tarih öncesinde belirlenen "kul/abd" kimliği üzere bir hayat sürmesidir.<sup>51</sup> Sûfiler için ezeli ahde vefâ göstermek, genel anlamda samimi ubûdiyyet<sup>52</sup> ameliyeleri anlamına gelse de hemen her kavram için farklı mertebeler tertip eden bir disiplin için ubûdiyyetin tam olarak neye karşılık geldiği büyük bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu soru aynı zamanda tasavvufun hakikat bilgisine ulaşma yönteminin ne olduğunu ortaya çıkarmak bakımından da oldukça önemlidir.

Tasavvuf insanı var olduğu halden daha üstün bir hale dönüştürme esası üzerine kurulu bir disiplin olduğundan mesailini oluşturan bütün haller ve makamlar bir terakkî ve tekâmül şeması olarak kurgulanmıştır. Bu kurguda, her ne kadar statik bir hiyerarşi olmasa da bir makamdan terfi edebilmek, kulun gayret ve istikrarı tarafından öncelenmeyi gerektirmektedir. Bununla birlikte hakikate ermenin bir eğitim sürecine dayandığı ve bu sürecin yalnızca nefsi terbiye ve tedavi etmekle icra edilebileceğinin mutlak ve nihâî yöntem olduğunu söylemek yanıltıcı olabilir. Bunun yerine tasavvufî yöntemlerin her sūfînin tecrübesinde yeniden anlam kazandığını veya boyut

<sup>50</sup> Bazı sūfiler tasavvufu bütünüyle ahde vefâ olarak tanımlamışlardır. Bk. Harrâz, *Kitâbü'l-hakâik: Risâleler*, 96; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 367; Serrâc, *el-Lüma'*, 288.

<sup>51</sup> Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji: İnsanın Yeryüzü Serüveni* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 37-40.

<sup>52</sup> Ezeli ahde riâyet veya ubûdiyyetin nasıl ifa edileceğine dair muhtelif sūfî tavırlarını toparlayıcı olması bakımından Serrâc'ın şu açıklaması önemlidir: "Hitâb-ı ilâhîyi işitenlerden ilk grup, onu kabul ve tasdik etmesine rağmen heva ve heveslerinin engelleyiciliği sebebiyle gereğini yerine getirmekten aciz kalanlardır. İkinci grup, ilk gruptakilerden farklı olarak kabullerinin gerekleriyle amel edenlerdir. Üçüncü grup ise hitâbın yalnız zâhirî değil, bâtinî anlamını da idrâk edip, her harfin arkasındaki hazineye muttali olabilenlerdir. Bu gruptakiler hakkında Ebû Bekir Vâstî: 'İlimde rûsuh kazananlar gayblerin gaybı ve sırrın sırrında rûhlarıyla rûsuh kesbedenlerdir. Allah onlara öğreteceğini öğretmiş ve başkalarından murad etmediği bir biçimde onlardan âyetlerin gereğini yerine getirmelerini istemiştir.'" bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 111-113.

değiştirdiğini göz önünde bulundurarak, bütün tasavvufî ahvâlin sûfiden sûfiye değişebileceği gibi bir sûfinin her ânında da farklılık gösterebileceği şeklinde bir çıkarımda bulunmak daha doğrudur. Buna göre insanın hangi veçhile terakkî edebileceği veya ezeldeki saflığına hangi yolla vasıl olabileceği konusunda her bir sûfi tecrübesi, yöntemin bizzat kendisi haline gelebilmektedir. Yine de tasavvuf ilmini, bazı muayyen üst tasavvurlar ve tasdiklere bağlamak gerekirse bu bağlamda en azından insânî kemâli nefis ve onun terbiyesine göre tanımlayan *mücâhede* ile tekâmülü ruha ve onun ezeli saflığına göre tanımlayan *müşâhede*<sup>53</sup> olmak üzere iki ahde vefâ yolundan bahsedebiliriz ki Cüneyd'in bu ikinci yola daha yakın bir duruş sergilediği anlaşılmaktadır.<sup>54</sup>

Cüneyd'in ubûdiyyet ahdinin tahakkuku için öngördüğü usûl,<sup>55</sup> insanın dünyada inşa ettiği bütün kimlik ve sahipliklerden ve bunlara ilişkin hislerden özgürleşmektir, çünkü insan sahibi ve mevsufu olduğu dünyevî unsurlar arttıkça hem ezeldeki saflığını hem de bu saflığına dair bilincini kaybetmiştir. O yüzden ezeldeki saflığın, zaman içindeyken tahakkuk edebilmesi için yaratılış sürecini geriye doğru götürmek, diğer bir ifadeyle “fenâ”<sup>56</sup> tecrübesinden geçmek gerekmektedir. Hakikat yönünde bir değişim ve dönüşüm temin eden fenâ hali, Cüneyd-i Bağdâdî'nin düşüncesinde tasavvuf yolunun en temel ve birincil yöntemi durumuna yükselmiştir. Nitekim insan kendisini oluşturan iki zıt unsur olarak ruh ve bedeninin ayırımına, ancak fenâ halinde varabilmektedir. Cüneyd'in, “*Ruhlara ezeliyet*

<sup>53</sup> Düşünce sistemlerini nefsin kötülüğü ve tedib edilmesi gerektiği üzerine inşa eden Hâris el-Muhâsibî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Hakîm et-Tirmizî gibi sûfler mücâhede vurgularıyla temayüz ederler. Bunlardan özellikle Tüsterî'nin mücâhede müşâhedenin tek illeti ve sebebi olarak kabul ettiğini aktaran Hücûrî, kula ait olan mücâhede ile Allah'a ait olan müşâhede usûllerini benimseyenleri delilleriyle birlikte karşılaştırır ve son tahlilde, her iki usûlün birbirini tamamladığına hükmeder. Bk. Hücûrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 225 vd. Nefis ile ilgili bahislerin ayrıntıları için ayrıca bk. Muhâsibî, *Nefsin Terbiyesi: Âdâbü'n-nüfûs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: Hayy Kitap, 2014) 12-13; Hakîm Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014), 21-22.

<sup>54</sup> Hücûrî kurucularının meşrebine binaen tasnif etmiş olduğu sûfi yollarını anlatırken; “Bâtınî murâkabe, Cüneydiye yolu ve usûlüdür.” der. Bk. Hücûrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 225.

<sup>55</sup> Hücûrî'nin mücâhede ve müşâhede eksenli tespitinden hareketle Cüneyd'in usûlü Cebrîlik ile Mu'tezile arasında bir pozisyon olarak yorumlanabilir. Nefsin ıslâhı için mücâhede ve gayret gereklidir ve fakat müşâhedenin gerçek sebebi insanın ameli değil Allah'ın inâyetidir. Bk. Aynur Singin, *Erken Dönem Sûfilerinde İnsanın Hakikati ve Ahlak: Hâris el-Muhâsibî Cüneyd-i Bağdâdî Hallâc-ı Mansûr* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 80.

<sup>56</sup> Fenâ ve bekâ kavramlarının tasavvuf literatürüne kazandıran Ebû Saîd el-Harrâz olmasına karşın, onları sistem içine yerleştirip teori haline getiren ve bir de *Kitâbü'l-fenâ* isminde müstakil bir eser kaleme alan Cüneyd-i Bağdâdî'dir. Bk. Başer, *Şerâat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 277. Cüneyd'e göre fenâ tecrübesi üç merhalde gerçekleşir: ilki ehad ve amel ile birlikte nefse muhalefet ederek kötü huy ve sıfatları terk etmek; ikincisi, ibadetlerin hazzından kesilmek; sonuncusu ise insanın müşâhedesinde fâni olmasıdır. Bk. Bağdâdî, *Resâil*, 60. İlk dönem sûfilerinin fenâ anlayışı hakkında bilgi için bk. Tuğçe Özer Kır, *Erken Dönem Eserlerinde Fenâ ve Beka Kavramlarının Tasavvufun Seyrindeki Yeri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.); Zehra Betül Aksoy, *Cüneyd-i Bağdâdî'de İnsanın Kemâli* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.)

*elbiselerinin giydirilmesi*<sup>57</sup> tabiriyle de ifade ettiği bu tecrübe, dünyevî hatta uhrevî bütün cazibe nesnelere ve onlara dair arzularından kesilerek, Allah karşısında hiç olabilmektir. Bu durumu Cüneyd kendi fenâ tecrübesi üzerinden şöyle anlatmaktadır:

“Ne varlıktan ne de görmekten<sup>58</sup> bir zevk alıyorum. Ne nimetlere seviniyor ne de azaplardan elem duyuyorum. Tüm zevklerim benden uçtu, halimi anlatacak kelime bulamıyorum. Ne bir sıfatım kaldı ne de beni cezbedecek bir şey. Bu iş bana görününce en başlangıçtaki gibi yani olmamış gibi oldum.”<sup>59</sup>

Cüneyd ezeldeki gibi anlık bir vuslat olan hiçlik yani fenâ tecrübesinin, insanın dünyevî kimliğinde çok büyük bir dönüşüme neden olacağı kanaatinde. Fenâdan sonra dünya hayatına tekrar döndürülmek, insana Allah'ta ve Allah ile yeni ve saf bir yaşam bahşetmektedir.<sup>60</sup> “Bekâ” kavramıyla ifadesini bulan bu yeni makam, kişinin benliğinin yokluk tecrübesinden geçtikten sonra şehâdet âlemine dair bilinci tekrar kazandığı makamdır. Fenâ aşamasında işlevini tamamen yitiren zihin, bu makamda bilgi öznesi olma vasfını tekrar kazanmaktadır. Hem de bu sefer nesnelere hem zâhirî hem de bâtinî anlamlarını, kesret ile vahdeti birbirini engellemeyecek şekilde müşâhede edebilecektir.<sup>61</sup> Cüneyd-i Bağdâdî bu yeni idrâk ve müşâhede<sup>62</sup> makamını şöyle tarif etmektedir:

“Kul bütün eşyayı ulu ve yüce Allah'ın mülkü olduğunu, her şeyin Allah'ın bir tecellisi olduğunu müşâhede eder. Bütün varlıkların Allah'la kâim olduğunu, Allah Teâlâ'nın ‘Takdis ederim o yüce varlığı ki her şeyin melekûtu O'nun elindedir ve siz de O'na döndürüleceksiniz.’ âyetinde buyurduğu gibi her şeyin merciinin O olduğunu görür ve bütün bunlar onu hakikî kul yapıp kulluğun saflığına erıştırir.”<sup>63</sup>

Böylece dünyada ezele vuslatın imkân kapısı olarak fenâ tecrübesini şart koşan Cüneyd, fenânın en üst mertebesi sayılan bekâ makamı ile gündelik yaşamın içinde Allah'ın müşâhedesinden geri kalmamak, bütün ömre yayılan istikrarlı ve mutedil bir kulluk tavrını ifade etmektedir. Ona göre ağır riyâzet, mücâhede veya dünyevî hazları kesen bilumum ızdırap tasavvufî hayatın yegâne yolu değildir. İnsanı tevhîdin idrâkine sevk eden asıl unsur, nefesine uyguladığı terbiye değil, yok olması veya değişmesi

<sup>57</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 43.

<sup>58</sup> Cüneyd'in fenâ tecrübesini tavsif ettiği bu pasajda görme eylemi “şuhûd” lafzıyla varid olmuştur. Müşâhede usûlüne atfettiğimiz Cüneyd'in bu tecrübe esnasında şuhûdun zevkine varamadığını ifade etmesi, terakkî anlayışında fenâ halinin nihâi olmadığını ele vermektedir. İleride de bahsi geçeceği üzere Cüneyd'in usûl anlayışında fenâ, bekâ ile kemale erecektir.

<sup>59</sup> Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 33-34.

<sup>60</sup> Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd* (London: Islamic Book Trust, 1967), 40-43.

<sup>61</sup> Toshihiko İzutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2010), 30-33.

<sup>62</sup> Cüneyd müşâhedeyle şöyle tanımlar: “Müşâhede arada kendin olmaman şartıyla rubûbiyyetin sürdürülüp kulluğun yok edilmesidir.” Bk. Attar, *Evlîyâ Tezkireleri*, 409.

<sup>63</sup> Attâr, *Evlîyâ Tezkireleri*, 413.

mümkün olmayan ilâhî cevherine yani ruhuna yönelmesidir.<sup>64</sup> Tevhîd, bu insânî cevherin öne çıkarılmasından ibaret olup zerrelîğe dönmekle, hiç değilse o hale yaklaşmakla eşdeğerdir. Nitekim zerre haline dönmek, ilâhî irade, fiil ve kudret karşısında yalnızca “belâ” ikrarı verebilecek kadar saflaşmak anlamına gelmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufî terbiye metodu, nefis mücâhedesinden ziyade bekâ makamıyla da ifade edebileceğimiz daimî bir ruhî müşâhedeyle önelemektedir. Zîrâ ilâhî inayet karşısında insanın fiillerinin hiçbir önemi yoktur.<sup>65</sup> Yine nefsi kırmak gibi bir düşünce insanı bütün dünya hayatı boyunca meşgul edeceğinden hakîkate gecikmekle sonuçlanacaktır. Nitekim nefsin kötülüğü yok edilebilir bir özellik değildir, rehavetle geçen tek bir ân dahi onu âdetlerine tekrar döndürecektir. Oysa teveccüh gösterilmesi gereken insânî unsur, ruhtur. Ruh, insana ezelde tevdî edilen ve bedene-nefse rağmen hiçbir bozulmaya maruz kalmayan tek hakîkattir.<sup>66</sup> Ayrıca insanın beden ve kalben kulluk kılmasından çok önce, yani ezelde kulluk kılacağına dair tam bir teslimiyetle ikrar veren ve bu ikrarı üzere sabit kalan da ruhtur. Bu yüzden nefis mücâhedesıyla başlayan sülûk sürecinde ruhta mündemiç olan ezeliyet bilgisini hatırlamak için Allah'ın ilkasıyla vücûda gelen mârifeti umut etmekten başka bir yol bulunmamaktadır.<sup>67</sup>

Cüneyd'in bidâyeti mücâhede, nihâyeti müşâhede olan bir usûlü tercih etmesi, tasavvufî ameliyelerin içtimai ve şekli boyuttan alınıp, daha ferdî ve derûni bir boyuta aktarılma çabası olarak da anlaşılabilir. Mesela doğru yaşam rehberi olarak vazettiği *gündüzleri sâim, geceleri kâim olmak, yaptıklarını samimiyetle yapıp, her davranışının şuurunda olmak, her halükârda kendini Allah'a teslim etmekten*<sup>68</sup> müteşekkil beş ilkesi nefsin riyâzeti gibi şekli davranışlarla başlayıp bâtinî bir dürüstlük tavrıyla nihayete ermektedir. Buna göre söz gelimi tevekkül esasından, bazı zâhidlerin katı ve müsamahasız veya dünya maîşetini hiçe sayan mantık dışı tevekkülünü geride bırakan ve onun yerine bir ailenin sorumluluğunu üstlenmekle çelişmeyen mutedil bir hayat düstûrünü anlamak gerekmektedir.<sup>69</sup> Riyâzete ilişkin “Dört bin tarîkat pîri şu konuda görüş

<sup>64</sup> Nefsin kötülüğü ve terbiyenin gerekliliği konusunda diğer sûflerle hemfikir olan Cüneyd, nefsin hakimiyetinden kurtularak tevhîdi idrâk edenin rûh olduğunu düşünmektedir. Bk. Başer, *Şerîat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 130.

<sup>65</sup> Ahmet T. Karamustafa, “Cüneyd-i Bağdâdîye Göre Velâyet,” çev. Melek Karacan, *Mütefekkir 7/13* (2020), 287.

<sup>66</sup> Cüneyd'in insanı oluşturan nefis, ruh ve beden unsurları hakkındaki düşünceleri hakkında bilgi için bk. Zehra Betül Aksoy, *Cüneyd-i Bağdâdî'de İnsanın Kemâli*, 10-19.

<sup>67</sup> “Ariflerin ruhları artık, gaybın ve sevginin kendilerini kuşatıp istila ettiği o ilk âlemi hatırlamaktan başka bir şey yapmazlar.” (Bk. Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 35.) şeklindeki sözünde de açığa çıktığı üzere Cüneyd'e göre tevhîd, insana dünyaya gelmesiyle unuttuğu ve fakat ruhunda kodlanmış olan mîsâkı, fenâ ile hatırlamaktır. Bk. Başer, *Şerîat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 278.

<sup>68</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 277.

<sup>69</sup> Benedikt Reinert, *Die Lehre vom Tawakkul in der klassischen Sûfik* (Berlin: De Gruyter, 1968), 226.

*birliğine varmıştır ki riyâzet her ne zaman kalbini yoklasan onu dört elle Hakk'a sarılmış bir halde görmenden ibarettir.*<sup>70</sup> şeklindeki sözü de Cüneyd-i Bağdâdî'nin şekli veya bedenî amellerden ibaret bir riyâzet ve mücâhede gayretine girmektense, bekâ makamında kalbin huzûrunu ve sonuçta ruhun müşâhedesini sağlamanın daha değerli olduğunu imlemektedir. Zâhidlerin çabalarını büsbütün boşa çıkarmasa da itibardan düşüren bu ayırım, Cüneyd-i Bağdâdî'nin daha çok kesim tarafından kabul edilebilir ve yaşanabilir bir tasavvuf tecrübesine duyulan ihtiyacı karşılama arzusu olarak da görülebilir. Nitekim ona göre bâtinî bir terakkî gâyesine matuf olan tasavvuf yolu, nefsi alaşağı etme kaygısıyla girilen ve bütün bir ömre yayılan bedensel ızdırap ve zahmetler sebebiyle gölgede kalmakta, araç ve amaç dengesi kaybolmaktadır. Cüneyd'in "*Bütün sırların kapısı çaba harcamaktan ibarettir; ancak çaba harçayarak Allah'ı arayan ile lütf yoluyla arayan asla bir olmaz.*"<sup>71</sup> şeklindeki sözü de bu düşüncesini örneklemektedir.

Cüneyd'in ezeliyet sırrını taşıyan bir unsur olarak ruha yönelen bu yöntemi, mârifete ilişkin görüşlerinde de ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki ona göre mârifet iki türlüdür: *İlki* Allah'ı delille tanıma anlamına gelen "ta'rif"tir. Ta'rif, Allah'ın insanlara kendi rabliğini deliller göstermek sûretiyle bildirmesi ve insanların da bu gösterilen deliller doğrultusunda rablerine ulaşması anlamına gelmektedir ki avâmın mârifetine karşılık gelmektedir. *İkinci* tür mârifet ise "taarruf"tur ve Allah'ı delil olmaksızın tanıma anlamına gelen havâssın mârifetidir.<sup>72</sup> Dikkat çeken husûs, ta'rif kavramının mücâhede ile taarruf kavramının ise müşâhede ile ilişkisidir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin mânevî terakkî anlayışında insânî çabalar ilâhî lütuflara kıyasla ancak başlangıç mertebesinde kalabilmektedir.<sup>73</sup> Bu yüzden insan ubûdiyyet ve rubûbiyyet sırrını anlamak için fenâya ermek gayesiyle nefsi mücâhededen başlasa bile uzun vadede ruha teveccüh göstermelidir. Zîrâ ruh Allah'ın varlığı ve bilgisine tam mânâsıyla vakıf olan tek unsurdur, nitekim ezelde hitâba ikrar vermiş ve buna da şahidlik etmiştir.<sup>74</sup> Bu şehâdet ruhtan hiçbir zaman zâil olmayan bir bilginin sebebidir ki bu bilgi ruhun insandaki durumu gibi içkin ve meknuz halde bulunduğundan, üzerinin açılıp keşfedilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla insanın hakikat bilgisine erişmesi, yeni bir bilgi elde etmesi değil zaten var olanın önünü açması, keşfetmesi veya hatırlaması sûretiyle gerçekleşmektedir.

<sup>70</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 406.

<sup>71</sup> Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 389.

<sup>72</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 69.

<sup>73</sup> Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, 58.

<sup>74</sup> Cüneyd semâ hakkındaki bir sözünde ruhun ezeli bilgisinden şöyle bahseder: "Allah Teala ilk misâkta insan ruhuna 'Elestü bi Rabbiküm' diye hitâb ettiği zaman rûhlar: 'Belâ' demişlerdi. O zaman bu sözün semâsından (işitme) hasıl olan zevk ve lezzetler rûhlara sirayet etti, bu sesin tatlılığı rûhların içine doldu. Şimdi bu dünyada musiki dinleyen kimseler onu hatırlarlar da onun için harekete geçerler." Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 547. Kelâbâzî, ruhtaki ezelden kalma bilgi hakkında benzer bir görüşü Ruveym'den nakleder. Bk. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 179.

Ta'rif ve taarruf olguları aynı zamanda insanın ezeli ahde nasıl iştirak ettiği ve etmeye devam edeceği konusunda farklı bir perspektif daha ortaya koymaktadır. Elest bezminde ilâhî hîtâbın icâb ve ilzâm ettiği zorunlu ikrar diğer bir ifadeyle ta'rifte, insanın Rabbine icâbeti "bil-kuvve"dir.<sup>75</sup> Yani ruhların bu ikrar noktasında irâde ve eylem bakımından gerçek bir dahli bulunmamaktadır. Nitekim hitâbı eden ile ikrarı veren hakîkatte Allah Teâlâ'dır. Ruh insan sûretinde dünya hayatına intikal ettiği vakitte ise zorunlu ve bil-kuvve olarak verdiği bu ahdin şuurunu yitirmektedir. Bu yüzden bundan sonraki süreçte insanın Allah'a olan icâbeti, ta'rif değil taarruf sûretiyle tahakkuk edecektir. Taarruf insanın kendinde meydana gelen ve iradesini ortaya koyan bir sürece mebni olarak verdiği "belâ ikrarı"dır ki bil-fiil ikrardır. Dolayısıyla ta'rif taarrufa ve kuvve fiile dönmedikçe hakîkî anlamda bir tevhîdden söz etmek mümkün olmayacaktır ki bunun da yolu Cüneyd'e göre fenâ ve bekâ tecrübeleriyle kazanılan ve ömürlük bir huzûra karşılık gelen müşâhede makamıdır.

## SONUÇ

Cüneyd'in sistematize ettiği tasavvuf düşüncesi, dünyaya geldiği ândan itibaren, dünyevî ve maddî bir olgu olarak hayat sürmeye başlayan insana, zamanın ve bilincin ötesinde bir ufuk çizerek aidiyetini ve kökenini ezele kadar geri götürmektedir. Ona göre ezel kavramı, kelâm geleneğinde olduğu gibi Hak ile halk arasındaki ayrılık ve mesafe fikrinin gerekçesini oluşturan zamansal bir içerim barındırmamaktadır. Tam aksine zamanla ifade edilmesi mümkün olmayan bir kesintisizliğe ve sürekliliğe karşılık gelmektedir. Bununla birlikte Allah'ın ezeliyetinin başlangıçsızlığına ve öncesizliğine karşın, ruhun ezeliyetinin başlangıcı ve öncesi vardır. Allah ile ruhun ezeliyeti arasındaki temel ayrım noktası da tam olarak burasıdır. Ruhun ezeliyet sahibi olması, zamansal başlangıçtan nefyedilmesi anlamına gelirken, varlığının bir sebebi ve ilkesinin bulunması hasebiyle yani Allah'ın varlık vermesiyle var olması bakımından ontolojik bir başlangıca sahiptir. Böylelikle Cüneyd ezel kavramını iki kademedede ele alıp Allah ile kul arasında kulun Allah'a yakınlığı müşterek bir alan açmış ve tasavvufun gâyesi olarak tevhîdi vuslat makamı haline getirmiştir.

Ezel âleminden hissedar olmak insan ile Allah'ın ontolojik ve epistemolojik yakınlığına delalet eder. Cüneyd'in üzerinde durduğu husûs, nefsinin bayağılıklarından kurtulacağı bir gayret aşamasından geçen insanın, kendine ve büsbütün varlık dünyasına ilişkin farkındalığının en üst noktaya ulaşacağıdır. Bu farkındalığın asıl sebebi ise insandaki ezeli cevher olan ruhun, ilk var olduğu ândaki haline dönmesi veya en azından benzemesidir. Nitekim ruh, insana yerleştirilen ama dünyaya ait olmayan ilâhî bir nûrdur

<sup>75</sup> Ekrem Demirli, *Şair Sûfiler: Mevlânâ, Yûnus ve Niyâzî-i Mısırî Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Sûfi Kitap, 2015), 90-91.



ve daima ait olduğu makamı, vatanını talep etmektedir. Cüneyd insanın dünya imtihanını ruhun bu talebine bağlayarak onu makamına veya vatanına irca etmeyi birincil hedef haline getirmiştir.

Ruhun vatanına döndürülmesi hedefi romantik veya lirik bir söylem olmanın çok ötesinde, insanın tümel olarak varlığa ilişkin anlam arayışını doyurma gayreti olarak anlaşılmalıdır. Nitekim ruh, varlığın ilk boyutu olduğu kadar nihai boyutunu da teşkil ettiğinden, bütün yaşamsal sırları kendinde biriktirmektedir. Ruhun bütün insânî kuvveleri sultasına alabilmesi için ise insanın günlük yaşamsal faaliyetleri için gerekli olan diğer bir unsuru olan nefse “fenâ” yoluyla hiçliğin tattırılması gerekmektedir. Böylece nefis insan üzerinde kontrol gücünü kaybedecek ve buna mukabil manevî ve ulvî unsuru olan ruh güçlenecektir. Ruhun güçlenmesi ise insanın hakîkate olan açlığı ve muhtaçlığını ortaya çıkarıp, ömrü boyunca kendisini kuşatacak olan varoluşsal ve bilişsel bir farkındalığa zemin hazırlayacaktır.

Bütün bunlar doğrultusunda Cüneyd’in düşüncesinde insanın, dünyada yaşayan ancak dünyalı olmayan, bununla birlikte ezelde verdiği ahdi dünyada yerine getirmesi beklenen, Allah’ın husûsî bir varlığı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ruh, insanda bulunan ancak insana ait olmayan ve nefsin boyunduruğundan kurtarıldığında keşfolunan ilâhî bir sırdır. Bu durumda Cüneyd’in insanın tasavvufî hayata girmekle yükselebileceği son mertebenin neresi olduğuna yani tasavvufun gâyesine yönelik cevabı “ezel bezmindeki saflığa erişmek” iken bunun yönteminin veya usûlünün ne olduğuna yönelik cevabı da “nefisten başlayarak veya ilâhî bir mevhibe ile ancak mutlak sûrette ruha teveccüh etmek yani fenâ ve beraberinde gelen bekâ makamında mukim olmaktır.”

### KAYNAKÇA

- Abdel - Kader, Ali Hasan. *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*. London: Islamic Book Trust, 1967.
- Aksoy, Zehra Betül. *Cüneyd-i Bağdâdî’de İnsanın Kemâli*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Evliyâ Tezkireleri*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2016.
- Bağdâdî, Cüneyd. *Resâilü’l-Cüneyd*. thk. Ali Hasan Abdulkâdir. Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1988.
- Başer, Hacı Bayram. *Şerîat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Başer, Hacı Bayram. “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gâyesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme.” *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- Bayrakçı, Sami. *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Böwering, Gerhard. “Ideas of Time in Persian Sufism.” *Journal of Persian Studies* 30 (1992), 77-89.

- Câmî, Abdurrahmân. *Nefehâtü'l-üns.* ed. İbrahim Yalçinkaya. İstanbul: Salih Kitaplar, 2019.
- Cengiz, Muammer. "Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi.* 10/50 (2017), 904-924.
- Cengiz, Muammer. "Tasavvufta Belâ ve İmtihan Telakkisi". *Sufiyye.* Haziran (2021), 9-48.
- Demirli, Ekrem. "Zâhiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 15 (2007), 219-244.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan.* İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.
- Demirli, Ekrem. *Şair Sûfler: Mevlânâ, Yûnus ve Niyâzî-i Mısrî Üzerine İncelemeler.* İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sosyal Teoloji: İnsanın Yeryüzü Serüveni.* Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Harrâz, Ebû Saîd. *Risâleler.* çev. Naile Baltacı. İstanbul: Litera Yayınları, 2018.
- Hücvîrî. *Keşfü'l-mahcûb.* thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kahire: Dârü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, 2007. [*Hakikat Bilgisi.* çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.]
- Işık, Şemsettin. "İlk Mîsâk (Elest Sözleşmesi)". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 48 (2019), 83-117.
- İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye.* çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayınları, 2014.
- İzutsu, Toshihiko. *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler.* çev. Ramazan Ertürk. İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2010.
- Karamustafa, Ahmet T. "Cüneyd-i Bağdâdiye Göre Velâyet". çev. Melek Karacan. *Mütefekkir 7/13* (2020), 283-290.
- Kartal, Abdullah. *İlâhî İsimler Teorisi: Allah-İnsan İlişkisi.* İstanbul: Hayy Kitap, 2009.
- Kelâbâzî. *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf.* Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993. [*Doğuş Devrinde Tasavvuf.* çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.]
- Kelâbâzî. *Bahru'l-fevâid.* thk. Vecih Kemâlüddîn Zeki. Kahire: Dârü's-Selâme, 2008.
- Konuk, Ahmet Avni. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi.* haz. Safi Arpaguş - Mustafa Tahralı. 13 Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007.
- Kuşeyrî. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye.* Kâhire: Matâbi-u Müesseset-i Dâri's-Şa'b, 1989. [*Kuşeyrî Risâlesi.* çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.]
- Mâtürîdî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân.* haz. Ali Haydar Ulusoy - Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 2008.
- Muhâsibî. *Nefsin Terbiyesi: Âdâbü'n-nüfus.* çev. Mehmet Zahit Tiryaki. İstanbul: Hayy Kitap, 2014.
- Reinert, Benedikt. *Die Lehre vom Tawakkul in der klassischen Sûfik.* Berlin: De Gruyter, 1968.
- Schimmel, Annemarie. *İslâmın Mistik Boyutları.* İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'.* thk. Abdulhalîm Sürûr, Abdalbâkî; Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1960. [*İslam Tasavvufu.* çev. H. Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.]
- Singin, Aynur. *Erken Dönem Sûfilerinde İnsanın Hakîkati ve Ahlâk: Hâris el-Muhâsibî Cüneyd-i Bağdâdî Hallâc-ı Mansûr.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Sühreverdî. *Avârifü'l-mârif.* thk. Ahmed Abdurrahîm Sâyî'. Kahire: Mektebetü's-


Sakâfeti'd-Dîniyye, ts.

Tirmizî, Hakîm. *Riyâzetü'n-nefs*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014.


Turan, Maşallah. "İnsan Ruhu Ezeli Olan Tanrısal Bir Öz Müdür?" *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41 (2016), 102-130.

Uludağ, Süleyman. "Ahid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, 1/533-534.

---

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

 **Yazar(lar) / Author(s):** Melek Karacan.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.



## MUHAMMED ZİYÂEDDİN TAŞKESÂNÎ (TAŞKESENLİ) VE SARF RİSÂLESİ

*Muhammed Ziyâeddin Taskesânî (Taskesenli) and Sarf Treatise*

### Mehmet Nezir ESİN

Öğr. Gör., Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Ü. İslami İlimler Fak. Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Gaziantep, Türkiye [orcid.org/01xspp494](https://orcid.org/01xspp494)  
*Lecturer, Gaziantep Islam Science and Technology U. Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetorics, Gaziantep, Turkey*

✉ [seydam.21@hotmail.com](mailto:seydam.21@hotmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-7146-4748>

#### 📌 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received: 25.03.2023  
Kabul Tarihi / Accepted: 31.05.2023  
Yayın Tarihi / Published: 15.06.2023

” Atıf / Cite as: Esin, Mehmet Nezir. “Muhammed Ziyâeddin Taşkesânî (Taşkesenli) ve Sarf Risâlesi”. *Mütefekkir* 10/19 (2023), 193-211. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1312464>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## MUHAMMED ZİYÂEDDİN TAŞKESÂNÎ (TAŞKESENLİ) VE SARF RİSÂLESİ

### Öz

Arapça, kelime hazinesi ve gramer açısından geniş bir dildir. Cahiliye döneminde Arapların şehir hayatından ziyade göçebe/bedevi bir hayat yaşamalarının bir sonucu olarak yazı geleneği tam anlamıyla gelişim göstermemiştir. Bu nedenle Arapça söz varlığı temelde sözlü (şifâhî) ve işitsel (semâî) kültüre dayanmaktaydı. Bu durum Arapçanın asli yapısını büyük ölçüde korumaya bir vesile teşkil etmekteydi. Ancak İslâm fetihleriyle toprakların genişlemesi neticesinde bir taraftan diğer dillere karşı Arapçayı koruma öbür taraftan ise yeni Müslüman olan kavimlere Arapçayı öğretme gibi amillerden dolayı tedvin faaliyeti erken dönemlerde başlamıştır. Tedvin edilen kurallar, zamanla konularına göre müstakil birer ilim haline gelmeye başlamıştır. Bu ilimlerden biri de Arap dilinin kelime yapısını inceleyen sarf ilmidir. Sarf ilmi, dilin temel bileşenleri olan kelimeleri incelediğinden ilk dönemden itibaren dilcilerin ilgi odağı olmuş ve bu alanda birçok eser kaleme alınmıştır. Söz konusu eserlerden bir tanesi de son dönem Osmanlı ulemasından Muhammed Ziyâeddin Taşkesânî'nin (ö. 1914) Kitâbu sarfin sağırin adlı risâlesidir. Bu çalışmada öncelikle sarf ilmi hakkında kısaca bilgi verildikten sonra müellifin hayatı, eserleri, Kitâbu sarfin sağırin adlı risâlesi ve bu risâlede takip ettiği yöntemin yanı sıra risâlenin muhtevası ve sarf ilmine katkısı incelenmiştir. Çalışmanın sonunda da el yazması eserin tenkitli neşrine yer verilmiştir. Neşirde Diyanet Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 6513-I'deki mecmua içerisinde bulunan mevcut tek nüshası esas alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâgati, Sarf İlmi, Ziyâeddin Taşkesânî, Kitâbu Sarfin Sağırin, Tahkik.

### Muhammed Ziyâeddin Taskesânî (Taskesenli) and Sarf Treatise

#### Abstract

Arabic is a language with a rich vocabulary and grammar. Due to the nomadic/bedouin lifestyle of the Arabs during the pre-Islamic era, the tradition of writing didn't fully develop. As a result, the Arabic lexicon primarily relied on oral (spoken) and auditory (heard) culture. This situation largely contributed to preserving the fundamental structure of the Arabic language. However, with the expansion of territories through Islamic conquests, efforts to protect Arabic against other languages and to teach it to newly converted Muslim communities led to the early development of language codification. The formalized rules gradually evolved into independent fields of study based on specific topics. One of these fields is the science of morphology (sarf) which examines the structure of words in Arabic. Sarf, being concerned with the fundamental components of language, has been the focus of linguists since early times, and numerous works have been written on this subject. One such work is the treatise titled "Kitâb sarf sagheer" by Mohammad Ziyâaddîn Taskesânî, an Ottoman scholar of the late period (d. 1914). In this study, after providing a brief overview of the science of morphology, the author's life, works, the treatise "Kitâbu sarfin sağırin", the methodology followed in the treatise, as well as its content and contribution to the science of morphology are examined. The study concludes with a critical edition of the manuscript. The manuscript used for the edition is the sole copy found in the compilation housed in the Diyanet Manuscript Library, no. 6513-I.

**Keywords:** Arabic Language and Literature, Science of Sarf, Ziyâaddîn Taskesânî, Kitâb Sarf Sagheer, Critical Edition.

## GİRİŞ

Sâmî diller ailesinden olan Arapça ile ilgili gramer çalışmaları belli merhalelerden geçmiştir. Cahiliye döneminde yazı geleneğinden çok sema' /işitme geleneğinin yaygın olması, ağırlıklı olarak Arapların bedevi hayat sürmesi ve diğer milletlerle bir arada yaşamaması gibi nedenlerden ötürü yazılı herhangi bir gramer çalışmasına ihtiyaç duyulmamıştır.<sup>1</sup> İslâm'ın yeryüzüne yayılması ve bunun sonucunda Arapların diğer milletlere karışması, Arapçada "lahn" denilen dil hatalarını ortaya çıkarmıştır. Bu durumu gören Müslüman âlim ve yöneticiler, dilin orijinalliğinin korunması ve özellikle dini kaynakların güvence altına alınması için Arap gramerinin temelini oluşturan bazı genel kurallar belirlemişlerdir.<sup>2</sup>

Sözlükte, çevirmek, döndürmek, meyletmek, rüzgârın yönünü değiştirmek, sevk etmek gibi anlamlara gelen sarf/tasrif,<sup>3</sup> terim olarak "Arapça kelimelerin şekillerini inceleyen bir ilim", "Kelimenin aslını (mastar), mâzî, muzâri, ism-i fâil ve ism-i mef'ûl gibi farklı formlara (emsile-i muhtelif) dönüştürmektir." şeklinde tanımlanmıştır.<sup>4</sup> Arap dil ilimleri arasında önemli bir yeri haiz olan sarf ilminin ehemmiyetine vurgu yapan İbn Cinnî, (ö. 292/905) Arapça öğrenmek isteyenlerin mutlaka sarf ilmini öğrenmeleri gerektiğini belirtmiştir. Çünkü sarf bir ölçüdür ve bu ölçü sayesinde Arapça kelimelerin kaide ve kuralları öğrenilir.<sup>5</sup> Öte yandan Zerkeşî de (ö. 794/1392) sarf ilminin dil öğreniminde nahiv ilminden önce geldiğini ifade etmiştir. Zira sarf ilmi kelimeyi, nahiv ilmi ise irab vb. kelimenin tali durumlarını inceler.<sup>6</sup>

Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ile başlayan erken dönem dil çalışmaları, sarf ilmini (morfoloji) de kapsayacak şekilde "Nahiv İlmi" başlığı altında bir bütün olarak işlenmiştir.<sup>7</sup> Nitekim Sîbeveyhi (ö. 180/796) gibi erken dönem dil âlimleri sarf ilmini müstakil bir ilim olarak görmeyip nahiv ilminin bir parçası olarak ele almışlardır.<sup>8</sup> Ancak kısa bir süre sonra Ebû Osmân Bekr b. Muhammed b. Habîb el-Mâzinî (ö. 249/863) sarf ilmini nahiv ilminden ayırmış ve müstakil bir ilim dalı haline getirmiştir.<sup>9</sup> Hicrî 6. ve 7.

<sup>1</sup> Saîd el-Afgânî, *min Târîhi'n-nahv* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 7.

<sup>2</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: y.y., 1967), 1/24; Mehmet Edip Çağmar, *İbn Rüşd'ün Nahiv Anlayışı* (Diyarbakır: y.y., 2012), 20-21.

<sup>3</sup> Ebü'l-Fazl Camâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 11/90-91.

<sup>4</sup> Hasan Hindâvî, *Menâhîcu's-sarfîyyîn ve mezâhibuhum* (Beyrut: y.y., 1989), 14.

<sup>5</sup> Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Münsif* (b.y.: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Kadîm, 1954), 2.

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Mısır: Dâru İhyâ'it-Kutubi'l-'Arabiyye, 1957), 1/297.

<sup>7</sup> Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât* (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1995), 41.

<sup>8</sup> Soner Gündüzöz, "Nahiv ve Sarf İlimlerinin Doğuşu Üzerine", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (Ocak 1997), 293.

<sup>9</sup> Bilgi için bk. Halis Dede - Mehmet Şirin Çıkar, "Ebû Osman el-Mâzinî ve Sarf İlmindeki Yeri" 9/47 (2016), 54-55.

asırlara gelindiğinde ise sarf ilmi tam anlamıyla olgunluğa erişmiş ve bu alanda pek çok eser telif edilmiştir. Bu eserlerin kahir ekseriyeti sarf ilminin tüm konularını kapsayıcı şekilde ele almıştır.<sup>10</sup> Ancak daha sonraki dönemlerde kaleme alınan eserlerin bazıları bütün sarf konularını içerirken bazıları da belli konuları ihtiva etmiştir.<sup>11</sup>

Milâdî 1878-1914 tarihleri arasında yaşamış olan Muhammed Ziyâeddin Taşkesânî, sarf ilmi bablarından mîzân ile mevzun (mukabele) konusunu ele alan *Kitâbu sarfin sağîrin* adlı muhtasar bir risâle kaleme almıştır. Taşkesânî, Henüz genç yaşta Arapça ve Farsça öğrenmiş, İslâmî ilimlerde icazet almış ve medreselerde ders vermeye başlamıştır. Otuz altı yıllık kısa ömrüne rağmen bu risâlenin dışında birçok eser yazmış ve pek çok talebe yetiştirmiştir. Aynı zamanda iyi bir şair olan Taşkesânî, bir yandan müderrislik yaparken diğer yandan tasavvuf yolunda seyrüsülûkünü tamamlamış ve yirmi beş yaşında irşat faaliyetlerine başlamıştır.

Taşkesânî'nin *Kitâbu sarfin sağîrin* adlı küçük risâlesi sarf ilmine dair yazılmış önemli eserlerden biridir. El yazması halinde bulunan bu risâle üzerine şimdiye kadar herhangi bir çalışma yapılmadığı tespit edilmiştir. Bu çalışmada öncelikle Muhammed Ziyâeddin Taşkesânî'nin hayatı ve eserleri hakkında kısa bilgi verilecektir. Ardından risâlenin tahlili yapılacaktır. Son olarak *Diyanet Yazma Eser Kütüphanesi*, nr. 6513-1'deki mecmua içerisinde tespit edilen tek yazma nüshası esas alınarak risâlenin edisyon kritiği yapılacaktır.

## 1. MUHAMMED ZİYÂEDDİN TAŞKESÂNÎ

### 1.1. Hayatı

Muhammed Ziyâeddin Taşkesânî 1878 yılında Bingöl'ün Karlıova ilçesine bağlı Hacılar köyünde dünyaya gelmiştir. Babası, Sultan 2. Abdülhamit'in iltifatlarına mazhar olmuş<sup>12</sup> bölgenin ileri gelen tasavvuf mürşitlerinden Şeyh Ahmed Taşkesânî'dir (ö. 1909). Muhammed Ziyâeddin henüz küçük yaşlarda iken ailesiyle beraber Erzurum'a taşınmıştır. Burada Caferiye Medresesi'nde ilim tahsil etmeye başlamıştır. Kısa sürede ilmini tamamlayıp iyi derecede Arapça ve Farsça öğrenen Taşkesânî, on yedi yaşında İslâmî ilimlerde icazet almıştır. Ardından babası ve aynı zamanda hocası olan Şeyh Ahmed Taşkesânî tarafından burada müderris olarak görevlendirilmiştir.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Muhammed 'İd Hasan 'Abdünnebi, *Devru medreseti'l-Kûfe fi neş'eti 'ilmi's-sarf* (Kahire: y.y, 2010), 26-27.

<sup>11</sup> Bilgi için bk. Rıfat Akbaş, "Sarf İlminin Tarihi ve Kavramları Üzerine", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 45 (2019), 271-272.

<sup>12</sup> "Taşkesenli Ahmed Efendi", *Evlialar Ansiklopedisi*, ed. İlhan Apak (İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları, 1993), 11/444-445.

<sup>13</sup> İbrahim Taşkesenligil, "Taşkesenli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/148; Lokman Taşkesenlioğlu, "Erzurumlu Bir Şair; Şeyh Ziyâeddin Taşkesenî



Genç yaşta başladığı müderrislik vazifesini yürüttüğü sırada medreselerde nahiv ve mantık ilimlerine dair okutulan bazı kitapların anlaşılmayan bölümlerine şerh ve haşiyeler yazmıştır. Kaleme aldığı bu eserler kısa sürede yaygınlaşmış ve medreselerde okutulmuştur. *Mollâ Câmî, Hallü'l-me'âkid, Şerhü'l-muğnî, Kul/Kavl-i Ahmed ve İsti'âre* gibi eserler üzerine telif ettiği haşiyeler bunlardan meşhur olanlardır.<sup>14</sup> Eserlerine ulaşan Said Nursî, Taşkesânî'nin bu çalışmalarını takdir etmiş ve gönderdiği mektupla kendisiyle manevi kardeş olma isteğini iletmıştır. Taşkesânî de bundan şeref duyacağını bildirmiştir.<sup>15</sup>

Taşkesânî bir yandan müderrislik görevini sürdürürken diğer yandan babasından irşat dersleri almıştır. Henüz yirmi beş yaşında iken babası tarafından kendisine irşat izni verilmiştir.<sup>16</sup> Babası Şeyh Ahmed'in kendisi hakkında şöyle dediği nakledilir: "Ziyâeddin bir ilim adamı olmaktan ziyade bir hak adamıdır. Hakiki manada Allah'a kul olmayı tercih etmiş birisidir. Bununla birlikte ilmi Zemahşerî'den (ö. 538/1144) daha az değerlidir."<sup>17</sup>

Taşkesânî müderrislik yaptığı dönemlerde birçok talebe yetiştirmiştir. Önde gelen talebeleri şunlardır:

1. Tortum Müftüsü Mehmed Sıddık Efendi
2. Varto Köşk köylü Molla Mehmed
3. Taşkesenli Molla Alâeddin
4. Şam Sâlihiyye'den Molla Abdülkuddûs
5. Dağistanlı Molla İlyas
6. Siirtli İsmail Hatip (Erzen)
7. Erzurum'un meşhur imamlarından Hâfız Ali
8. Tortumlu Molla Dursun<sup>18</sup>

Kaynaklarda Taşkesânî'nin ilmi ve tasavvufî kişiliğinin yanı sıra şair kişiliğine de yer verilmiştir.<sup>19</sup> Şiirlerinin tasavvufî yönü ağırlıklı olup ilâhî aşk ve sevgi temaları ön plandadır.

Hukukçu şair Ahmed Tevhid Ulusoy (ö. 1940)<sup>20</sup> bir şiirinde Taşkesânî hakkında şu dörtlüğü dile getirir:

*Taşkesenlizâde Şeyh İbrahim*

---

ve Klasik Tarzındaki Şiirleri", *Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 65 (2019), 59.

<sup>14</sup> Taşkesenligil, "Taşkesenli", 40/148.

<sup>15</sup> Taşkesenligil, "Taşkesenli", 40/148.

<sup>16</sup> Taşkesenlioğlu, "Erzurumlu Bir Şair; Şeyh Ziyâeddin Taşkesenî ve Klasik Tarzındaki Şiirleri", 59; Taşkesenligil, "Taşkesenli", 40/148.

<sup>17</sup> "Taşkesenli Ziyâeddin Efendi" (Erişim 11 Nisan 2023).

<sup>18</sup> Taşkesenligil, "Taşkesenli", 40/148.

<sup>19</sup> Taşkesenlioğlu, "Erzurumlu Bir Şair; Şeyh Ziyâeddin Taşkesenî ve Klasik Tarzındaki Şiirleri", 60.

<sup>20</sup> Ahmed Tevhid Ulusoy ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. Olcay Kahraman, *Anadolu Beylikleri (Ahmed Tevhid Ulusoy)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

*Babası Ahmet'ten görmüştü talim*

*Şeyh Ziyâeddin gibi bir âlim*

*Gelmedi cihana güzel Erzurum<sup>21</sup>*

Taşkesânî, 1914 senesine kadar Erzurum'da ilim ve irşat faaliyetlerine devam etmiştir. 1914 yılının kasım ayında talebeleri ve müritleri ile birlikte Osmanlı-Rus savaşının Sarıkamış cephesine gönüllü olarak katılmıştır. Ancak bir süre sonra savaşamayacak derecede amansız bir haslığa yakalanmış ve Erzurum'a geri dönmek zorunda kalmıştır. Erzurum'a döndükten kısa bir süre sonra 19 Aralık 1914 tarihinde henüz 36 yaşındayken vefat etmiştir.<sup>22</sup> Kabri, Erzurum'da Taşkesenli Camii haziresinde babası Şeyh Ahmed Taşkesânî ve diğer aile mensuplarının kabirlerinin olduğu mezarlıkta bulunmaktadır.<sup>23</sup>

## 1.2. Eserleri

Bir ilim adamını gerçek anlamda tanıtan ve vefatından sonra hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlayan en önemli etken yazdığı eserleridir. Taşkesânî'nin de kaleme aldığı eserler, üstün zekâsını ve Arap dili alanda sahip olduğu ilmi derinliğini ortaya koymaktadır. Taşkesânî, özellikle nahiv, sarf ve istiare gibi alanlarda bazı eserler kaleme almıştır. Bu eserler aşağıda sıralanmıştır.<sup>24</sup>

### a. Hâşiyet-u Mollâ Câmî

Nahiv ilmine dair olan bu eser, *Molla Câmî* olarak meşhur olan *el-Fevâidu'd-diyâiyye* adlı esere haşiye olarak kaleme alınmıştır. *Molla Câmî*, Abdurrahman el-Herevî (ö. 898/1492) tarafından İbn Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Kâfiye* adlı metnine şerh olarak yazılmıştır.

### b. Hâşiyet-u Hallu'l-me'âkid

Taşkesânî bu eseri, nahiv alanında yazılmış olan ve yüzyıllar boyu şark medreselerinde okutulan *Hallu'l-me'âkid* isimli esere haşiye olarak kaleme almıştır. *Hallu'l-me'âkid*, Ahmed b. Muhammed b. Arif Şemsuddin Ebü's-Senâ er-Rûmî et-Tokadî (ö. 1006/1597) tarafından İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) *Kavâ'idu'l-î'râb* adıyla meşhur olan metni üzerine yazılan şerhtir.

### c. Hâşiyet-u Şerhi'l-muğnî

Bu eser, Muhammed b. Abdurrahim el-Meylânî tarafından kaleme alınan *Şerhu'l-muğnî* adlı kitabın haşiyesidir. *Şerhu'l-muğnî*, Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf Çârperdî'nin (ö. 746/1346) *el-Muğnî fî ilmi'n-nahv* adlı metnin şerhidir. *Şerhu'l-muğnî* şark medreselerinde nahiv

<sup>21</sup> Taşkesenlioğlu, "Erzurumlu Bir Şair; Şeyh Ziyâeddin Taşkesenî ve Klasik Tarzındaki Şiirleri", 58.

<sup>22</sup> Taşkesenligil, "Taşkesenli", 40/148; Taşkesenlioğlu, "Erzurumlu Bir Şair; Şeyh Ziyâeddin Taşkesenî ve Klasik Tarzındaki Şiirleri", 59.

<sup>23</sup> Taşkesenlioğlu, "Erzurumlu Bir Şair; Şeyh Ziyâeddin Taşkesenî ve Klasik Tarzındaki Şiirleri", 59.

<sup>24</sup> Taşkesenligil, "Taşkesenli", 40/148.

ilmi alanında okutulan ilk hacimli kitaptır.

#### d. Hâşiyet-u Kul/Kavl-i Ahmed

Taşkesânî, mantık ilmine dair Ahmed b. Muhammed b. Ömer b. Hıdır b. Müslim ed-Dımaşkî'ye (ö. 785/1383) ait *Kavl-i Ahmed* isimli eser üzerine haşiye yazmıştır. *Kavl-i Ahmed*, Şemseddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed er-Rûmî el-Fenârî'nin (ö. 834/1431) *el-Fevâidü'l-Fenârîyye* adlı eseri üzerine ta'lik olarak yazılmıştır.

#### e. Hâşiyetu'l İstî'âre

Bu eser, Ebü'l-Kasım es-Semerkindî'ye (ö. 888/1483'ten sonra) ait *Metnu'l-ferîde fi'l-isti'âreti ve'l-mecâz*<sup>25</sup> adlı risâleye Ebû İshâk 'İsâmuddîn el-İsferâyînî (ö. 945/1538) tarafından kaleme alınan *Şerhu risâti'l-isti'âre* isimli şerhin haşiyesidir.

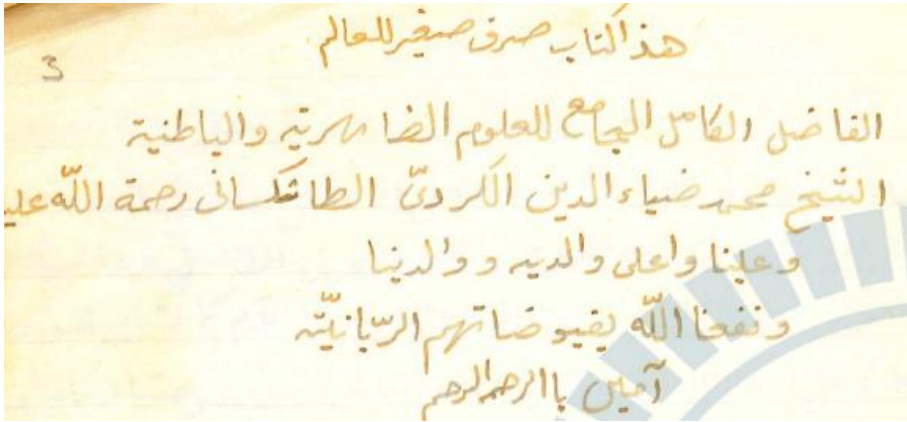
#### f. Kitâbu Sarfin Sağîrin

Çalışmamıza konu olan bu eser sarf ilminde yazılmış bir risâledir. Taşkesânî bu risâlede sarf ilminin sadece mîzân mevzun (mukabele) konusunu ele almıştır.

## 2. KİTÂBU SARFIN SAĞİRİN ADLI RİSÂLENİN TAHKİKİ

### 2.1. Risâlenin İsmi ve Taşkesânî'ye Aidiyeti

Müellif, risâleye mukaddime yazmamıştır. Bu yüzden eserin ismi ve yazılış amacı ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak eserin 3b varakında yer alan هذا كتاب صرف صغير (Bu küçük sarf kitabıdır) şeklindeki ifade bizi mevcut risâlenin *Kitâbu Sarfin Sağîrin* ismi ile isimlendirildiği sonucuna ulaştırmaktadır.<sup>26</sup> Hemen akabinde risâlenin Şeyh Muhammed Ziyâeddin Taşkesânî'ye ait olduğu açık bir şekilde belirtilmiştir.



<sup>25</sup> Bu eser, *er-Risâletü'l-ferîde*, *el-Ferîde*, *el-Ferâid*, *Risâletü'l-İstî'ârât*, *er-Risâletü't-terşîhiyye*, *er-Risâletü's-Semerkindiyye* gibi isimlerle de anılır.

<sup>26</sup> Ziyâeddin Taşkesânî, *Kitâbu sarfin sağîrin* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Arap Dili-Sarf ve Nahiv, 6513-1), 3a.

Risâlenin ismi ve Taşkesânî'ye ait olduğuna dair ifadeler şu şekilde yer almaktadır:

هذا كتاب صرف صغير للعالم الفاضل الكامل الجامع للعلوم الظاهرية والباطنية الشيخ محمد ضياء الدين الكردي الطاشكسائي رحمه الله عليه وعلينا وعلى والديه ووالدينا ونفعنا الله بفيوضاتهم الربانية آمين يا الرحمن الرحيم

“Bu kitap, zahirî ve batınî ilimlere vakıf fazilet sahibi ulemâdan Şeyh Muhammed Ziyâedin el-Kürdî et-Taşkesânî'ye ait *Kitâbu Sarfîn Sağîrin*'dir.<sup>27</sup> Allah'ın rahmeti hem onun ve ebeveynlerinin hem de bizim ve ebeveynlerimizin üzerine olsun. Allah bizleri onların rabbani feyzlerinden istifade edenlerden eylesin. Âmin ya er-Rahmân'ur-Rahîm.”<sup>28</sup>

## 2.2. Yazma Nüshanın Tavsifi

Taşkesânî'ye ait risâle, (Diyanet Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 6513-I)'deki mecmua içerisinde 3b-10b varakları arasında yer almaktadır. Yapılan araştırma sonucu eserin başka bir nüshasına ulaşılmamıştır. Küçük bir mecmua içerisinde bulunan risâlenin sonundaki ferağ kaydında telif yeri ve zamanıyla ilgili bir bilgi verilmemiştir. Ciltsiz olan mecmuanın şirazesi hasar görmüş olup eserin ön defesi düşmüştür. Fiziksel özellik olarak risâle 185x130mm, 170x120mm olup I+3b-10b varakları arasında yer almaktadır. Ancak her varakın a yüzü boş bırakılmıştır. Yazı stili Rika olup her varakta 18 satır bulunmaktadır. Kâğıt Nohudi renkte filigransız olup siyah Mürekkep kullanılmıştır. Risâlenin müstensihî bilinmemektedir. İstinsah tarihi gibi telif tarihi de verilmemiştir. Risâlede rakabe kaydı vardır. Her risâlenin başında mantık, ahlâk ve fıkıh gibi konulara dair Osmanlıca fevâid bulunmaktadır. 7b varakında تمت الكتاب (kitap tamamlandı) ifadesiyle risâlenin tamamlandığını anlamaktayız. Ancak gerek konu bütünlüğü olarak gerekse üslup olarak sekiz ve dokuzuncu varaklarının da risâlenin devamı veya ayrı bir risâle olarak devam edildiğine dair bizde bir kanaat hâsıl olmuştur. Bu nedenle sekiz ve dokuzuncu varakları da neşretmeyi uygun gördük.

Risâlenin başlangıç ve bitiş satırları şu şekildedir:

Yazmanın başlangıç satırları: 3b

بسم الله... اعلم أنّ معنى المقابلة هي أن تقابل حروف كل فعل بهذا الحروف من الفاء والعين واللام أى  
....حروف فعل أو فعلل

Yazmanın bitiş satırları: 9b

مثال المهموز:

أذن أكل أمل أخذ أزر هنا أدب سأل [أ] سال آب ساء جاء أسا أتى وأني أوي تأى سأسى أرى آمن أمر  
ابتال أبتلى وأى.

<sup>27</sup> Burada küçük bir risâlenin “kitap” olarak isimlendirilmesi içeriğinin önemli olduğu düşünmesinden dolayı olmalıdır.

<sup>28</sup> Taşkesânî, *Kitâbu sarfîn sağîrin*, 3a.

Mecmuada bulunan diğer risâleler de şunlardır:

Ebûbekir Mir Rüstemî'nin *Risâletü'l vaz'ıyyesi*

Mir Ebi'l Feth'in Risâletü'n *min 'ilmi'l-âdâb'*

Kevser Sûresinin Tefsiri (Osmanlıca)

Kurbana Dair Bir Risâle (Osmanlıca)

### 2.3. Muhtevası

Müellif eserine besmele<sup>29</sup> ile başlamıştır. Ancak herhangi bir mukaddime yazmamıştır. Dolayısıyla esere hamdele<sup>30</sup> ve salvele<sup>31</sup> ile giriş yapmadan *اعلم* deyip konuya geçiş yapmıştır. Müellif risâlesini klasik sarf kitaplarından farklı olarak ele almıştır. Medreselerde okutulan sarf kitaplarında sarf bablarından bahsedilirken kendisi farklı bir üslup benimsemiştir. Girişte “mukabele” tanımına değinerek bütün fiillerin *فَعَلَ* veyahut *فَعَلَّ* kalıbına uygun bir şekilde olması gerektiğini ifade etmiştir. Bu kalıplara uygun olan harflerin kelimenin asıl harflerinden olduğu, bunlara karşılık gelmeyen harflerin ise zâid harfler olduğunu dile getirmiştir. Onun için bu kalıplara *mîzân*/tartı, bunlara uyumlu olan fiillere ise *mevzûn*/tartılan isminin verildiğini aktarmıştır.<sup>32</sup>

Taşkesânî yukarıdaki bilgilere örnek olarak *نَصَرَ* fiilini getirmiştir. *Fâ* (ف) harfine mukabil *nûn* (ن) harfinin olduğunu ve buna *fâu'l*-fiil denildiğini, *'ayn* (ع) harfine mukabil *sâd* (ص) harfinin olduğunu ve buna *'aynu'l*-fiil denildiğini, *lâm* (ل) harfine mukabil ise *râ* (ر) harfinin olduğunu ve buna da *lâmu'l*-fiil denildiğini dile getirmiştir.<sup>33</sup>

Müellif, bu bilgiler ışığında *mîzân* ile *mevzûn*un hareketlerde uyumlu olması gerektiğini ifade etmiş, bunun sayı, tebdil ve tertipte uyum olduğunu açıklayarak misaller getirmiştir. Örneğin *نَصَرَ* deki art arda gelen üç *fetha* *فَعَلَ* fiilindeki hareketlerle uyumlu olduğunu, aynı şekilde *نُصِرَ* deki sırasıyla damme, kesra ve *fetha* *فُعِلَ* ile uyumluluğunu dile getirmiştir.<sup>34</sup>

Öte yandan tebdil için *أَيْسَ* örneğini vermiştir. Çünkü burada harfler yer değiştirdiği için *عَفَلَ* ile uyumlu olmuştur. Bunun aslı *يَسَ* olup *فُعِلَ* kalıbındadır. Ayrıca bütün harflerin yerinin değişebileceğini *عَالِفٌ* vezninde olan *حَادِي*

<sup>29</sup> Besmele, “Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla” anlamındaki “Bismillâhirrahmânirrahîm” cümlesine verilen addır. Detaylı bilgi için bk. Abdullah Aydemir, “Besmele”, *Diyanet İlmî Dergi* 10/106-107 (1971), 82-89.

<sup>30</sup> Hamdele, “Her türlü övgü Allah'adır” anlamındaki “Elhamdulillâh...” şeklindeki cümlesinin kısaltılmış şeklidir. Detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Hamdele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/448-449.

<sup>31</sup> Salvele, Genellikle eserlerin mukaddimesinde besmele ve hamdeleden sonra Hz. Peygamber (s.a.s.) hakkında “ve's-salâtu ve's-selâm alâ Rasûlina Muhammedin...” şeklinde yapılan duadır. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Suat Mertoğlu, “Salâtüselâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/23-24.

<sup>32</sup> Taşkesânî, *Kitâbu sarfin sagîrin*, 4a.

<sup>33</sup> Taşkesânî, *Kitâbu sarfin sagîrin*, 4a.

<sup>34</sup> Taşkesânî, *Kitâbu sarfin sagîrin*, 4a.

örneğinde zikretmiş ve bunun aslının "فَاعِلٌ" vezninde olan "وَاحِدٌ" oluşunu ifade etmiştir. Burada vâv (و) harfi dâl (د) harfinin yerine, dâl (د) hâ (ح)'nın yerine geçmiş, elif (ا) ile başlanamayacağı için de hâ (ح) elife (ا) mukaddem olmuştur. Ardından kural gereği vâv (و) sonda olup kendisinden önceki harfin hareketi kesre olduğu için vâv (و) yâ (ي)'ya dönüştürülerek "حَادِي" şeklini aldığını ifade etmiştir. Ardından başına el takısı getirilerek önce tenvin ardından da dile ağır geldiği için damme hazfedilerek "العَالِفِ" vezninde olan "الحَادِي" şeklini almıştır. Son olarak "وَحَدَّ" ve "تَوَحَّيْدَ" gibi örneklerin misal kalıbında olmasını burada kalb olduğuna dair delil göstermiştir.<sup>35</sup>

Müellif ayrıca tekrar olmayan fazlalıkta da mevzûnun vezin ile uyumlu olması gerektiğini ifade etmiştir. Mesela "فَاعِلٌ أَفْعَلٌ أُكْرِمَ" kalıbında gelirken "فَاعِلٌ فَاعِلٌ" kalıbında gelmiştir. Ancak eğer bu fazlalık harfin tekrarı ile olsa ve bu tekrar da ya taz'îf veyahut tekrar için olan ilhaklarda ise o takdirde mevzun vezin ile uyumlu olmayacağını ifade etmiş ve taz'îfe "فَرَّخَ", ilhaka ise "جَلَّبَبَ" ve "سَمَّلَ" örneklerini getirmiştir. Bunların dışında kalan ve tekrar ile olmayan ilhaklarda ise bu fazlalığın ancak "سَأَلْتُمُونِيهَا" kelimesinde bulunan harflerden biri ile yapılabileceğini ve mevzûn ile vezinin uyumlu olması gerektiğini ifade etmiştir. Buna gerekçe olarak da bu harfler kelimenin asıl harfleri mesabesinde olmadığından dolayı onlar gibi ifade edilmeyeceğini dile getirmiştir. Örnek olarak "بَيْطَرَ", "شَرَيْفَ", "حَوْقَلَ", "جَوْهَرَ", "فَعَيْلَ", "فُعُولَ", "فُعُولَ" ve "فُعُولَ" kalıbında olduğunu aktarmıştır.<sup>36</sup>

Taşkesânî bu bilgileri verdikten sonra yukarıda geçen ilhak kelimesini açıklama ihtiyacını duymuş ve ilhakin, kendisinden üstün olan bir kelimenin seviyesine gelebilmesi için düşük seviyedeki bir kelimeye harf ekleme olduğunu, bunun da çekimlerde zayıf olan bir kelimeyi güçlü olan kelimenin seviyesine getirmek için yapılan bir işlem olduğunu zikretmiştir. Ardından bunun iki şartla yapılabileceğini ifade etmiş, bunların; ilhak edilen kelime ile ilhak olunan kelimelerin daimî masterlarının aynı olması ve eklenen harfin manaya herhangi bir değişiklik meydana getirmemesi şeklinde olduğunu dile getirmiştir.

Müellif, şartlar yerinde olduğunda idgamda da uyum olduğunu ifade etmiştir. Mesela "فَاعِلٌ فَعْلٌ" vezindedir. Ancak şartlar yerinde olmadığına mizan ile mevzunun uyumu söz konusu olamayacağını "مَدَّ" nin "فُعَلٌ" nin ise "أَفْعَلٌ" vezninde olduğu örneklerini getirerek ifade etmiştir. Öte yandan hazifte de uyumun olduğunu "فُلٌ" fiilinin "فُلٌ" ve "عَاذَ" isminin "فَاعِ" vezninde olduğunu zikretmiştir.<sup>37</sup>

Ayrıca harflerin başka harflere dönüşmesi manasına gelen "ibdâl" de ise eğer bu dönüşüm aslı harfler veya "فَاعِلٌ", "تَفَاعُلٌ", "فَاعِلٌ" bablarındaki tâ ya da "فَاعِلٌ"

<sup>35</sup> Taşkesânî, *Kitâbu sarfîn sagîrin*, 5a.

<sup>36</sup> Taşkesânî, *Kitâbu sarfîn sagîrin*, 5a.

<sup>37</sup> Taşkesânî, *Kitâbu sarfîn sagîrin*, 6a.

babındaki nûn değilse bunda da vezin ve mevzûn uyumu söz konusu olacağını ifade etmiştir. Buna أُفْعَلْ nın أُفْعَلْ nın ise هُبْلَعْ kalıbına uyumlu geldiğini örnek olarak zikretmiştir.

Ancak kelimedeki ibdâl aslî harf veya tâ (ت) ya da nûn (ن) harflerinde olması halinde ise mîzân ve mevzûn arasındaki uyum ortadan kalkacağını ifade etmiştir. أَفْعَلْ fiilinin أَفْعَلْ değil أَفْعَلْ kalıbında olduğunu buna örnek olarak vermiştir. Aynı şekilde اضْطَرَبَ، اِنْفَاعَلْ، اِنْفَاعَلْ، اِنْفَاعَلْ fiillerinin اِنْفَاعَلْ، اِنْفَاعَلْ، اِنْفَاعَلْ kalıplarında değil، اِنْفَاعَلْ، اِنْفَاعَلْ، اِنْفَاعَلْ kalıplarında olması gerektiğini ve dolayısıyla uyum olmadığını ifade etmiştir.<sup>38</sup>

Müellif yukarıdaki kuralları ifade ettikten sonra sırasıyla sahih, taz'îf/muza'af, mu'tellu'l-fa/misal, mu'tellu'l-'ayn/ecvef, mu'tellu'l-lam/nakıs, mu'tellu'l-'ayn ve'l-lam/leff-i makrûn, mu'tellu'l-fa ve'l-lam/leff-i mefrûk ve mehmûz örneklerini vermiştir.

## 2.4. Neşirde İzlenen Yöntem

Çalışmaya konu olan *Kitâbu sarfîn sağîrin* adlı elimizdeki tek nüshanın istinsah ve telif tarihi bilinmemektedir. Metnin yazımında günümüz Arapçası için kullanılan yazım esas alınmıştır. Yazılan kelimelerin çok bilinenlerine hareke konulmasına ihtiyaç duyulmamıştır. Ancak iltibas olabilecek kelimelerdekilere hareke konulmuştur. Bununla beraber okunması zor olabilecek Arapça ibareler de harekelenmiştir. Tarafımızca eklenen ifadeler ise köşeli parantez içinde gösterilmiştir.

## 2.5. Yazma Eserin Neşri

كتاب صرف صغير

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم أنّ معنى المقابلة هي أنّ تقابلَ حروفَ كلِّ فعلٍ بهذه الحروفِ من الفاءِ والعينِ واللامِ، أي حروفِ فَعَلٍ أو فَعَّلَ فالحرفُ الذي وقع في مقابلةِ أحدٍ من هذه الحروفِ فهو الحرفُ الأصلي وما لم يقع فهو الزائدُ فهذه الحروفُ مِنَ الفاءِ والعينِ واللامِ كَالشَّيْءِ الموزونِ بِهِ وَلفْظُ فَعَلٍ أو فَعَّلَ أي هاتان الهيئتان المخصوصتان كالميزان، وحروفُ الأفعالِ كالموزون، ولذا يقال لِنَصْرِ ونحوه إنّه موزون، ولِفَعْلٍ ونحوه إنّه ميزان.

مثلاً إذا قابلتَ نَصَرَ بِفَعْلٍ فنونُ نَصَرَ يقع في مقابلةِ فاءِ فَعَلٍ فيقال له فاءُ الفِعْلِ وصادُهُ في مقابلةِ عَيْنِهِ فيقال له عَيْنُ الفِعْلِ، ورَأَاهُ في مقابلةِ لامِهِ فيقال له لَامُ الفِعْلِ، وهكذا دُخِرَ مَعَ فَعَّلَ.

إذا علمتَ هذا فاعلم أنّ الميزانَ يتبع الموزونَ في الحركاتِ والسكناتِ أي: في عددها وتبديلها بعضاً ببعضٍ وفي ترتيبها مثل: نَصَرَ بِالفَتْحَاتِ الثلاثةِ يتبعه فَعَلٌ فيها ونُصِرَ بِضَمِّةٍ ثُمَّ كَسْرَةٍ [ثمَّ] فَتَحَةٍ، يتبعه فِعْلٌ فيها أيضاً على ذلك الترتيب، وهكذا دُخِرَ مَعَ فَعَّلَ ودُخِرَ مَعَ فَعَّلَ.

وكذا الميزانُ يتبع الموزونَ في قلبِ مكانِ بعضِ الحروفِ بمكانِ بعضٍ آخرٍ، كَأَيْسَ على وَزْنِ عَقِلٍ، فإنَّ أصلَهُ يَيْسَ على وَزْنِ فِعْلٍ. ودليلُ القلبِ فيه صِحَّتُهُ مِنَ الإغلالِ. وفي قلبِ مكانِ لِكَلٍ الحُرُوفِ كالحادي على وَزْنِ العالِفِ، فإنَّ أصلَهُ واحدٌ على وَزْنِ فاعِلٍ، فنُقِلَ الواوُ إلى مَوْضِعِ الدالِ، والدالُ إلى مَوْضِعِ الحاءِ وَقُدِّمَ الحاءُ على الألفِ لِعَدَمِ إمكانِ الابتداءِ بها، فصارَ حادٍ قلبتِ الواوُ ياءً لِتَطْرَفِها، وانكسرَ ما قبلها فصارَ حاديٍّ على وَزْنِ عالفٍ فأدخلَ عليه أَل فأسْقِطتِ التنوينِ ثم حذفتِ الضمَّةُ للاشتغالِ فصارَ الحادي على وَزْنِ العالِفِ بسكونِ الفاءِ

<sup>38</sup> Taşkesânî, *Kitâbu sarfîn sağîrin*, 7a.

ودليل القلب فيه كون أمثلة مِنْ وَحَدٍ وَتَوْحِيدٍ وغيرها مثلاً.

وكذا يتبعه في الزيادة أي: زيد في الموزون حرفٌ يزداد في الميزان أيضاً ذلك الحرفُ بعينه إن لم تكن الزيادة بالتكرير وكأكرم على وزن أَفْعَلْ وفاتل على وزن فاعل، فإن كانت بالتكرير كالزيادة للتضعيف أو للإلحاق على وجه التكرير، فلا يتبع الميزان الموزون (ح) ٣٩ أما في التضعيف مثل فَرَحَ على وزن فَعَلَ، فَلْيَبْدُلْ الميزانُ على أنَّ القصدَ تَكْرِيرُ الحرفِ الأولِ للتضعيف، فلا يفوتُ المعنى المقصودُ منه، كالتكثير والتعدية وغيرها. فلو تبع الميزانُ الموزونَ لَتَوَهَّمُ أَنَّ القصدَ زيادةُ حرفٍ، وَأَنْفَقْتُ موافقته للحرف الأول، وأما في الإلحاق فلأنَّ الحرفَ الزائدَ فيه في قوَّة الحرفِ الأصلي؛ لكونه من جنسه، فاللائقُ أن يعبَّرَ عنه بما عبَّرَ به عن الحرفِ الأصلي، نحو جَلَّبَبَ<sup>٤٠</sup>، وَتَمَثَّلَ<sup>٤١</sup> على وزن فَعَّلَ. وأما الإلحاق على غير وجه التكرير وهو لا يكون إلا بزيادة حرفٍ من حروفِ سألتمونيها<sup>٤٢</sup>؛ فالميزانُ يتبعُ الموزونَ فيه، إذا الزائدُ (ح) ٤٢ ليس في قوَّة الحرفِ الأصلي حتى يعبَّرَ عنه بما عبَّرَ به عن الحرفِ الأصلي فلا بد أن يعبَّرَ عنه بلفظه نحو: جهور<sup>٤٣</sup>، وَحَوَّقَلَ<sup>٤٤</sup>، وَشَرَّيْفَ<sup>٤٥</sup>، وَتَبَيَّرَ<sup>٤٦</sup>، وَتَبَيَّرَ<sup>٤٧</sup> على وزن فَعُولٍ وَفَوَعَلَ وَفَعِيلٌ وَفَعِيلٌ.

ومعنى الإلحاق: زيادةُ حرفٍ - مثلاً في الكلمة - تصيرُ تلك الكلمةُ بسببِ تلك الزيادة على هيئة أصليَّةٍ لكلمةٍ أخرى قوَّتها في عدد الحروفِ الأصول، والغرضُ منه جعلُ كلمةٍ أنقصَ على مثال كلمةٍ أزيد؛ لتعاملِ مُعَامَلَتِهَا في التصرفات، فالإلحاق: إنما هو مجرد إجراء الأحكام اللفظية توسيعاً في البناء، ولا تعلق له بالمعنى بخلاف التضعيف، فإنه لتحصيل معنى من المعاني كالتكثير والتعدية وغيرها.

ودليل الإلحاق شيان: أحدهما اتِّخَاذُ مصدرِ البابين. والمراد من المصدرِ المصدرُ المُطَّرَّبُ في ذلك الباب كالتَّمَلُّعِ دون الفعلِ لعدم مجيئه لِعَزِيدٍ، أي: ساء خلقه. فلا يردُ أخرج إخراجاً كدحرج دحرجاً إذ الاعتبار إنما هو بالدرجة لا الدحراج. والثاني: كونُ حرفِ الإلحاقِ بمثابةٍ ليسَ وضعُ الكلمةِ لمعناها لأجل ذلك الحرفِ مثل جهور، فإنَّ معناها بالواو وبدونها واحدٌ وهو رفعُ الصَّوتِ.

وكذا الميزانُ يتبع الموزونَ في الإدغام إن كان شرطه موجوداً في الميزان، مثل: فَحَّجَ على وزن فَعَّلَ وإلا فلا يتبعه كمدَّ على وزن فَعَّلَ وأعدَّ على وزن أَفْعَلَ. وفي الحذف كقُتِلَ على وزن قُلْ وغازَ على وزن فاع. وفي الإبدال إن لم يكن في حرفٍ من الحروفِ الأصليَّةِ ولم يكن في تاء التَّفَعُّلِ<sup>٤٨</sup>، والتَّفَاعُلِ والإفْعَالِ ونون الإفْعَالِ، كما يقال في أَبْلَعُ<sup>٤٩</sup> على وزن أَفْعَلَ مِنَ الإفعالِ. هَبْلَعُ<sup>٥٠</sup> على وزن هَفَعَلَ. فإن كان الإبدال في حرفٍ من الحروفِ الأصليَّةِ أو في التاء والتَّوْنِ المذكورتين فلا يتبع الميزانُ الموزونَ (ح) فيه، مثل: أجاب على وزن أَفْعَلَ دون أَقَالَ، وَقَالَ على وزن فَعَلَ دون قَالَ. مثل: أَطَهَّرَ على وزن إِفْعَلَ دون إِفْعَلَ، وَإِثْقَالَ على وزن إِثْقَاعَلَ دون إِثْقَاعَلَ، وَاضْطَرَبَ على وزن إِفْعَلَ دون إِفْعَلَ. مثل: أَمَعَ على وزن انْفَعَلَ دون انْفَعَلَ. أما في الأولِ فَلِأَنَّ الإبدالَ إذا كانَ في الحرفِ الأصليِّ فَمُقَابِلَةٌ في الميزان. أما الفاء نحو أَقْبَتِ أو العين نحو خاف أو اللام نحو غزى وهذه الحروفُ أي الفاء والعين واللام ليست من حروفِ الإبدال، [و] أمَّا في التَّائِي والتَّالِثِ فلأنَّ الأصلَ أن يُفْرَأَ الأبوابُ المذكورةُ بالتَّاءِ والتَّوْنِ إلا أنَّهما قُلِبَتَا لاجتماعِ التَّاءِ مَعَ الطَّاءِ والتَّاءِ والضَّادِ، والتَّوْنِ مَعَ اللَّامِ وهَاتَانِ العِلَّتَانِ مَفْقُودَتَانِ في الميزان. والله [أ] أعلم<sup>٥١</sup> بالصواب. تَمَّتِ الكُتَابُ. إليه المرجعُ والمآبُ، والله الموفقُ للسَّدادِ.

(ح) أي: حينئذ. هذا الرمز (ح) إن كان في غير كُتُب الحديث وغير كتب الحنفية فهو يدل على "حينئذ"، وعند الحنفية رمز للحلبي. وإن كان في (الصحاحين) - البخاري ومسلم - فهو في اصطلاح الحديث لتحويل السند.

٤٠ جلب السَّخَص: ألبسه الجلباب، وهو ثوب يشتمل على الجسد كله "جَلَّبَبْتُ ابنتها لتحميها من البرد".

٤١ لم نجد معناه.

٤٢ حروف الزيادة (في الصَّرْف) عشرة حُرُوف يجمعها قَوْلُك سألتمونيها. أي السين، والهزرة، والتاء، والميم، والنون، والهاء. وهي التي تُحذف من الكلمة لتبقى موازين الأفعال والمصادر في صيغ الموازين العربية الصحيحة.

٤٣ (ج): حينئذ.

٤٤ يقال: جَهَّوْر الرجل رفع صوته بالقول، ويقال أيضاً: جَهَّوْر الصوت، فالرجل والصوت كلاهما جَهَّوْرِي.

٤٥ حوقل حوقلة وحيقلا اغتمد بيديه على خصره وأسرع في تمشيه وقارب الخطو وأعبا وفلان قال لا حول ولا قوَّة إلا بالله والشَّيْءُ أو فلاناً دفعه

٤٦ لم نجد معنى هذه الكلمة في كتب اللغة.

٤٧ يبظر الدَّائِيَةَ شق حافرها ليعالجها.

٤٨ يكتب في المخطوطة "الفعل" بغير التاء. لعله خطي.

٤٩ يقال أبلعه الدَّوَاءُ: جعله يبلعه، مَكْنَهُ من بلعه.

٥٠ هبلع هو الأكل مأخوذ من البلع؟

٥١ يكتب في المخطوطة "والله أعلم" لعله "والله أعلم".



مثال الصّحيح:

نصر، ضرب، منع، علم، شهد، حسب، حسن، دحرج، جورب، جلبب، بيقر،<sup>52</sup> هرول، شريف، مراح،  
وتال، أكرم، اسطاع، اهراق، أمس، فزح، قاتل، تكسّر، اطهر، تباعد، اثّافل، انقطع، تاتر،<sup>53</sup> ازمل، اجتمع، استمع،  
خصّم، احمرّ، استخرج، استطاع، احمار، اعشوشب، اجلود، اقعنسس، اسلنقى، تدحرج، ئاتال،<sup>54</sup> ايسناس،<sup>55</sup>  
احرنجم، اقشعرّ، بادّر.

مثال التّضعيف:

مدّ، قرّ، عدّ، عبّ، عضّ، زلزل، أعدّ، مدّد، مادّ، تمّدّد، تمادّ، انقضّ، اعتدّ، ابيضّ، ابيضّ، اسودّ، اسودّ،  
استعدّ، اطمأنّ، تزلزل.

مثال المعتل الفاء:

وعد، يسر، وجل، يئس، ومق، وجه، يمن، وسوس، أوعد، أيسر، وعد، يسر، واعد، ياسر، توعد، تيسر،  
تواعد، تياسر، أتعد، أتسر، ايتعد، ايتسر، استوعد، استيسر، توسوس، تاتال.

مثال المعتل العين؛ أجوف:

قال، صان، باع، خاف، هاب، طال، أجاب، انقاد، اختار، استقام، قول، قاول، تقول، تقاول، بين، تبين،  
زّين، تزّين، ساير، تساير، اسودّ، اسودّ، ابيضّ، ابيضّ.

مثال المعتل اللام؛ ناقص:

غزى، رمى، رضى، خشى، سرو، شرى، أعطى، صلّى، سمّى، أهدى، ناجا، ارتجا، اشترى، اعتدى، انبرى،  
ارعوى، اعروى، استدعى، استرشى، تعاوى، تراجى، تمطّى، تصابى، تقلسى، استقصى.

مثال المعتل العين واللام؛ لفيف مقرون:

طوى، شوى، قوّى، روى، حيّى، حيّى، أروى، أحيى، خايا، استحيى، استّحي، روى، حيّا، راوا، حايا، زاوا،  
تمايا.

مثال المعتل الفاء واللام؛ لفيف مفروق:

وقى، يقى، وّجى، وّلى، وّسى، وّعدى.

مثال المهموز:

أمر، أذن، أكل، أمل، أخذ، أزر، هنا، أدب، سأل، [أ] سال، آب، ساء، جاء، أساء، أتى، وأتى، أوى،  
تأى، ساءى، أرى، آمن، ايتال، ايتلى، وأى.

52. بيقر: أي هلك.

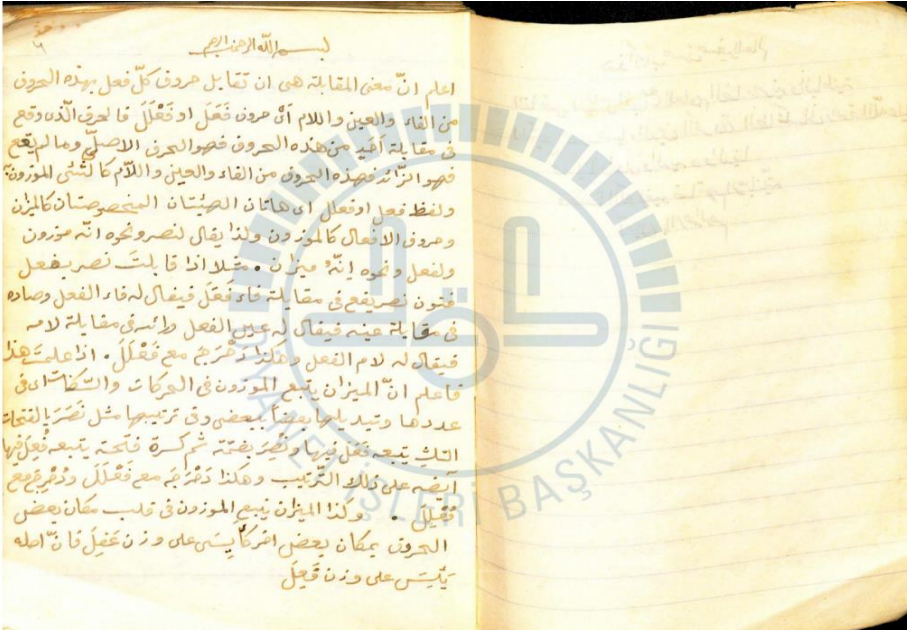
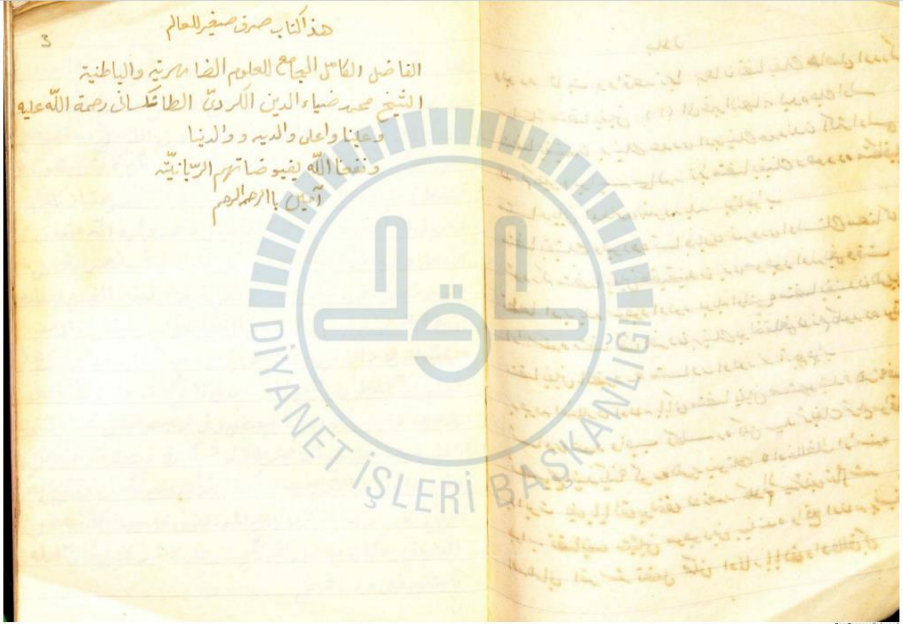
53. لم نجد معناه.

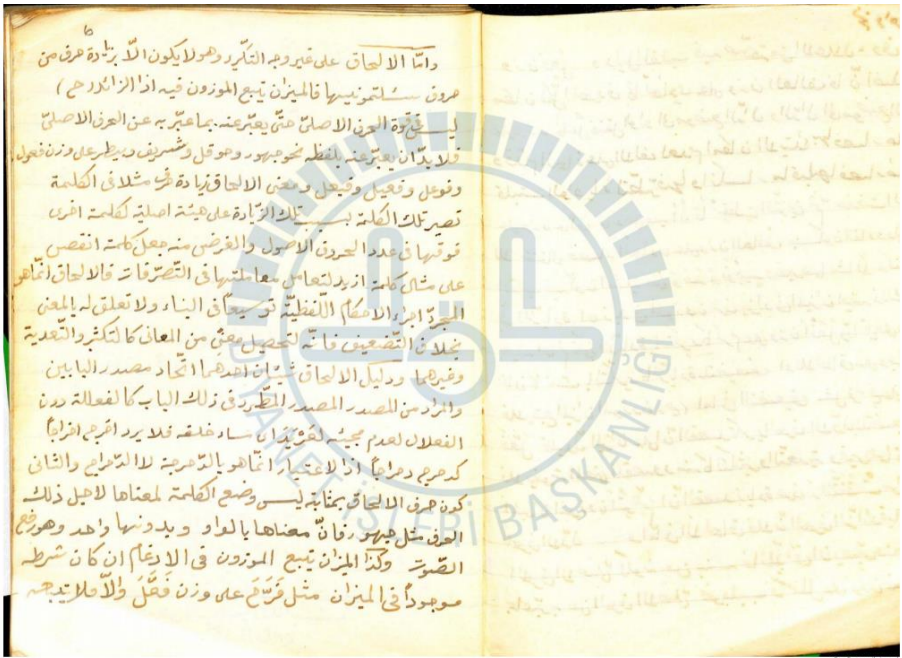
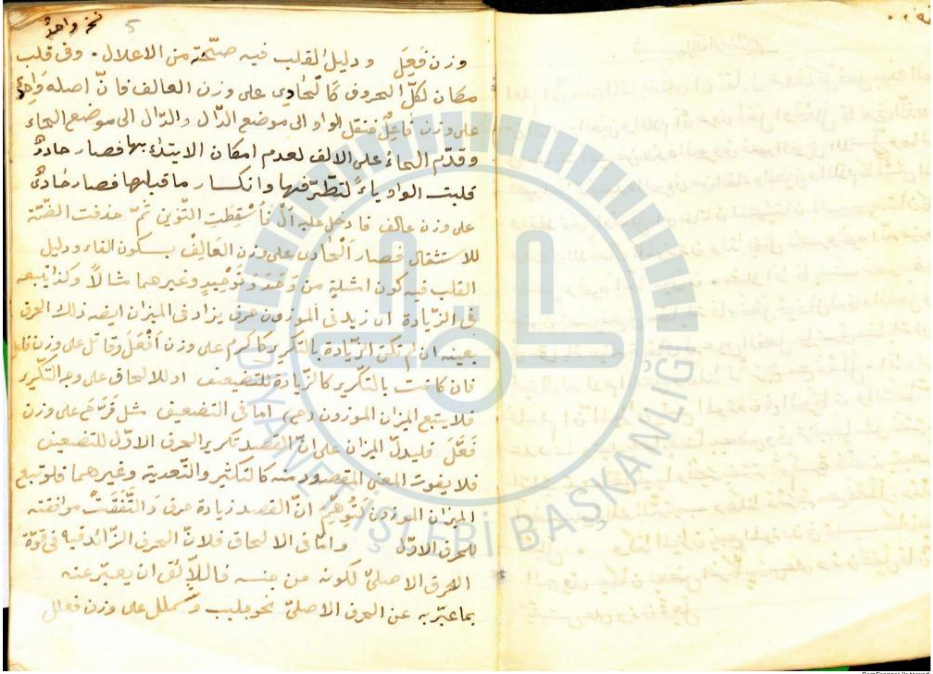
54. لم نجد معناه.

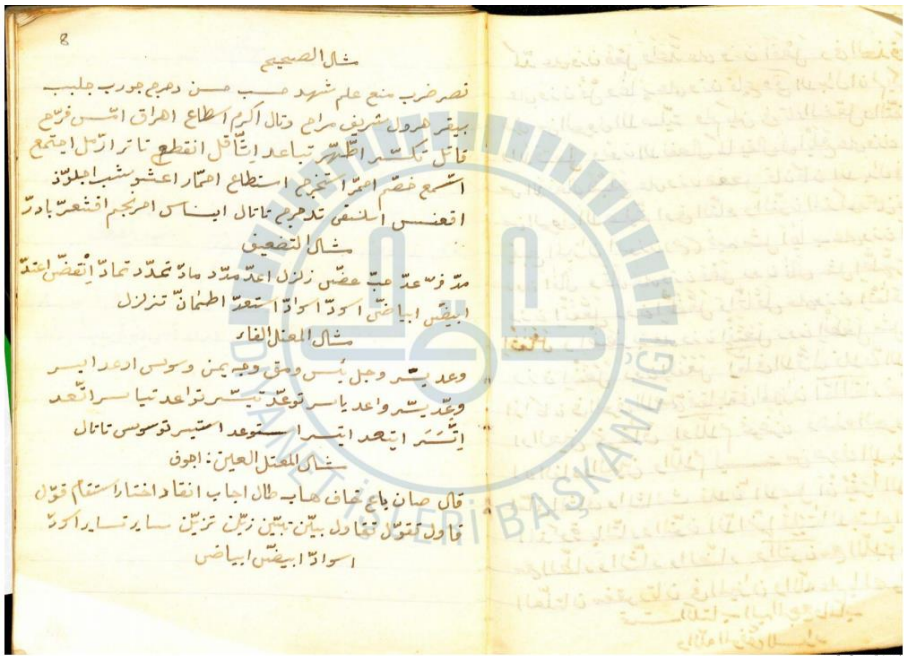
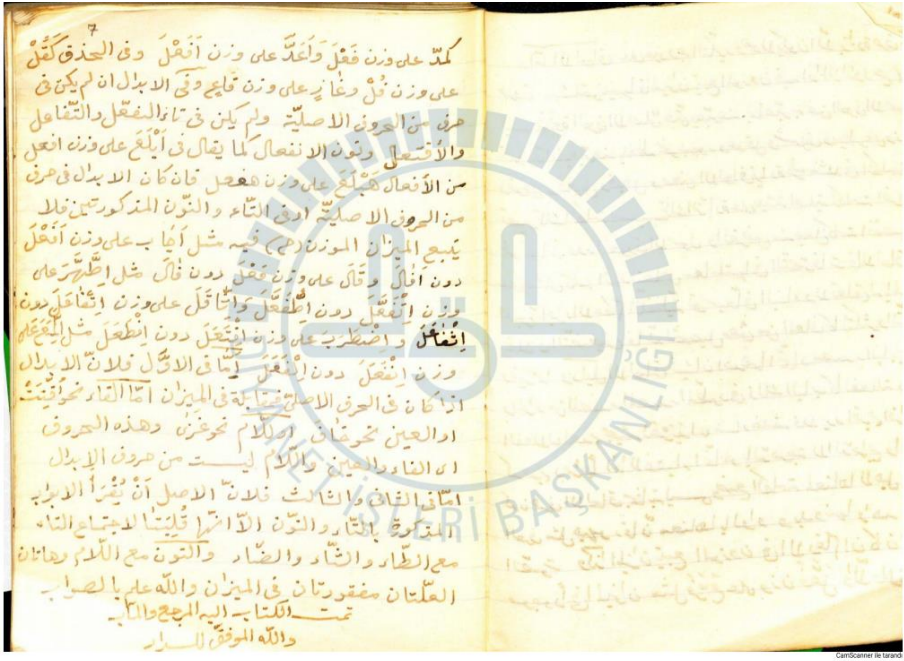
55. لم نجد معناه.

## 2.6. Risâlenin Nüshası









## SONUÇ

Dilin sözcük yapısını ve sözcüklerin türeyişini inceleyen sarf ilmi, erken dönemde ortaya çıkan Arap dilbilimlerinden bir tanesidir. İlk dönemlerde nahiv ilmiyle birlikte ele alınan sarf ilmi daha sonra dil ilimlerinin ayrışmasıyla müstakil bir bilim dalı haline gelmiş ve dilciler tarafından bu alanda pek çok eser kaleme alınmıştır.

Bu çalışmada Ziyâeddin Taşkesânî'nin sarf ilmine dair risâlesi incelenmiştir. Son dönem Osmanlı ulemasından ve taşra medreselerinde müderrislik yapan Taşkesânî'nin alanla ilgili eser yazması, payitaht merkezli medreselerde olduğu gibi taşra medreselerinde de dil eğitim müfredatı kapsamında okutulan ders kitaplarının kısmen müderrislerin tercihinde bırakıldığını ve taşradaki müderrislerin de eğitim müfredatı kapsamında eserler yazdığını ortaya koymaktadır.

*Kitâbu sarfin sağîrin* adlı risâlede sadece vezin-mevzûn ve bununla ilgili konulara temas edilmiştir. Bunun dışında sarf ilminin birçok konusuna değinilmemiştir. Oldukça muhtasar, ancak özlü ve derin örgülü olan bu risâle sarf eğitimi için ibtidai düzeyde bir metindir. Nitekim risâlenin, muhtevası itibariyle konu hakkında eksiği olan öğrencilere bir ders kitabı amacıyla hazırlandığı söylenebilir. Risâle muhtasar eserlerin karakteristik özelliği olan gereksiz bilgilerin verilmemesi prensibine de sadık kalmıştır. Doğrudan "mukabele" kavramının tanımıyla başlayan risâlede mukaddime ve hatimenin bulunmaması, eserin henüz müsvedde halde olduğu izlenimini vermektedir.


Risâlede vezin-mevzun ilişkisi, ölçü birimlerinden olan tartı-tartılan ilişkisi üzerinden açıklanmıştır. Bununla müellifin konuyu somutlaştırmak suretiyle öğrencilerin zihninde daha kolay yer edinmesini amaçladığı ifade edilebilir. Öte yandan küçük çaplı olmasına rağmen konunun ehemmiyetine binaen risâlede vezin-mevzun ilişkisi, çok sayıda örnek üzerinden detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Son olarak müellif risâlede herhangi bir kaynağa atıfta bulunmamıştır. Ayrıca konuyu klasik sarf kitaplarından farkı şekilde ele almıştır. Nitekim klasik eserlerde vezin-mevzun konusu el-mîzânü's-sarfî başlığı altında ele alınmışken müellif eserinde mukabele başlığı altında incelemiştir. Öte yandan getirdiği örneklerin de genel olarak klasik sarf kaynaklarında yer alan örneklerden farklı olduğu ifade edilebilir.


## KAYNAKÇA

- el-Afgânî, Saîd. *min Târîhi'n-nahv*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, ts.  
 Akbaş, Rifat. "Sarf İlminin Tarihi ve Kavramları Üzerine". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 45 (2019), 253-275.  
 "Taşkesenli Ahmed Efendi". *Evlîyalar Ansiklopedisi*. ed. İlhan Apak. 11/44-445. İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları, 1993.  
 Aydemir, Abdullah. "Besmele". *Diyanet İlmî Dergi (Diyanet Dergisi)* 10/106-107

- (Nisan 1971), 82-89.
- Çağmar, Mehmet Edip. *İbn Rüşd'ün Nahiv Anlayışı*. Diyarbakır: y.y., 2012.
- Dede, Halis - Çıkar, Mehmet Şirin. "Ebû Osman el-Mâzinî ve Sarf İlmindeki Yeri" 9/47 (Aralık 2016), 54-63.
- Gündüzöz, Soner. "Nahiv ve Sarf İlimlerinin Doğuşu Üzerine". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (Ocak 1997).
- Hindâvî, Hasan. *Menâhîcu's-sarfîyyîn ve mezâhibuhum*. Beyrut: y.y., 1989.
- 'Abdünnebî, Muhammed 'İd Hasan. *Devru medreseti'l-Kûfe fî neş'eti 'ilmi's-sarf*. Kahire: y.y, 2010.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Münsif*. y.y.: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Kadîm, 1954.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Camâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-'arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- Kahraman, Olcay. *Anadolu Beylikleri (Ahmed Tevhid Ulusoy)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kurtubi, Muhammed b. Ahmed. *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: y.y., 1967.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Salâtüselâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/23-24. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş'etü'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1995.
- Taşkesânî, Ziyâeddin. *Kitâbu sarfîn sagîrin*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Arap Dili-Sarf ve Nahiv, 6513-I.
- Taşkesenligil, İbrahim. "Taşkesenli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/148-149. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Taşkesenlioğlu, Lokman. "Erzurumlu Bir Şair; Şeyh Ziyâeddin Taşkesenî ve Klasik Tarzındaki Şiirleri". *Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 65 (2019), 55-75.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Hamdele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/448-449. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabîyye, 1957.
- "Taşkesenli Ziyâeddin Efendi". Erişim 11 Nisan 2023. <https://www.gulzarihacegandergisi.com/component/k2/taskesenli-ziyaeddin-efendi.html>

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

 **Yazar(lar) / Author(s):** Mehmet Nezir Esin.

 **Çıkar Çatışması / Conflict of Interests:** Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder(ler). / The authors declare that they have no competing interests.





## HZ. İBRÂHİM'İN KURBANLIK OĞLU MESELESİ

*The Question of Prophet Ibrahim's Sacrifice Son*

### Zekeriya EFE

Dr., Ayşe İlicak Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, Yozgat, Türkiye [orcid.org/00jga9g46](https://orcid.org/00jga9g46)

Dr., Ayşe İlicak Girls Anatolian Imam Hatip High School, Yozgat, Turkey

✉ zekeriyaefe@hotmail.com [orcid.org/0000-0002-5530-0495](https://orcid.org/0000-0002-5530-0495)

#### **i** Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20.03.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 08.06.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2023

**” Atıf / Cite as:** Efe, Zekeriya. “Hz. İbrâhim'in Kurbanlık Oğlu Meselesi”. *Mütefekkir* 10/19 (2023), 213-234. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1312467>

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**🔍 İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## HZ. İBRÂHİM'İN KURBANLIK OĞLU MESELESİ

### Öz

Hiz. İbrâhim (as), tevhit inancını yaymak için başta Bâbil hükümdarı Nemrut olmak üzere pek çok kişiyle mücadele etmiş, hayatı bu mücadeleler içerisinde geçmiş, yaşamı boyunca nice imtihanlarla karşı karşıya kalmıştır. Bunlardan birisi, belki de en zor olanı da oğlunu kurban etme emrini alması, yani zebîh meselesiyle imtihan olmasıdır. Zebh, kurban etmek, kesmek anlamına gelirken zebîh ise kurbanlık, kurban edilen/kesilen anlamına gelmektedir. Kur'ân'ı Kerim'de zebîh ifadesi (أَذْبَحُكَ) fiili şeklinde Hiz. İbrâhim'in kurban etmek için kesim yerine götürülen oğlu için kullanılmaktadır. Bu hadisenin gerçekten vuku bulduğu kesin olsa da kurban yerine götürülenin hangi oğul olduğu tartışmalıdır. Bu çalışma öncelikle kurban için seçilen oğulun bunlardan hangisi olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Kur'ân'ın Saffât Sûresi'nde ifade edilen zebîh meselesinin öne çıkan iki adayı vardır. Adaylardan ilkinin İsmâil (as) oluştururken diğerini ise kardeşi İshak (as) oluşturmaktadır. Yine babasından kurban edileceği haberini öğrenip bu emre teslimiyet gösteren ve bu emirden ötürü annesinin üzülmesinden endişe duyanın hangi oğul olduğu da ortaya çıkarılacaktır. Kur'ân'ın ilgili âyetleri incelenmiş ve konu ile ilgili literatür taraması yapılmış, bu tarama sonucu kaynaklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Yaşanmış bu öykünün önemini vurgulayan muhaddis ve müfessirlerin yorumlarına başvurulmuş, tarama yapılırken sadece İslâmî kaynaklarla yetinilmemiş, bu konu hakkında Ehl-i Kitap dediğimiz diğer din mensuplarının kaynakları incelenerek bu konu hakkındaki görüşlerine de değinilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Zebîh, Kurbanlık Oğul, Hiz. İsmâil, Hiz. İshak.

### The Question of Prophet Ibrahim's Sacrifice Son

#### Abstract

Abraham struggled with many people, especially the Babylonian ruler Nemrud, to spread the belief of oneness, his life passed in these struggles, and he faced many tests throughout his life. One of them, perhaps the most difficult one, is that he received the order to sacrifice his son, that is, he was tested with the issue of zabih. While zebh means sacrificing, slaughtering, zebîh means sacrificing, sacrificial/sacrificed. In the Qur'an, the expression 'zebîh' (the verb أَذْبَحُكَ) is used for the son of Ibrahim, who was taken to the slaughter place for sacrifice. Although it is certain that this event actually took place, it is debatable which son was taken to the place of sacrifice. This study primarily aims to reveal which of these is the son chosen for sacrifice. There are two prominent candidates for the issue of zabih, which is expressed in the Qur'an's chapter of Saffat. While Ishmael (as) is the first candidate, his brother Isaac (as) is the other one. It will also be revealed which son was the one who learned from his father that he would be sacrificed and submitted to this order and was worried that his mother would be upset because of this order. The relevant verses of the Qur'an were examined and the literature on the subject was searched, and the sources were tried to be determined as a result of this scanning. Interpretations of Hadith scholars and commentators emphasizing the importance of this lived story were consulted, while scanning, not only was the Islamic sources contented, but also the sources of other religion members, which we call the Ahl al-Kitab, were examined and their views on this subject were also mentioned.

**Keywords:** Tafseer, Sacrifice, Sacrificial Son, Ishmael, Isaac.

## GİRİŞ

Kurban ifadesi genelde Yüce Allah'a yaklaşıran ibadet türlerini içerirken, özelde ibadet maksadıyla hayvan kesmeyi ifade etmektedir.<sup>1</sup> Bu manadaki kurban anlamını içeren iki Arapça kavram vardır. Bunlar udhiyye ve zebîh kelimeleridir. Udhiyye, Kurban Bayramı'nda ve diğer durumlarda (adak vb. gibi) hayvan kesme ibadeti olan kurbanı ifade ederken, zebîh ise özelde kurban kesimini, genelde ise kurban olsun olmasın tüm kesimleri ifade eden bir kavramdır.<sup>2</sup> Zebîh kelimesi İbrâhim peygamberin oğlunu kurban etme ifadesinde geçtiği için bu kavramın kullanılması isabetli görülmektedir.

İhtilafı olan zebîh meselesi, tüm klasik İslâmî literatürler yanında Kitâb-ı Mukaddes ve diğer kaynaklarda da yer almıştır. Bu meyanda birçok kaynak taranarak bu çalışmamızda söz konusu mesele ayrıntılı bir şekilde ele alınmış ve elde edilen veriler doğrultusunda konunun planı yapılmış ve kurbanlığın kim olduğu belirlenmeye çalışılmıştır. Bu nedenle kapsam, çalışmanın boyutunu aşmayacak bir şekilde önemli literatürlerle sınırları çizilerek dar tutulmuştur. Zebîh meselesine geniş bir şekilde Sâffât sûresinde bahsedildiği için adı geçen sûrenin ilgili âyetiyle giriş yapılması uygun görülmüştür. Zira bu sûrede peygamberlerin bir kısmından, özellikle de Nuh (as)'dan söz edilerek konu Hz. İbrâhim'e getirilmiştir. “Şüphesiz İbrâhim de O'nun/Nuh'un taraftarlarından idi.”<sup>3</sup> bahsedilen âyette Hz. İbrâhim, Nuh'un dinsel ve metotsal anlamda yolunda ve yanında<sup>4</sup> olan biri olarak belirtilmektedir. Bunun yanında Hz. İbrâhim'in kavmiyle mücadelesine değindikten sonra Hz. İbrâhim'in yaşlanması dolayısıyla misyonunu yüklenilebilecek “Ey Rabbim! Bana salihlerden olacak bir çocuk bağışla.”<sup>5</sup> şeklinde dua ederek bir evlat istemesine sıra gelmektedir. Yüce Allah, Hz. İbrâhim'in duasını nihâyet kabul eder, “Bunun üzerine biz, İbrâhim'e yumuşak huylu bir oğul müjdeledik.”<sup>6</sup> âyetinde de belirttiği gibi kendisine bir oğul vereceğini müjdeler.

Çocuk doğar, büyür, gelişir ve “Çocuk kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince...”<sup>7</sup> âyetinde ifade edildiği gibi gezip dolaşan yumuşak huylu ve

<sup>1</sup> “الصَّلَاةُ قُرْبَانٌ” Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şua'yb el-Arnaûd vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 22/425; “والقربان: الأخصاصي. وكل ما تقرب إلى الله فهو قربان” Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luğa*, thk. Remzi Münin el-Belabekkî (Beyrut: Dârü'l-İlm, 1987), 1/325; “الصَّلَاةُ قُرْبَانٌ كُلٌّ” Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 1/645.

<sup>2</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/436.

<sup>3</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), es-Sâffât 37/83.

<sup>4</sup> Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Nîl (Mısır: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî, 1410/1989), 569.

<sup>5</sup> es-Sâffât 37/100.

<sup>6</sup> es-Sâffât 37/101.

<sup>7</sup> es-Sâffât 37/102.

itaatkâr bir çocuk olur. Bunun akabinde Hz. İbrâhim'in bir rüyasıyla kurban olayı imtihanı başlar. Peygamberlerin rüyası sadık rüyalardan ve zaman zaman vahyin de kaynağı<sup>8</sup> olması hasebiyle Hz. İbrâhim de gördüğü rüyayı bu bağlamda değerlendirmiş, oğlunu kurban etmenin Yüce Allah'ın bir emri olduğuna inandığından emri yerine getirmek üzere meseleyi önce oğluna açmıştır. "... İbrâhim ona, 'Yavrum, ben rüyamda seni boğazladığımı gördüm. Düşün bakalım, ne dersin?' dedi."<sup>9</sup>

Mezkûr olay adı geçen sûrede kısmen ayrıntılı bir şekilde anlatılmakta ve baba-oğul her iki peygamberin de bir imtihana tabi tutulduğunu göstermektedir. "*Nihâyet her ikisi de (Allah'ın emrine) boyun eğip, İbrâhim de onu (boğazlamak için) yüz üstü yere yatırınca...*"<sup>10</sup> "*Ona, şöyle seslendik: 'Ey İbrâhim!'*<sup>11</sup> *Gördüğün rüyanın hükmünü yerine getirdin/tasdik ettin. Şüphesiz biz iyilik yapanları böyle mükâfatlandırırız.*"<sup>12</sup> Bu ifadelerin ardından bahse konu olan olayın bir imtihan olduğu vurgulanmıştır. "*Şüphesiz bu apaçık bir imtihandır.*"<sup>13</sup> Bu imtihanı baba-oğul her ikisi de kazanmıştır.

İfade edilen kıssada oğul ve babadan bahsedilmektedir. Babanın adı açıkça geçtiği için Hz. İbrâhim olduğu ihtilafsız olarak bilinmektedir. Ancak zebîhin kim olduğu sonucuna varabilmek bir araştırmanın konusu olacak kadar geniş bir konudur. Bu nedenle yapılan çalışmada tekrarların olması konunun mahiyeti gereği muhtemel, bazı soruların cevaplarını bulmak ise mümkündür:

- Kurban olayına sebep olan durum nedir?
- Zikredilen olayda imtihana tabi tutulan kimlerdir?
- İmtihana tabi tutulanlardan biri oğul ise, kaç yaşındadır?
- Neden Yüce Allah, babanın ismini vermiştir de oğulun ismini vermemiştir?
- Söz konusu olayın anlatılmasındaki mesaj nedir?
- Bahsedilen meselenin ihtilafı olmasına sebep olan sadece Ehl-i Kitap mıdır, Ehl-i Kitabı suçlamak doğru mudur?
- Bu bağlamda kurban olayı nerede gerçekleşmiştir?

## 1. HZ. İBRÂHİM'İN ÇOCUĞUNU KURBAN ETMEK İSTEMESİNDEKİ NEDEN

HZ. Peygamberin dedesi Abdulmuttalip, zenzem kuyusunu ortaya çıkarmak için çalışmış ve bu sebeple bazı sıkıntılarla karşı karşıya gelmiştir.

<sup>8</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1387/1967), 21/75.

<sup>9</sup> es-Sâffât 37/102.

<sup>10</sup> es-Sâffât 37/103.

<sup>11</sup> es-Sâffât 37/104.

<sup>12</sup> es-Sâffât 37/105.

<sup>13</sup> es-Sâffât 37/106.

Bahse konu olan sıkıntılardan kurtulması ve önündeki engellerin kaldırılması için Yüce Allah'a yalvarmış, kendisine on oğul vermesini dilemiştir. Duasının kabul edilip on oğul vermesi halinde birini kendisinin yolunda kurban edeceğini adanmıştır. Hz. Peygamberin dedesi zemzem suyunu bulup çıkarmış ve aradan yıllar geçtikten sonra kendisinin on oğlu olmuştur. Adağını unutan dedeye rüyasında nezrettiği adağı hatırlatılmış ve oğlunu kurban etmesi bu nedenle gündeme gelmiştir.<sup>14</sup> Peki Hz. İbrâhim neden çocuğunu kurban etmek istemiştir? Yüce Allah'a Hz. İbrâhim bir adak mı adanmış, yoksa Yüce Allah hem Hz. İbrâhim'i hem de oğlunu bir sebep olmaksızın imtihan etmek için mi zebîh meselesi ortaya çıkmıştır? Bu soruların cevap bulması da en az kimin kurban edilme meselesi kadar önemlidir.

Zebîhin kim olduğu meselesini vuzuha kavuşturmak adına bazı düşünceler akla gelebilir. Mesela, eski toplumlarda 'ister putperest topluluklarda olsun ister diğer toplumlarda olsun' insanların putlara ve ilahlara kurban edildiği bir vakıadır. Bazı inançlarda kızgın tanrının yatıştırılması için ona kurban verilmesi gerektiği mevcuttur.<sup>15</sup> Çeşitli coğrafyalarda Tanrıya insan kurban etmenin dinsel bir gelenek olarak varlığı bazı bulgularla bilinmektedir. Mesela, Mezopotamya'ya ait arkeolojik kazılarda çıkan yazılı materyallerin çok sayıda öldürme ritüellerini içerdiği görülmektedir.<sup>16</sup> İbrâhim'in görevlendirildiği coğrafya da burası olunca, ilk doğan erkek çocuklarının Tanrı'ya kurban edilmesine ait fenomenlerin de yer aldığı bölge olması dolayısıyla Hz. İbrâhim'in sözü edilen ritüellerden etkilenmesi ve bu gelenekte puttan tanrılara sunulan kurbanın Yüce Allah'a sunulması gerektiğini düşünerek ilk doğan çocuğunu Allah'a adanmış olması düşünülebilir mi?

Gelenekleri yıkan bir peygamberin kurban ibadetinin putlara değil Alemlerin Rabbine yapılması doğru olandır, düşünerek bu gibi gelenekleri değiştirerek kurban ibadetini asıl mecrasına oturtmak istemesi mümkündür. Bunu Kitâb-ı Mukaddes'te putlara veya ilahlara yakmalık sunu olarak çocukları kurban etmenin yasaklanmış olması desteklemektedir.<sup>17</sup> Ancak mezkûr iddiayı ispat etmek mümkün görünmemektedir. Zira Kitâb-ı

<sup>14</sup> "Abdülmuttalib zemzem kuyusunu kazdığı sırada "şâyet Allah bu kuyu içinde benim isimi kolaylaştırırsa diyerek çocuklarından birini kurban edeceğini yüce Allah'a adadı." Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, thk. Abdullah Mahmud Şehâte (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâs, 1423/2002), 3/614; Zekerîya Efe, *Tefsîrde Rivâyetler (el-Keşşaf Örneği)* (Ankara: Sonçağ, 2022), 195; Muhammet Yeşilyurt, *İbrahimî Dinler Olgusu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 113-115.

<sup>15</sup> Horace Bushnell, *The Vicarious Sacrifice* (New York: BiblioLife, 2009), 450.

<sup>16</sup> Ali Rafet Özkan, *Dinlerde Kurban Kültü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2003), 49-61.

<sup>17</sup> "Şimdiye dek oğullarınızı ateşte kurban edip sunularınızı sunmakla, putlarınızla kendinizi kirlettiniz" *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitapı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2009), Hezekiel 20:31; "İlah Molek'e ateşte kurban edilmek üzere çocuklarından hiçbirini vermeyeceksin. Tanrı'nın adına leke getirmeyeceksin. Rab benim" *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*, Levililer 18: 21.

Mukaddes'te Tanrı'nın İbrâhim'i denemesi için böyle bir emir verdiği ifade edilmektedir.<sup>18</sup>

Zebîhin Hz. İsmâil olduğunu iddia edenler açısından bakıldığında bu imtihan olayının nasıl ortaya çıktığıyla ilgili herhangi bir bilgi verilmediği, direkt olarak bir rüya sonucu kurbanlık oğul meselesinin gündeme geldiği anlatılmakta ve anlaşılmaktadır. Yani Hz. İbrâhim, gördüğü bir rüyayı, oğlunu kurban etme anlamında emri ilâhî olarak kabul etmiş, zikredilen emri yerine getirmek üzere meseleyi uygun bir dille oğluna açmıştır. Aynı şekilde oğlu babasının gördüğü rüyanın bir emir niteliğinde olduğunu anlamış, babasına tam bir şekilde inanmış ve onun işini kolaylaştırmıştır. Bu durumda akıl baliğ olmayan "yedi yaşındaki bir çocuğun"<sup>19</sup> imtihana tabi tutulması ve bu emri algılaması meselesiyle karşılaşmıştır. Bahsedilen konudaki sorunun cevabı sadece imtihana tabi tutulmanın Hz. İbrâhim olduğunu söylemek olacaksa فَلَمَّا ﴿...﴾ "Nihâyet her ikisi de (Allah'ın emrine) boyun eğip,"<sup>20</sup> ifadesinin buna izin vermediği açıktır. Öyleyse çocuğun bulûğ çağında olması gerekir ki onun da imtihana tabi tutulması uygun olabilsin. Bu durum فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ﴿...﴾ âyetinin çerçevesinde ele alınarak araştırıldığında (çocuğun çalışacak ve ibadet edebilecek bir yaşa geldiğini gösterir ki,) söz konusu yaşın en az 12-13 olduğunu söyleyebiliriz.<sup>21</sup>

Zebîhin Hz. İshak olduğunu söyleyenler için ise zebîh meselesinin ortaya çıkmasına sebep olacak iki rivâyet aktarılmaktadır.

İmam Taberî'nin İmam Suddî'den aktardığı rivâyet: Kur'ân-ı Kerim'de Hz. İbrâhim'in duasında salihlerden bir çocuk istediği,<sup>22</sup> açıkça görülmektedir. Ancak eşinin adından söz edilmez. Bazı kaynaklarda ise bu dua "Eşi Sâre'den salih bir evlat hibe etmesi"<sup>23</sup> şeklinde ifade edilmektedir. İmam Taberî, "İfade edildiğine göre İbrâhim Sâre'nin doğuracağı İshak'ı melekler müjdelediği zaman onu Allah için kurban olarak adadı..."<sup>24</sup>

<sup>18</sup> "İshâk'ı, sevdiğin biricik oğlunu al, Moriya bölgesine git' dedi, "Orada sana göstereceğim bir dağda oğlunu yakmalık sunu olarak sun." *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebûr, İncil, Yarattılış* 22:2.

<sup>19</sup> "لَمَّا بَلَغَ إِسْمَاعِيلُ سَبْعَ سِنِينَ رَأَىٰ إِِبْرَاهِيمَ فِي النَّوْمِ فِي مَنَازِلِهِ بِاللَّيْلِ أَنَّهُ يَذْبَحُ إِسْمَاعِيلَ" Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/605.

<sup>20</sup> es-Sâffât 37/103.

<sup>21</sup> "أَيُّ أَدْرَكَ مَعَهُ الْعَمَلُ، يُقَالُ إِنَّهُ قَدْ بَلَغَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً" Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve 'irâbüh*, thk. Abdulcelil Abduhu Şelebi (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 4/310; "فقال الحسن ومقاتل بن حيان: يعني العقل الذي يقوم به الحجة" Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî es-Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Aşûr (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 8/156; "قال الفراء والكلبي، وكان يومئذ ابن ثلاث عشرة سنة" Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyîd b. Abdülmaksûd (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992), 5/60.

<sup>22</sup> es-Sâffât 37/100.

<sup>23</sup> "دعا الله عز وجل أن يهب له ابنا صالحا من سار" Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 22/386; Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 7/47.

<sup>24</sup> "...وكان فيما ذكر أن إبراهيم نذر حين بشرته الملائكة بإسحاق ولدًا أن يجعله إذا ولدته سارة لله ذبيحا" Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah

cümlesiyle kurbanın sebebini ortaya koyar. Bu bağlamda İmam Suddî'den bir rivâyet aktararak bu kurban olayına sebep olan durumu izah eder.<sup>25</sup> Bu rivâyet diğer tefsir kitaplarında da aşağı yukarı aynı biçimde yer almaktadır.<sup>26</sup>

İbn Hacer'in aktardığı rivâyet: “*Fethu'l-bârî*’de ‘İbrâhim, ‘Eğer Yüce Allah bana Sâre’den bir çocuk bahşederse onu kurban olarak keserim.’ diye adakta bulundu. Böylece rüyasında ‘adağını yerine getir’ diye bir rüya gördü.”<sup>27</sup> ifadesiyle kurban olayının sebebi yer almaktadır. Sözü edilen ifadenin ardından İmam Suddî'den kurban olayını dramatik bir şekilde anlatan ve Tevrat'taki ifadelerle de benzeyen yukarıdaki rivâyeti aktarmaktadır.<sup>28</sup> Akabinde sözü edilen bilginin kaynağının Ehl-i Kitap olabileceğini İbn Hacer de ifade etmektedir.<sup>29</sup>

## 2. EHL-İ KİTAPTA HZ. İBRÂHİM'İN OĞLUNUN KURBAN EDİLMESİ MESELESİ

### 2.1. Yahudilikte Zebîhin Kimliği

Öncelikle Hz. İbrâhim'in iki oğlunun varlığını Yahudi kaynaklarında da bulmak mümkündür. Bahse konu olan iki oğlun hangisinin büyük ve hangisinin küçük olduğunu belirtmek de önemlidir. Zira ilk ve tek oğlun kurban edilmesi Tevrat'ın ifadelerinde yer almaktadır. Bunun da bir sonuca varılmasında katkısı büyüktür.

Kitâb-ı Mukaddes'te “Bab 22” başlığı altında kurban olayı şu şekilde sunulmaktadır:

“1. Daha sonra Tanrı İbrâhim'i denedi. ‘İbrâhim!’ diye seslendi. İbrâhim, ‘Buradayım!’ dedi.

2. Tanrı, ‘İshak'ı, sevdiğin biricik/tek oğlunu al, Moriya bölgesine git.’ dedi, ‘Orada sana göstereceğim bir dağda oğlunu yakmalık sunu olarak sun.’

...

6-7. Yakmalık sunu için yardığı odunları oğlu İshak'a yükledi. Ateşi ve bıçağı kendisi aldı. Birlikte giderlerken İshak, İbrâhim'e, ‘Baba!’ dedi.

...

8. İbrâhim, ‘Oğlum, yakmalık sunu için kuzuyu Tanrı kendisi sağlayacak’

b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1422/2001), 21/74.

<sup>25</sup> “... عن السديّ،...، فقيل له: أوف بندرك الذي نذرت، إن الله رزقك غلاما من سائة أن تذبج.” Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/74.

<sup>26</sup> “فقال السديّ... قيل له: أوف بندرك الذي نذرت فكان هذا هو السبب في أمر الله عز وجل رسوله إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه” Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 22/386; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 7/47.

<sup>27</sup> “قيل كان إبراهيم نذرت إن رزقه الله من سائة ولداً أن يذبج قربانا فرأى في المنام أن أوف بندرك” Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Matba'atü Dâireti'l-Ma'ârif, 1326), 12/377.

<sup>28</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 12/377.

<sup>29</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 12/378.

dedi. İki birlikte yürümeye devam ettiler.

9. Tanrı'nın kendisine belirttiği yere varınca İbrâhim bir sunak yaptı, üzerine odun dizdi. Oğlu İshak'ı bağlayıp sunaktaki odunların üzerine yatırdı.

10. Onu boğazlamak için uzanıp bıçağı aldı.

...

13. İbrâhim çevresine bakınca, boynuzları sık çalılara takılmış bir koç gördü. Gidip koçu getirdi. Oğlunun yerine onu yakmalık sunu olarak sundu.

(...)

19. Sonra İbrâhim uşaklarının yanına döndü. Birlikte yola çıkıp Beer-Şeva'ya gittiler. İbrâhim Beer-Şeva'da kaldı.”<sup>30</sup>

Kitâb-ı Mukaddes'te kurbanlık oğul Hz. İshak üzerinden anlatılmaktadır.<sup>31</sup> Yani Ehl-i Kitap açısından tartışmasız olarak zebîhin Hz. İshak olduğu kabul edilmektedir. Şu bir gerçektir ki Tevrat'ta anlatılan bu kurban olayı, Ehl-i Kitabın birçok kaynağına girmiş ve Hz. İbrâhim'in kurban emrini yerine getirmek için oğlunu dahi kurban etmekten çekinmeyişi, oğluyla birlikte Tanrıya koşulsuz itaat edişi övgüyle anlatılmış ve şeriatın emirlerini çiğnemektense ölümü tercih eden bir peygamber olarak değerlendirilerek bazı radikal Yahudiler tarafından örnek alınmıştır.<sup>32</sup> Ancak yine de bazı ifadelerden ipuçlarını yakalamak mümkündür. Mesela; buradaki “*Sevdiğin tek veya biricik oğlunu al.*” ifadesinde geçen “tek” kelimesi asıl anlamı olan “sayısal bir” anlamında mıdır, yoksa “biricik” anlamında sevgi ifade etmek için mi kullanılmıştır? Sözü edilen farklılığı mezkûr ibareden anlamak mümkün olmakla birlikte kesin bir sonuca varmak açısından yeterli bir kanıt olarak görülmemektedir. Ancak bazı nüshalarda İbn Kesîr'in de belirttiği gibi tek oğlu,<sup>33</sup> ilk doğan çocuk anlamında “Bekre”<sup>34</sup> kelimesiyle açıklığa kavuşturmak ve bu ifadenin üzerinden bir sonuca ulaşmak mümkündür. Zira ilk doğan çocuk Kitâb-ı Mukaddes'e göre de Hz. İsmâil'dir.<sup>35</sup> Hz. İsmâil doğduğunda babası Hz. İbrâhim 86 yaşında, Hz. İshak doğduğunda da 100 yaşında olduğu yine Kitâb-ı Mukaddes'te

<sup>30</sup> *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Yaratılış 22:2-8.

<sup>31</sup> Ömer Faruk Harman, “İshak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/519.

<sup>32</sup> Geoffrey Wigoder (ed.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme* (Paris: CERF/Robert Laffont, 1996), 549.

<sup>33</sup> Ömer Faruk Harman, “İsmâil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/76.

<sup>34</sup> وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية يقول: ... أمر إبراهيم أن يذبح «ابنه بكره»، وفي لفظ: «وحيدته»... ولكن اليهود حسدت بني إسماعيل... «علي هذا الشرف، Zâdû'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd, thk. Muhammed Ecmel el-İslâhî vd. (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1440/2019), 1/54.

<sup>35</sup> “İlk oğlun Hz. İsmâil olduğu şu şekilde ifade edilmektedir. Hacer Avram'a bir erkek çocuk doğurdu. Avram çocuğun adını İsmâil koydu. Hacer İsmâil'i doğurduğunda, Avram seksen altı yaşındaydı.” *Kitabı Mukaddes*, Yaratılış, 17:15-16.



vurgulanmaktadır.<sup>36</sup> Böylece Hz. İbrâhim'in ilk çocuğunun Hz. İsmâil olduğu bilinmektedir.<sup>37</sup>

## 2.2. Hıristiyanlıkta Zebîh Olan Oğulun Kimliği

Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın bu konuda görüşlerinin aynı olduğunu görmekteyiz. Zira temel aldıkları kaynakları aynıdır. Hıristiyanlar da kurbanlık oğul konusunda Tevrat'ın ifadelerine katılmaktadırlar. Kurbanlık oğul konusunda daha önce Tevrat'ın ifadelerinden söz edilerek açıkça kurbanlık oğulun İshak olduğu ifade edilmişti. Buradan da anlaşılmalıdır ki, Ehl-i Kitabın zebîh konusundaki bütün görüşleri İshak'ın etrafında şekillenmiştir.<sup>38</sup>

## 3. İSLÂM'DA ZEBÎHİN KİMLİĞİ

### 3.1. Zebîhin Hz. İsmâil Olduğu İddiası

Zebîhin kim olduğu konusu tefsirlerimizde genellikle şu âyet çerçevesinde dile getirilmektedir: *"Çocuk kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince İbrâhim ona, 'Yavrum, ben rüyamda seni boğazladığımı gördüm. Düşün bakalım, ne dersin?' dedi. O da 'Babacığım, emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın' dedi."*<sup>39</sup>

Bu âyetin akabinde müfessirler, Hz. İbrâhim ve kurban olayını dramatik bir şekilde anlattıktan sonra sözü kurban edilmek istenen çocuğa getirmektedirler. Öyle ki Sahabe ve Tabiinden hangi görüşte olanların dahi isimlerini vermektedirler.

#### 3.1.1. Zebîhin Hz. İsmâil Olduğunu İddia Eden Müfessirler

Hz. İbrâhim'e müjdelenen çocuğun kurban olayıyla ilişkilendirildiğini bildiren âyet şöyledir: *"Bunun üzerine biz, İbrâhim'e yumuşak huylu bir oğul müjdeledik."*<sup>40</sup> Mezkur âyet çerçevesinde müjdelenen çocuğun Mücâhid (ö. 103/721),<sup>41</sup> Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815),<sup>42</sup> İbn Ebî Zemenîn (ö. 399/1008),<sup>43</sup> en-Nesefî (ö. 537/1142),<sup>44</sup> Şa'bî (ö. 104/722) ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) gibi otoriterlerin de ifade ettikleri gibi Hz. İsmâil olduğu bazı tefsirlerde vurgulanmıştır.<sup>45</sup> Adı geçen tefsirlerimizde olaylar bazı delillerle

<sup>36</sup> Tekvin, 17: 17.

<sup>37</sup> Harman, "İsmâil", 23/80.

<sup>38</sup> Wigoder, *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, 549.

<sup>39</sup> es-Sâffât 37/102.

<sup>40</sup> es-Sâffât 37/101.

<sup>41</sup> Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, 569.

<sup>42</sup> Ebû Zekeriyâ b. Ebî Sa'lebe et-Teymî Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Çelebî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 2/838.

<sup>43</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsâ el-Mürrî el-İlbîrî İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîz*, thk. Ebû Abdullah b. Ukkâse - Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Kahire: el-Farûku'l-Hadîse, 1423/2002), 4/65.

<sup>44</sup> Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş - Fâdî el-Mağribî (İstanbul: Dârü'l-Lübâb li'd-Dirâsât, 1440/2019), 12/428.

<sup>45</sup> Efe, *Tefsirde Rivâyetler*, 194.

anlatılmakta ve iddialar bir kısım kanıtlar gösterilerek ispata çalışılmaktadır. Şu bir gerçektir ki, hemen hemen tüm müfessirler, birbirlerinden yararlanarak nerdeyse aynı kanıtları ileri sürmüşlerdir. Zira ortaya koydukları iddia ve kanıtların benzerliği konunun mahiyeti itibariyle kaçınılmazdır.

Müfessirlerin zebîhin Hz. İsmâil olduğu hakkındaki delilleri: Kurbanlığın Hz. İsmâil olduğunu iddia eden müfessirler, bazı deliller ortaya koymaktadırlar. Bu deliller, genelde âyetler, hadisler ve diğer bazı rivâyetler olarak görülmektedir. Söz konusu delillere müfessirler, kitaplarında bir bir değinmişlerdir. Zebîhin Zemahşerî tarafından değerlendirilmesine şu şekilde rastlanılmaktadır: “*Kurban edilmek üzere kesilmek istenen onun (Hz. İbrâhim'in) hangi çocuğuydu? diye soracak olursan 'قد اختلف فيه' /bu konu ihtilâflıdır derim.*” der. Daha sonra Hz. İsmâil olduğu görüşünde olan sahabe ve tabiinlerin isimlerini ve delillerini zikreder.<sup>46</sup>

Müfessirler, kurbanlığın Hz. İsmâil olduğunu delillendirirken âyetlerden de yararlanmaktadırlar.

Hız. İsmâil'in Allah tarafından sabırlı olmakla nitelendirilmesi: Hız. İsmâil Kur'ân'ı Kerim'de sabırlı olmakla vasıflandırılmıştır. Ancak Hız. İshak için böyle bir sıfatla karşılaşılmamaktadır. “*İsmâil, İdris ve Zekîl'i de an! Bunların hepsi sabredenlerdendir.*”<sup>47</sup> Burada Hız. İsmâil kurban olmaya sabrettiğinden bu vasfı almıştır.<sup>48</sup>

Hız. İsmâil'in sözünde sadık olduğunun vurgulanması: Yüce Allah Hız. İsmâil'in “*Babacığım, emrolduğun şeyi yap. İnşallah, beni sabredenlerden bulacaksın.*”<sup>49</sup> diye bir vaatte bulunduğunu ve söz konusu vaade sadık ve vefalı olduğunu şu şekilde vurgulamaktadır: “*Kitâp'ta İsmâil'i de zikret. Çünkü o, vadinde doğruydu ve gönderilmiş (Resul) bir peygamberdi.*”<sup>50</sup>

Hız. İshak'ın Yakup'la birlikte müjdelenmesinin de zebîhin Hız. İsmâil olduğunu göstermesi: Halim bir oğulun müjdesinin akabinde Allah, Hız. İbrâhim'e Hız. İshak'ı ve onun oğlu Yakub'u müjdelemesi dikkat çekicidir. “*İbrâhim'in karısı ayakta idi. (Bu sözleri duyunca) güldü. Ona da İshak'ı müjdeledik; İshak'ın arkasından da Yakup'u.*”<sup>51</sup> Yakup, İshak'ın oğludur. Şayet

<sup>46</sup> Hız. İsmâil'in zebîh olduğunun delillerinden birisinin de kıssanın tamamlanmasından sonra ' ويدل عليه أن الله تعالى لما أمم قصة الذبيح قال...', şeklindeki sözüdür.” Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/153; Ebü'l-Leyis İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Bahrü'l-'ulûm* (Kahire: Külliyyetü Dâri'l-'Ulûm, 1997), 3/147; “من كان الذبيح من ولديه؟” Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîli'n-nâţık 'an deká'iki't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdusselam Şahîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1437/2015), 4/56; Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, 2/609; diğer müfessirler ve delillerini aynı bulduğumuz için hepsinin adını burada tekrar etmeye gerek yoktur. Efe, *Tefsirde Rivâyetler*, 195.

<sup>47</sup> el-Enbiyâ 21/85.

<sup>48</sup> Efe, *Tefsirde Rivâyetler*, 196.

<sup>49</sup> es-Sâffât 37/102.

<sup>50</sup> Meryem 19/51.

<sup>51</sup> Hûd 11/71.

Hız. İshak, kurban edilen oğul olsaydı Yakup nasıl olacaktı. Bahsedilen vaade aykırı olmaz mıydı? Bu gibi sorulara verilecek en iyi cevap da kurbanlığın Hız. İsmâil olduğunu söylemektir.<sup>52</sup>

Hız. İbrâhim'in "Rabbime gidiyorum" ifadesi: "İbrâhim, şöyle dedi: 'Ben Rabbime (O'nun emrettiği yere) gideceğim. O, bana yol gösterecektir.'"<sup>53</sup> âyeti Hız. İbrâhim'in kavminden uzaklaşarak her ne kadar Şam'a gittiğini söyleyenler olmuş olsa da önce Şam'a sonra da<sup>54</sup> hicaz tarafına gittiğini göstermektedir. Zira Rabbi ona bu yolu göstermiştir. Böyle olunca zebîh olayının gerçekleştiği yerin bu bölge olduğu anlamına gelmektedir. Bu yüzden zebîhin Hız. İsmâil olduğu anlaşılmaktadır.

### 3.1.2. Zebîhin Hız. İsmâil Olduğuna Dair Rivâyetler

Hız. Peygamberin "Ben iki kurbanın oğluyum." buyurması: 'Aclûnî, Hız. İsmâil'in zebîh olduğunu ifade eden rivayetin Zeylaî ve İbn Hacer tarafından tahriç edildiğini "لم نجد هذا اللفظ"<sup>55</sup> şeklinde aktararak söz konusu rivayeti bu kalıpta görmediklerini belirtir. Bir diğer rivâyette de sözü edilen hadis için Zeylaî'nin "Garip" ifadesi yer almaktadır.<sup>56</sup>

Hız. Peygamberin "Ey iki kurbanın oğlu!" şeklindeki hitapla karşılaşması: Bazı kaynaklara göre büyük ihtimalle nokta yanlış konularak Senabicî "الصَّنَابِجِي"<sup>57</sup> şeklinde, bazılarına göre doğru olan ise Senabihî-Sunabihî "الصَّنَابِجِي"<sup>58</sup> şeklinde ifade edilen ravinin Muaviye b. Ebû Süfyan'dan aktardığı bu rivâyette de kurbanlığın Hız. İsmâil olduğu ifade edilmektedir. İki oğul arasında kalınarak yapılan tartışmanın sonucunda bu konuda kendini uzman/deneyimli olarak gören Muaviye, Resulullah (sav) ile birlikte oldukları bir sırada bir bedevinin gelip Hız. Peygambere "Ey İki kurbanın oğlu!" diye hitap ettiğini belirtmektedir.<sup>59</sup> Zebîhin Hız. İsmâil olduğunu ifade eden bu rivâyet hakkında İmam Zehebî mesnetsiz/zayıf derken,<sup>60</sup> 'Aclûnî ise "hasen" olarak ifade ettikten sonra Suyûtî'nin "garip" kategorisinde kabul

<sup>52</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/54; Efe, *Tefsirde Rivâyetler*, 196.

<sup>53</sup> es-Sâffât 37/99.

<sup>54</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1420), 26/348.

<sup>55</sup> قال الزيلعي وابن حجر في تخریج أحاديثه لم نجد هذا اللفظ Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-ğafâ ve müzîlü'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdîs 'alâ elsineti'n-nâs* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351), 1/199.

<sup>56</sup> "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (أَنَا ابْنُ الذَّبِيحِينَ) قَلْتُ غَرِيبٌ" Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Tahricü'l-ehâdîs ve'l-âsârî'l-vâkı'a fî tefsiri'l-keşşâf li'z-zemahşerî*, thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd (Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414/1993), 3/177.

<sup>57</sup> "عن الصَّنَابِجِي", Bu ravinin adı birçok ilim adamı tarafından farklı kaydedilmiştir." Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Muhammed Said Besyûnî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 7/538.

<sup>58</sup> "عن الصَّنَابِجِي" Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmî'u's-şahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matba'atü İsâ, 1374/1955), Hudûd, 1334.

<sup>59</sup> "...ووروي عن الصَّنَابِجِي قال: "كنا عند معاوية بن أبي سفيان، فذكروا الذبيح: إسماعيل أو إسحاق؟ فقال" Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 2/604; Efe, *Tefsirde Rivâyetler*, 195.

<sup>60</sup> [التعليق - من تلخيص الذهبي] Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 2/604.

ettiğini söylemektedir.<sup>61</sup>

Bir mevkûf rivâyet olan “Zebîh Hz. İsmâil’dir.” ifadesi: İbn Abbas’tan rivâyet olarak aktarılan “Zebîh Hz. İsmâil’dir.” ifadesi de bir kanıt olarak gösterilebilir.<sup>62</sup> Bu rivâyet hakkında Hâkim, *Müstedrek*’inde “iki şeyhin metoduna göre bu sahihtir.” derken Zehebî’nin de aynı görüşte olduğunu belirtir.<sup>63</sup>

Hz. İsmâil’in kesim yerinde kendisini bağlamasını istemesi: İbn Hanbel’in cemarât olayını ifade ettiği rivâyette Hz. İsmâil’in “Babacığım üzerimdeki gömleğimi çıkar ki kan olmasın başka giysim olmadığından onunla beni kefenlersin.”<sup>64</sup> ifadelerine yer verir. Şuayb el-Arnaût’un, ravilerinin güvenilir ve sahih olarak ifade ettiği bu rivâyet de kurbanın Hz. İsmâil olduğunu göstermektedir.<sup>65</sup>

### 3.1.3. Zebîhin Hz. İsmâil Olduğuna Dair Tarihi Veriler

Zebîhin kimliği meselesi hakkındaki tefsir ve rivâyet farklılıkları tarihi verilerde de kendini göstermektedir. İbn Kuteybe, Mücâhid’den ve İbn Ömer’den “Zebîh Hz. İsmâil’dir.”<sup>66</sup> şeklinde bir rivâyet aktarmaktadır. Bir diğer rivâyette de Resulullah’ın minberinden “Zebîh Hz. İsmâil’dir.”<sup>67</sup> sözünü Ebû Hüreyre’nin işittiğini ifade eden ise Şair Ferzad’ktır.

İbnü’l-Esîr, Zebîhin Hz. İsmâil olduğunu ifade eden bazı aktarımlarda bulunur. Bunlardan biri de İbn Abbas’tan “Zebîh Hz. İsmâil’dir.”<sup>68</sup> rivâyetidir. Söz konusu görüşü ifade edenlerin Ata, Mücâhid, Şa’bî, Yusuf b. Mihrân ve Saîd İbn Cübeyr gibi sahâbîler olduğunu belirtir. Ardından zikri geçen konuda Muhammed b. Ka’b el-Kurazî’nin delillerini de vermektedir.<sup>69</sup>

Tarih-i Taberî’de de Kurban olayı anlatıldıktan sonra zebîhin Hz. İsmâil olduğunu söyleyenlerin görüşü aktarılır. Taberî, ilk önce Mücâhid’in İbn Ömer’den “Zebîh Hz. İsmâil’dir.”<sup>70</sup> rivâyetiyle başlamaktadır. Bunun akabinde

<sup>61</sup> Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ’,* 1/199.

<sup>62</sup> Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek,* 2/604.

<sup>63</sup> “حَدَّثَنَا...، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: «الذَّبِيحُ إِسْمَاعِيلُ» هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى سَرَطِ الشَّيْخَيْنِ” Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek,* 2/604.

<sup>64</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid,* 4/437; Efe, *Tefsirde Rivâyetler,* 196.

<sup>65</sup> “Bu rivâyet hakkında Şuayb el-Arnaût, ‘فقد روى له أبو داود،’ diye sıhhatini belirtmektedir. Buna benzer diğer rivâyet ise şöyledir: ‘قَالَ: لَا تَنَالُهُ أَيْدِيهِمْ، وَقَالَ: ‘bu rivâyet hakkında da ‘وهو ابن الطباع-’ İsnade صحيح على شرط مسلم، رجاله ثقات رجال الشيخين غير إسحاق بن عيسى -وهو ابن الطباع-’ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid,* 4/438.

<sup>66</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Ma’ârif,* thk. Servet Ukkâse (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyye, 1992), 37.

<sup>67</sup> İbn Kuteybe, *el-Ma’ârif,* 38.

<sup>68</sup> Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh,* thk. Ömer Abdusselâm Tedmirî (Beirut: Dârü’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1417/1997), 1/98.

<sup>69</sup> “... مُحَمَّدٌ بْنُ كَعْبٍ: إِنَّ الَّذِي أَمَرَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ بِذَبْحِهِ مِنْ بَنِي إِسْمَاعِيلَ، وَإِنَّا لَنَجِدُ ذَلِكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فِي قِصَّةِ الْحَبْرِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ” İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh,* 1/99.

<sup>70</sup> “حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَمَانَ، عَنْ إِسْرَائِيلَ، عَنْ ثُوَيْرٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ الذَّبِيحُ إِسْمَاعِيلُ” Taberî, *Târîhu’t-Taberî,* 1/267.

İbn Abbas'ın<sup>71</sup> ve Şa'bî'nin de bu görüşte olduğunu belirtir.<sup>72</sup> Daha sonra Ömer b. Abdülaziz'in aslen Yahudi olup daha sonra Müslüman olan birine "Hz. İbrâhim, hangi oğlunu kurban etmekle emrolundu" diye sormasını aktarmakta ve bu zatın da "Hz. İsmâil" dediğini hikâye etmektedir.<sup>73</sup>

İbn Kesir, *Kasasü'l-Enbiyâ*'da Zebîhin Hz. İsmâil olduğunu açıklarken İbn Abbas'tan gelen iki rivâyetten en sahih olanın Zebîhin Hz. İsmâil olduğunu belirten rivâyet olduğunu belirtir. Akabinde Mücâhid (ö. 103/721), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Şa'bî (ö. 104/722), Ata (ö. 114/732), İbn Abbas (ö. 68/687-88), İbn Cüreyc (ö. 150/767) gibi isimlerin aynı görüşte olduğunu söylemekte ve Yahudilerin iddialarının doğru olmadığını belirterek yalan söylediklerini ifade etmektedir.<sup>74</sup> Daha sonra da İbn Ahmed'in (ö. 266/880) babasından kurbanlığın "Hz. İsmâil" olduğunu işittiğinden söz eder.<sup>75</sup> Buna ilaveten "İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) babasına zebîh hakkında kim olduğunu sorup "doğru olanın Hz. İsmâil" olduğu cevabı aldığını aktarmaktadır.<sup>76</sup> İbn Ebî Hâtim'in "Ali (ö. 40/661), İbn Ömer (ö. 73/693), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Ebû Tufeyl (ö. 100/718-19), Saîd b. Cübeyr, Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Hasan-ı Basrî, Mücâhid, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (ö. 108/726 [?]), Ebû Cafer Muhammed b. Ali (ö. 160/777 [?]) ve Ebû Sâlih (ö. 101/719-20)" gibi isimlerin hepsi "zebîh Hz. İsmâil'dir." dediklerini belirten rivâyetini vermektedir.<sup>77</sup> İbn Kesir, sözünü Muâviye'den (ö. 60/680) gelen rivâyet ve Ömer b. Abdülaziz'den (ö. 101/720) gelen rivâyetle tamamlar ve tefsirinde ayrıntılı bir şekilde bu meseleyi değerlendirir.<sup>78</sup>

### 3.1.4. Diğer Deliller

Dil bilimci Esmâ'nin hocasıyla diyalogu: Esmâ'nin zebîhin Hz. İbrâhim'in hangi oğlu olduğu konusunda hocasıyla diyalogu, tarih kitaplarından sadece Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin kitabında görülmektedir. "Esmâ' derki, Ebû Amr b. el-Alâi'ye 'zebîh kimdir?' diye sorduğumda 'Ey Esmâ! Sen aklını mı yedin?'<sup>79</sup> Hz. İshak ne zaman Mekke'ye geldi? Ancak Hz. İsmâil

<sup>71</sup> "عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: قَالَ: إِسْمَاعِيلُ." Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/267.

<sup>72</sup> "حَدَّثَنَا ابْنُ عُثَيْبٍ، قَالَ: سُئِلَ دَاوُدُ بْنُ أَبِي جَنْدَبٍ: أَيُّ ابْنَيْ إِبْرَاهِيمَ أَمْرٌ يَذْبَحُهُ؟ فَرَزَعَهُ أَنَّ الشَّعْبِيَّ قَالَ: قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: هُوَ إِسْمَاعِيلُ." Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/268. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/268.

<sup>73</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/270.

<sup>74</sup> Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kureşî İbn Kesîr, *Kaşaşü'l-enbiyâ*, thk. Mustafa Abdulvahid (Kahire: Matba'atü Dâri't-Te'lif, 1388/1968), 1/216.

<sup>75</sup> "وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ ابْنُ الْإِمَامِ أَحْمَدَ عَنْ أَبِيهِ: هُوَ إِسْمَاعِيلُ." İbn Kesîr, *Kaşaşü'l-enbiyâ*, 1/216.

<sup>76</sup> "وَقَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ: سَأَلْتُ أَبِي عَنِ الذَّبِيحِ فَقَالَ: الصَّحِيحُ أَنَّهُ إِسْمَاعِيلُ." İbn Kesîr, *Kaşaşü'l-enbiyâ*, 1/216.

<sup>77</sup> İbn Kesîr, *Kaşaşü'l-enbiyâ*, 1/217.

<sup>78</sup> "وَقَدْ ذَكَرْنَا هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ مُسْتَصَادَةً بِأَدْلِيَّتِهَا وَأَثَارِهَا فِي كِتَابِنَا التَّفْسِيرِ." *Kaşaşü'l-enbiyâ*, 1/217; "İbn Kesîr, el-Bidâye tarih kitabında da aynı delilleri sunmaktadır. Ancak dikkat çektiği önemli bir husus şudur: "Özellikle burada kaçışı olmayan bir parça vardır, çünkü onların görüşüne göre Yüce Allah, İbrâhim'e biricik oğlunu kurban etmesini emretti. Arapçaya çevrilmiş bir nüshasında 'ilk oğlu İshak' ibaresi yer almaktadır. İshak sözcüğü burada yalın, yanlış ve iftira olarak araya girmiştir." Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kureşî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1418/1997), 1/362-442; 3/83-178.

<sup>79</sup> "Aklını nerede erittin?/Aklını nerede kaybettin?" ifadesi, dilimizde "Sen aklını mı yedin?" şeklinde

*Mekke'de idi, o ki Kâbe'yi babasıyla inşa etti,<sup>80</sup> ayrıca kurban kesme yeri de Mekke'de bulunmaktadır.”<sup>81</sup>*

Birçok haberde kurban boynuzlarının Kâbe'nin kapısında asılı olması: Hz. İbrâhim'in oğlunun yerine Yüce Allah'ın bir kurban göndermesi ve sözü edilen kurbanın boynuzlarının da Kâbe'de asılı olması bilgisi ve boynuzların görüldüğünü ifade edenlerin sayısı birçok haberde fazlaca yer almaktadır.<sup>82</sup> Bütün bunlar olayın Mekke'de olduğunu göstermektedir. Mekke'de olan ise Hz. İshak değil, Kâbe'yi babasıyla birlikte inşa eden Hz. İsmâil'dir.<sup>83</sup>

### 3.2. Zebîhin Hz. İshak Olduğu İddiası

Zebîhin Hz. İsmâil olduğunu ifade edenler olduğu gibi Hz. İshak olduğunu ifade eden otoriteler de vardır. Bunlar ise Hz. Ali, bir diğer görüşüne göre İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Ata, İkrime ve Tabiinden bir topluluk<sup>84</sup> şeklinde sıralanmaktadırlar. Bu görüş sahipleri de hem âyetlerden hem de rivayetlerden deliller sunmaktadırlar.

#### 3.2.1. Zebîhin Hz. İshak Olduğunu İddia Eden Müfessirler

Âyet-i kerime de geçen “*Yumuşak huylu bir oğul*” ifadesini özellikle “İshak” diye vurgulayan Taberî, zebîhin İshak olduğunda ısrar etmektedir. Bu sebeple bazı sahabe ve tabiin isimlerini de vererek zebîhin Hz. İshak olduğunu ifade eder ve “*Alî b. Ebi Talip, İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53), Abbas (ö. 32/653), Ata, İkrime (ö. 105/723) ve tabiinden bir gurup kurbanlığın Hz. İshak olduğunu söylerler.*” cümlesiyle zebîhin Hz. İshak olduğunu ifade eden otoriteleri sayar. Bu görüşte olanların da delillerinin olduğunu hatırlatır. Halîm ve sa'y kelimelerinin rivâyetlerini verdikten sonra zebîhin İshak olduğuna dair Kitâb-ı Mukaddese benzer bir rivâyet aktarır.<sup>85</sup> Daha sonra zebîh meselesinin “müfessirler, kesimden kurtulanın Hz. İbrâhim'in iki oğlundan hangisinin olduğu hakkında ihtilaf etmiştir.” diyerek ihtilafı vurgular. “Bazıları zebîhin Hz. İshak olduğunu söyler.”<sup>86</sup> ifadesinin akabinde ilgili delilleri sunar ve aynı görüşte olan İbn Abbas, İkrime, Hasan-ı Basrî, İbn Uleyye (ö. 193/809), Ahnef (ö. 67/686-87), İbn Mes'ûd,<sup>87</sup> Zührî (ö. 124/742),

kullanılmaktadır.” Bk. Efe, *Tefsirde Rivâyetler*, 196.

<sup>80</sup> el-Bakara 2/127.

<sup>81</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/153; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/54; Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türki Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Suriye: Dârü'r-Risâleti'l-Alemiyye, ts.), 1/423; Efe, *Tefsirde Rivâyetler*, 196.

<sup>82</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 26/347; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1/158; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 1/411.

<sup>83</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 1/53-59; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1/158; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 26/347.

<sup>84</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 3/614; Semerkandî, *Bahrü'l-'ulûm*, 3/147; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/54; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 2/609.

<sup>85</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/578-580.

<sup>86</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/587.

<sup>87</sup> افتخر رجل عند ابن مسعود، فقال: أنا فلان ابن فلان ابن الأشياخ الكرام، فقال عبد الله: «ذاك يوسف بن يعقوب بن إسحاق ذبيح» Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/589.

Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/652-53 [?]), İbn İshak (ö. 151/768), Mesrûk (ö. 63/683 [?]) ve Ebû Hüreyre gibi isimleri sayar.<sup>88</sup> Daha sonra Hz. İsmâil olduğunu söyleyen rivâyetlere değinir. Burada dikkate değer olan rivâyet ise İbn Abbas'ın "Kurban olmaktan kurtulan Hz. İsmâil'dir; fakat Yahudiler İshak olduğunu iddia etmektedirler. Yahudiler yalan söylemektedirler."<sup>89</sup> şeklindeki sözüdür. Bu ifade, zebîhin Hz. İshak olduğunu iddia eden Sahâbîlerin de Yahudilerden etkilendiğini tartışmaya açmaktadır. Ancak İmam Taberî (ö. 310/923), yukarıda Hz. İsmâil için sıraladığımız delilleri teker teker sıraladıktan sonra kendisi son noktayı Hz. İshak'tan yana koymakta ve şöyle buyurmaktadır: "Âyetlerin zahirine göre Halilü'r-Rahman Hz. İbrâhim'in iki oğlundan kurbanlığın Hz. İshak olduğunu söyleyenlerin görüşü, her iki görüşten en doğru olanıdır." Görüşünü belirttikten sonra neden zebîhin Hz. İshak olması gerektiğini kısmi delillerle ifade etmekte ve Hz. İsmâil diyenlerin bazı itirazlarına kısmi cevaplar vermektedir.<sup>90</sup>

Zebîhin Hz. İshak olduğunu savunan diğer önemli bir müfessir de Mukâtil b. Süleymân'dır. Mukâtil, tefsirinde Hz. İbrâhim'in ateşe atılması meselesini kısaca anlatıp onun mukaddes toprağa yani Kudüs'e gittiğinden söz ederek<sup>91</sup> olayı açıklamaya çalışır. Akabinde; "Biz onu yumuşak huylu bir oğulla müjdeledik"<sup>92</sup> âyetinde geçen "حَلِيمٌ" kelimesini şöyle tefsir eder: "يعنى وهو العالم بليم، وهو العالم بليم، وهو العالم بليم" bu çocuğun Sâre oğlu Hz. İshak olduğunu vurgular.<sup>93</sup> Böylece tefsirini meselenin ihtilaflı olduğuna değinmeden bitirir. Daha önce Yûsuf sûresinin tefsirinde bulunurken zebîhin İshak olduğunu vurgulayan Hz. Yakûb'un Mısır Azizine gönderdiği mektubu da aktardığını göz önünde tuttuğumuzda müfessirin kesinlikle Hz. İshak düşüncesinde ısrar ettiğini anlamak mümkündür.<sup>94</sup>

Müfessir Zemahşerî de her iki grubun delillerini hem rivâyet olarak hem de âyetlerle ortaya koymaktadır. Hz. İshak diyenlerin delillerini de şu şekilde ifade etmektedir:

"Bunun (yani İshak'ın zebîh) olmasının delili şudur ki, Yüce Allah dostu Hz. İbrâhim'e Şam'a yolculuk yaptığı sırada ona bir çocuk hibe edeceğini haber vermişti. Daha sonra bu müjdeye halim bir çocuğu takip ettirmişti. Sonrasında da bu kurban etme rüyasını bu müjdelenen çocuk için söyledi."<sup>95</sup>

Zemahşerî bu ifadeyle yukarıdaki âyetlere işaret etmektedir. O, bu

<sup>88</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/587-598.

<sup>89</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/592-594.

<sup>90</sup> "وأولى القولين بالصواب في المفدى من ابني إبراهيم خليل الرحمن على ظاهر التنزيل قول من قال: هو إسحاق" Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/598.

<sup>91</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 3/613.

<sup>92</sup> *es-Sâffât* 37/101.

<sup>93</sup> "وهو إسحاق بن سارة" Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 3/614.

<sup>94</sup> "وكتب معهم كتابا إليه فيه بسم الله الرحمن الرحيم من يعقوب إسرائيل الله ابن إسحاق ذبيح الله ابن إبراهيم خليل الله إلى عزيز مصر سلام" Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 2/323.

<sup>95</sup> "والحجة فيه أن الله تعالى أخبر عن خليله إبراهيم حين هاجر إلى الشام بأنه استوهبه ولدا،" Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/59; Efe, *Tefsirde Rivâyetler*, 195.

âyetlerin Hz. İshak'ın kurbanlık olmasına delil olmasını zikrettikten sonra daha önce ifade ettiğimiz rivâyetleri delil olarak sunar. Akabinde bu bağlamda olmak üzere müfessir Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) aktardığı (yukarıda bahsettiğimiz) Hz. Yakub'un mektubunu dile getirir.<sup>96</sup> Daha sonra da; "*Biz onu salihlerden bir peygamber olarak İshak ile de müjdeledik.*"<sup>97</sup> âyetinde geçen "İshak'ı müjdeleme" ifadesi çerçevesinde Katâde'den bir rivâyet aktararak şöyle der: "Katâde'den: 'Allah kesim imtihanından sonra Hz. İshak'ın peygamberliğini müjdeledi.'<sup>98</sup> Ancak devamında söylediği "Katâde'nin verdiği mezkûr cevap zebîhin Hz. İshak olduğunu söyleyenlere göredir."<sup>99</sup> ifadesi, kendisinin söz konusu görüşe katılmadığını vurgulamaktadır. Zira her iki gurubun delillerini çok sağlam deliller olarak görmemektedir. Bu delilleri teferruata dair bilgiler olarak gören Zemahşerî, taraftarlığını belli etmese de yukarıda geçen ifadeden Zemahşerî'nin zebîhin Hz. İsmâil olduğuna taraftar gibi görüldüğünü söylemek mümkündür. Hem sahabe hem tabiin hem de müfessirler bu konuda iki guruba ayrılmış durumda iken taraf olmanın zorluğunu ise başka bir otoriter müfessirde görmekteyiz. Zira bu hususta müfessir Zeccâc son noktayı "İkisi hakkında çok sayıda görüş vardır. Allah hangisinin zebîh olduğunu en iyi bilendir."<sup>100</sup> şeklinde koymaktadır. Râzî de her iki grubun delillerini aktarıp meselenin ihtilafı olduğunu belirttikten sonra müfessir Zeccâc'ın bu ifadesine katılarak tartışmayı sonlandırmıştır.<sup>101</sup>

### 3.2.2. Zebîhin Hz. İshak Olduğuna Dair Rivâyetler

Daha önce İmam Taberî'nin delilleri arasında sözü edilen İbn Mesûd rivâyeti bu minvalde bulunmaktadır.<sup>102</sup> Ancak et-Taberânî'nin de rivâyet ettiği sözü edilen hadisin cumhur tarafından zayıf ve müdelles bir rivâyet olduğu belirtilmektedir.<sup>103</sup> Aynı hadis sahih olarak Sahih-i Buhârî'de "ذبيح الله"

<sup>96</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebir*, 2/223; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5/252; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûs b. Muhammed el-Kaysî Mekki b. Ebi Talib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihi ve ahkâmîhi ve cümelin min fûnûni 'ulûmih*, thk. Mecmua'tü Resâili Câmii'yye (BAE: Mecmûatü Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 1429/2008), 5/3622; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebâr et-Temîmî es-Sem'ânî, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, thk. Yasir b. İbrahim - Ganîm b. Abbâs (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1418/1997), 3/60; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/57.

<sup>97</sup> es-Sâffât 37/112.

<sup>98</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm müseneden 'ani'r-Resûl ve's-şahâbe ve't-tâbi'in*, thk. Esed Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü'n-Nezzâr, 1419/1998), 10/3220; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/59.

<sup>99</sup> "وهذا جواب من يقول الذبيح إسحاق" Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/59.

<sup>100</sup> "والقول فيهما كثير والله أعلم أيهما كان الذبيح" Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/311.

<sup>101</sup> "وَكَانَ الرَّجَاحُ يُقُولُ: اللَّهُ أَعْلَمُ أَيُّهُمَا الذَّبِيحُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ" Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26/348.

<sup>102</sup> "فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: الْأَشْيَاحُ الْكِرَامُ يُوسُفُ بْنُ يَعْقُوبَ صَفِيَّ اللَّهِ ابْنَ إِسْحَاقَ ذَبِيحَ اللَّهِ ابْنَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلَ اللَّهِ" Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu müşkilî'l-âşâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1415/1994), 5/298; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdülmeccid es-Selefi (Kahire: Matba'atü İbn Teymiyye, ts.), 9/186; 10/149.

<sup>103</sup> "من أكثر الناس؟ قال: "يوسف بن يعقوب بن إسحاق ذبيح الله زواة الطبراني، وتبنيته فندرس، وأبو غنيدة لم يسمع من أبيه" Ebû'l-Hasen Nûrüdîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Hisâmüddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994), 8/202.





‘İşimi görmek’ dedi.

‘İsmâil’i kesmek istiyorsun’ dedi.

...

Allah’ın sana böyle emrettiğini iddia ediyorsun’ dedi.

İbrâhim, ‘şayet Allah bana emrederse ona en güzel bir şekilde itaat ederim.’ dedi. İblis ondan uzaklaşarak Hacer’e geldi.

...

İsmâil, ‘ne güzel rabbine itaat ediyor.’ dedi. Bunun üzerine Havvât, ‘İbrâhim, emrolunduğu yer olan Mina’ya çıktı, bugün kurbanlıkların kesim yeri olan Mina’ya gelerek yolculuğu nihâyet buldu.’ dedi.

Ve ‘Ey yavrucuğum! Allah seni kurban etmemi emretti.’ dedi.

İsmâil, ‘İtaat et! Rabbine itaat etmen bütün hayırların başıdır.’ dedi.

Sonra devam ederek, ‘bu durumu anneme bildirdin mi?’ dedi.

‘Hayır’ dedi.

‘İsabet ettin.’ dedi. ‘Zira onun üzüleceğinden korkarım. Fakat bıçağı boğazıma yaklaştırdığında yüzünü benden çevir, zira bu senin sabretmenin en iyi yoludur.’ dedi.

Hz. İbrâhim de öyle yaptı. Böylece boğazını kesmeye başladı, bir de ne görsün bıçağın sürtünmesinden boğazındaki bakır da iz yapmış. Taş ile iki veya üç kez bileti anacak yine de her defasında kesemedi. Hz. İbrâhim, ‘bu, rabbimin emridir deyip başını kaldırdı. Bir de baktı ki, bir dağ keçisi önünde duruyor. Hz. İbrâhim, ‘kalk yavrum, kurtulmalık geldi.’ dedi. Böylece onu Mina’da kesti.”<sup>110</sup>

İkincisi yani Hz. İshak’ın zebîh olduğunu belirten rivâyetin ifadeleri ise şöyledir:

“... İbn Şihâb’dan, Amr b. Ebî Süfyan’a şöyle bildirildi: ‘Ka’b’ül-Ahbar Ebû Hüreyre’ye ‘Hz. İbrâhim oğlu peygamber Hz. İshak’tan haber vereyim mi?’ dedi. Ebû Hüreyre de ‘Evet’ dedi. Ka’b, Hz. İbrâhim rüyasında Hz. İshak’ı kurban ettiğini gördüğünde şeytan, ‘Eğer Hz. İbrâhim ailesini şimdi fitneye düşüremezsem onlardan asla hiç kimseyi fitneye düşüremem.’ dedi. Böylece şeytan, onların tanıdığı bir kişi sûretine büründü. Ka’b, Hz. İbrâhim Hz. İsmâil’le onu kurban etmek için yola çıktıklarında onları şeytan karşıladı. Hemen Hz. İbrâhim’in eşi Sâre’nin yanına girdi.’ dedi.

Şeytan ona, İbrâhim İshak’la sabah erkenden nereye gidiyorlardı? dedi.

Sâre, ‘Bazı ihtiyaçları için gittiler.’ dedi.

...

Onu kesmek için gitti.’ dedi.

Sâre, ‘onu kesmesi için bir sebep yoktur.’ dedi.

...

‘Niçin keseceğim?’ dedi.

‘Rabbinin böyle emrettiğini iddia ediyorsun.’ dedi.

‘Eğer Rabbim böyle bir emir verirse mutlaka onu yaparım.’ dedi.

<sup>110</sup> “...الْوَأَقِدِي، قَالَ: إِسْمَاعِيلُ وَإِسْحَاقُ أَيُّهُمَا أَرَادَ إِبْرَاهِيمُ أَنْ يَذْبَحَ” Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek*, 2/605.

Ka'b, Hz. İbrâhim İshak'ı kesmeğe başlayınca Hz. İshak güvende oldu, Allah onu korudu ve onun için büyük bir kurtulmalık verdi.' dedi. Hz. İbrâhim, İshak'a: 'kalk ey yavrucuğum! Allah seni korudu.' dedi. Allah, İshak'a: 'sana kabul edeceğim bir dua fırsatı verdim/dile benden ne dersen vereyim. dedi. Hz. İshak, 'senden icabet etmeni istediğim duam şudur: İlk insanlardan olsun son insanlardan olsun hangi kul sana ortak koşmayıp tanıdığı sürece onu cennetine koy.' diye dua etti."<sup>111</sup>

Bu her iki rivâyeti de Hâkim, *Müstedrek*'inde zikretmiştir.

Rivayette geçen cümleler, aşağı yukarı birbirinden yararlanılarak ifade edilmiş gibidir. Yukarıda işaret edilen Kitâb-ı Mukaddesin konuyla ilgili pasajlarıyla çok yakın benzerlikler içerdiği de görülmektedir. İkinci rivâyetin Ka'b'dan geldiğini ve bu sahabenin Ehl-i Kitabın kaynaklarına çok vakıf olduğunu da dikkate aldığımızda benzerlikler daha iyi anlaşılabilir ve normal olarak karşılanmaktadır. Zira Ka'b, en çok hadis rivâyet eden Ebû Hüreyre'ye olayı anlatmaktadır. İmam Zehebî ve Hâkim'in "üzerinde hiçbir toz bulunmayacak kadar sahihtir." demesi, bu kaynağın sahih senetlerle Ka'b'dan geldiğini ispat eder. Yoksa zebîhin İshak olduğunu ve bu ifadelerin İslâm düşüncesine ait olduğunu kanıtlamaz. Zira bu rivâyet İsrâilîyât verileri olarak aktarılmıştır.

## SONUÇ

Zebîhin kim olduğu konusunda Kur'ân'ın açık bir ifadesinin bulunmadığını görmekteyiz. Tüm rivâyetlerde ise zebîhin ister Hz. İsmâil olması ister Hz. İshak olması konusunda birçok delil yer almaktadır. Bu durum konunun ihtilafı olduğunu açıkça göstermektedir. Bahsi geçen delillerin her birini sıhhat açısından değerlendirdiğimizde birbirlerinden çok daha güçlü sahih olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle bir tarafı seçmek oldukça zor bir konudur. Bazı ilim adamları gibi hac ibadetinin mekanlarının Mekke'de, kurban kesim yerinin de Mekke'de olduğunu, hatta Mekke'de bulunan cemarâtın zebîh olayını temsili olarak canlandırdığını da dikkate alarak bir seçim yaparak zebîhin Hz. İsmâil olduğunu söylemek mümkündür. Bir başka ifadeyle imtihanın bir tarafını baba temsil etmekte ve adından açıkça söz edilmektedir. Ancak diğer tarafını temsil eden oğuldan ise açıkça söz edilmemektedir. Bu durum göstermektedir ki oğulun kim olduğunu vurgulamak yerine itaatin ve emrin yerine getirilme biçimini vurgulamak daha doğru olmakla birlikte âyetlerin ifade ettiği "halim olan ve sözünde duran" nitelikleri Hz. İsmâil'i göstermektedir. Zira Hz. İbrâhim'in salih bir kul olan oğul istemesi, onun çocuğunun olmadığına işaret etmektedir. Akabinde müjdelenen çocuğun ifade edilmesi de Hz. İsmâil'e delalet etmektedir. Bunlara ilaveten yukarıda

قَالَ الْحَاكِمُ: سِيَأَقَّةُ هَذَا الْحَدِيثِ مِنْ كَلَامِ كَعْبِ بْنِ مَانِعِ الْأَخْبَارِ وَلَوْ ظَهَرَ فِيهِ سَنَدٌ حَكَمْتُ بِالصِّحَّةِ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ، فَإِنَّ " 111 Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 2/608. - من تلخيص الذهبي [٤٠٤٥] - صحيح لا غبار عليه

sayılan bütün karineler de dikkate alındığında İsmâil fikri kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Kurban edilme emrine muhatap olan oğulun yaşı da çok önemlidir. Zira Yüce Allah'ın buyruğuna muhatap olacak yaşta olmasaydı, böyle bir imtihana tabi tutulmazdı. Zira Yüce Allah Hz. İsmâil'in muhatap olacak yaşta olduğuna dikkat çekme yanında teslimiyetin niteliğine de değer vermiştir. Mesela adak adamak bir kulluk ve ibadet olmakla birlikte yaratanla yapılan bir sözleşmedir. Bu sözleşmenin nasıl yerine getirilmesi gerektiği iki peygamberin şahsında gösterilmiş, insanoğlunun Rabbine güzelce itaat etmesi vurgulanmış, böylece kullara güzel bir şekilde anlatılarak, güzel bir mesaj verilmiş olmaktadır.

Sahâbîlerin ve rivayetlerin varlığını görmezlikten gelerek zebîhin Hz. İshak olduğunu savunan Ehl-i kitabı suçlamak da doğru bir yaklaşım değildir. Her ne kadar Ehl-i Kitap mensupları kendi soylarını öne çıkarmak için ırkçılıkla konuyu değerlendirip zebîhin Hz. İshak olduğunu iddia etseler de (ki, Yahudiler kurbanlık olayının Hz. İbrâhim'in kurban olan oğluna şeref kattığını söylemekte ve bu şerefin oğullarına da geçeceğini düşünerek değerlendirmektedirler.) sonuç değişmemektedir. Aynı şerefin Hz. İsmâil tarafına geçeceğini savunanlar da İsmâil demektedirler. Kur'ân'da oğlun isminin verilmemesi bu iki grubun bu şekilde düşüncelerinin önünü kesmiştir. Zira her iki oğul da zaten peygamberlik gibi bir makama ve gerekli iyi niteliklere sahip ve itaatkâr teslim olan kullar olarak yeterince şereflerine şeref katmışlardır. Bu nedenle bazı vasıfların ayrıca şereflerine şeref katmasına ihtiyaçları yoktur. Bu şerefin oğullarına geçmesi de nesilciliği ve ırkçılığı doğuracağından "üstünlük takvadadır." prensibine de aykırıdır.


Allah'a itaatin her şeyin üzerinde olduğuna dikkat çeken bu olayda kimin kurbanlık olduğu sorusunu kesin bir dille ve yeterli delillerle kanıtlamak izahatta bulunduğu kadarıyla mümkün görünmektedir. Bu kabule, zebîhin Hz. İsmâil olduğunu belirtenlerin çoğunlukta olduğunu dikkate almadan, Hz. İsmâil'in ilk çocuk olma konusunda Ehl-i Kitabın kabulünü eklemek mümkündür.

### KAYNAKÇA


- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-İlbâs 'amme'stehere mine'l-eğâdîş 'alâ elsineti'n-nâs*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.
- Ahmed b. Hanbel, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şua'yb el-Arnaûd vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Begavî, Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzil*. thk. Abdürrezzak el-Mehdi. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420/2000.
- Berzencî, Muhammed b. Tâhir. *Sahîhu Târîhi't-Taberî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1428/2007.
- Beyhakî, Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Muhammed Said Besyûnî. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi' u'ş-şahîh*. thk. Mustafâ ed-Dîb el-Buğâ. 6 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-İbni'l-Kesîr/el-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.
- Bushnell, Horace. *The Vicarious Sacrifice*. New York: BiblioLife, 2009.
- Efe, Zekeriya. *Tefsirde Rivayetler (el-Keşşaf Örneği)*. Ankara: Sonçağ, 2022.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Harman, Ömer Faruk. "İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/519-521. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Harman, Ömer Faruk. "İsmâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/76-80. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Hisâmuddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-luğa*. thk. Remzi Münin el-Belabekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm, 1987.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm müseneden 'anî'r-Resûl ve's-şahâbe ve't-tâbi'in*. thk. Esed Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü'n-Nezzâr, 3. Basım, 1419/1998.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsâ el-Mürri el-İlbîrî. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîz*. thk. Ebû Abdullah b. Ukkâse - Muhammed b. Mustafa el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Farûku'l-Hadîse, 1423/2002.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matba'atü Dâireti'l-Ma'ârif, 1326.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâfî. *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd*. thk. Muhammed Ecmel el-İslâhî vd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 3. Basım, 1440/2019.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kureşî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. 20 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kureşî. *Kaşaşü'l-enbiyâ*. thk. Mustafa Abdulvahid. 2 Cilt. Kahire: Matba'atü Dâri't-Te'lîf, 1388/1968.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukkâse. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 3. Basım, 1992.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târîh*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmirî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997.
- Mâveridî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1412/1992.
- Mekki b. Ebi Talib, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fî 'ilmi me'ânî'l-Kur'ân ve tefsîrihi ve ahkâmihî ve cümelin min fûnâni 'ulûmih*. thk. Mecmua'tü Resâili Câmii'yye. 12 Cilt. BAE: Mecmûatü Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 1429/2008.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. thk. Abdullah Mahmud Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423/2002.
- Mücâhid, Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdusselâm Ebû'n-Nîl. Mısır: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî'l-Hadise, 1410/1989.

- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 4 Cilt. Kahire: Matba'atü İsâ, 1374/1955.
- Neseî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed. *et-Teyâsîr fî't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş - Fâdî el-Mağrîbî. 15 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Lübâb li'd-Dirâsât, 1440/2019.
- Özkan, Ali Rafet. *Dinlerde Kurban Kültü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Aşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî. *Tefsîrû'l-Kur'ân*. thk. Yasir b. İbrahim - Ğanîm b. Abbâs. 6 Cilt. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1418/1997.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahrü'l-'ulûm*. 3 Cilt. Kahire: Külliyyetü Dâri'l-'Ulûm, 1997.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî. *Mir'âtü'z-zamân fî târîhi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. 22 Cilt. Suriye: Dârü'r-Risâleti'l-'Alemiyye, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Matba'atü İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 3. Basım, 1387/1967.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî. *Şerhu müşkili'l-âşâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 15 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- Wigoder, Geoffrey (ed.). *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*. Paris: CERF/Robert Laffont, Première édition, 1996.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekerîyyâ b. Ebî Sa'lebe et-Teymî. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Çelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Yeşilyurt, Muhammed. *İbrahimî Dinler Olgusu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdulcelil Abduhu Şelebi. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîli'n-nâtîk 'an deka'iki't-te'vil*. thk. Muhammed Abdusselam Şahîn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 6. Basım, 1437/2015.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Tahrîcû'l-eĥâdiş ve'l-âşâri'l-vâkı'a fî tefsîri'l-keşşâf li'z-zemaşerî*. thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd. 4 Cilt. Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414/1993.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2009.

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


 **Yazar(lar) / Author(s):** Zekerîya Efe.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## ANTİK MİSİR'DA TANRI VE ÖLÜM TASAVVURLARI

*The Conception of God and Death in Ancient Egypt*

### Meryem KARAGÜLLE ÇİFÇİ

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Konya, Türkiye  [ror.org/03tg3eb07](https://ror.org/03tg3eb07)

Lecturer. Dr., Necmettin Erbakan University Institute of Social Sciences Department of Basic Islamic Sciences Department of Philosophy and Religious Studies, Konya, Turkey

 [karmer\\_27@hotmail.com](mailto:karmer_27@hotmail.com)  <https://orcid.org/0000-0003-1942-6880>

#### Makale Bilgisi / Article Information:


Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 08.05.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 06.06.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2023

 **Atıf / Cite as:** Karagülle Çifçi, Meryem. "Antik Mısır'da Tanrı ve Ölüm Tasavvurları". *Mütefekkir* 10/19 (2023), 235-255. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1312472>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## ANTİK MİSİR'DA TANRI VE ÖLÜM TASAVVURLARI\*

### Öz

Günümüzde mensubu bulunsun ya da bulunmasın, yeryüzünde yaşamış olan her din kendine inananlar tarafından doğaüstü ve emsalsiz olarak algılanmıştır. Dinler, içlerinde kendilerinden bazen korkulan bazense kendilerinin merhametine mazhar olabilmek adına çeşitli ritüellerle yaklaşılın mabut ya da mabutlar içerebilmiştir. Antik Mısırlılar, günümüzde mensubu bulunmamasına rağmen ortaya koydukları tanrı ve ölüm inancıyla nevi şahsına münhasır diyebileceğimiz, tamamen Mısırlılara mahsus bir dini sistem vücuda getirmiştir. Bu dinin merkez noktasını oluşturan tanrılar ve öte dünya tasvirleri ise gerek hiyeroglif metinlerinde gerekse mezar süslemelerinde kendilerine oldukça önemli bir zemin bulmuştur. Çalışmamızda tarihî süreç içerisinde değişen Mısır'da, öz nitelikleriyle değişmeyen iki unsur olan tanrı ve ölüm inancına Mısırlıların ne şekilde baktığı ele alınmıştır. Tanrı inancını oluşturan temel faktörler, bu inancın bir panteona dönüşme süreci, ölümün Mısırlı bireyde neler çağrıştırdığı ve bunun sonucunda ortaya çıkan öte dünya telakkileri irdelenmiştir. Sonuç olarak Mısır dininin diğer pek çok dine kıyasla tanrı ve ölüm kavramlarını neden daha fazla ön plana çıkardığı ele alınmış ve bu iki kavramın Mısırlıların dünyayı algılayış biçimine, dine ve ölüm sonrasına bakışına etkisinin nasıl olduğu tartışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Antik Mısır, Antik Mısır Tanrıları, Ölüm Tasavvuru, Mısır Dini.

### The Conception of God and Death in Ancient Egypt

#### Abstract

Every religion that has ever existed on earth, whether or not it has any members today, has been perceived as supernatural and unique by its believers. Religions have included a deity or deities who are approached with various rituals, sometimes out of fear and sometimes in order to gain their mercy. The ancient Egyptians, although they do not have any members today, created a religious system that can be called unique with its belief in gods and death, which is completely unique to the Egyptians. The depictions of gods and the afterlife, which constitute the central point of this religion, have found a very important ground for themselves both in hieroglyphic texts and tomb decorations. In this study, we examine how the Egyptians viewed the belief in gods and death, two elements that did not change with their essential qualities in Egypt, which changed in the course of history. The basic factors that constitute the belief in God, the process of transformation of this belief into a pantheon, what death evokes in the Egyptian individual, and the resulting notions of the afterlife are analyzed. As a result, it is discussed why Egyptian religion emphasized the concepts of god and death more than many other religions and how these two concepts affected the way Egyptians perceived the world, religion and the afterlife.

**Keywords:** History of Religions, Ancient Egypt, Ancient Egyptian Gods, Conception of Death, Egyptian Religion.

## GİRİŞ

İnsanlık tarihinin en eski uygarlıklarından biri de varlığını yüzyıllar boyunca devam ettiren Antik Mısır Uygarlığı'dır. Yeryüzünde yaşamış belli

\* Bu çalışma, yazarın "Eski Mısır Dini'nde Tanrı ve Öte Dünya İnancı" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.



başlı eski kültürlerin çoğu ya Mısır Uygarlığı'nın bir devamı olarak varlık sahnesine çıkmış ve yahut da bu köklü uygarlıktan pek çok alanda esinlenmiştir. Antik Mısır Uygarlığı, Kuzey Afrika, Doğu Akdeniz ve Güney Avrupa kültürleri üzerinde yaygın ve derin izler bırakmış; Fenike, İbrani, Roma ve Yunan Medeniyetlerinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.<sup>1</sup>

Antik Mısır'da tanrılara inanmak ve ölümden sonraki hayat, dinde merkezi bir rol üstlenmiştir. Tanrı ve ölüm inancı Mısır'da varlığını hemen her asırda sürdürmüştür. Bu temel unsurlardan olan Tanrı inancı, Mısır'da yönetimin hanedanlar eliyle değiştiği dönemlerde, yeni dönemin şartlarına göre öne çıkan tanrı ismiyle birlikte hanedanın ve dolayısıyla yönetimdeki kralın otoritesini belirleyen bir unsur olmuştur.

Hanedanlık sayısının otuzdan fazla olduğu bilinen, köken olarak da yaklaşık MÖ 3100 yıllarına kadar götürebileceğimiz Mısır Uygarlığı<sup>2</sup> tarih alanında bilhassa Dinler Tarihi'nde incelenmeye değer çok eski ve köklü bir uygarlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çok eski dönemlerden beri Mısır coğrafyası geleneksel bir şekilde Aşağı Mısır ve Yukarı Mısır olmak üzere iki ana bölgeye ayrılmıştır.<sup>3</sup> Kral Narmer (Menes) ordusunu Yukarı Mısır'dan Aşağı Mısır'a getirerek burayı ele geçirmiş ve Mısır devletini tek bir yönetim halinde kurmuştur.<sup>4</sup> Böylece Mısır'ın kuruluşu, tarihsel verilerin aktarımına göre MÖ 3050 yıllarında Yukarı Mısır Kralı olan Kral Narmer tarafından sağlanmıştır.<sup>5</sup> Bu birleşimin tarihi net olmamakla birlikte MÖ 3315<sup>6</sup> ile MÖ 2950<sup>7</sup> arasında çeşitli tarihlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Erken hanedanlık dönemi tarihlerinin kral yıllıklarına dayandığı kronolojilerde Narmer döneminin MÖ 2900'lü yıllara tarihlendiği de görülebilmektedir.<sup>8</sup> Bu birleşmeden sonra Kral her zaman "İki Ülkenin Efendisi" diye çağırılmış ve Yukarı ve Aşağı Mısır'ın taçlarını giymiştir.<sup>9</sup>

Mısır Medeniyeti inanç bağlamında pek çok karmaşık yapıyı barındırmaktadır.<sup>10</sup> Gerek kültürel gerekse siyasi değişimlerin etkisiyle varoluş sahnesinde yerini alan Antik Mısır Dini'nde, üzerinde tüm

<sup>1</sup> Talat Sait Halman, *Eski Mısır'dan Şiirler - Güneş-Tanrı İle Sevgi Ozanı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 15-16.

<sup>2</sup> Afet İnan, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992), 57.

<sup>3</sup> Margaret R. Bunson, *Encyclopedia of Ancient Egypt* (New York: Facts On File, 2002), 115.

<sup>4</sup> Sophie Desplancques, *Antik Mısır* (Ankara: Dost Kitabevi, 2016), 39.

<sup>5</sup> Douglas J. Brewer, *Mısır ve Mısırlılar* (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2011), 42.

<sup>6</sup> İnan, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, 60.

<sup>7</sup> Desplancques, *Antik Mısır*, 41.

<sup>8</sup> Erik Hornung vd. (ed.), *Ancient Egyptian Chronology* (Leiden; Boston: Brill, 2006), 490.

<sup>9</sup> Leonard William King - Henry Reginald Holland, "Yeni Keşifler Işığında Mısır, Kalde, Suriye, Babil ve Asur Tarihi", (İzmir: İlya Yayınevi, 2012), 46.

<sup>10</sup> Erik Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many* (New York: Cornell University Press, 1982), 68.

inananların hemfikir olduğu sabit bir din anlayışı görülememektedir.<sup>11</sup> Bu karmaşıklığın sebebini, siyasi merkezin dolayısıyla ülke yönetimine dini anlamda hâkim olan esas unsurun, hanedanın değişimine bağlayabiliriz. Hanedanlar değiştikçe egemen hanedanların tanrılar panteonunda öne çıkardıkları tanrıları da değiştirmiş ve farklı dönemlerde farklı tanrılar hiyerarşik üstünlük elde edebilmiştir.

Yönetimdeki hanedanların kökenlerine göre saygı duyulan tanrıların üstünlükteki konumları değişebildiği gibi yaratılış mitleri de değiştirebilmiştir. Bu sebeple Mısır'da yaratılış mitleri de birden fazladır.<sup>12</sup>

Çalışmamızda zamanın şartlarına göre tarihi gelişim gösteren ve değişen Mısır'da, öz nitelikleriyle değişmeyen iki unsur olan tanrı ve ölüm inancına Mısırlıların ne şekilde baktığı ele alınmıştır. Tanrı inancını oluşturan temel faktörler, bu inancın bir panteon olarak ne ifade ettiği, ölümün Mısırlı bireyde neler çağrıştırdığı ve bunun sonucunda ortaya çıkan öte dünya telakkileri irdelenerek bu iki ana düşüncenin Antik Mısır'da neden önemli bir yere sahip olduğu ele alınmıştır.

## 1. ANTİK MISIR'DA TANRI TASAVVURU

Mısır'da çeşitli dönemlerde yaşam standartlarının değişimine paralel olarak farklı tanrı tasavvurlarının oluşabildiğini görüyoruz. Mısır teolojisi kendilerine mahsus tanrıları, kozmosa dair görüşleri ve tüm bunların birbirleriyle ve insanlıkla olan ilişkilerine dair belirli kavramlar barındıran bir teolojidir. Yine bu teoloji tamamen oturmuş, durağan kurallara sahip bir teoloji olmamasına rağmen kavramları zamanla değişime uğramış ve çeşitlilik göstermiş olsa da dikkate değer bir tutarlılık ve sürekliliğe sahip olmuştur.<sup>13</sup>

Mısır Medeniyeti, esasen Nil Nehri'nin kenarında kurulmuş bir medeniyet olduğu için öncelikle Nil, Mısır için vazgeçilemez bir unsur olmuştur. Nil Nehri Mısır için sadece görsel bir manzara teşkil etmemiş, erken dönemlerden itibaren onların temel felsefelerini, düşünce tarzlarını, dini inanışlarını ve dahi alışkanlık ve geleneklerini de biçimlendirmiştir. Nil'in sürekli devri daim halinde olan simgesel gücü Mısırlıların günlük yaşantı ve göreneklerini etkilemiş ve onlarda ortak bir ruh oluşturmuştur.<sup>14</sup>

Mısırlıların tanrıları yaşadıkları coğrafyadan seçilen figürlerden oluşmuş, genellikle gündelik hayatta en çok muhatap olunan güneş ve Nil Nehri, bitkiler, toprak ve gökyüzü gibi hayatın olmazsa olmaz unsurları birer

<sup>11</sup> Jaroslav Černý, *Ancient Egyptian Religion* (London: Hutchinson's University Library, 1957), 39.

<sup>12</sup> Richard H. Wilkinson, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt* (New York: Thames&Hudson, 2003), 16.

<sup>13</sup> Ian Shaw - Elizabeth Bloxam, *The Oxford Handbook of Egyptology* (New York: Oxford University Press, 2021), 844.

<sup>14</sup> Toby A. H. Wilkinson, *Eski Mısır: MÖ 3000'den Kleopatra'ya Bir Uygarlığın Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 53.

tanrılaştırma nesnesi olarak görülmüştür. İnsan da bir anlamda tanrısal varlığı tanımlamada vazgeçilmez bir unsur olduğu için bazı tanrılar insan formunda, özellikle baş kısmı hayvandan oluşan fakat insan bedenine sahip varlıklar olarak düşünülmüştür.

Mısır iklimi düşünüldüğünde Nil Nehri'nin ve güneşin bu iklimde ne denli tesirli olduğu daha iyi anlaşılmaktadır. Nil Nehri'nin taşkınları dahi dikkatle izlenmiş hatta cenaze ritüellerinin niteliklerini belirlemede bazen bu taşkınların seyri etkili olmuştur.<sup>15</sup> Nil Nehri adeta kutsallaştırılarak suyunun gökyüzünden indiğine bazen de yeraltından doğarak Mısır'a vardığına inanılmıştır.<sup>16</sup> Ra'nın gece ve gündüz kayıkla yaptığı yolculuklar dahi kutsal nehir Nil'de olmaktadır, zira yeryüzünde olduğu gibi gökyüzünde de Nil bulunmaktadır.<sup>17</sup> Mısır'ın tarih sahnesinde uzun yıllar silinmeden var olmasında kendisine fayda sağlayan Nil Nehri aynı zamanda ordu faaliyetlerinin veriminde, krallığın gelişiminde ve hatta dikilitaşların taşınmasından tanrılar için yapılan geçit törenlerinde bu dikilitaşların kullanılmasına kadar Mısır'a pek çok fayda sağlamıştır.<sup>18</sup>

Özellikle Nil Nehri için, onun suyunun güçle eşit olduğu ve suyunun asla ölmeyeceğine dair bir inanç da mevcuttur.<sup>19</sup> Nil nehrinin suları bu sebeple "hayat suyu" şeklinde de tanımlanmıştır. Aynı şekilde eski eserlerin neredeyse tamamına kazınmış şekilde görebileceğimiz güneş sembolü de Mısırlılar için özellikle ışınlarıyla tahılların oluşmasına etkisinden dolayı önemli bir yer tutmuştur.<sup>20</sup> Mısırlılar yaşadıkları şehirlere bile güneşle ilgili isimler vermiştir. Heliopolis, "güneş şehri" demektir.<sup>21</sup> Mısırlıların ezoterik öğretileri ve ruhsal inançlarının bir dışavurumu olan tapınakların<sup>22</sup> konumları da Nil nehri ve güneşe göre belirlenmiş, hatta bazı tapınaklarda güneşin yılda iki kez görüleceği şekilde geometrik düzenlemeler yapılmıştır.<sup>23</sup> Yine Mısırlıların inancına göre güneş, yenilenen her bir günde gökyüzünü bir kayıkla geçmektedir.<sup>24</sup>

Mısır'ın çok eski zamanlarında insanlar klanlar halinde yaşamış ve bir anlamda idari bölüm de diyebileceğimiz nomları oluşturmuştur. Nomlar

<sup>15</sup> Erika Meyer - Dietrich, "When Natural Phenomena Enter the Symbolic Sphere: An Ecological Perspective on Ritual Texts within the Egyptian Funerary Cult", *Numen* 51/1 (2004), 2.

<sup>16</sup> Mürüvvet Kurhan, "Eski İmparatorluk Devrinde Tanrı Ré", *Belleten* 57/218 (1993), 5.

<sup>17</sup> Kurhan, "Eski İmparatorluk Devrinde Tanrı Ré", 16.

<sup>18</sup> Wilkinson, *Eski Mısır*, 39.

<sup>19</sup> T. Oestigaard, *The Religious Nile: Water, Ritual and Society Since Ancient Egypt*, (London: İ.B. Tauris, 2018), 19.

<sup>20</sup> İnan, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, 3-7.

<sup>21</sup> Andrew Curry, "Egypt's Eternal City", *Archaeology* 72/2 (03 Nisan 2019), 26-33.

<sup>22</sup> Todd Hayen, *Ancient Egyptian Sacred Science and the Loss of Soul in Modern Materialism*, *ProQuest Dissertations and Theses* (California: Pacifica Graduate Institute, Ph. D., 2014), 38.

<sup>23</sup> Corinna Rossi, "On Measuring Ancient Egyptian Architecture", *The Journal of Egyptian Archaeology* 106/1-2 (01 Haziran 2020), 233.

<sup>24</sup> Dominique Valbelle, *Eski Mısır'da Yaşam*, çev. Cem Muhtaroglu (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1992), 52.

öncelikle Nil'in kenarına yerleşen Mısırlıların kendilerini çölden gelebilecek tehlikelere karşı korumak amacıyla oluşturduğu küçük kalelerden meydana geliyordu. Bu isim Yunanca "Nome" şeklinde kullanılmış ve bu küçük yerleşkeler zamanla büyük şehirlerin ve büyük bir medeniyet merkezinin esasını oluşturur hale gelmiştir.<sup>25</sup>

Nomlara ait olan totemler bazen o bölgenin yerel ilahına dönüşmüş, bazen de kabileler göç neticesinde yerlerini değiştirince totemlerini yanlarında götürerek yeni yerleşim bölgelerinde tapılan ilah sayısının çoğalmasına zemin teşkil etmiştir. Bunların yanı sıra kendilerine adanan mabet miktarının daha fazla olduğu, yerel tanrılara göre daha büyük sayılan şehir tanrıları da mevcuttur. Tanrıların bazı sevilen özellikleri birbirlerine aktarılarak senkretik oluşumlara da imza atılmıştır. Yine farklı ülkelerden getirilen yeni tanrılara ibadet edildiği de olmuştur.<sup>26</sup> Bu dönüşümün bir örneği olarak, Mısır ordusunda görev yapan ve köken olarak farklı ülkelere ait paralı askerleri örnek verebiliriz. Bu askerler bazen kendi ülkelerine dönmeyerek Mısır'da yaşamayı tercih etmiş, Mısırlı isimleri almış ve eski tanrılarını da yanlarında getirerek onlara tapmaya devam etmiştir.<sup>27</sup>

Mısır'da mitolojik figürlerin bir kısmını da oluşturan kutsal hayvanlar ve onların oluşturduğu hayvan sembolizmi, bu hayvanlara henüz yaşadıkları dönemden itibaren saygı duyulmasının kapısını aralamış, böylece çeşitli hayvanlar kutsallaştırılarak tanrılık makamına yükseltilmiş, tanrı sayısı da kutsallaştırılan hayvan oranında fazlalaşmıştır. Bu bağlamda inek, ibis kuşu, öküz, köpek başlı maymun ya da kedi gibi hayvanlar kutsal hayvan statüsüne alınmıştır. Bu hayvanlar tanrıların yaşayan görüntüleri haline getirilerek belirli tanrılarla özdeşleştirilmiştir. Mısırlılar bu hayvanlara yaşadıkları süre boyunca büyük bir saygıyla davranmış, onları beslemiş, ihtiyaçlarını karşılamış ve öldükleri zaman da bir insan bedenine gösterdikleri derin hassasiyete eşdeğer biçimde onları mumyalayıp gömmüştür.<sup>28</sup>

Mısır'da figürüne çok sık rastladığımız, insan kalbine yapı olarak da benzeyen Scarab böceği (gübre böceği)<sup>29</sup> de bu hayvanlar arasında yer almaktadır. Saklanmak üzere mumyalanan bu hayvanların vücutları, ilişkilendirildikleri tanrının vücudu gibi düşünülmüştür. Yine tanrıların bazen insan bazense insan ve hayvan karışımı şeklinde düşünüldüğü de olmuştur.<sup>30</sup> Bu şekilde bir nevi tanrılara, insanlara ait beşerî unsurların

<sup>25</sup> Yusuf Ziya Özer, *Mısır Tarihi* (Ankara: TTK Yayınları, 1987), 39.

<sup>26</sup> Ernest Alfred Wallis Budge, *Mısır'da Ölüm Sonrası Fikri* (İzmir: Ege Meta Yayınları, 2001), 78.

<sup>27</sup> Valbelle, *Eski Mısır'da Yaşam*, 30.

<sup>28</sup> Cornelis Petrus Tiele, *Comparative History of the Egyptian and Mesopotamian Religions* (London: Trubner, 2007), 101-102.

<sup>29</sup> Simon Rodbard, "The Heart Scarab of the Ancient Egyptians", *American Heart Journal* 45/6 (1953), 918.

<sup>30</sup> Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt*, 113.

atfedildiği de söylenebilmektedir.<sup>31</sup> Yine hayvanlar, insanlarla tanrılar arasında iletişim kurmaya yardım eden varlıklar olarak da görülmüştür.<sup>32</sup>

İnsan-hayvan karışımı olan tanrılara verebileceğimiz en iyi örneklerden biri çakal başlı Anubis ilahıdır. Rivayetlere göre, Osiris'le gayrimeşru ilişkisi olan Neftis'in bir oğlu olmuş, eşinden korkarak bebeği terk eden Neftis'in ardından İsis, bazı köpeklerin yardımıyla bebeği bulmuş ve onu büyütüştür. Zaman içinde çocuk onun daimî koruyucusu ve refakatçisi olmuş, tıpkı köpeklerle insanlar arasındaki ilişkide olduğu gibi onun da tanrılara bekçilik ettiği düşüncesiyle, bu ilah "Anubis" ismini almıştır. Bu yüzden Anubis, çakal başıyla resmedilir.<sup>33</sup>

Antik Mısır'da, yaşamın gidişatıyla paralel olarak çeşitli bölgelerde belirli süreçler içinde bazı kavramların diğer bazılarıyla birleşerek bir takım yeni ilah sistemleri oluşturduğu gözlenebilmiştir. Bu yeni ilah sistemlerinde, asıl gruba dahil olan iki veya daha fazla tanrıyla yeni bir tanrı sistemi oluşmuş ve bir nevi tanrısal senkretizm meydana getirilmiştir.<sup>34</sup> Bu senkretizme, Orta İmparatorluk Dönemi'nde kullanılan Amon-Ra kültüne ilave olarak Ra'nın Horus'la birleşmesi ve Ra- Horakti'yi oluşturması da örnek olarak verilebilir. Bazı dönemlerde bu senkretizm ikiden fazla tanrıyı kapsayabilmiştir. Bu yapıya Ptah, Seker ve Osiris'in birleşerek Ptah-Seker-Osiris'i oluşturması örnek olarak verilebilir. Bazen bu tür senkretik oluşumlarda tanrılar kişisel özelliklerini kaybetmemiş fakat kendi kişisel özellikleri zayıflamış bir şekilde varlıklarını sürdürmeye devam etmiştir.<sup>35</sup>

Mısır'da belli başlı tanrı gruplarının olduğunu da biliyoruz. Bunlardan biri Heliopolis sisteminde yer alan ve "Ennead" olarak da bilinen, Tanrı Atum'un meydana getirdiğine inanılan "dokuzlu tanrı" anlayışıdır.<sup>36</sup> Başlangıçta Atum'un vücudunun parçaları olarak düşünülen bu dokuz tanrı sonraları ondan ayrılmış ve kendi şahıslarına bürünmüştür. Böylece Atum, onları yaratarak kişileştirmiştir. Ennead'ı oluşturan tanrılar: Shu, Tefnut, Nut, Geb, İsis, Osiris, Horus, Neftis ve Seth'dir.<sup>37</sup> Yine Ra'nın baş tanrı olduğu ve Hermopolis'in "sekizli tanrısı" olarak da bilinen "Ogdoad" bu tanrı gruplarına örnek olarak verilebilir. Ogdoad'ı oluşturan tanrılar ise Nun ve Naunet, Huh ve Hauhet, Kuk ve Kauket ve sonradan eklenen Amun ve

<sup>31</sup> Alfred Wiedemann, *Religion of the Ancient Egyptians* (New York: Dover Publishing, 2003), 172.

<sup>32</sup> Ertuğrul Döner - Savaş Menteş, "Gelenek Aktarımı: Atalar Dini (Mısır Kültürü, Hz. Musa ve İsrailoğulları Örneği)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2022), 183.

<sup>33</sup> E. A. Wallis Budge, *Legends of the Egyptian Gods* (New York: Dover Publications, 1994), 220-221.

<sup>34</sup> Tiffany Ann Redman, *Mut and Her Inner Circle: A Study of the Interconnectedness of the New Kingdom Goddesses at Thebes*, *ProQuest Dissertations and Theses* (Ann Arbor: The University of Memphis, Ph.D., 2021) (ProQuest Dissertations & Theses Global (2604875372)), 30.

<sup>35</sup> Bunson, *Encyclopedia of Ancient Egypt*, 340.

<sup>36</sup> Bunson, *Encyclopedia of Ancient Egypt*, 143.

<sup>37</sup> Ian Shaw - Paul T. Nicholson, *The British Museum Dictionary of Ancient Egypt* (London: British Museum Press, 2008), 93; Richard H. Wilkinson, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt* (New York: Thames & Hudson, 2003), 79.

Amaunet olarak bilinir.<sup>38</sup>

Bu grupların az çok birbirine benzeyen, bazen bir ya da iki tanrı isminin değiştiği çeşitli varyantlarına da rastlanmaktadır. Harici olarak, bu gruplarda isimleri geçmesine rağmen ayrı olarak aile üçlemesi oluşturan tanrı gruplarından da bahsedebiliriz. Bunlardan özellikle öne çıkan tanrı grubu Osiris- İsis- Horus üçlemesidir. Bu üçleme Tanrı Osiris, karısı İsis ve onların oğlu olan Horus'dan oluşan bir üçlemedir. Burada Osiris, yaşamın kendisinden doğduğu kutsal babayı, İsis onun dişil ve üretken yanını, Horus ise maddi âlemi ve aynı zamanda da ilâhî kelâmı temsil etmektedir.<sup>39</sup> Osiris aynı zamanda Mısırlılara göre dünyayı yaratan büyük tanrı ile aynı özdedir.<sup>40</sup> O öldürülünce, "büyük büyücü" diye tanımlanan İsis, en yüce tanrısal zekaya sahip olan Thoth'dan ilahî kaynaklı büyüleri yapmayı öğrenmiş ve Osiris'i hayata döndürerek onun vasıtasıyla kendisinden Horus'un doğmasını sağlamıştır.<sup>41</sup> Kuvvetli bir dişil unsur olarak ön plana çıkan İsis, Eski Krallık döneminden beri hem Mısır tanrılar panteonunda hem de Mısır tapınak ve mezarlarında yaygın olarak tasvirleri kullanılan bir tanrıçadır.<sup>42</sup>

Mısır'da kardeşi Osiris'i gaddarca öldüren Seth ilahı adeta kötülüğü temsil eder hale gelmiş, babası Osiris'in öldürülmesi üzerine Horus da Seth'in tam tersine iyilik ve doğruluğun yanında gösterilerek bu iki unsurun temsilcisi olmuştur. Böylece iyilik ve kötülük kavramları gibi doğruluk ve yanlışlık da ahlâksal kavramlar olarak Horus ve Seth'e mal edilmiştir.<sup>43</sup> Mısır metinlerinde geçen "Horus ve Seth'in Çatışması" ismini taşıyan mitolojik bir hikâyenin olması da bu dualizmden kaynaklanmaktadır.<sup>44</sup>

Mısırlılar varoluşlarını oldukça hassas bir denge üzerinde kurgulamıştır. Onlara göre yaratılmış düzenin sürdürülmesi çorak kızıl toprağa karşılık bereketli kara toprak (kemet), ölülerin diyarı olan batı ile yaşayanların diyarı doğu, Nil'in düzensiz taşkınları ile bu taşkınların görülmediği kurak mevsimler arasındaki yıllık mücadele gibi iki zıt kutbun sürekli olarak dengede tutulmasına bağlıdır.<sup>45</sup> Maat olarak ifade edilen bu denge unsuru Mısırlılara göre dünya yaratılırken ortaya çıkan kaosu ortadan kaldırmıştır ve Maat'ın denge prensiplerine uyulmaması halinde evrensel

<sup>38</sup> Bunsen, *Encyclopedia of Ancient Egypt*, 310; Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi - Cilt 1 - Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına* (İstanbul: Kabalıcı, 2003), 115; Wilkinson, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, 2003, 77-78.

<sup>39</sup> Pat Remler, *Egyptian Mythology A to Z*, (New York: Chelsea House, 2010), 87, 94, 144.

<sup>40</sup> Budge, *Legends of the Egyptian Gods*, p. XX.

<sup>41</sup> Budge, *Legends of the Egyptian Gods*, 54-55.

<sup>42</sup> Kelly A. Moss, *The Development and Diffusion of the Cult of Isis in the Hellenistic Period*, ProQuest Dissertations and Theses (Arizona: The University of Arizona, M.A., 2017), 33.

<sup>43</sup> Wilkinson, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, 119.

<sup>44</sup> W Decker, "Some Aspects of Sport in Ritual and Religion in Ancient Egypt", *Arys - Antigüedad Religiones Y Sociedades* 15 (2017), 11.

<sup>45</sup> Toby Wilkinson, *The Rise and Fall of Ancient Egypt* (London: Bloomsbury Publishing, 2010), 37.

düzen bozulacaktır. Bu hassas noktayı evrensel düzen ve uyumun garantisi olarak gören firavunlar bu sebeple ülkelerini Maat'ın koyduğu ilkelere göre yönetmiştir.<sup>46</sup> Maat kamu düzeni ve dünyanın ahengi gibi olumlu anlamları ifade ederken onun zıttı olan isfet ise Mısır'da kargaşa/ bozgunculuk, anarşi, fitne ve kaos gibi anlamlarıyla olumsuzluk çağrışımı olarak görülmüştür.<sup>47</sup>

Maat, bir doktrini veya düşünce tarzını ifade eden sistem olmasının yanı sıra Mısır panteonunun ilâhî unsurlarından birini de ifade etmektedir. Mısır kraliyet mezar yazıtlarında Ra'nın kızı ve Evrenin Hanımı olarak tasvir edilen Maat aynı zamanda Mısır halkının hem evrensel hem de sosyal düzenini temsil eden bir tanrıçadır. Ruhsal idealleri ve ortak sosyal davranışları, tanrıça Maat'ın kişiliği ile ilişkilendiren Mısırlılara göre Maat, bir tanrıçanın adı olmasına ilave olarak kozmik ve sosyal alemde düzen, istikrar ve dengeye işaret eden soyut bir hakikat kavramıdır. Kozmos içinde düzeni muhafaza etmesi açısından evrensel olarak görülen Maat, felsefi bir ideal oluşturmaktadır. Yine Maat, firavunun istikrar ve düzeni sağlaması açısından politiktir ve adaletin tecellisidir. Bireysel anlamda ise düzen ve istikrarla uyumlu bir etik anlayışı gerektirdiği için kişilerde belirli ahlâkî ilkelere bağlılığı geliştirmektedir. Dolayısıyla Mısır halkı, Maat'ı sağlamakla görevli olan kutsal otoriteye yani firavun otoritesine teslim olmak yoluyla sürece uygun etik anlayış sergilemiş, böylece uyum ve istikrar sürecine katkı sağlamıştır.<sup>48</sup>

Mısır'da kendisine ibadet edilen tanrılar içinde en bilineni ve en eski olanı hiç şüphesiz Ra'dır.<sup>49</sup> Ra, ilksel bir su kitlesinde, Nu'da kendini hasıl etmiştir. Tanrılar ise onun uzuvlarının isimleri olmuştur.<sup>50</sup> Ra, kutsal merkezi olan Heliopolis'te her bir firavunda yeniden vücutlaşan ilâhî hükümdar olarak, aynı zamanda da ilahların dedesi olarak kabul edilmiştir. Mühür taşlarında ve muskalarda resmedilen scarab (gübre böceği) de sadece ölümün ve tekrar doğuşun sembolü değil, aynı zamanda Ra'nın da nadir görülen bir sembolü olmuştur.<sup>51</sup>

Tanrı Ra'nın, biri yaşayanlar için sabahın erken saatlerinde güneşin doğmasıyla, diğeri ölümler için güneşin batmasıyla başlayan iki tane yaşam şafağı vardır.<sup>52</sup> Mısırlıların inancına göre Ra, gün doğumundan öğleye kadar ve öğleden de gün batımına kadar duat'a yani öte dünyaya geçmek için bir

<sup>46</sup> Lisa K. Sabbahy, *All Things Ancient Egypt. An Encyclopedia of the Ancient Egyptian World* (California: Greenwood, 2019), Volume 1: A-K/323.

<sup>47</sup> Yasin Meral, *Samiri'nin Buzağısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 45.

<sup>48</sup> Hakan Olgun, "Hz. Musa'nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır'ın Ma'at Doktrini", *Milel ve Nihal* 15/2 (2018), 160-161.

<sup>49</sup> Ra: Rau (vermek, yaptırmak, yaratmak) kelimesinden türetildiği ve böylece "yaratıcı" anlamına geleceği düşünülmektedir. Bk. Moret, *Histoire Ancienne*, 209.

<sup>50</sup> Budge, *Mısır'da Ölüm Sonrası Fikri*, 82.

<sup>51</sup> Mürüvvet Kurhan, "Eski Mısır Dini", *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, ed. Sarıkçıoğlu Ekrem, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002), 37.

<sup>52</sup> Mürüvvet Kurhan, "Asırlar Boyu Tanrı Ré", *Belleten* 58/221 (1994), 14.

saltanat kayığıyla yolculuğa çıkmakta, birçok diğer tanrı da bu kayıkta ona eşlik etmektedir.<sup>53</sup> O gündüzleri kayığıyla gökyüzünde dolaşırken tüm canlılara ışınlarıyla hayat vermekte, geceleri ise yine başka bir kayıkla yerin altına inmekte, ölüleri ışınlarıyla ısıtarak onları diriltmektedir.<sup>54</sup>

Ra'nın kayığının güneşi yok etme maksadıyla silahlanan yılan Apep'e<sup>55</sup> karşı korunması her zaman önem arz etmiştir. Kayığın korunması mitinde ilginç bir ayrıntıya da rastlıyoruz. Mısır'ın kötülük motifi olan ve hemen her mitolojik hikâyede kötülükle özdeşleştirilen Seth bu hikâyede iyi bir rol üstlenerek tanrı Thoth ile güneş kayığını yani Ra'nın Kayığı'nı korumaktadır. Güneş tutulmalarının ise kayığın korunamaması yüzünden olduğuna inanılmıştır.<sup>56</sup> Yılan Apep'le savaşmasının dışında fırtınalarla ve karanlıklarla da savaşarak tüm savaşları sonunda zafer elde eden Ra, ışınlarını bütün varlıklara eşit olarak dağıtarak her yere hayat bahşeder, otoriteyi, adaleti ve düzeni sağlar.<sup>57</sup> Ra'nın batı ufkuna ulaştığında ölümler diyarında ölmesi onun için geçici bir ölümdür, çünkü o yeraltının karanlık güçlerini her gün yenilgiye uğratacak ve bu döngü hiçbir değişikliğe uğramaksızın her gün devam ederek güneşin yeniden doğmasını sağlayacaktır.<sup>58</sup>

Şu ana kadar sadece bir kısmını incelediğimiz Mısır tanrılarının sayısının çok fazla olduğu dikkati çekmektedir. İki bine yaklaşan tanrının olduğu Mısır'da bu tanrısal unsurların sadece az bir kısmı ayrıntılı olarak tanımlanmıştır.<sup>59</sup> Tanrılar, öte dünya makamını insanlara sağlama hususunda önemli bir rol oynamaktadır. Nitekim kişilerin uyması gereken kuralları ihmal etmeleri durumunda kendilerinin tanrılar tarafından uygulanacak bir takım manevi cezalara maruz kalacaklarına inandıkları bilinmektedir.<sup>60</sup>

Mısır'da bazı bölgelerde ve belirli dönem aralıklarında bazı tanrılarının uluhiyet açısından diğerlerine göre makamda bir üstünlük sağladığını görebiliyoruz. Buna bir örnek olarak Orta İmparatorluk'ta Teb'e ait bir ilah olan Amon'la güneş ilahı Ra'nın birleşiminden oluşan Amon-Ra unvanlı ilahı verebiliriz. Bu yeni senkretik ilah Yeni İmparatorluk Dönemi'nde Mısır'ın

<sup>53</sup> Wilkinson, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, 2003, 206.

<sup>54</sup> Altay Gündüz, *Mezopotamya ve Eski Mısır Bilim, Teknoloji, Toplumsal Yapı ve Kültür* (İstanbul: Buke Yayınları, 2003), 175.

<sup>55</sup> Yılan Apep, diğer adı Apophis. Karışıklık çıkarmaya hazır güç, karanlığın ve mutlak kötülüğün simgesi, 30 dirsek uzunluğunda olduğu rivayet edilir. Bk. Kurhan, "Asırlar Boyu Tanrı Re", *Belleten* 58/14.

<sup>56</sup> E A Wallis (Ernest Alfred Wallis) Budge, *The Gods of the Egyptians, or, Studies in Egyptian Mythology* (London: Methuen & Co, 1904), 244.

<sup>57</sup> Kurhan, "Eski İmparatorluk Devrinde Tanrı Rê", 16.

<sup>58</sup> Wilkinson, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, 2003, 207.

<sup>59</sup> Hakan Olgun, *Hız. Musa'nın Muhalefeti: Horusu Öldürmek* (İstanbul: MilelNihal, 2021), 26.

<sup>60</sup> Yasin Meral, "Hz. Lokman'ın Öğütleri ve Antik Mısır'ın Sebait Metinleri", *Milel ve Nihal (Dergi)* 15/1 (2018), 9.



artık en büyük ilahı sayılmıştır.<sup>61</sup> Amon, “Tanrıların Babası” ve Mısır halkının hükümdarı olan büyük kraliyet tanrısı olarak görülmüştür.<sup>62</sup> Bu üstünlük sayesinde Amon-Ra’ya hizmet eden kahinler, her açıdan daha fazla nüfuz ve salahiyyete kavuşmuştur.<sup>63</sup> Ancak Mısır’da yüce bir ilahı, bu örnek özelinde Amon’un büyüklüğünü anlatılabilmek için dahi olsa diğer tanrılardan da bahsedilmesi, burada tam olarak monoteizme kapı aralayan bir ilah sisteminin yerleşmediğini göstermektedir. Amon, diğer tüm tanrıların senyörüdür örneğin.<sup>64</sup> Üstünlük sıfatının kullanıldığı bir ortamda, kendisine karşı üstün olunanlar zümresinin olması da gerekmektedir.

Burada aklımıza ilk kez Max Müller tarafından kullanılan henoteizm kavramı gelmektedir. Henoteizm, uygulamada politeizm olarak düşünebileceğimiz, prensipte ise monoteizme yakın bir görüştür. Daha sade ifadesi ile bir tanrının üstünlüğüne boyun eğmekle birlikte, diğer tanrıların da var olduğunu ikrar etme anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla henoteizm, yapısı gereği katkısız bir monoteizm olmaktan uzak olsa da yüzde yüz bir politeizm de değildir. Burada mabuda tapan kişi bir varlığı hem yüceltmekte hem de diğer mabutları da gözden çıkarmamaktadır.<sup>65</sup> Örneğin Tanrı Amon, bir devirde ön plana çıktığında kendisinin tek olduğu ve hatta monoteizme yakın bir şekilde onun zatından başka tanrı olmadığı da dillendirilirken, bu yüceliği anlatılabilmek adına onun “bütün tanrıların babası” ve daha da ötesinde en “kıdemlisi” olarak nitelenebilmesi elbette saf monoteizme gölge düşürmektedir.<sup>66</sup>

O halde Mısır’ın tanrı inancını nasıl yorumlayabiliriz? Kendisinde monoteist izler görülmekle birlikte<sup>67</sup> tabii kuvvetlerin ve evrendeki işleyişin de ilahların şahsına atfedildiği ve bir nevi tanrı tezahürlerinin ortaya çıktığı görülebilmektedir. Bundan yola çıkılarak bu dinin tümüyle politeist unsurlar içerdiğini söyleyebilmek de mümkündür.<sup>68</sup> Mısır’ın dinsel metinlerinde kimi zaman “yaratıcı” vasfına haiz kimi zaman da “yaratılan” ve pek çok farklı forma sahip olduğu söylenen, yine bu dinsel metinlerde tek tanrıdan mı yoksa onun tezahürlerinden oluşan bir tanrılar panteonundan mı

<sup>61</sup> İnan, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, 221.

<sup>62</sup> Ann Rosalie David, *Handbook to Life in Ancient Egypt* (New York: Oxford University Press, 1999), 153.

<sup>63</sup> Annamarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş* (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999), 40.

<sup>64</sup> Mürüvvet Kurhan, “İmparatorluk Tanrısı Amon”, *Belleten [TTK Belleten] [Türk Tarih Kurumu Belleten]* 54/226 (1995), 581.

<sup>65</sup> M. Şemseddin Günaltay, *Dinler Tarihi Yeryüzündeki İlk Dinler* (İstanbul: Kesit Yay., 2006), 93.

<sup>66</sup> Kurhan, “İmparatorluk Tanrısı Amon”, 519.

<sup>67</sup> Alissa Michelle Bandy, *Death on the Horizon: Osteoethnography of the People of Akhetaten - ProQuest Dissertations & Theses Global - ProQuest* (University of Arkansas, Ph.D., 2019) (ProQuest Dissertations & Theses Global), 12. / Mısır’da monoteizmi savunan bazı isimler: Emmanuel de Rougé, Sir Peter le Page Renouf, Eugène Grébaut, Paul Pierret, Auguste Mariette. Bilgi için bk. Erik Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt*, 18-22.

<sup>68</sup> Günaltay, *Dinler Tarihi Yeryüzündeki İlk Dinler*, 91.

bahsedildiği yeterince açık olmayan bir tanrı inancından bahsetmekteyiz.<sup>69</sup> Yaradılma ve çoklu tezahür sıfatlarını, yaratıcı vasfına bütün iradesiyle hakim olması gereken Kadir-i Mutlak bir tanrı kabul edemeyeceği için biz Mısır'daki bu tek tanrının sonsuz tezahürleri inancına, monoteizmden ziyade politeist unsurların hakim olduğu bir inanç gözüyle bakıyoruz.<sup>70</sup>

Mısır'da gerçek anlamda monoteizme yakın olduğu düşünülen bir dönem de yaşanmıştır. XVIII. Sülale döneminde IV. Amenhotep<sup>71</sup> devrinde tek tanrı inancının ön plana çıkıp, çoklu tanrılara ibadetin bir süreliğine durdurulmasına şahit oluyoruz.<sup>72</sup> Saf bir monoteizm olup olmaması bakımından tartışmaya açık olan bu dönem kısa ömürlü olmuştur. Bu girişim haricinde Mısır dininin genel anlamda politeistik-henoteistik karakter taşıdığı, bazı dönemlerde de monoteizmden izler taşıyan bir yapı sergilediğini söyleyebiliriz.<sup>73</sup>

## 2. ANTİK MISIR'DA ÖLÜM TASAVVURU

Antik Mısır'da tanrı inancının kişinin hayata bakışını etkilediği bir gerçektir. Ancak bu hayatın aynıyla ve hatta çok daha kusursuz olarak devam edeceğine olan güçlü inanç, onlara hayatın ne anlama geldiğini, buna bağlı olarak da nasıl yaşanması gerektiğini düşündürmüş, neticede Mısırlıların ölüm ve ötesiyle ilgili fikirleri süreklilik kazanarak, daha onlar yaşarken bile ön planda tutulmuştur.

Ölüm düşüncesi, henüz yaşarken sosyal hayatın vazgeçilmez bir unsuru olarak düşünülmüş ve bu düşünce Mısır'da günlük yaşam tarzını belirleyen ana etken olmuştur. Mezar resimlerinde, papirüslerde ve birçok dini literatürde bu düşüncenin yansımalarını görmek mümkündür.<sup>74</sup> Mısırlılar günlük yaşamlarını daha çok ölümden sonrası için, öte dünyada kendilerini bekleyen yargılanma gününe hazırlanmak üzere düzenlemiştir.<sup>75</sup> Cenaze ritüelleri Antik Mısır toplumunda oldukça önemli bir yer kapladığı için, ölüme ve cenazeye dair ritüellerin nasıl yapılacağını açıklayan Mısır'ın zengin cenaze literatürü de aynı doğrultuda önem kazanmıştır.<sup>76</sup> Bu büyük cenaze külliyyatı içinde yer alan her türlü sihir ve büyü sözleri, dinsel metinler ve ölümler kitabı, mezar resimlerinden ayrı bir şekilde, ilaveten papirüslerin üzerine de yazılmış durumdadır.<sup>77</sup> Ayriyeten parşömenler üzerine de

<sup>69</sup> Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt*, 25.

<sup>70</sup> Meryem Karagülle Çifçi, *Antik Mısır'da Tanrılar, Öte Dünya ve Din* (İstanbul: Banliyö Kitap, 2023), 13.

<sup>71</sup> A. Moret, *The Nile and Egyptian Civilization* (New York: Routledge, 2013), 15.

<sup>72</sup> Jean Vercoutter, *Eski Mısır* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 80.

<sup>73</sup> Çifçi, *Antik Mısır'da Tanrılar, Öte Dünya ve Din*, 15.

<sup>74</sup> "Egyptian Religion", *Columbia Electronic Encyclopedia*, (2021), 1-3.

<sup>75</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi / Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, 137.

<sup>76</sup> F Scaf, "From the Beginning to the End: How to Generate and Transmit Funerary Texts in Ancient Egypt", *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 15/2 (2016), 202.

<sup>77</sup> Mehmet Atılgan, "Antik Çağın En Önemli Yazı Malzemesi: Papirüs", *Information World / Bilgi Dünyası* 7/2 (2006), 294.

yazılmış olan bu zengin literatürle Mısır'ın soyut kültürel mirası da aktarılmıştır.<sup>78</sup>

Yapılan bazı çalışmalarda bilhassa ilk hanedanlıklar döneminde yaşayan Mısırlıların ortalama yaşam süresinin bir hayli kısa olduğu görülmektedir.<sup>79</sup> Dünyada sahip olunabilen bu kısacık yaşamı öte âlemde de aynıyla, hatta çok daha iyi bir şekilde devam ettirebilme güdüsü bu yüzden önem kazanmıştır. Mısırlıların belki de altın ve gümüşe verdikleri önem ve onlarla çeşitli eşyalar yapıp kullanmaları, ayrıca eşyaya olan özenleri ve hediyeleşme kültürünün yoğunluğu da onların çoğu dönem refah içinde yaşadıklarını ve bu refahı ebedileştirmeye çalıştıklarını gösterebilmektedir.<sup>80</sup> İlâveten Nil'in kendilerine verdiği tarım imkanları sayesinde de hayatlarından memnun olan Mısırlılar, aynı hayat tarzının öte âlemde de devam edebilmesi için ölümler ülkesine kendilerini çıkaracak tüm yolları mümkün olduğunca kolaylaştırmak adına ölümlere yardımcı olacak çok sayıda dinsel kitap, orada karşılaşabilecekleri engelleri aşabilmeleri için büyü ve tılsımlı sözler derlemişlerdir.<sup>81</sup> Bu bağlamda Mısır cenaze edebiyatının en eski koleksiyonu olan "Piramit Metinleri",<sup>82</sup> Eski İmparatorluk devri sonunda son bulan Piramit Metinleri'nin ifşası sonucu yalnızca firavunlar için geçerli olan bu metinlerden esinlenerek, fakat onlarda bir takım değişiklikler de yapılarak herkes için geçerli olabilecek,<sup>83</sup> tabut ve sandukalar üzerine yazılan "Tabut Metinleri"<sup>84</sup> ve Yeni Krallık ve Geç Dönemin genellikle papirüse yazılmış ölüm özdeyişleri olarak bilinen "Ölümler Kitabı"<sup>85</sup> oldukça önemli bir yere sahiptir.

Ölüm düşüncesi Mısırlıları sürekli olarak meşgul etmiştir. Krallar için piramitlerin, yüksek düzey memurlar için devasa mezar anıtlarının inşa edilmesi, bu anıt mezarların ve anma şapellerinin en ince ayrıntısına kadar donatılıp süslemesi, stellerin, adak masalarının, lahitlerin ve heykellerin özenle hazırlanması, tabutlara gösterilen özen, cenaze adaklarının satın alınması ve cenaze törenlerinin titizlikle yürütülmesi gibi faaliyetler Mısır

<sup>78</sup> Leslie Scott Baker Jr, *Archaeological Backgrounds of the Sanctuary: A Search for Egyptian Cultural Influence in the Construction of the Hebrew Tent-Sanctuary*, Proquest Dissertations and Theses (Ann Arbor: Andrews University, Ph.D., 2019) (Proquest Dissertations & Theses Global (2306501402), 30.

<sup>79</sup> Muhsin Haji Azeez Babila, "Eski Mısır'da Kadın", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (2016), 134.

<sup>80</sup> P Galpaz-Feller, "Silver and Gold, Exodus-III,22 (Examining the Motif of Gift Acceptance as a Theological Literary Expression of a Common Custom in Ancient Egypt)", *Revue Biblique* 109/2 (Nisan 2002), 197.

<sup>81</sup> Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 42-43.

<sup>82</sup> Geraldine Pinch, *Handbook of Egyptian Mythology* (California: ABC-CLIO, 2002), 9.

<sup>83</sup> XII. Hanedan devrinde resmi olarak halkın da ölümle ilgili usüllerden yararlanmasına izin verilmiştir. Bk. Kurhan, "Eski İmparatorluk Devrinde Tanrı Re", *Belleten* 57/25.

<sup>84</sup> Mürüvvet Kurhan, "Eski Mısır Orta İmparatorluk Devrinde Siyasî ve Dinî Durum", *Belleten [TTK Belleten] [Türk Tarih Kurumu Belleten]* 57/220 (1993), 711.

<sup>85</sup> Erik Hornung, *Mısır Bilimine Giriş* (Kabalıcı Yayınevi, 2004), 90.

toplumunun ölümü tüm olası eylemlerin nesnesi haline getirdiğini göstermektedir.<sup>86</sup>

Mısır'da ölüm tasavvurunun daha işlevsel hale gelmesi bizzat ölümle ilişkilendirilen tanrılar sayesinde daha hızlı ve kalıcı olmuştur. Tapınaklarda ya da cenaze odalarının duvarlarında henüz öte aleme ulaşmış ölüyü yargılamak üzere tahtında oturan alt dünyanın efendisi Osiris figürünün sıklıkla kullanılması; ölüyü mumyalamakla, onun kalbinin tartılmasına yardım etmekle ve ona öte alemde rehber olmakla görevli olan Anubis ilahının cenaze metinlerinde sıklıkla boy göstermesi hatta ölüyü mumyalamakla görevli Mısırlı din adamlarının bir Anubis maskesi takarak kendilerini bu tanrının kişiliğine büründürmesi gibi detaylar ölüm kültürünü bizzat alt dünya tanrıları aracılığıyla pekiştirmiştir.<sup>87</sup>

Mısır'da, yaşam ve ölüm birbirini tamamlayan ve birbirinin devamı niteliğinde olan iki unsur olarak görüldüğü için Mısırlılarda ölümü yaşama ve yaşamı da ölüme tercih etme düşüncesi aktif rol oynamamıştır. Ancak Mısırlıların ölüm karşısındaki tutumları ekonomik düzeyi birbirinden farklı olan toplum sınıflarına göre değişebilmiştir. Egemen sınıf karşısında ölüme karşı çok daha rahat bir tavır sergileyebilmiş olan halk kesimine nazaran zengin sınıf insanı genelde ölüm sonrası yaşamdan tedirginlik duymuş, öte dünyada da bu dünyada alıştığı rahat yaşamı sürdürememekten ve tanrıların onu çalıştırmamasından korkmuştur. Öte dünyada işe çağırılması, zengin bir Mısırlı için felaketle eş anlama gelmektedir. Bu duygu onları öylesine tedirgin etmiştir ki, işe çağırılmayı önlemek için mezarlarına ellerinde iş aletleri bulunan heykelcikler (shaptis/ushaptis) koydurmuş ve bunların öbür dünyada kendi yerlerine tarla ve bahçe işlerinde çalışacaklarına inanmışlardır. Bunu garantiye alabilmek için de mezarlarına, öte dünyada işe çağırılmaları durumunda kendileri yerine bu heykellerin gitmesini emreden yazılar da koydurmuşlardır.<sup>88</sup>

Mısır inancına göre insanı oluşturan unsurlardan olan beden, maddi ve fiziksel olarak tanımlanırken ruh ise genellikle tinsel özelliğiyle ön plana çıkmaktadır.<sup>89</sup> Mısırlılara göre ölüm sırasında ruh bedeni terk ediyor olsa da<sup>90</sup> beden eğer şartlara uygun olarak muhafaza edilebilirse, ruh yeniden cesede dönmektedir. Bedeni, oluşabilecek her çeşit tahribata karşı korumak bu yüzden Mısırlılar için en temel kutsal görevlerden biri olarak

<sup>86</sup> Jan Assmann - David Lorton, *Death and Salvation in Ancient Egypt* (London: Cornell University Press, 2005), 17.

<sup>87</sup> Salima Ikram, *Death and Burial in Ancient Egypt* (Cairo, Egypt: The American University in Cairo Press, 2015, ts.), 29, 36.

<sup>88</sup> Lisa K. Sabbahy, *All Things Ancient Egypt. An Encyclopedia of the Ancient Egyptian World* (California: Greenwood, 2019), V.1: A-K/14.

<sup>89</sup> Rb Finnestad, "On Transposing Soul and Body into a Monistic Conception of Being, an Example from Ancient-Egypt", *Religion* 16/4 (Ekim 1986), 359.

<sup>90</sup> Ölümle bedenden ayrılan ve ona hayat ve belirgin bir şahsiyet bahşeden bu kuvvete Mısırlılar Ba adını vermektedir. Bk. Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 43.

görülmüştür. Hatta ölen kişinin hayatını ne şekilde geçirdiğine dair mezar resimleri, yine mezarlara konulan yazılar, ölene hatıralarını anımsatarak öte dünyadaki yeni hayatını daha güzel geçirmesini temin etmek amacıyla kullanılmıştır.<sup>91</sup>

Mısır inancına göre ölüm, lanetlenmiş olanlar haricinde nihai bir son değil, gençliği ve yaşamı yineleyen, yaşamın birbirinden farklı iki bölümünü birbirine bağlayan bir eşiktir. Öldükten sonra gidilecek yer olan öte dünya ise bir yandan kişinin “tanrı” olmasının yolunu açabilecek bir fırsat olurken diğer yandan ise ölen kişiyi sonsuza dek yok edebilecek tehlikeli bir âlem olabilmektedir. Bu fırsat firavun gibi kutsiyette yüceliğin zirvesine ulaşmış bir şahısla aynı konumu vadetmesi bakımından eşitlikçi bir yaklaşım olmasıyla dikkati çekerken, bir yandan da dünyada sahip olunan akraba ve eş dost ile yeniden buluşabilmeyi vadetmesi yönüyle arzulanan bir öte âlem olarak tahayyül edilmiştir.<sup>92</sup> Mısırlılar özellikle bu vaatlere kavuşabilmek adına kötü akıbetle karşılaşmamak için mezar bakımına, onların donatılmasına, ölülerin cesetlerini en iyi şekilde muhafaza etmeye son derece özen göstermiştir.<sup>93</sup> Bilhassa insan düşüncesinin merkezi olarak görülen kalp, Mısırlılar tarafından diğer organlardan ayrı olarak farklı bir biçimde mumyalanmış ve vücudun içine koyulduğu tabuttan ayrı olarak bir vazoda muhafaza edilmiştir.<sup>94</sup>

Cesedin korunabilmesi için de mumyalama işlemi önem kazanmıştır. Bedenin çürümemesi son derece önemlidir. Bu öneme binaen Mısırdaki oldukça gelişmiş bir cenaze literatürü de oluşmuştur. Tahnit yani mumyalama konusunda çok ileri seviyede olan Mısır medeniyeti aynı zamanda mumyalama usûllerini kullanma bakımından da tarihte ilk olarak bilinmektedir.<sup>95</sup>

Mumya, bir insan veya hayvanın yapay olarak korunmuş bedenidir ve Eski Mısır'da ölümün en önemli tezahürüdür.<sup>96</sup> Önce hareketsiz ve çıplak bir ölüden başka bir şey olmayan ceset, mumyalama sayesinde<sup>97</sup> ölü bir İlah Osiris haline gelmektedir. Bu yüzden cesedin kokmaması, öbür dünyada yeniden nefese kavuşabilmesi açısından önem arz etmektedir.<sup>98</sup> Nitekim

<sup>91</sup> Kurhan, “Eski İmparatorluk Devrinde Tanrı Rê”, 11.

<sup>92</sup> Kurhan, “Eski Mısır Orta İmparatorluk Devrinde Siyasî ve Dinî Durum”, 710.

<sup>93</sup> Hornung, *Mısır Bilime Giriş*, 80.

<sup>94</sup> Mürüvvet Kurhan, “Eski Mısır Kraliyet Tanrısı Ptah”, *Belleten [TTK Belleten] [Türk Tarih Kurumu Belleten]* 58/222 (1994), 269. / Kalbe ne yapıldığıyla ilgili ikinci görüş ise, kalbin yerinde kaldığı. Çünkü Ölümler Kitabı'nda şöyle yazar: “Gerçek, kalbin seninle birlikte olacak”. Bk. Champdor, *Mısır'ın Ölümler Kitabı*, 71.

<sup>95</sup> A. Süheyl Ünver, “Eski Mısır'da, İslam Dünyasında ve Bizde Tahnit Maddeleri Hakkında”, 60. *Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı Melanges Fuad Köprülü*, (2010), 582.

<sup>96</sup> Ikram, *Death and Burial in Ancient Egypt*, 47.

<sup>97</sup> İnsan bedenine yönelik bazı temel kavramlar (Ka, Ba, Khat, Ren), Mumyalama, Ağız Açma, Tanrılar Mahkemesi, Ruhun Tartılması, Olumsuz İtiraf, Cennet-Cehennem Tasavvurları ve Duat Âlemi hakkında detaylı bilgi için bk. Çifçi, *Antik Mısır'da Tanrılar, Öte Dünya ve Din*, 49-66.

<sup>98</sup> Albert Champdor, *Mısır'ın Ölümler Kitabı: British Museum'daki Ani, Hunefer, Anhai Papirüslerine*

Tanrıça İsis de aynı şekilde eşi Osiris'i bulup onun ölü bedenini korumak için girişimlerde bulunmuş, kalbini yeniden çalıştırabilmek için bazı tılsımlı sözler kullanmıştır. Mısırlılar da yakınları öldüğünde tıpkı İsis gibi bu tılsımlı sözler ve muskaları kullanmış, onları tabutların üzerine yazmıştır.<sup>99</sup> Osiris'in bu şekilde önce hayata dönmesi fakat ardından öte dünyanın hâkimi olması ve dünyadaki hakimiyeti kendi oğlu olan Horus'a devretmesi Mısırlılar için Osiris'i dirilişin simgesi haline getirmiştir.<sup>100</sup>

Her ne kadar iyi mumyalanmış olsa da çevresel şartlardan, bazen kurumaktan bazense nemden bazı cesetlerin zarar görebileceği, dolayısıyla Mısırlıların ölüm sonrası inancına göre sadece mumyalama işleminin gerçekleştirilmiş olmasının tek başına kusursuz dirilişi garanti de edemeyeceği yadsınamaz bir gerçektir. Bu gerçek aslında Mısırlılar tarafından da bilinmektedir. Peki bu risklere rağmen mumyalama işleminin temel amacı nedir? Bu sorunun cevabını belki de Ölüler Kitabı'nda geçen ve bir ölünün sözü olan şu kısım aydınlatabilmektedir: "Ben varım, ben yaşıyorum, ben yeşeririm."<sup>101</sup> Dikkat edilirse ölü yeşermekten bahsetmektedir. O halde beden kısmen bozulması, ya da deformasyon geçirmesi çok da önemli değildir. Önemli olan kendisinden yeniden sürgün verip, ruhsal bedeni yeniden bu fiziksel bedenden oluşturacak maddenin elde olmasıdır ve buna kuvvetle inanmaktır.<sup>102</sup>

Ölümü baskılayan kültürlerle ölümü içselleştiren kültürler arasındaki temel fark, bu iki kültürün canlılar dünyası ile ölümler dünyasına olan bakış açılarında görülmektedir.<sup>103</sup> Mısırlılar ölümü ne tam olarak içselleştirmiş ne de tüm yönleriyle baskılamıştır. Mısırlıların ölümü tüm düşünce ve eylemlerinin merkezine koymaları, ölümden nefret etme ve onu kabullenememe eğilimlerinden kaynaklanmaktadır. Mısırlılar ölümden nefret ettikleri nispette de yaşamayı sevmiştir. Onlar nezdinde ölüm evi olan mezarlar aslında yaşam içindir. Bu yüzden ölüme karşı bir önlem maksadıyla ölüyü hayatta görüldüğü gibi tasvir etmişler, iyi giyimli, makamının görevlerini yerine getiren, tanrılara tapan, avlanan ve yargılamanın başarılı sonuçlarından bahseden metinleri mezarlarına yerleştirmişlerdir. Bu resimler ve metinler Mısırlılar nezdinde ölümün daha güzel, daha zengin ve tatmin edici bir hayata nazik bir geçişten başka bir şey olmadığını düşünmemize neden olmaktadır.<sup>104</sup>

Bütün bu çabalar bir nevi tecrit ve çürüme karşısında duyulan dehşet, karanlık, bozulma, parçalanma, ilahî olandan uzaklaşarak yok olma

*Göre* (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2006), 53-71.

<sup>99</sup> Budge, *Mısır'da Ölüm Sonrası Fikri*, 142-143.

<sup>100</sup> Wilkinson, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, 2003, 119.

<sup>101</sup> Budge, *Mısır'da Ölüm Sonrası Fikri*, 143.

<sup>102</sup> Budge, *Mısır'da Ölüm Sonrası Fikri*, 142-144.

<sup>103</sup> Assmann - Lorton, *Death and Salvation in Ancient Egypt*, 14.

<sup>104</sup> Assmann - Lorton, *Death and Salvation in Ancient Egypt*, 17-18.

düşüncesine karşı gösterilen karşı-dünyanın hedefidir. Mısır cenaze dünyası, gerçekten ölüme meydan okuyan bir karşı-dünya halini almıştır. Bu karşı-dünyayı diğerlerinden ayıran benzersiz yanı ise bunun bir fantezi ve inanç kurgusu olmasından ziyade farmakoloji, anatomi, keten dokuma da dahil her türlü bilimsel faaliyetin ve mezarların hazırlanması için gereken mimarlık faaliyetlerinin ortak bir ürünü olmasıdır. Ölümü olduğu gibi kabullenip gelişmeleri sürece bırakmak yerine sürece egemen olmayı hedefleyen Mısır'ın ölüme bakışı bu nedenle hiçbir kültürde olmadığı kadar dünyevi olmuştur. Daha açık bir ifadeyle, hiçbir zaman bu kadar dünyevi bir sonraki dünya olmamıştır. Mısırlılar da bu anlamda ölümü yenemeseler bile en azından onunla "başta çıkabilme" uğruna fazlaca düşünüp hesap yapmış bir millet olarak akıllarda kalmıştır.<sup>105</sup>

## SONUÇ

Antik Mısır Uygarlığı, kendinden sonra gelen pek çok uygarlığa esin kaynağı olmuş, günümüzde hala arkeolojik kazılarla aydınlatılmaya çalışılan oldukça köklü bir uygarlıktır. Onları diğer medeniyetlerden ayıran en belirleyici unsur hiç kuşkusuz dünyaya, öte âleme ve o âlemde yaşayacaklarına dair beklenti ve tasavvurlarını somutlaştırarak papirüslere, tapınaklara, mezar odalarına ve pek çok esere yansıtmaları olmuştur.

Mısır Uygarlığının din algısına baktığımızda öncelikle geniş bir tanrılar panteonu görmekteyiz. Bu panteon, öne çıkarılan belli başlı tanrılarıyla Mısır'ın istikrarını ve sosyal düzenini korumak açısından kilit rol üstlenmiştir. Mısırlılar, yaşayan tanrılardan krallık mirasını devralan, adeta seçilmiş bir halk olduklarına inanmıştır.

Antik Mısır Medeniyetinde göz önüne sermeye çalıştığımız tanrı ve öte dünya tasavvurları ve bu tasavvurlar neticesinde şekillenmiş olan ölüm düşüncesi, yıllar sonrasına da etki eden bir öte dünya literatürünün oluşmasına sebebiyet vermiş ve geriye günümüzde bile kolayca inceleyebileceğimiz bir antik miras bırakmıştır. Ölüm fikrinde ve bu mirasın bırakılmasında temel düşünce, dünya hayatına ve onun imkanlarına olan bağlılık ve bu hayatın aynı ile ölümden sonrasında da devam etmesini isteme düşüncesidir.

Mısır, özellikle Nil Nehri'nin kendilerine sağladığı ekonomik üstünlüğü de elde ederek döneminin müreffeh yaşam standartlarını sağlamış gibi görünmektedir. Nitekim gerek mezar resimlerinde buğday ekip biçen, dans eden insan figürlerinden gerekse mezarlara bırakılan eşyanın kalitesi ve hammaddesinden bu yaşamın, neden süreklilik arz etmesi gerektiği anlaşılabilir.

Süreklilik söz konusu olduğunda değişmezlik ilkesi gereği ortaya çıkan

<sup>105</sup> Assmann - Lorton, *Death and Salvation in Ancient Egypt*, 18-19.

ve firavunun da garantörlüğünü yaptığı “maat” (değişmezlik) prensibi, bu süreğenliğin garantisi olarak görülmüştür.

Mısır’da tüm bu öte dünya fikrine eşlik eden, dahası bu fikri destekleyip kozmik ve ilahî düzen, değişmez yasa da diyebileceğimiz maatın korunmasına yardım eden bir tanrılar panteonu bulunmaktadır. Her ne kadar bazı dönemlerde monoteist unsurların hakimiyeti dikkat çekse de genel eğilimin politeizmde toplandığını görebilmekteyiz. Mısır, geniş bir tanrı panteonuna sahiptir. Tanrılar ve özellikle tanrı olarak algılanan firavun, değişmez yasanın yani maatın temin edicisidir. Sıradan bireyler de bu özel statüden pay alacak, ölüm aslında bir son değil, bu statüden pay alma gününün gelip tanrılığa yükselme imkanının doğduğu gün olacaktır. Bu sebeple bedeni de aynen koruyup bu dirilişe hazırlama ihtiyacı içinde olan Mısırlıların, bedeni dirilişi, dünyadaki bedenden sürgün verecek yeni bir diriliş olarak algıladığı muhakkaktır. Gerek ölüme gerek günlük hayattaki kurallara sıkı sıkıya bağlı olup “tanrı” ve “ölüm” tasavvurlarını ön plana çıkarmalarında da bu etken esastır.

### KAYNAKÇA

- Assmann, Jan - Lorton (transl.), David. *Death and Salvation in Ancient Egypt*. London: Cornell University Press, Abridged and Updated., 2005.
- Atilgan, Mehmet. “Antik Çağın En Önemli Yazı Malzemesi: Papirüs”. *Information World / Bilgi Dnyasi* 7/2 (Ekim 2006), 293-312. <https://doi.org/10.15612/bd.2006.378>
- Babila, Muhsin Haji Azeez. “Eski Mısır’da Kadın”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (2016), 129-144. <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=uvt&AN=209299&lang=tr&site=ehost-live>
- Baker, Leslie Scott, Jr. *Archaeological Backgrounds of the Sanctuary: A Search for Egyptian Cultural Influence in the Construction of the Hebrew Tent-Sanctuary*. ProQuest Dissertations and Theses. Ann Arbor: Andrews University, Ph.D., 2019. ProQuest Dissertations & Theses Global (2306501402). <https://www.proquest.com/dissertations-theses/archaeological-backgrounds-sanctuary-search/docview/2306501402/se-2?accountid=159111>
- Bandy, Alissa Michelle. *Death on the Horizon: Osteoethnography of the People of Akhetaten - ProQuest Dissertations & Theses Global - ProQuest*. University of Arkansas, Ph.D., 2019. ProQuest Dissertations & Theses Global. <https://www.proquest.com/pqdtglobal/docview/2317592673/3246224FF36E45CBPQ/19?accountid=159111>
- Brewer, Douglas J. *Mısır ve Mısırlılar*. Arkadaş Yayınevi, 2011.
- Budge, E. A. Wallis. *Legends of the Egyptian Gods*. New York: Dover Publications, 1994.
- Budge, E A Wallis (Ernest Alfred Wallis). *The Gods of the Egyptians, or, Studies in Egyptian Mythology*. London: Methuen&Co, 1904.
- Budge, Ernest Alfred Wallis. *Mısır’da Ölüm Sonrası Fikri*. B.y.: Dönüşüm Basım Yayım, 2001.
- Bunson, Margaret R. *Encyclopedia of Ancient Egypt*. Facts On File, 2002.
- Černý, Jaroslav. *Ancient Egyptian Religion*. Hutchinson’s University Library, 1957.




- Champdor, Albert. *Mısır'ın Ölüler Kitabı: British Museum'daki Ani, Hunefer, Anhai Papirüslerine Göre*. Ruh ve Madde Yayınları (RM), 2006.
- Curry, Andrew. "Egypt's Eternal City". *Archaeology* 72/2 (03 Nisan 2019), 26-33. <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=asn&AN=134419205&lang=tr&site=ehost-live>
- Çifçi, Meryem Karagülle. *Antik Mısır'da Tanrılar, Öte Dünya ve Din*. İstanbul: Banliyö Kitap, 2023.
- David, Ann Rosalie. *Handbook to Life in Ancient Egypt*. Oxford University Press, 1999.
- Decker, W. "Some Aspects of Sport in Ritual and Religion in Ancient Egypt". *Arys-Antiguedad Religiones Y Sociedades* 15 (2017), 11-20. <https://doi.org/10.20318/ARYS.2017.3839>
- Desplancques, Sophie. *Antik Mısır*. Dost Kitabevi, 2016.
- Döner, Ertuğrul - Menteş, Savaş. "Gelenek Aktarımı: Atalar Dini (Mısır Kültürü, Hz. Musa ve İsrailoğulları Örneği)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2022), 173-200. <https://doi.org/10.30627/cuilah.1158936>
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi - Cilt 1 - Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*. İstanbul: Kabalci Yayınevi, 2003.
- Finnestad, Rb. "On Transposing Soul and Body into a Monistic Conception of Being, an Example from Ancient-Egypt". *Religion* 16/4 (Ekim 1986), 359-373. [https://doi.org/10.1016/0048-721X\(86\)90020-5](https://doi.org/10.1016/0048-721X(86)90020-5)
- Galpaz-Feller, P. "Silver and Gold, Exodus-III,22 (Examining the Motif of Gift Acceptance as a Theological Literary Expression of a Common Custom in Ancient Egypt)". *Revue Biblique* 109/2 (Nisan 2002), 197-209.
- Günaltay, M. Şemseddin. *Dinler Tarihi Yeryüzündeki İlkel Dinler*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2006.
- Gündüz, Altay. *Mezopotamya ve Eski Mısır Bilim, Teknoloji, Toplumsal Yapı ve Kültür*. İstanbul: Büke Yayınları, 2003.
- Halman, Talat Sait. *Eski Mısır'dan Şiirler - Güneş-Tanrı İle Sevgi Ozanı*. Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 1995. <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=45F498A1AAFD6B51C7B2EC7A185AE103>
- Hayen, Todd. *Ancient Egyptian Sacred Science and the Loss of Soul in Modern Materialism. ProQuest Dissertations and Theses*. United States -- California: Pacifica Graduate Institute, Ph.D., 2014. <https://www.proquest.com/publiccontent/docview/1625429792/abstract/5B4B27F817124F32PQ/10>
- Hornung, Erik vd. (ed.). *Ancient Egyptian Chronology*. Leiden ; Boston: Brill, 2006.
- Hornung, Erik. *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many*. Cornell University Press, 1982.
- Hornung, Erik. *Mısır Bilime Giriş*. Kabalci Yayınevi, 2004.
- Ikram, Salima. *Death and Burial in Ancient Egypt*. Cairo, Egypt: The American University in Cairo Press, 2015, ts.
- İnan, Afet. *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*. Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.
- Kurhan, Mürüvvet. "Asırlar Boyu Tanrı Rê". *Bellekten* 58/221 (1994), 001-028.
- Kurhan, Mürüvvet. "Eski İmparatorluk Devrinde Tanrı Rê". *Bellekten* 57/218 (1993), 001-026. <https://belleten.gov.tr/tam-metin/2237/tur>
- Kurhan, Mürüvvet. "Eski Mısır Dini". *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. ed. Sarıkçıoğlu Ekrem. Fakülte Kitabevi Yayınları. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002.
- Kurhan, Mürüvvet. "Eski Mısır Kraliyet Tanrısı Ptah". *Bellekten [TTK Bellekten] [Türk Tarih Kurumu Bellekten]* LVIII/222 (1994), 265-278.


- [http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=139552500&tar\\_ama=eski+m%C4%B1s%C4%B1r](http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=139552500&tar_ama=eski+m%C4%B1s%C4%B1r)
- Kurhan, Mürüvvet. "Eski Mısır Orta İmparatorluk Devrinde Siyasî ve Dinî Durum". *Belleten [TTK Belleten] [Türk Tarih Kurumu Belleten]* LVII/220 (1993), 699-729. [http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=139554375&tar\\_ama=eski+m%C4%B1s%C4%B1r](http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=139554375&tar_ama=eski+m%C4%B1s%C4%B1r)
- Kurhan, Mürüvvet. "İmparatorluk Tanrısı Amon". *Belleten [TTK Belleten] [Türk Tarih Kurumu Belleten]* LIX/226 (1995), 499-582. [http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=139603125&tar\\_ama=imparatorluk%20tanr%C4%B1s%C4%B1%20amon](http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=139603125&tar_ama=imparatorluk%20tanr%C4%B1s%C4%B1%20amon)
- Leonard William King - Henry Reginald Holland. "Yeni Keşifler Işığında Mısır, Kalde, Suriye, Babil ve Asur Tarihi", 409.
- Meral, Yasin. "Hz. Lokman'ın Öğütleri ve Antik Mısır'ın Sebait Metinleri". *Milel ve Nihal (Dergi)* XV/1 (2018), 7-32. [http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=111780000&tar\\_ama=antik+m%C4%B1s%C4%B1r](http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=111780000&tar_ama=antik+m%C4%B1s%C4%B1r)
- Meral, Yasin. *Samiri'nin Buzağısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Meyer-Dietrich, Erika. "When Natural Phenomena Enter the Symbolic Sphere: An Ecological Perspective on Ritual Texts within the Egyptian Funerary Cult". *Numen* 51/1 (2004), 1-19. <http://www.jstor.org/stable/3270536>
- Moret, A. *The Nile and Egyptian Civilization*. Routledge, 2013.
- Moss, Kelly A. *The Development and Diffusion of the Cult of Isis in the Hellenistic Period*. ProQuest Dissertations and Theses. United States -- Arizona: The University of Arizona, M.A., 2017. <https://www.proquest.com/publiccontent/docview/1909315562/abstract/5B4B27F817124F32PQ/4>
- Oestigaard, T. *Sources of Religion*, 2018.
- Olgun, Hakan. "Hz. Musa'nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır'ın Ma'at Doktrini". *Milel ve Nihal* 15/2 (28 Aralık 2018), 149-169. <https://doi.org/10.17131/milel.505037>
- Olgun, Hakan. *Hz. Musanın Muhalefeti: Horusu Öldürmek*. MilelNihal, 2021.
- Özer, Yusuf Ziya. *Mısır tarihi*. Verlag nicht ermittelbar, 1987.
- Pinch, Geraldine. *Handbook of Egyptian Mythology*. California: ABC-CLIO, 2002.
- Redman, Tiffany Ann. *Mut and Her Inner Circle: A Study of the Interconnectedness of the New Kingdom Goddesses at Thebes*. ProQuest Dissertations and Theses. Ann Arbor: The University of Memphis, Ph.D., 2021. ProQuest Dissertations & Theses Global (2604875372). <https://www.proquest.com/dissertations-theses/mut-her-inner-circle-study-interconnectedness-new/docview/2604875372/se-2>
- Remler, Pat. *Egyptian Mythology A to Z, 3rd Edition*, 2010. <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=169f3ff0d10cf70ea6643ffd390b54fc>
- Rodbard, Simon. "The Heart Scarab of the Ancient Egyptians". *American Heart Journal* 45/6 (01 Haziran 1953), 918-924. [https://doi.org/10.1016/0002-8703\(53\)90140-9](https://doi.org/10.1016/0002-8703(53)90140-9)
- Rossi, Corinna. "On Measuring Ancient Egyptian Architecture". *The Journal of Egyptian Archaeology* 106/1-2 (01 Haziran 2020), 229-238. <https://doi.org/10.1177/0307513320975782>
- Sabbahy, Lisa K. *All Things Ancient Egypt. An Encyclopedia of the Ancient Egyptian World*. California: Greenwood, 2019.

- Scalf, F. "From the Beginning to the End: How to Generate and Transmit Funerary Texts in Ancient Egypt". *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 15/2 (2016), 202-223. <https://doi.org/10.1163/15692124-12341274>
- Schimmel, Annamarie. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.
- Shaw, Ian - Bloxam, Elizabeth. *The Oxford Handbook of Egyptology*. New York: Oxford University Press, 2021.
- Shaw, Ian - Nicholson, Paul T. *The British Museum Dictionary of Ancient Egypt*. London: British Museum Press, 2008.
- Tiele, Cornelis Petrus. *Comparative History of the Egyptian and Mesopotamian Religions*. Trubner, 2007.
- Ünver, A. Süheyl. "Eski Mısır'da, İslam Dünyasında ve Bizde Tahnit Maddeleri Hakkında". *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*, 581-587. <http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=138101250&tarama=eski+m%C4%B1s%C4%B1r>
- Valbelle, Dominique. *Eski Mısır'da Yaşam*. çev. Cem Muhtaroğlu. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1992.
- Vercoutter, Jean. *Eski Mısır*. İletişim Yayınları, 2020.
- Wiedemann, Alfred. *Religion of the Ancient Egyptians*. Courier Corporation, 2012.
- Wilkinson, Richard H. *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. New York: Thames & Hudson, First edition, 2003.
- Wilkinson, Toby. *The Rise and Fall of Ancient Egypt*. London: Bloomsbury Publishing, 2010.
- Wilkinson, Toby A. H. *Eski Mısır: MÖ 3000'den Kleopatra'ya Bir Uygarlığın Tarihi*. Say Yayınları, 2013.
- "Egyptian Religion". *Columbia Electronic Encyclopedia, 6th Edition*, 1-3. <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=asn&AN=134512834&lang=tr&site=ehost-live>

---

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

 **Yazar(lar) / Author(s):** Meryem Karagülle Çifçi.

 **Çıkar Çatışması / Conflict of Interests:** Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder(ler). / The authors declare that they have no competing interests.



## ŞÛRANIN YÖNETİMDEKİ YERİ VE ÖNEMİ: AKSARAY BELEDİYESİ ÖRNEĞİ

*The Place And Importance of The Council/Shūra In Government: The Case of Aksaray Municipality*

### Evren DİNÇER

Dr., Aksaray Belediyesi, Aksaray, Türkiye  
Dr., Aksaray Municipality, Aksaray, Turkey

✉ evrendincer68@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0001-5614-7085>

### Vahit BÖLÜKBAŞ

Öğr. Gör., Aksaray Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu Yabancı Diller Bölümü,  
Aksaray, Türkiye  [ror.org/026db3d50](https://orcid.org/026db3d50)

Lecturer, Aksaray University Vocational School of Social Sciences Department of Office  
Services and Secretarial, Aksaray, Turkey

✉ vahitbolukbas@aksaray.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0002-6248-4085>

#### Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 03.04.2023


Kabul Tarihi / Accepted: 23.05.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2023

”” **Atf / Cite as:** Dinçer, Evren - Bölükbaş, Vahit. “Şûranın Yönetimdeki Yeri ve Önemi: Aksaray Belediyesi Örneği”. *Mütefekkir* 10/19 (2023), 257-275.

<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1312482>

© **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## ŞÜRANIN YÖNETİMDEKİ YERİ VE ÖNEMİ: AKSARAY BELEDİYESİ ÖRNEĞİ

### Öz

İnsanoğlu bir arada yaşamaya başladığı zamandan itibaren güvenlik, refah ve ihtiyaç temini gibi unsurları içeren toplumsal düzeni sağlamak adına yönetim kavramını hayata geçirmiştir. Değişen ve dönüşen toplum ile yönetim kavramı da yeniden tanımlanmıştır. Yönetim kavramı, günümüzde birliktelik, ortaklık ve paydaşlık gibi öğeleri kapsayan istişare merkezli bir forma dönüşmüştür. Bu yeni yönetim formu yönetişim olarak tanımlanmaktadır. Kadim kültürlerin yönetimlerinde var olan birliktelik, karşılıklı fikir alışverişi, ortak yönetim gibi kavramlar yönetişim kavramı ile yeniden gündeme gelmiş ve ön planda tutulmaya başlanmıştır. Yönetimin güçlü yanlarını içine alan ve eleştirilen yönlerini güncelleyerek tekrar etkin hale getirdiği düşünülen yönetişim anlayışı hem uluslararası boyutta hem de ulusal ve yerel boyutta uygulanmaya çalışılmaktadır. Yerel yönetimlerin halka en yakın hizmet sunan birimler olması sebebiyle vatandaşların karar alma mekanizmalarında istişare edilen paydaş aktör olarak yer aldıkları görülmektedir. Bu makalede karar alma süreçlerinde şûranın yeri ve önemi yerel yönetimler kapsamında Aksaray Belediyesi özelinde ele alınmakta ve Aksaray Belediyesinin şûra merkezli hizmetleri ve faaliyetlerine değinilmektedir. Aksaray Belediyesi tarafından sunulması önerilen şûra merkezli hizmetlere çalışmanın sonuç kısmında yer verilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kamu Yönetimi, Yönetişim, Şûra, İstişare, Aksaray Belediyesi.

### The Place And Importance of The Council/Shûra In Government: The Case of Aksaray Municipality

#### Abstract

Since the time when human beings started to live together, they have implemented the concept of government in order to ensure social order, which includes elements such as security, welfare and provision of needs. With the changing and transforming society, the concept of government has also been redefined. Today, the concept of government has transformed into a consultation-centred form that encompasses elements such as togetherness, partnership and stakeholding. This new form of government defined as governance. Concepts such as unity, mutual exchange of ideas and joint administration, which existed in the governance of ancient cultures, have come to the agenda again with the concept of governance and have started to be prioritised. The concept of governance, which is thought to incorporate the strengths of the administration and make it effective again by updating its criticised aspects, is being tried to be implemented both at the international, national and local level. Since local governments are the units that provide services closest to the public, it is seen that citizens are involved as stakeholder actors who are consulted in decision-making mechanisms. In this article, the place and importance of the council in decision-making processes are discussed in the context of Aksaray Municipality within the scope of local governments and the council-centred services and activities of Aksaray Municipality are mentioned. The council-centred services proposed to be provided by Aksaray Municipality are included in the conclusion part of the study.

**Keywords:** Public Administration, Governance, Shûra, Consultation, Aksaray Municipality.

## GİRİŞ

Değişimin dönüştürücü hakimiyetini hayatın birçok alanında görebilmek mümkündür. İletişimden sanayiye, ulaşımdan kültüre, ekonomik faaliyetlerden seyahate kadar tüm alanlarda değişim öğeleri ile dönüşmüş ve yeniden tanımlanmış bir hayattan söz edebilmektedir. Alışveriş için çarşı-pazar mektupla haberleşme, el tezgâhları ile halı dokuma vb. birçok geleneksel tarz ve uygulama, yeni gelişmelerin etkisi ile değişim ve dönüşüm yaşamaktadır. Bu değişim ve dönüşüm birçok alanda olduğu gibi yönetim alanında da kendisini göstermektedir. Geleneksel hale gelen yönetim anlayışı ve uygulamaları da süreç içerisinde gerçekleşen yeniliklere ve değişimlere ayak uydurarak kendilerini güncelleme yoluna gitmektedir. Bu değişim ve dönüşümler de yönetimden yönetişime doğru bir güncellemeyi sağlamaktadır.

Yönetişim, yönetim anlayışının güçlü yönlerini vurgulayan, değişimleri ve yenilikleri de içeren bir yönetim anlayışına işaret etmektedir. Yani yönetim anlayışının ve uygulamalarının birçok ana unsurlarını kapsamakla birlikte değişen ve dönüşen toplumun istek ve beklentilerine göre yeniden bir tanımlama ve güncelleme ile idare etmek anlamına gelmektedir. Yönetim kavramında ve uygulamalarında da bulunan ancak işlevselliği noktasında eleştirilen ortak karar alma mekanizmaları, birlikte yönetim, ortaklık-paydaşlık, çok aktörlü yönetim gibi unsurları kapsayan yönetişim anlayışının esasında kadim kültürlerde farklı tanımlamaları bulunmaktadır. Bu kavramın bizim kültürümüzde istişareye, meşveret ve şuraya karşılık geldiği görülmektedir.

Toplumların farklı düşünüş, yaşayış ve davranış şekilleri vardır. Kimi toplumlarda birliktelik ve toplumsuluk daha ön planda iken kimi toplumlarda ise bireysellik daha ön plandadır. Bu durum kültürün şahısları ve toplumları şekillendirici özellikte olduğunu göstermektedir. Dünyada büyük medeniyetler kurmuş olan toplumların kendilerine has yaşam tarzları olduğu bilinmektedir. Örneğin Türk toplumunun tarihsel süreçteki yaşantısına bakıldığı zaman bir arada ve beraber yaşadıkları ve ortaklaşa kararlar aldıkları görülmektedir. Bu anlamda birlikte ve ortaklaşa bir yönetim anlayışına sahip oldukları için bu anlayışı da yönetim hayatlarının tüm aşamalarında uygulamaya koymuşlardır. Değişimin toplumların kendi içinde ve toplumlar arasında hızlı bir şekilde yayılma ve dönüştürme gücüne sahip olması özelliği hayatın her alanında kendini göstermektedir. Genelden özele yerelden ulusala hatta uluslararası boyutlara kadar hayatın tüm alanlarında değişimin etkisini görebilmek mümkündür.

Toplumsal farklılıkların gitgide azaldığı küreselleşen dünyada, yenilikler ve değişimler çok zaman geçmeden dünyanın neredeyse tamamında bilinir ve uygulanır hale gelebilmektedir. Bu yönüyle teknolojiden ulaşıma, iletişimden üretime dair tüm alanlarda yaşanan değişimlerden ve yeniliklerden etkilenen ve dönüşen toplumların yönetim alanında da yaşanan değişimlerden ve yeniliklerden etkilendiği ve dönüşüm

yaşadığı söylenebilir. Dolayısıyla yönetimlerin değişim ve dönüşüm esaslı güncellemeleri yakından takip ettikleri ölçüde vatandaşlar tarafından makbul olarak görüldüklerini de ifade etmek gerekir.

Bu çalışmada sırasıyla, yönetim kavramından başlanarak kavramın tarihsel süreç içerisinde yönetişim kavramına doğru evrilişi, istişare kavramı ile ilgili bilgiler sunulmakta ve bu kavramların farklılaşan ve ortak yönlerine değinilmektedir. Daha sonra Hititler, Antik Yunan, Türk Devletleri ve İslâmiyet dönemini kapsayan kadim medeniyetlerden başlanarak geçmişten günümüze devlet yönetimlerinde istişarenin karar alma mekanizmalarına nasıl yansıdığı ve istişare örnekleri sunulmaktadır. Yerel yönetimlerde yönetişim ve istişare kavramları ve uygulamaları, uluslararası boyuttan başlanarak ulusal ve yerel boyutta ele alındıktan sonra ise Aksaray Belediyesi'nde karar alma süreçlerinde istişare örneklerine yer verilmektedir. Çalışmanın sonunda Aksaray Belediyesinin istişare merkezli hizmet ve uygulamaları değerlendirilerek konu ile ilgili öneriler sunulmaktadır. Çalışmanın yönetim uygulamalarında şura kavramının Aksaray Belediyesi özelinde ilk defa ele alınması yönüyle literatüre katkı sağlayacağı ve yapılacak çalışmalara kaynak olacağı da öngörülmektedir. Çalışmada sunulan bilgiler konu ile ilgili sunum, bildiri, makale, kitap vb. basılı/online çalışmaları ve kaynakları kapsayan literatür taraması yoluyla elde edilmiştir.

## 1. YÖNETİMDEN YÖNETİŞİME: İSTİŞARE KAVRAMINA GENEL BAKIŞ

Yönetim kavramı, insanoğlunun güvenlik, refah, ihtiyaçların temini, yaşamın düzene konulması gibi amaçlar çerçevesinde bir arada yaşamının gereklerini sağlamak amacıyla toplumun kendisi tarafından ortaya konulmuş olan bir olgu olarak ortaya çıkmıştır. Devlet, örgüt, şirket, yapı, aile, siyaset, ekonomi, din gibi daha birçok başlıkta yönetim kavramının farklı şekillerde tanımlandığı görülmektedir. Genel anlamda yönetim, iktidar, toplum üzerinde söz söyleme yetkisi, yönlendirme etkinlikleridir.<sup>1</sup> Bir diğer tanımda ise idare ve sevk yoluyla insanlar arasında iş birliğini sağlayabilme ve onların belirlenmiş amaçlara doğru yönlendirilmesi amacıyla gerçekleştirilen faaliyetler yönetim olarak tanımlanmaktadır.<sup>2</sup> Literatürde yönetim kavramı ile ilgili olarak daha birçok farklı tanımlamalar bulunmaktadır. Yönetim kavramına dair yapılan tüm tanımlamaların ortak noktasında idare etme, iktidar olma, yöneten-yönetilen, yetki sahibi olma gibi kavramların bulunduğu görülmektedir.

Değişen ve dönüşen yaşayış tarzı sebebiyle geleneksel hale gelmiş, etkinliği ve verimliliği noktasında eleştirilmekte olan yönetim kavramının güncellenmesi ve yeniden tanımlanması gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle yönetimin yeni düşünüş, yaşayış ve değişen dünyanın insanların

<sup>1</sup> Turgay Ergun, *Kamu Yönetimi: Kuram, Siyaset, Uygulama* (Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, 2004), 3-4.

<sup>2</sup> Kemal Tosun, *İşletme Yönetimi* (İstanbul: Savaş Yayınları, 1992), 161.



istek ve ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde yeniden tanımlanmasına ve uygulanmasına gerek duyulmuştur. Çünkü yönetim, geleneksel hale gelmiş metotları ile artık yeni dünyanın gereklerine cevap verebilecek bir “yazılıma” sahip olmaktan uzak kalmakla eleştirilmekte ve yerini değişen ve dönüşen dünyanın gereklerine cevap verebilir beklentisi ile tasarlanmış bir yönetim tarzı olan yönetişime bırakmaktadır. Burada şunu açıkça belirtmek gerekmektedir. Yönetim kavramının yönetişimle olan karşılaştırılmasında yönetimin yönetişim ile zıt düştüğü ya da birbirlerine tamamen karşıt oldukları düşüncesi oluşmamalıdır. Geleneksel yönetimlerde toplumun farklı kesimlerinin karar alma mekanizmalarında paydaş aktör olarak rol almaları sağlandığı ve karşılıklı istişarelerde bulunduğu bilinmektedir. Bu anlamda geleneksel yönetim anlayışlarının istişare kavramını dışladığı söylenemez. Ancak yönetişim anlayışında karşılıklı iletişim ve etkileşim ile istişare kavramlarının ön planda tutularak daha fazla önemsendiği görülmektedir. Birliktelik ve ortaklık anlayışının yönetişim uygulamalarında daha görünür olduğu da söylenebilir. Bu durum yönetimin daha kötü olduğu ya da yönetişimin yönetim üzerinde mükemmel bir üstünlüğe sahip olduğunu göstermez. Her iki kavram da günün şartlarına ve toplumsal gerçekliklere göre tasarlanmış ve uygulanmış ya da uygulanmakta olan idare etme şekilleri olarak değerlendirilebilir.

Yönetişim kavramı, resmi ve özel kuruluşlarda idari, ekonomik, politik otoritenin ortak kullanımı olarak tanımlanmaktadır.<sup>3</sup> Yönetişim tarihsel süreç içerisinde toplumların yönetim anlayışlarında farklı şekillerde uygulanmış olmakla birlikte 1950’li yıllardan itibaren Birleşmiş Milletler’in ve Dünya Bankası’nın az gelişmiş ülkelerin modern dünyaya entegre olması amacıyla başlatılan kalkınma programlarında sıkça telaffuz edilmesiyle birlikte daha bilinir hale gelmiştir.<sup>4</sup> Türkiye’de yönetişim kavramının literatüre girişinin 1996 yılında gerçekleştirilen Habitat II Konferansı ile olduğu görülmektedir. Yönetişim, yurttaşların, grupların ve toplulukların; ortaklaşa karar alma ve uygulamada, çıkarlarını dile getirmede, yükümlülüklerini karşılama ve çatışma noktalarının çözümünde kullandıkları mekanizmaları, süreçleri ve kurumların yönettiği politik, ekonomik ve yönetsel bir irade ilişkisinden katılımcılık, şeffaflık, hesap verebilirlik, etkinlik gibi ilkeleri olan karşılıklı etkileşimi içeren birlikte yönetim modeli olarak görülmektedir.<sup>5</sup>

Katılım ve paydaşlık, iş birliği ve ortaklık, hesap verebilirlik ve şeffaflık, etkililik ve verimlilik gibi ilkeleri esas alan yönetişim modelinin demokratik, çoğulcu, denetlenebilir, müdahale edilebilir, yönlendirilebilir, çok aktörlü bir yönetim anlayışı olduğu görülmektedir. Bu kavram kendi içinde istişarenin

<sup>3</sup> TDK *Türkçe Sözlük* (Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2005), 2196.

<sup>4</sup> Thomas G. Weiss, “Governance, good governance and global governance: conceptual and actual challenges”, *Third World Quarterly* 21/5 (2000), 795-814.

<sup>5</sup> Fikret Toksöz, *Good Governance: Improving Quality of Life* (İstanbul: TESEV Yayınları, 2008), 5-8.

varlığına da işaret etmektedir. İstişare, sözlükte danışmak, görüş alışverişinde bulunmak ve yöneticilerin görev alanlarına giren konularda bilgi sahibi olan kişilere danışmak, danışan kimseye fikrini beyan ederek onu yönlendirmek anlamına gelmektedir.<sup>6</sup> Meşveret, müşavere ve şûra kavramları da istişare anlamına gelen diğer kavramlardır.<sup>7</sup> Yöneticilerin toplumsal faaliyetleri yönetirken bilenler ile konu hakkında karşılıklı danışma olarak tanımlanan meşveret ya da müşavere<sup>8</sup> istişare temelli bir yönetim faaliyetidir.

## 2. GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE DEVLET YÖNETİMLERİNDE İSTİŞARE VE ÖRNEKLERİ

İstişare, şûra, meşveret, danışma kavramlarındaki ana amaç birlikte ve karşılıklı olarak yönetmek ve bu temelde faaliyetler yapmaktır. Esasında yönetim kavramı kadim kültürlerde farklı tanımlamalarla zaten var olan bir kavramdır. Büyük medeniyetlere ev sahipliği yapmış coğrafyalarda kurulmuş olan yönetimlerde karşılıklı ve etkileşimli yönetim anlayışına dayanan birçok örneğe rastlamak mümkündür. Hititler’de, Antik Yunan’da, Roma İmparatorluğunda, İslâmiyet öncesi ve sonrası Türk devletlerinde, Selçuklu ve Osmanlı Devletlerinde de yönetim, meşveret ve istişare temelli kurum, yapı, meclis ve heyetlerden söz etmek mümkündür. Hititler devlet yönetimlerinde karşılıklı istişareyi ön planda tutmuşlar ve bu amaçla kurdukları “pankuş” adı verilen meclislerde devlet yönetimi ve halkı ilgilendiren siyaset, iktisat, politika, savaş, barış gibi önemli konularda fikir alışverişinde bulunarak kararlar almışlardır.<sup>9</sup> İlerleyen dönemlerde idare tarafından bu meclisin yeteri kadar dikkate alınmadığı görülsa de<sup>10</sup> böylesi bir meclisin varlığı bile o dönemlerde yönetimlerde istişare kültürünün varlığına işaret etmesi yönüyle önemli görülmektedir.

Antik Yunan döneminde polis/şehir ya da daha geniş boyutta devlet yönetimlerinde halkın iktidara ortak oldukları ve yöneticilerle halkı ilgilendiren konularda istişare ettikleri meclisler bulunmaktaydı. Bunlar arasında en bilinen meclisler, 500’ler meclisi, Atina’da “boule” ve Spartalıların ihtiyar heyeti olarak bilinen ve altmış kişiden oluşan “gerousia” meclisleridir.<sup>11</sup> Demokrasinin ortaya çıktığı kabul edilen topraklarda böyle kurulların ve meclislerin varlığı halkın yönetime olan katılımına imkân

<sup>6</sup> Talib Türcan, “Şûra”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/230-235.

<sup>7</sup> A. Jan Wensinck, “el-Mu’cemü’l-müfehres li elfâzı’l-Hadis (“Şvr” md.)”. *Leiden III* (1936), 209-212.

<sup>8</sup> Lewis, Bernard. “Maşhvara”, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. (<https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam>) Erişim 09.03.2023.

<sup>9</sup> Amélie Kuhrt, *Eskiçağ’da Yakındoğu I*, çev: Dilek Şendil (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 362.

<sup>10</sup> Turgut Yiğit, *Anadolu Uygarlıkları: Uygarlık Tarihi*, ed. İsmail Güven (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2007), 127.

<sup>11</sup> <https://www.worldhistory.org/> Erişim 09.03.2023.

sağlayabilmiştir.<sup>12</sup> Yöneticilerin şehirlerde yaşamakta olan insanları bile olsa halkı muhatap ve paydaş aktör olarak kabul etmeleri meşveret anlamında bir yönetim tarzının varlığını ortaya koymaktadır.<sup>13</sup>

Roma İmparatorluğu döneminde krallık döneminden sonra ilan edilen cumhuriyet rejimi ile halkın doğrudan yönetime müdahil olduğu görülmektedir. Bu dahil olma süreci konsiller, forumlar, meclisler ve senato yoluyla gerçekleşmekteydi. Halk bizatihi kendisi ya da seçmiş oldukları yetkilendirilmiş temsilciler yoluyla yönetimin içinde yer alabilmekteydi. Halkın onay ya da ret oylamaları yapabilmesi ya da yaşadıkları yerler hakkında alınacak kararlara forumlarda yapılan görüşmeler yoluyla katılabilmesi istişare ile yapılan bir yönetim tarzına örnek olarak gösterilebilmektedir.<sup>14</sup>

Süleyman peygamber zamanında hüküm süren Sebe ülkesinin melikesi Belkıs'ın yönetim şekli de yönetim ve istişare öğelerini barındırmaktaydı. Belkıs'ın ülke yönetiminde söz sahibi olabilmelerine fırsat tanıdığı ve her on bin kişiyi temsilen bir kişi olmak üzere 312 kişilik bir meclis oluşturduğu bilinmektedir.<sup>15</sup> Belkıs, Hazreti Süleyman'ın mektubuna cevaben neler yapılması gerektiğini çevresinde bulunan akil insanlarla istişare etmiştir ve bu durum Neml Sûresi 32. âyette şu şekilde ifade edilmektedir: *"Efendiler! İçinde bulunduğum durum hakkında bana görüşünüzü açıklayın. Sizin görüşünüzü almadan asla bir işe kesin karar vermem."*<sup>16</sup>

İslâmiyet öncesi veya İslâmiyet'in kabulünden sonraki dönemlerde de Türk devletlerinde diğer büyük medeniyetlerin yönetimlerinde olduğu gibi benzer bir istişare merkezli, etkileşimli, katılımcı ve çoğulcu yönetim anlayışından bahsedilebilmek mümkündür. Şöyle ki Türk toplumlarında töreler, kurullar, kengeşler, toylar, kurultaylar, meclisler, divanlar, heyetler vb. birçok farklı olgu ve yapılarla toplumsal yönetim tek bir elde toplanmak ve yürütülmek yerine ilkelere sahip ortaklaşa ve birlikte yönetim yoluyla gerçekleştirilmiştir. Bütün bu toplantı ve meclisler, isim ve niteliklerinde bazı farklılıklar olmakla birlikte Hun Devletinden itibaren Orta Asya kökenli Türk devletlerinde görülmektedir.<sup>17</sup> Hun İmparatoru Mete Han'ın döneminde devlet işlerini görüşmek amacıyla kurulmuş olan danışma meclisleri bulunmaktaydı. Bu meclisler ülke sınırları içerisinde yaşayan halkın olabildiğince geniş katılımı ile oluşturulmuş meclislerdi ve "kurultay" olarak adlandırılmaktaydı. Bu toplantılar yılda üç kez yapılmaktaydı. Mete

<sup>12</sup> A. Taner Kışlalı, "Eski Yunan'da demokrasi ve demokratik düşünce". *Amme İdaresi Dergisi* 17/1 (1984), 63-77.

<sup>13</sup> Charles Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları*, çev. Suat Kemal Angı (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2003), 159.

<sup>14</sup> Eşref Küçük, "Eski Roma'da Cumhuriyet Dönemi Halk Meclisleri ve Yasa Yapım Süreçleri". *Hacettepe HFD* 7/1 (2017), 199-214.

<sup>15</sup> Hamdullah Bayram Öztürk, *Kur'an'da İstişâre* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 16.

<sup>16</sup> Heyet, *Kur'an Yolu Meâli* (Ankara: Özgün Matbaacılık, 2015), 378.

<sup>17</sup> Mehmet Seyitdanlıoğlu, "Eski Türklerde Devlet Meclisi 'Toy' Üzerine Düşünceler", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 28/45 (2009), 1-11.

Han bu meclislerde alınan kararları bağlı olduğu töre, gelenek ve ilkelere göre uygulamaktaydı.<sup>18</sup> Asya topraklarında hüküm süren diğer Türk devletlerinden olan Tabgaç Devleti, Avrupa Hunları ve Hazar Hakanlığında da kurultay benzeri ihtiyarlar meclisi ve nazırlar meclisleri bulunmaktaydı.<sup>19</sup>

Oğuzlarda “kengeş” kurultay anlamına gelmektedir.<sup>20</sup> Oğuzlarda da dernek veya “tirnek” adı verilen yine yönetimle ilgili işlerin ele alındığı ve tartışıldığı bir danışma meclisinin olduğu bilinmektedir. Bu tirneklerde alınan kararlar Oğuz beyleri nezdinde bağlayıcılığı olan kararlardı ve önemsenmekteydi. On üç Oğuz beyi bir araya gelerek ülke meseleleri üzerinde istişare eder, karar alır ve bu kararları da hayata geçirirlerdi. Bu istişare işlerini toy adı verilen toplantılarda yaparlardı. Toylarda alınan kararlar da tıpkı tirneklerdeki gibi son derece önemsenir ve hayata geçirilirdi. Toylar gibi diğer beyliklerin de ülke genelinden/boylardan gelen temsilcilerden oluşan büyük meclisleri bulunmaktaydı. Bu meclisler yönetim üzerinde o kadar güç sahibi idiler ki beylerin ya da hakanların sunmuş oldukları teklifleri reddedebilir ya da aldıkları kararları bozabilirlerdi.<sup>21</sup>

Görüldüğü gibi Türk devletlerinde farklı adlar altında benzer görevleri üstlenmiş olan birçok yapılar bulunmaktaydı. Bu yapılar danışma/ şûra ya da istişare/meşveret kurulları olarak faaliyetler yürütmekte ve yöneticilere halkla, ülke ile ilgili önemli kararlarda müşavirlik hizmeti sunmaktaydılar.<sup>22</sup> Karahanlılar döneminde devlet işlerinin nasıl yürütülmesi gerektiğini de konu edinen ve Yusuf Has Hacıp tarafından kaleme alınan Kutadgu Bilig adlı eserde devlet yöneticilerine ithafen “Herhangi bir işe girişmek istersen önce istişare et, dilek ve arzularını istişareyle yerine getir.” ifadeleri bulunmaktadır.<sup>23</sup>

İslâmiyet’in kabul edilmesinin ardından Türk devletlerinin tarihsel şûra yapıları olan kengeş, toy, kurultay gibi yapıların zamanla divan olarak adlandırıldığı görülmektedir. Örneğin Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu devletlerinde şûra meclisi olarak görev yapan merkezi hükümetin adı Divan-ı Saltanat olarak ifade edilmektedir.<sup>24</sup> Osmanlı Devleti döneminde Dîvân-ı Hümâyun, meşveret meclisleri ve Encümen-i Daniş kurulları diğer Türk devletlerinde olduğu gibi istişare ve şûra esaslı kurularak faaliyetlerini

<sup>18</sup> Tekin Avaner - Sultangül Özsoy, “Türk Kamu Yönetiminde İstışarenin Önemi: Yüksek İstışare Kurulu Örneği” *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/25 (2022), 20-35.

<sup>19</sup> Adil Erken, *Osmanlı Devleti’nde Bir Danışma Organı Olarak Meclis-i Meşveret (1774-1838)*, (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 6-10.

<sup>20</sup> Zeki Velidi Togan, *Oğuz Destanı* (Reşideddin Oğuznamesi, tercüme ve tahlili), (İstanbul: Enderun Yayınları, 1982), 64.

<sup>21</sup> Aysel Erdoğan, “İslâmiyetten Önce Türk Devletlerinde Meclis Anlayışı”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2014), 45-47.

<sup>22</sup> Ayhan Ceylan, “Osmanlı’da Meşrutiyet Öncesi Merkezî Meclisler Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 623-646.

<sup>23</sup> Murat Akçakaya, *Türk-İslam Tarihinde Yönetim Bilgeleri* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2019), 102.

<sup>24</sup> Tekin Avaner - Sultangül Özsoy, “Türk Kamu Yönetiminde İstışarenin Önemi: Yüksek İstışare Kurulu Örneği”, *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/25 (2022), 20-35.

yürütmüşlerdir. Bu durum, Türk devlet yapısının başlangıçtan günümüze kadar hayatın gerçeklerine uygun olarak ve imkânlar ölçüsünde etkileşimli, istişare ve danışmaya, ortak akla önem veren günümüz tabiriyle yönetim esaslı bir yönetim anlayışının kabul edildiğini ve uygulanageldiğini göstermektedir.<sup>25</sup>

İslâm devletlerinin kuruluş felsefesi vahiy merkezli ilkelere dayanmakta idi. Hz. Muhammed (s.a.v.) döneminden başlayarak dört halife dönemleri ile devam eden İslâmiyet'in hüküm sürdüğü coğrafyada kurulmuş olan yönetimlerde istişare, şûra ve meşveret merkezli bir anlayışın benimsendiği ve hayata geçirildiği ya da geçirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Peygamber efendimizin Bedir savaşında yer seçimi, kuyuların kapatılması ve esirlerin durumu vb. konularda,<sup>26</sup> Uhud savaşı sırasında savaşın nerede gerçekleştirilmesi ya da hangi yöntemlerin izlenmesi vb. konularda<sup>27</sup> ve Hendek savaşında da savaşın stratejisi ve planlaması konularında<sup>28</sup> sahabe ile fikir alışverişinde bulunması, Hz. Ebû Bekir'in zekât toplama konusunda yine sahabe ile istişare ederek hareket etmesi ve bu uygulamaların diğer halifeler zamanında da birçok farklı başlıklarda devam ettirilmesi istişare ve şuranın İslâm devlet anlayışında hâkim bir unsur olduğunu göstermektedir.<sup>29</sup> İstişare ve şûra çerçevesinde inananlara ithafen Kur'ân-ı Kerim'de birçok sûrede işlerini yaparken ve kararlar alırken uymaları gereken hususlar belirtilmiştir. Bu hususlar hayatın her alanında olduğu gibi yönetim alanında da uygulanması istenen hususlar olarak durmaktadır. Örneğin Âl-i İmran Sûresi 159. âyette "Yapacağın işi önce istişare et." buyurulmaktadır. Şûra Sûresi 38. âyette "...işleri de aralarındaki danışma ile yürür..." buyurulmaktadır. Ebû Hureyre: "Resulallah'tan (s.a.v.) daha çok, adamları ile istişare eden bir kimse görmedim."<sup>30</sup> der. Hz. Muhammed (s.a.v.) Taberânî'den nakledilen bir hadis-i şerifte "Herhangi bir işi murad eden ve o hususta bir Müslüman kardeşi ile istişare eden kimseyi Allah (c.c.), işlerinin en doğrusuna hidâyet eder."<sup>31</sup> İslâmiyet Dönemi devlet yönetiminde bu hususlar uygulanmaya çalışılmıştır.

### 3. YEREL YÖNETİMLERDE YÖNETİŞİM VE İSTİŞARE

Küreselleşen dünya düzeninde bir ülkenin ya da bir bölgenin tek başına müreffeh ve huzur içinde "steril" olarak yaşayabilmesi mümkün değildir. Çünkü dünyanın bir bölümünde gerçekleşen örneğin bir göç ya da savaş olayı

<sup>25</sup> Halil İnalçık, *Doğu-Batı Makaleler I* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018), 23.

<sup>26</sup> Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*, 1/30-31, 49; 3/243; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1990), 2/893.

<sup>27</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/892; Akif Köten, *Hz. Peygamber'in Devlet Başkanlığı* (Bursa: Furkan Ofset, 1993) 6.

<sup>28</sup> Recep Aslan, *Rasûlullah'ın İstişâreleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996, 28-32.

<sup>29</sup> Tuğrul Tezcan, *Kur'an'da Şûrâ Kavramı ve Çağdaş Yorumları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 96-104.

<sup>30</sup> Tirmizî Ebû İshâ Muhammed b. İshâ, *el-Câmiu's-Sahîh*, 231.

<sup>31</sup> Recep Aslan, "İstişârenin Önemi ve Hz. Peygamber'in Uygulamalarından Örnekler". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2014), 223-241.

diğer ülkelerin ekonomik ya da sosyolojik yapılarına az ya da çok değişik seviyelerde yük oluşturabilmekte veya zarar verebilmektedir. Aşırı kirlilik, çevre felaketleri, iklim değişikliği vb. sorunlar küresel anlamda tüm dünyayı etkileyebilecek bir hal alabilmektedir. Afrika kıtasındaki açlık ve salgın hastalık gibi sıkıntılar bir şekilde Amerika ve Avrupa kıtasına doğrudan ya da dolaylı olarak zarar verebilmektedir ya da Hindistan'daki sel felaketi hammadde bekleyen New York'un gıda üretim sistemini gecikmeye uğratabilmekte veya çalışamaz hale getirebilmektedir. Dolayısıyla sorunların büyümeden hemen yerinde çözüme kavuşturulabilmesi tüm küresel sistem için akılcı ve pratik bir çözüm olarak görülmektedir. Bu çözümlerin merkezi hükümetlerden ziyade vatandaşa en yakın hizmet veren yapılar olan yerel yönetimler tarafından gerçekleştirilmesinin daha hızlı ve etkili olduğu düşünülmektedir ve kamusal hizmetlerin bu yönetimler tarafından yerine getirilmesi bu manada yerel yönetimlerin desteklenmesi ve güçlendirilmesi gerekliliği öngörülmektedir.<sup>32</sup>

Yerel yönetimlerin kamu hizmetlerini yerine getirmesi, güçlendirilmesi ve desteklenmesi için Birleşmiş Milletler (BM) ve Dünya Bankası gibi uluslararası yapılar, gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler başta olmak üzere birçok ülke ve kuruluşlar istişare merkezli organizasyonlar gerçekleştirmektedir. 1992 yılında Brezilya'nın Rio de Janeiro kentinde gerçekleştirilen "Yeryüzü Zirvesi", 1993 yılındaki Viyana'da yapılan "Dünya İnsan Hakları Zirvesi, 1994'teki Kahire Nüfus Kalkınma Konferansı, 1995 Kopenhag'da yapılan Sosyal Kalkınma Konferansı yine aynı yıl gerçekleştirilen Pekin 4. Dünya Kadın Konferansı, 1996 yılında İstanbul'da gerçekleştirilen Habitat II Kent Zirvesi, 2000 yılındaki New York'ta yapılmış olan Liderler Zirvesi ve 2002'de gerçekleştirilen Johannesburg Dünya Sürdürülebilir Kalkınma Zirvesi ve BM himayesinde yapılan diğer konferans, toplantı ve zirvelerde özellikle yerel yönetimlerin de içinde bulunduğu yerelden küresele tüm yönetimlerde STK, özel sektör, uzmanlar, örgütler ve vatandaşların yönetime paydaş aktör olarak dahil edilmeleri gerekliliğine vurgu yapılmıştır. Bu paydaşlığın katılımcı, etkileşimli, ortaklık esaslı yönetim merkezinde gerçekleştirilmesi ve desteklenmesi hususunda güçlü irade beyanları gösterilmiştir.<sup>33</sup>

1992 Rio Yeryüzü Zirvesinde 21. yüzyılda küresel ortaklık ve sürdürülebilir kalkınmayı sağlamak amacıyla Gündem 21 başlıklı bir eylem planı hazırlanmıştır. Gündem 21 ve diğer tüm bu amaçlı toplantılarda yerel yönetimlerin sürdürülebilir bir kalkınmaya ve küresel ortaklığa katkı yapması ve vatandaşlara en yakın kamu hizmeti sunan yönetimler olması açısından güçlendirilmesi gereken yönetimler olarak ayrı bir başlıkla temsil edildiği Yerel Gündem 21, Gündem 21 eylem planının 28. bölümünde ayrı bir

<sup>32</sup> Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı. (1982 Anayasası gibi) *Avrupa Konseyi Yerel ve Bölgesel Yönetimler Kongresi*, 2021, 2-4.

<sup>33</sup> Sadun Emrealp, *Türkiye Yerel Gündem 21 Programı Yerel Gündem 21 Uygulamalarına Yönelik Kolaylaştırıcı Bilgiler Elkitabı* (İstanbul: Birmat Matbaacılık, 2005), 33.

başlık olarak düzenlenmiştir. Yerel Gündem 21, yerel yönetimlerin buldukları yerlerdeki özel sektör ve STK başta olmak üzere alınacak kararlardan doğrudan ya da dolaylı etkilenecek olan toplumsal kesimleri, yapıları ve örgütleri dahası vatandaşları istişare ve ortaklık esasına dayanan yönetim merkezli bir anlayışla yönetime dahil etmelerini önermektedir. Bu istişare ve ortaklık anlayışının yereldeki bu yapılardan ve unsurlardan başlayarak ulusal ve uluslararası boyutta yerel yönetimlere ve diğer organizasyonlara kadar genişletilmesi de tavsiye edilmiş ve bu manada desteklemelerin sunulacağı ifade edilmiştir.<sup>34</sup>

Uluslararası boyutta yerel yönetimlerin istişare/yönetişim merkezli bir anlayışla yönetsel faaliyetler gerçekleştirmeleri tavsiye edilmekte ve desteklenmektedir. Ülkemizde ulusal seviyede de yerel yönetimlerin bu esaslar çerçevesinde uygulamalar yapmaları amacıyla bazı düzenlemeler ve toplantılar yapılmaktadır. Ulusal merkezi yönetimler yasama ya da yürütme eliyle kanun ve genelgeler/yönetmelikler çıkartarak yerel yönetimlerin istişare/yönetişim merkezli bir yönetim tarzına sahip olarak uygulamalar yapmasını öngörmektedir. Bu anlamda yerel yönetimlere dair hazırlanmış olan 03.07.2005 tarihli ve 5393 sayılı Belediye Kanunu'nun 76. Maddesinde,

“Kent konseyi, kent yaşamında; kent vizyonunun ve hemşerilik bilincinin geliştirilmesi, kentin hak ve hukukunun korunması, sürdürülebilir kalkınma, çevreye duyarlılık, sosyal yardımlaşma ve dayanışma, saydamlık, hesap sorma ve hesap verme, katılım ve yerinden yönetim ilkelerini hayata geçirmeye çalışır. Belediyeler kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarının, sendikaların, noterlerin, varsa üniversitelerin, ilgili sivil toplum örgütlerinin, siyasî partilerin, kamu kurum ve kuruluşlarının ve mahalle muhtarlarının temsilcileri ile diğer ilgililerin katılımıyla oluşan kent konseyinin faaliyetlerinin etkili ve verimli yürütülmesi konusunda yardım ve destek sağlar. Kent konseyinde oluşturulan görüşler belediye meclisinin ilk toplantısında gündeme alınarak değerlendirilir.” ifadeleri bulunmaktadır.

Bu maddede de açıkça belirtildiği üzere ilgili kanun tarafından yerel yönetimlere kent konseyleri yoluyla katılımçılık, ortaklık, etkileşim çerçevesinde birlikte yönetimi yani yönetişimi/istişare içinde bir yönetim anlayışının ve uygulamasının tavsiye edildiği görülmektedir.<sup>35</sup>

Kent konseyleri, demokratik, çoğulcu, birlikte yönetim; ortak karar alma, hesap verebilirlik, katılımçılık, şeffaflık, toplumsal temsiliyet gibi yönetim esaslı ilkelerin hayata geçirildiği hemşerilik bilincinin gelişmesi ve yerel halkın yönetimlere paydaş aktör olarak müdahil olabilmesine olanak sağlayan yerel yapılanmalar olarak görülebilir. Ülkemizde birçok büyükşehirde ve illerde kent konseyleri bulunmaktadır. Hatta birçok ilçenin yönetimine dahil olan kent konseyleri olduğu da bilinmektedir. Birçok ilin mahallelerinde de mahalle meclisleri, kent konseyleri bünyesinde çalışma

<sup>34</sup> Emrealp, *Türkiye Yerel Gündem 21 Programı Yerel Gündem 21 Uygulamalarına Yönelik Kolaylaştırıcı Bilgiler Elkitabı* (İstanbul: Birmat Matbaacılık, 2005), 37.

<sup>35</sup> Resmi Gazete, 13.07.2005: 25874. Sayı, 5. Tertip, 44. Cilt.

grupları ve kadın-yaşlı-geç-dezavantajlı grupları vardır. Köylerde de ihtiyar heyetlerinin varlığı esasen istişare merkezli ve yönetişim anlayışlı bir yönetimin varlığına işaret etmektedir. Bu durum aslında kültürümüzde var olan istişare anlayışının yerel boyutta da yönetimlere yansıdığını ve modern dünyanın yeni keşfetmeye başladığı “yönetişim” kavramının yerel yönetimlere, belediyelere, muhtarlıklara kadar yönetim anlayışımızda var olduğunu göstermektedir.

#### 4. AKSARAY BELEDİYESİNDE KARAR ALMA SÜREÇLERİNDE İSTİŞARE ÖRNEKLERİ

Modern dünyanın gereklerine göre yeniden tasarlanmış ve yapılandırılmış bir yönetim anlayışı ve uygulaması olarak yönetişim, uluslararası yapılardan merkezi hükümetlere özel sektörden yerel yönetimlere kadar birçok yönetim yapısında kabul gören ve gün geçtikçe bilinirliği uygulamalarla artan yeni bir yönetim tarzı olmuştur. Neredeyse tüm yönetim sistemlerinde artık katılımcılık, ortaklık, paydaşlık, hesap verebilirlik, şeffaflık gibi birçok yönetişim ilkelerinin hâkim olduğunu görmek mümkündür. Hem bireyin günlük yaşamında ve ihtiyaçlarında hem de kamu kurumlarının sunmuş olduğu/sunacağı hizmetlerin nicelik ve niteliklerinde değişimler gözlemlenmektedir.<sup>36</sup> Modern dünyanın kodları ile zihin dünyası yapılanan bireyler yönetimlerden kendilerinin de beklentilerini yöneticilere iletebilmek amacıyla karar alma mekanizmalarında paydaş aktör olarak yer almak istemektedirler. Yönetimler vatandaşların bu beklentileri karşılayabilmek için gerek STK gerek özel sektör olarak toplumun olabildiğince geniş kesimlerinin yönetime dahil olabilmelerini sağlayacak yöntem ve uygulamaları hayata geçirme çabası içerisindeyler. Merkezi hükümet, toplumsal yaşamı etkileyecek kararlar alacağı, yasal düzenlemeler yapacağı zaman konu ile ilgili meslek odalarını, STK, özel sektör temsilcilerini ya da örgütleri ve uzmanları davet ederek ya da ziyaret eder ve onları sürecin paydaş aktörleri olarak müdahil duruma getirmektedir. Böylelikle kararların katılımcı bir anlayışla ortak karar mekanizmalarının hayata geçirilmesi sağlanmaktadır. Bu durum yerel yönetimlerde de belirgin bir şekilde gerçekleşmektedir. Birçok yerel yönetimde kentte yaşayan insanların yönetime dahil edilebilmesi adına faaliyetler ve uygulamalardan söz edilebilir.

Aksaray Belediyesi tarafından gerçekleştirilen “istişare/yönetişim” merkezli birçok faaliyetin ve hizmetin yapıldığı görülmektedir. Bu hizmet ve faaliyetlerde şehirde bulunan STK, özel sektör, diğer resmî kurumlar ve kuruluşlar ile vatandaşlar karşılıklı iletişime ve paydaşlığa dayalı olarak şehirle ilgili kararlarda belediye yönetimleri ile istişare içerisinde olmaktadır. Şehrin sakinleri olarak alınan kararlardan doğrudan ya da dolaylı olarak etkilenen ya da etkilenme ihtimali olan toplumun her

<sup>36</sup> Oktay Alkuş - Bülent Eskin - Alper Karademir, “Aksaray Kentindeki e-Belediyecilik Uygulamalarının Analizi Üzerine Bir Araştırma” *TURAN-SAM Araştırmalar Merkezi Dergisi* 8/32 (2016), 552-559.



kesiminin belediye karar alma süreçlerinde istişare yoluyla fikirleri alınmakta ve bu görüşmeler sonucunda da kararlar yeniden değerlendirilerek uygulamaya konulmaktadır. STK, konu ile ilgili uzmanlar, muhtarlar, mahalle sakinleri, meslek odaları, dernekler, valilik, il özel idaresi, il müdürlükleri, ilçe belediyeleri, siyasi parti temsilcileri, örgütler, platformlar ve doğrudan vatandaşlar ile ortaklaşa bir fikir birliğine varılarak kararlar alınmaktadır ve uygulama süreçlerinde de etkileşim devam etmektedir. Olası risklerin ortadan kaldırılması ya da minimize edilmesi adına “istişare/yönetişim” merkezli birçok faaliyet ve hizmetler bu unsurlar ile yürütülmektedir.

Aksaray’da farklı başlıklarda ve alanlarda sosyal etkinlikler yürüten STK ile mutabık olarak bir araya gelme yoluyla hem yapılan/yapılmakta olan hem de yapılması planlanan projelerle ilgili olarak bilgilendirme ve istişare toplantıları düzenlenmektedir. STK ihtiyaçlarının belediye tarafından imkânlar ölçüsünde verilen desteklerle karşılanarak toplumsal hizmetleri daha rahat yürütebilmelerine imkân sağlanmaktadır. Meslek odaları, dernekler, vakıflar, örgütler ile belediye yetkilileri projeler hakkında istişarelerde bulunarak onların taleplerini ya da önerilerini kararların alınması ve uygulanması süreçlerinde dikkate almakta ve bu yönde STK unsurlarının karar alma mekanizmalarında aktif paydaş aktör olmalarına da imkân sağlanmaktadır. Örneğin şehirde faaliyet gösteren tüm engelli STK ve dernekler ile istişare edilerek bu yapıların tek bir çatı altında toplanması ve belediye tarafından “Engelli Koordinasyon Merkezi” yapılması kararlaştırılmıştır. Bu çerçevede, engelli vatandaşların eğitim, kurs, beceri gelişimi, sanat ve kültür faaliyetlerine katılabilecekleri atölyeler, spor salonları, sınıflar ve kafeterya gibi birçok etkinlik alanlarını içinde barındıran bir çatı kuruluş olan “Engelli Koordinasyon Merkezi” tarafından faaliyetler yürüten “Engelsiz Yaşam Merkezi”, yönetim merkezli bir kararlaştırma sürecinin sonunda faaliyete girmiştir.<sup>37</sup>

Aksaray merkezde bulunan ve şehrin en eski yapılarının bulunduğu Hamidiye Mahallesi’nde olası afetleri önlemek için, ömrünü tamamlayan binaların yenilenmesi, bölgede yeni bir yaşam ve ticaret alanlarının oluşturulması gibi amaçlarla başlatılan kentsel dönüşüm projesi de belediye ile vatandaş arasında gerçekleştirilen “yönetişim” merkezli bir hizmet faaliyetidir. Bölge esnafı ve hak sahipleri ile belediye yetkilileri tarafından görüşmeler yapılmıştır. Şehrin merkezinde, kent meydanının yanında bulunan ve eskimiş görüntüsü ile modern şehir görüntüsünden uzak bir yerleşim yerinin daha modern ve daha kullanışlı olması sağlanacaktır. 2023 yılı itibarıyla belediye tarafından bu mahallede başlatılan kentsel dönüşüm faaliyetleri devam etmektedir. Şehrin birçok noktasında da bu tür faaliyetlerin yürütülmesi planlanmaktadır.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> <https://www.aksaray.bel.tr/ProjeIcerik.aspx?IcerikId=35> Erişim 10 Mart 2023

<sup>38</sup> <https://www.aksaray.bel.tr/HaberDetay.aspx?icerikId=2277&BASKAN-DINCER> Erişim 10 Mart 2023

Esnaflık, sanatkâr, tamirci, boyacı, mobilyacı, mermerci, demirci gibi birçok hizmet kolunda faaliyetler yürütülen ve ilk zamanlar şehrin dışında olmasına rağmen şehrin büyümesi ve gelişmesi ile şehrin ortasında kalan sanayinin daha uygun bir alana taşınması projesi şehir sakinleri için bir beklenti olmuştur. Sanayi bölgesinin şehrin her açıdan uygun bir konumda olması ve sanayi esnafı ile dükkân ve arsa sahiplerinin hak kaybına uğramaması adına belediye ile sanayi esnafı ve hak sahipleri arasında görüşmeler yapılmıştır. Belediye yetkilileri sanayinin taşınması için planlanan yerleri, taşınma zamanını, projeleri sanayi esnafı ve hak sahipleri ile yapılan birçok toplantıda paylaşmış ve bunların yapılabilirliği noktasında fikirlerini almıştır. Yapılan itirazlar ve öneriler dikkate alınarak paydaşların sesine kulak verilmiş ve yeni sanayinin TOKİ eliyle şehrin uygun bir noktasında yapılmasına birlikte kararlaştırılmıştır. İçerisinde yaklaşık üç bin dükkân bulunan bir sanayi kompleksinin şehre kazandırılması sürecinin başından sonuna kadar belediye ile sanayi esnafı ve hak sahiplerinin istişare halinde oldukları görülmüştür.<sup>39</sup>

Hal yenileme projesi ve şehirlerarası otobüs terminali projesi ile şehir merkezinde yapılan Piri Mehmet Paşa Çarşısı yapımı öncesinde, süreç içerisinde ve sonrasında hem hal, hem otobüs terminali hem de çarşı esnafı, çalışanları ve yetkilileri ile belediye yönetimi ve projede görev alan diğer aktörler sıklıkla bir araya gelerek nasıl bir proje hazırlanmalı, hangi sistem kullanılmalı, neler eksik veya ne yapılmalı/ne yapılmamalı gibi sorulara birlikte cevap aramışlar ve bu projelerin yapılmasında tüm süreç boyunca işbirliği içerisinde olmuşlardır. Şehrin diğer noktalarında yapılması planlanan ekonomik faaliyetlerin ya da yatırımların ana çerçevesini ve detaylarını belediye yönetimi ve ilgili paydaş aktörler istişare ederek belirleme yoluna gitmektedirler. Son yıllarda verilen desteklerle Aksaray Organize Sanayi Bölgesinin hızlı bir şekilde gelişmesinin sonucunda bölgeyi şehre bağlayan yolun kapasitesinin artırılması gerekliliği ortaya çıkmış olup konu ile ilgili OSB yönetimi ve belediye arasındaki görüşmeler<sup>40</sup> sonucunda bu bölge yolu genişletilmiştir. Bölgenin altyapı ve diğer sistemlerinin iyileştirilmesi adına yine belediye ve bölge temsilcileri istişare ederek bölgeye halk otobüsleri seferlerinin konulması ve güzergâh belirlenmesi hizmeti sağlanmıştır.<sup>41</sup>

Aksaray Belediyesi şehrin tüm paydaşları ile kamusal hizmetlerin yürütülmesi noktasında iş birliği ve istişare merkezli faaliyetlerde bulunmaktadır. Bu çerçevede şehirde bulunan resmî kurumlar ile karşılıklı protokoller imzalama ya da birlikte faaliyetler yürütme yoluyla istişare esaslı bir yönetim anlayışını hayata geçirmektedir. Aksaray Valiliği ve Aksaray

<sup>39</sup> <https://aksaray.bel.tr/HaberDetay.aspx?icerikId=3328&YENI-SANAYI-SITESI-NDE-CARKLAR-DONMEYE-BASLADI> Erişim 10 Mart 2023

<sup>40</sup> <https://aksaray.bel.tr/HaberDetay.aspx?icerikId=743> Erişim 11 Mart 2023.

<sup>41</sup> <https://aksaray.bel.tr/HaberDetay.aspx?icerikId=1869> Erişim 11 Mart 2023.  
<https://aksaray.bel.tr/HaberDetay.aspx?icerikId=532&OSB%E2%80%99YE-HALK-OTOBUSU-SEFERLERI-BASLADI> Erişim 10 Mart 2023

Belediyesi arasında şehrin tanıtımı, kalkınması ve yatırımlar gibi birçok başlıkta birlikte hareket etmek amacıyla projeler hazırladıkları, etkinlikler yaptıkları ve faaliyetler yürüttükleri görülmektedir. Aksaray Valiliği ve Aksaray Belediyesinin istişaresi sonucunda şehrin yol yapımında ve inşaa faaliyetlerinde kullanılması ve ihtiyaç duyulan malzemelerin temini amacıyla Aksaray Belediyesi ve Aksaray İl Özel İdaresi arasında protokol imzalanmıştır. İmzalanan protokol gereğince Aksaray ili Gülağaç ilçesine bağlı Demirci kasabasında bulunan taş ocağından il genelinde yol ve yol düzenlemesi yapılması planlanan yerlerde kullanılacak malzemelerin daha ekonomik, hızlı ve daha fazla oranda birlikte temin edilmesi ve kullanılması kararlaştırılmıştır. Kamu idarelerinin birliktelik ve paydaşlık esası çerçevesinde iyi bir yönetim faaliyetleri yürüttükleri görülmektedir.<sup>42</sup>

Şehirde bulunan 48 mahallenin sakinleri, belediye tarafından planlanan ve uygulanan “mahalle buluşmaları veya mahalle meclisleri” etkinliği kapsamında belediye yönetimi ile mahalleleri ile ilgili planlanan faaliyet ve hizmetler hakkında doğrudan iletişim kurma ve önerilerini direkt olarak belediye başkanına iletebilme fırsatına sahip olabilmektedirler. Bu uygulama ile belirlenmiş mahallelere önceden bilgiler verilerek belli bir tarihte yapılacak olan toplantılara mahalle halkı davet edilmekte ve toplantı gününde belediye başkanı, başkan yardımcıları, birim amirleri ve ilgili hizmet sorumluları mahalle halkı ile doğrudan iletişim kurarak mahalle ile ilgili tüm konuları birebir görüşme gerçekleştirmektedirler. Gerekli iş ve işlemlerin başkanın bizzat kendi talimatı ile hemen ivedilikle yerine getirilmesinin yanında vatandaşların isteklerinin ve şikâyetlerinin işleme alınması ve çözüme kavuşturulması da sağlanmaktadır. Bu “mahalle buluşmaları veya mahalle meclisleri” etkinliği en geniş anlamda tam bir “yönetişim ve istişare” merkezli bir yönetim anlayışının tezahürü olarak görülmektedir. Yine gurbetçi hemşehriler ile yıllık mutat buluşmalar ve toplantılar yapılarak gurbetçi vatandaşların şehir ile ilgili görüşleri, istekleri ve varsa şikâyetleri dinlenilmekte ve gerekli iş ve işlemlerin yapılması da sağlanmaktadır. Belediye yöneticilerinin yıllık olarak hemşehrilerin yoğun olarak yaşadıkları yabancı ülkelere yaptıkları ziyaretlerde de benzer toplantı ve görüşmeler gerçekleştirilmektedir. Bu yönüyle gurbetçi hemşehrilerin belediye yönetimi ile istişare esasına dayalı bir yönetim faaliyetinde buldukları söylenebilir.<sup>43</sup>

Bir diğer istişare merkezli belediye hizmeti de vatandaşların isteklerini belediye başkanı ile görüşerek başkana iletebildikleri ve aylık düzenli olarak gerçekleştirilen halk günleridir. Halk günlerinde belediye başkanı halk ile birebir temas kurarak onları dinlemekte ve gerekli talimatları vererek vatandaşların işlerinin yapılmasını ve varsa sorunlarının çözüme kavuşturulmasını sağlamaktadır. Bu uygulama direkt bir istişare ve

<sup>42</sup> <https://aksaray.bel.tr/HaberDetay.aspx?icerikId=1577&AKSARAY-BELEDIYESI-ILE-IL-OZEL-IDARESİ-ARASINDA-ISBIRLIGI-PROTOKOLU-IMZALANDI> Erişim 10 Mart 2023

<sup>43</sup> <https://aksaray.bel.tr/HaberDetay.aspx?icerikId=512> Erişim 11 Mart 2023.

yönetişim uygulaması olmasının yanında halkın yönetim ile karşılıklı diyalog ve etkileşim içinde olmaya imkân sağlayan modern bir yönetim anlayışının göstergelerinden biri olarak görülebilir. Birçok gelişmiş ülke şehirlerinde olduğu gibi Aksaray'da da belediye yöneticilerinin halkla iç içe olması ve birebir temas kurması, vatandaşı dinlemesi, önerilerinin alınması ve problemlerinin çözüme kavuşturulması halk günleri uygulaması ile mümkün kılınmaktadır.<sup>44</sup>

Esnaf ziyaretleri, muhtarlar ile toplantılar, Ulu Cami ve kent meydanında vatandaşlarla sohbetler; Yeşilay derneği ile “bağımlılıkla mücadele” kampanyasındaki etkileşim ve desteklemeler; Aksaray'ın tanıtımı ve bilinirliğinin artırılması amacıyla il kültür ve turizm müdürlüğü ile yapılan istişari ve uygulamalı etkinlikler, ilçe belediyeleri ve köy muhtarları ile yapılan istişareler ve toplantılar, TOBB, TOKİ ve diğer ulusal ve yerel düzeydeki kamu kurum ve kuruluşları ile birlikte yürütülen etkinlikler, hizmetler, uygulamalar ve projeler bulunmaktadır.<sup>45</sup>

## SONUÇ

Genel olarak değerlendirildiğinde, Aksaray Belediyesinin yönetim anlayışında kent sakinleri başta olmak üzere, STK, dernek, örgüt, özel sektör gibi toplumsal yapılanmaların ve diğer resmi kurum ve kuruluşların kent yönetiminde etkin olmaları beklenmektedir ve belediyenin bu unsurları önemseydiği görülmektedir. Bu amaçla yapılan birçok hizmet ve uygulamadan söz edebilmek mümkündür. Mahalle buluşmaları, mahalle meclisleri, gurbetçi buluşmaları ve ziyaretleri, halk günleri gibi hizmetler sayesinde vatandaşlar kendilerini belediye yönetimi tarafından dikkate alınan ve “değerli görülen” paydaş aktörler olarak değerlendirmektedirler. Bu anlamda pozitif bir etkileşim ve diyalog gerçekleşirken aynı zamanda halkın yönetime olan bakış açısı da yine olumlu yönde gelişmektedir. Böylesi pozitif ilişki potansiyeli olan uygulama ve hizmetlerin yaygınlaştırılması ve sayılarının artırılması belediye yönetimleri açısından halkın yönetime dair olumlu düşünceler geliştirmesi, sahiplenmesi ve güven duyması noktasında faydalı olacaktır.

STK ile yapılan ortak faaliyetler ve bu unsurların toplumsal hizmet ve faaliyetlerinde desteklenmesi; Yeşilay, engelli dernekleri gibi yapılarla etkileşimli hizmetler ve projeler yürütülmesi; Organize Sanayi Bölgesi başta olmak üzere sanayici, esnaf ve sanatkarlar ile yapılan görüşmeler özel sektörün karar alma mekanizmalarında paydaş aktör olarak görülmesi; TOKİ, TOBB, Valilik ve il müdürlükleri ile ilçe belediyeleri ve muhtarlarla yapılan projeler, protokoller, faaliyetler, ziyaretler de belediyenin istişare ve yönetim karnesinde olumlu görülen öğeler olarak değerlendirilmektedir.

<sup>44</sup> <https://aksaray.bel.tr/HaberDetay.aspx?icerikId=343&AKSARAY-BELEDIYE-BASKANI-EVREN-DINCER-HALK-GUNU-TOPLANTILARINDA-VATANDASLARLA-BULUSMAYA-DEVAM-EDIYOR>. Erişim 11 Mart 2023.

<sup>45</sup> <https://aksarayegemengazetesi.com/dincer-sehrimizi-katilimci-anlayisiyla-yonetiyoruz/> Erişim 11 Mart 2023

Hamidiye mahallesinde istişareler sonucunda başlatılan kentsel dönüşüm faaliyetleri modern şehirleşme yolunda atılmış olan bir adım olarak görülmektedir. Bu anlamda şehrin birçok noktasında da bu tür faaliyetlerin yürütülmesi gerekmektedir. Kent konseyi gibi bir istişare mekanizmasının eksikliğinin giderilmesi ve bu manada çalışmaların yapılması gerekliliği ortadadır. Halkın yönetimle istişare edebileceği ve etkileşim kurabileceği araçların çeşitlendirilmesi de gerekmektedir.

Yönetim anlayışının günümüz insanının talep ve önerilerini dikkate alacak ve onların yönetim mekanizmalarına paydaş aktör olarak katılmalarını sağlayacak şekilde güncellenmesi gerekliliği ortadadır. Bu manada Aksaray Belediyesi yönetiminin vatandaşlara idare ile istişare etme fırsatı sağlayacak olan yapıları hayata geçirmesinin ve onların yönetimle olan diyalogunu ve etkileşimini artıracak yolları geliştirip uygulamaya koymasının faydalı olacağı düşünülmektedir. Nitekim istişareden fayda doğacağını dikkate alan yönetimlerin hata yapma olasılıklarının olabildiğince azalacağı gerçeğini de belirtmekte fayda görülmektedir. Âl-i İmrân sûresi 159. âyette “...iş konusu ile ilgili onlarla istişare yap.” emri geldiğinde Resulullah (s.a.v.) “Allah-ü teala istişareyi ümmetime bir rahmet olarak bahşetmiştir. Ümmetinden kimler istişare ederse doğru yoldan mahrum kalmayacaktır ve her kim de terk eder onlar da hatadan kurtulamayacaktır.” buyurmuştur.

### KAYNAKÇA

- Akçakaya, Murat. *Türk İslam Devletlerinde Yönetim Bilgeleri*. Ankara: Gazi Kitabevi 2019.
- Alkuş, Oktay - Eskin, Bülent - Karademir, Alper. “Aksaray Kentindeki E-Belediyecilik Uygulamalarının Analizi Üzerine Bir Araştırma”. *TURAN: Stratejik Araştırmalar Merkezi Dergisi* 8/32 (2016), 552-559.
- Aslan, Recep. “İstişarenin Önemi ve Hz. Peygamber’in Uygulamalarından Örnekler”. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2014), 223-241.
- Aslan, Recep. *Rasûlullah’ın İstişareleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Avaner, Tekin - Özsoy Sultangül. “Türk Kamu Yönetiminde İstişarenin Önemi: Yüksek İstişare Kurulu Örneği”. *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/25 (2022), 20-35.
- Ceylan, Ayhan. “Osmanlı’da Meşrutiyet Öncesi Merkezî Meclisler Literatürü”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 623-646.
- Emrealp, Sadun. *Türkiye Yerel Gündem 21 Programı Yerel Gündem 21 Uygulamalarına Yönelik Kolaylaştırıcı Bilgiler Elkitabı*. İstanbul: Birmat Matbaacılık, 2005.
- Erdoğan, Aysel. “İslâmiyetten Önce Türk Devletlerinde Meclis Anlayışı”. *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2014), 39-52.
- Ergun, Turgay. *Kamu Yönetimi: Kuram, Siyasa, Uygulama*. Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, 2004.
- Erken, Adil. *Osmanlı Devleti’nde Bir Danışma Organı Olarak Meclis-i Meşveret (1774-1838)*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Freeman, Charles. *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları*. çev. Suat Kemal Angı. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2003.

- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1990.
- <https://aksaray.bel.tr/HaberDetay.aspx?icerikId=1577&AKSARAY-BELEDIYESI-ILE-IL-OZEL-IDARESİ-ARASINDA-ISBIRLIGI-PROTOKOLU-IMZALANDI>. 13 Mart 2023
- <https://aksaray.bel.tr/HaberDetay.aspx?icerikId=1869>. Erişim 14 Mart 2023
- <https://aksaray.bel.tr/HaberDetay.aspx?icerikId=3328&YENI-SANAYI-SITESI-NDE-CARGLAR-DONMEYE-BASLADI>. Erişim 15 Mart 2023
- <https://aksaray.bel.tr/HaberDetay.aspx?icerikId=343&AKSARAY-BELEDIYE-BASKANI-EVREN-DINCER-HALK-GUNU-TOPLANTILARINDA-VATANDASLARLA-BULUSMAYA-DEVAM-EDIYOR>. Erişim 11 Mart 2023
- <https://aksaray.bel.tr/HaberDetay.aspx?icerikId=512> Erişim 11 Mart 2023.
- <https://aksaray.bel.tr/HaberDetay.aspx?icerikId=532&OSB%E2%80%99YE-HALK-OTOBUSU-SEFERLERI-BASLADI>. Erişim 18 Mart 2023
- <https://aksaray.bel.tr/HaberDetay.aspx?icerikId=743>. Erişim 10 Mart 2023
- <https://aksarayegemengazetesi.com/dincer-sehrimizi-katilimci-anlayisiyla-yonetiyoruz/>. Erişim 10 Mart 2023
- <https://www.aksaray.bel.tr/HaberDetay.aspx?icerikId=2277&BASKAN-DINCER,-> Erişim 10 Mart 2023
- <https://www.aksaray.bel.tr/ProjeIcerik.aspx?IcerikId=35>. Erişim 20 Mart 2023
- <https://www.worldhistory.org/>. Erişim 09 Mart 2023
- İnalçık, Halil. *Doğu-Batı Makaleler I*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018.
- Köten, Akif. *H. Peygamber'in Devlet Başkanlığı*. Bursa: Furkan Ofset, 1993.
- Kışlalı, A. Taner. "Eski Yunan'da demokrasi ve demokratik düşünce". *Amme İdaresi Dergisi* 17/1 (1984), 63-77.
- Kuhr, Amélie. *Eskiçağ'da Yakındoğu I*, çev: Dilek Şendil. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Kur'an Yolu Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı, 4. Basım, Ankara, Özgün Matbaacılık, 2015.
- Küçük, Eşref. "Eski Roma'da Cumhuriyet Dönemi Halk Meclisleri ve Yasa Yapım Süreçleri". *Hacettepe HFD* 7/1 (2017), 199-214.
- Lewis, Bernard. "Maşhvara", in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. (<https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam>). Erişim 09 Mart 2023
- Öztürk, Hamdullah Bayram. *Kur'an'da İstişare*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Resmi Gazete*, 13.07.2005: 25874. Sayı, 5. Tertip, 44. Cilt.
- Seyitdanlıoğlu, Mehmet. "Eski Türklerde Devlet Meclisi 'Toy' Üzerine Düşünceler", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 28/45 (2009), 1-11.
- TDK Türkçe Sözlük*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 10. Basım, Ankara 2005.
- Tezcan, Tuğrul. *Kur'an'da Şûrâ Kavramı ve Çağdaş Yorumları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Togan, A. Zeki Velidi. *Oğuz Destanı (Reşideddin Oğuznamesi, tercüme ve tahlili)*. İstanbul: Enderun Yayınları, 1982.
- Toksöz, Fikret. *Good Governance: Improving Quality of Life*. İstanbul: TESEV Yayınları, 2008.
- Tosun, Kemal. *İşletme Yönetimi*. İstanbul: Savaş Yayınları, 1992.
- Türcan, Talib. "Şûra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV


Yayımları, 2010), 39/230-235.

Weiss, Thomas G. "Governance, good governance and global governance: conceptual and actual challenges", *Third World Quarterly* 21/5 (2000), 795-814.


Wensinck, A. Jan. "el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Hadîs ("Şvr" md.)". *Leiden III* (1936), 209-212.

Yiğit, Turgut. *Anadolu Uygarlıkları, Uygarlık Tarihi*. ed. İsmail Güven. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2007.

---


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

 **Yazar(lar) / Author(s):** Evren Dinçer (ED), Vahit Bölükbaş (VB).

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

 **Yazar Katkıları / Author Contributions:**

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: ED (%50), VB (%50)
Veri Toplanması / Data Collection	: ED (%50), VB (%50)
Veri Analizi / Data Analysis	: ED (%50), VB (%50)
Yazım / Writing up	: ED (%50), VB (%50)
Gönderim ve Revizyon / Submission and Revision	: ED (%50), VB (%50)

 **Çıkar Çatışması / Conflict of Interests:** Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder(ler). / The authors declare that they have no competing interests.





## AHLÂK VE DEMOKRASİ

*Morality and Democracy*

**Emile BOUTROUX**

Prof. Dr., Fransız Akademisi Üyesi, Fransa  [ror.org/02jvqj155](https://orcid.org/02jvqj155)  
Prof. Dr., Member of the French Academy, France

Çeviren / Translator:

**Osman Zahid ÇİFÇİ**

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Felsefesi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye  [ror.org/045hgzm75](https://orcid.org/045hgzm75)  
Assoc. Prof., Selçuk University Faculty of Islamic Sciences Department of Philosophy and Religious Studies Department of Philosophy of Religion, Konya, Turkey  
 [zahid.cifci@selcuk.edu.tr](mailto:zahid.cifci@selcuk.edu.tr)  <https://orcid.org/0000-0003-0348-594X>

### Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Çeviri / Translation  
Geliş Tarihi / Received: 11.05.2023  
Kabul Tarihi / Accepted: 26.05.2023  
Yayın Tarihi / Published: 15.06.2023

**” Atıf / Cite as:** Boutroux, Emile. “Ahlâk ve Demokrasi”. çev. Osman Zahid Çifçi. *Mütefekkir* 10/19 (2023), 277-285. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1312496>

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**🔍 İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## AHLÂK VE DEMOKRASİ\*

Ahlâk nedir? Sokrates buna kendine hâkim olma ve kendini yönetme sanatı diyordu. Öğrettiği tek temel erdem egemenlikti (*éyKpâTela*): kendi üzerinde egemenlik. Demokrasi de halkın kendi kendini yönetmesi anlamına gelir; halkın halk tarafından yönetilmesi. Sonuç olarak, demokrasi ahlâkî düşüncenin siyasete açık bir şekilde uygulanması değil midir? Demokratik yönetim ve ahlâka dayalı yönetim tek ve aynı şey gibi görünmektedir.

Tarihsel gerçeklik etimolojiye dayanan bu çıkarımı doğruluyor mu? Gözümüze çarpan ilk şey, demokrasi olarak adlandırılan yönetimlerin aşırı çeşitliliğidir. Demokrasi kavramının iki unsuru iki kavramdan oluşur: halk ve hükümet. Bunların her birine çok farklı yorumlar getirilmiştir.

Genel olarak konuşacak olursak, hükümet kelimesinin üç anlamını ayırt edebiliriz. İlkinde göre, yönetmek mutlak otoriteyi kullanmaktır. Yönetici, kelimenin tam anlamıyla, bu egemenliğe atfedilen köken veya temel ne olursa olsun, egemenliği elinde tutar. Tüm haklara sahiptir ve eylemlerinden dolayı yönettiklerine karşı hiçbir şekilde sorumlu değildir. İkincisine göre, hükümet temelini yönetenler ve yönetilenler arasında açık ya da zımni bir sözleşmeden alır. Bu sözleşme, hükümetin yer alması gereken genel koşulları belirleyen ve her iki taraf için de eşit derecede bağlayıcı olan bir anayasa ile ifade edilir. Üçüncüsüne göre, herhangi bir sözleşmeden bağımsız olarak hükümet, ulusu temsil ederken, insan toplumlarının ve bireylerin doğasında var olduğu kabul edilen ve dolayısıyla devredilemez ve tüm kurumlardan üstün olan bazı hakları tanınmalı ve bunlara saygı göstermelidir.

Birinci tür hükümet mutlakiyetçilik, ikincisi anayasacılık, üçüncüsü ise liberalizm olarak adlandırılabilir. Hükümet kelimesi bu şekilde farklı şekillerde yorumlanırken, aynı şey halk kelimesi için de geçerlidir. Halk bölünmez bir bütün oluşturuyormuş gibi düşünebiliriz. Bu durumda, Devletten ayrı olarak bireylere, gruplara veya topluma özgü haklar söz konusu olamaz. Taraflara atfedilen haklar, bütünün egemenliğinden kaynaklanan refleks haklardan başka bir şey olamaz.

Öte yandan, halkı yalnızca doğal ve etkin bir varoluşa sahip gerçeklikler olan bireylerin toplamı olarak da görebiliriz. Bu durumda halk, bir birim olarak, bir soyutlamadan başka bir şey değildir. Hiçbir hile somut birimin gerçekliğini, hakkını, dokunulmazlığını soyut birime, doğal varlığın yapay varlığa, bireyin Devlete aktaramaz. Bu sistemde Devlet ödünç alınmış bir varlığa ve hakka sahiptir.

Ayrıca bireylerin gerçekten birbirlerinden bağımsız olmadıklarını, ancak ilerlemelerini, hatta varlıklarını imkânsız hale getirmeden

\* Bu çalışma Zorunsuzluk Doktrinini'ni ortaya atan Fransız Akademisi üyesi Emile Boutroux'nun 1921 yılında *The North American Review*'in 214. cildinin 789. Sayısında, 166-176. Sayfaları arasında yer alan yer alan "Morality and Democracy" başlıklı makalesinin tercümesidir.

vazgeçemeyecekleri dayanışma ilişkilerini sürdürdüklerini de düşünebiliriz. Bu nedenle, siyasi ya da mesleki gruplar gibi yakın bir şekilde birleşmiş bireylerden oluşan grupları gerçek birimler olarak kabul edeceğiz ve halk, ortak bir ulusal yaşam tarafından birbirine bağlanan grupların bütünü olacaktır. Dahası, ulusal temsilde farklı gruplara, kendi önemleriyle orantılı olarak eşit olmayan parçalar atfedebileceğiz.

O zaman bu gruplar arasında, kendilerini aktif, üretken ve yararlı ya da kısır, asalak ve başkalarının emeğini sömüren olarak göstermelerine göre derin bir ayırım yapabiliriz. Siyasi açıdan halkın, belirli bir ülkede yaşayanların tamamıyla karıştırılmayacağı, ancak sadece işçi adını gerçekten hak eden yurttaşlar sınıfından, yani işe yaramazları ve asalakları ortadan kaldırmak amacıyla birleşmenin gerekliliğini anlayan tamamen uyanmış proletaryadan oluştuğu teyit edilecektir. Bu anlayışa göre, işçilerden farklı olan sınıflar, insanlığın evrimi tarafından mahkûm edilmiş ve yok olmaya mahkûm bir geçmişin kalıntıları olarak kabul edilir. Örgütlü toplumların görevi bu yok oluşu hızlandırmaktır.

Herhangi bir ulus söz konusu olduğunda halk kelimesinin farklı anlamlarına ilişkin olarak az önce söylenenler, on sekizinci yüzyıldan bu yana pek çok kişinin hararetle kurmayı arzuladığı uluslar ligleri için de geçerlidir. Bir ideal olarak, uluslararası bir demokrasi tasavvur edebiliriz. Bu şekilde esinlenen uluslararası gruplaşmalarda, örgütlenmelerinin ilke ve amacını kendilerinde barındıran önemli birimler olarak görülmesi gereken unsurlar nelerdir?

Bazılarına göre, her ulus kendi başına mutlak bağımsız bir birliktir ve kendi kaderini tayin etme hakkına sahiptir. Diğerlerine göre ise uluslar, uluslararası demokrasi fikrinin az ya da çok yakın bir federasyonda, hatta uluslararası bir devlette ifadesini bulabilmesi için saygı gösterilmesi ve organize edilmesi gereken dayanışma bağlarıyla birbirlerine daha da bağlı hale gelmektedir.

Yine, genel olarak, herhangi bir ulusta olduğu gibi insanlıkta da bazıları iki sınıf birey arasındaki ayrımı temel olarak görmektedir: işçiler ve asalaklar; herhangi bir demokraside olduğu gibi uluslararası demokraside de bu iki sınıftan sadece birinin vatandaşlığa sahip olmaya ehil olduğunu düşünmektedirler. Bu nedenle, sadece proletaryanın, yani sadece ve sadece günlük işleriyle geçinen insanların, evrensel Cumhuriyetin yurttaşları adını ve haklarını hak ettiklerini iddia ederler. Bu sınıfın dışında, herhangi bir uluslararası hakkın meşru olarak atfedilebileceği hiçbir insan kategorisi yoktur.

Demokrasi anlayışlarındaki bu aşırı çeşitlilik, demokratik rejimin ahlâkî anlamı ve pratikte mümkün olduğu kadar bu rejimin ideal biçimine ulaşma arzusu tarafından mı belirleniyor?

Demokrasiyi tanımlarken siyasetçilerin genellikle izlediği ilkeyi keşfetmeye çalıştığımızda, bu ilkenin hak fikri olduğunu görürüz. İnsanların ödevden ziyade haktan bahsetmeye, ödevi haktan ziyade ödevle tanımlamaya daha hazır olmalarının nedenlerini incelediğimizde, teorisyenlerin bunları metafizik veya dini eğilimlerden şüphelenilebilecek her türlü kavramı reddetme ve kesinlikle pozitif ve bilimsel olarak kabul edilebilecek olanları muhafaza etme kaygısında özetlediklerini görürüz.

Bu anlamda hak kavramı oldukça tatmin edici görünmektedir, çünkü matematiksel bir kavram görünümüne sahiptir ve mükemmel bir şekilde tanımlamaya ve tündengelimlere elverişlidir. Gerçekten de Hukuk Bilimi, kıyas tarafından yönetilen rasyonel bir Bilim görünümüne kolayca bürünür.

Burada görünüşün aldatmacasına kapılmıyor muyuz? Gerekli olduğu üzere, hak kavramında biçim ve madde, mantıksal unsur ve gerçek içerik arasında ayırım yaparsak, bilimsel bir doktrin tarzında, siyasetin ilk ilkesi olarak hak doktrinini açık ve kesin olarak görmekte haklı olur muyuz?

İnsanların kendi hakları olarak adlandırdıkları şeyi kavrama biçimleri çok farklıdır. Hak kavramı bir zorunluluk kavramını içerdiğinden, bir insan kendisine bir hak atfettiğinde, dünyada hiçbir şeyin bu hakka ilişkin iddiasına karşı gelemeyeceğini hayal eder. Mutluluktan payıma düşeni almak benim hakkımdır, der biri: dolayısıyla toplum bu adamın kendisini mutlu etmesini sağlayacak şekilde düzenlenmelidir. Bir grup yurttaş, şu ve şu özgürlükler bizim hakkımızdır: dolayısıyla yasalarınız bu özgürlüklere sahip olmamızı güvence altına almadığı sürece kötüdür, der.

Kişinin kendisine özel bir hak atfetmesinin dayanağı nedir? Bu soru her zaman sorulmaz ya da daha ziyade çok ani bir şekilde cevaplanır. Genel olarak konuşacak olursak, insanların varoluşları için gerekli gördükleri şey, kendi tasavvurlarına göre, onlara haklarıymış gibi görünür. Biçimiyle ele alınan fikrin kanıtı kolayca maddeye aktarılır. Zihnin bu eğilimi iyi bilinir ve tanınır. Mantıksal olarak ele alınan kavramın kanıtından içeriğin nesnel doğruluğunu çıkaran ontolojik sofizmi üretir.

Gerçek ya da hayali ihtiyaç kavramını, arzuyu ya da keyfi iradeyi bir tarafa bırakırsak, sürekli olarak başvurulan bir kavram vardır: eşitlik kavramı. Hak, iddia edildiğine göre, tüm insanlarda eşittir.

Bu iddianın anlamı nedir?

İddia ettiğiniz gibi, kelimenin pozitif bilimlerde yorumlandığı şekliyle, kesinlikle deneysel kavramlar dışında hiçbir şeyi kabul etmemeye kararlı mısınız? Eğer öyleyse, bu iddia savunulamaz. Doğa bize birbirine eşit iki şey sunmaz; varlıkların eşitsizliği, dünyamızın temel olgusu olan hareket ve değişimle sonuçlanan durumun ta kendisidir. Eşitlik ancak homojenliğe, yani dağılmaya, hareketsizliğe ve mutlak ölüme ulaşmış bir dünyanın parçacıkları arasında tasavvur edilebilir.

Ve eşitlik kavramı gerçek hayatta hak kavramıyla birlikte nasıl verili olarak kabul edilebilir? Hakkın değerle ölçülmesi gerekmez mi? Ve cahil, tembel ve kötülerin bilgili, çalışkan ve erdemli olanlarla aynı haklara sahip olması mantıklı mıdır?

Kuşkusuz hak eşitliği kavramı iyi ve adildir; ancak özel ve ideal bir kavramdır. Ne hak kavramının içinde yer alır ne de doğa tarafından dayatılır. Belli bir yemini, vicdanın belli bir diktesini temsil eder. Ve eğer vicdan olgulara ve hatta bir bakıma doğanın genel gidişatına bu kadar karşıt bir durumu iddia ediyorsa, o zaman bu, saf ve basit bir şekilde doğal bakış açısını değil, kesinlikle ahlâkî bakış açısını benimsemek anlamına gelir; bu, şeylerin ahlâkî düzeninde, tüm makul varlıkların aynı şekilde akla göre hareket etmelerine ve kaderlerini gerçekleştirmelerine izin verilmesi gerektiği anlamına gelir. Hak kavramına uygulandığında eşitlik kavramı ya tamamen olumludur ve bu nedenle boş ve yanlıştır ya da doğru ve üretkendir, bu durumda özellikle ahlâkî olur.

Birçoklarının, bireysellikten vazgeçmeden, bireyin kabuğundan çıkmasına ve hemcinsleriyle ilgilenmesine karar verebileceklerini düşündükleri dayanışma kavramı için de aynı şey geçerlidir. Bu kavram kesinlikle pozitif ve nesnel anlamıyla yorumlanırsa, kendisinden beklenen kuralı yerine getirmeye muktedirdir. Doğa gerçekten de bize, kendimize zarar vermeden kaçamayacağımız dayanışma ilişkileri sunar. Aynı zamanda, tüm gücümüzle çözme eğiliminde olduğumuz ve olmak zorunda olduğumuz ilişkiler de yaratır. Anne ve çocuk arasındaki dayanışma çok kıskanç bir şekilde korunamaz ve geliştirilemez. Sağlıklı ve hasta, iyi ve kötü, makul ve aptal insanlar arasındaki dayanışma, haklı olarak karşı çıktığımız bir kötülüktür. Canlı bir varlık kısmen çevresiyle bir bütündür ve kısmen de çevresinden bağımsızdır. Uygarlık, sayısız doğal dayanışmanın ortadan kaldırılmasıdır. Hak kavramını belirlemek ve yönlendirmek için başvurduğumuz dayanışma gerçekte ahlâkî bir kavramdır. Ahlâk, çabalarının doğanın kendi haline bıraktığından daha asil, kalıcı ve insanlığa layık yaratımlarla sonuçlanması için insanların bir araya gelmesini ve tek bir beden üyeleri olarak hareket etmesini gerektirir. Bu nedenle, bireyin kendi gelişimini, diğerlerinin de gelişimini sağlayacak bir yaşam biçimi içinde araması bir görev olarak kabul edilir.

Bilim dışı kavramlara başvurmaksızın hak fikrine bir içerik kazandırmak için gösterilen en büyük çaba, kuşkusuz, hakkı ulusların ve hatta bir bütün olarak insanlığın genel evrimine dayandıran sosyolojidir.

Bazı sosyologlara göre evrim sadece bir olgu değil, aynı zamanda bir ilkedir, çünkü bu olgu sadece geçmişe ait değildir, aynı zamanda somut yaratımlarıyla geleceği de kontrol eder ve böylece geçmiş olayların rasyonel sınıflandırmalarının yanı sıra davranış kurallarını da destekler.

Doğal olarak, sosyologlar tarafından öne sürülen çeşitli evrim doktrinlerinin meşruiyetini ve bilimsel değerini tartışmayı düşünmüyoruz. Ancak bize öyle geliyor ki, hak kavramı evrim ve sosyolojik oryantasyon kavramlarından daha baskındır.

Birincisi, insani olgularla ilgili bir evrim yasası ne kadar dikkatli bir şekilde oluşturulmuş olursa olsun, bu evrimin kesinlikle kaçınılmaz olduğunun ve hiçbir etkinin onun seyrini değiştiremeyeceğinin nasıl kanıtlanabileceğini göremiyoruz.

Sonra yine, hakkın aynı zamanda gelişim, değişim ve ilerleme anlamına geldiğini hiçbir şekilde yadsımadan, onun, bağlantılı olabileceği evrimden bağımsız olarak, doğrudan ve kendi başına saygıyı hak etmesini sağlayan rasyonel bir karaktere sahip olduğunu kabul etmiyor muyuz? Akıl, sosyolojinin en titiz çıkarımlarıyla bile kendini bağlı hissetmez. Bunların sonuçlarını kendi hak kavramına dahil etmeden önce, kendi normu aracılığıyla bu sonuçların değerini kendisinin takdir etmesi gerekir.

Bunun anlamı, demokrasinin yol gösterici fikri haline gelen hak kavramının, aklın gereklerine uygun, kesin ve açık bir şekilde gerekçelendirilmiş bir içerik kazanmasının, ancak gerçekten de ortaya çıktığı yer olan ahlâka geri döndürülmesiyle mümkün olabileceğidir. Çünkü Yunanlılar ve Romalılar arasında demokrasi, esas olarak, gücün ve keyfiliğin egemenliğine karşı yenilmez bir şekilde karşı çıkan bu yüce adalet anlayışının ifadesiydi. Hakkın yazılı yasalarının ardında, ahlâkın yazılı olmayan yasaları olduğu öğretilmiştir. Ya demokrasiyi bilimsel pozitivizm bahanesiyle sistemin ruhunun tehlikelerine ve dizginlenemeyen tutkuların öfkesine teslim etmek; ya da onu ahlâkî ilke altında tanımlamak, düzenlemek ve idealize etmek: alternatifimiz budur. Bir kez bunun tamamen farkına vardığımızda, seçimimiz nasıl sorgulanabilir?

Bununla birlikte, sorunun koşullarını yerine getirmek için, ahlâk her zaman kendisine verilmeyen en geniş anlamıyla yorumlanmalıdır.

Yunan filozoflar ahlâkı, endüstriyel yaşamdan daha az olmamak üzere, siyaseti de içerecek şekilde düşünmüşlerdir. Aristoteles siyaseti etikten ayırdığında, kesinlikle onu ahlâkın dışına koymaz. Ona göre siyaset, eylemin gücü içermesi gibi bireysel ahlâkı da içeren daha eksiksiz ve daha mükemmel bir ahlâktır.

Ancak bugünlerde, yalnızca bireyin bir vicdana sahip olduğu ve toplumsal ya da ulusal benliğin ifadesinin yalnızca bir metafor olarak görülebileceği, görünüşte yalnızca vicdanlar için geçerli olan ahlâkın bireyler dışında kimseyi kapsamayacağı iddiası ileri sürülmektedir. Bu bakış açısı göz önünde bulundurulduğunda, bazıları bireyi bencil ve doğal olmayan bir bağımsızlık içinde izole etme fikrinden endişe duymaya başlamıştır. Ancak, bireyleri aritmetik birimler gibi birbirinin dışına koyan soyut ya da atomik

bireycilik ile bireyin kendisinde, ancak hemcinsleriyle bir ilişki içine girdiğinde gelişebilecek eğilimler bulan somut bireycilik arasında ayırım yaparak, onu bu yalıtılmışlıktan vazgeçirmek için yeterince şey yaptıklarını düşünüyorlar: bu, dayanışmacı ahlâk denilen ilkedir.

Bu sistemlerin ahlâka farklı kısıtlamalar getirdiğini kabul etmekte acele ediyoruz. Ahlâkın sınırları neden bireysel vicdanın sınırları olsun ki? Ahlâk, insan düşüncesini mümkün olduğunca mükemmel bir şekilde gerçekleştirebilmesi için insan yaşamına verilmesi uygun olan biçimin bilimidir. Şimdi, toplumların, ulusların ve Devletlerin, onları bireylerden ayıran ve bireysel yaşamın yetersiz kaldığı mükemmellik biçimlerini oluşturan kendilerine has özellikleri olduğu açık değil midir?

Siyasi ahlâkın ilkesi nedir? Açıkça ulusal onur fikridir. Ama ulus nedir?

İnsan toplumunun ilk türü ailedir. Sayıca az olmalarının yanı sıra, aynı ailenin üyeleri genellikle birbirlerine çok benzerler: aynı kan, dil, gelenekler, eğitim ve fikir birikimi. İnsan toplulukları ölçeğinin diğer ucunda, ırkları ya da yaşam biçimleri ne olursa olsun, doğanın kurduğu -ya da hayal gücünün yarattığı- topluluğu buluruz. Bu muazzam toplulukta farklılıklar son derece fazladır, ailenin karakteristik özelliği olan tek bir vücut olma hissi artık yoktur. Şimdi, aile ile dünya çapında bir insan topluluğu arasında bir toplum tasavvur etmek mümkündür: bu toplum hem birbirinden önemli ölçüde farklı insanların yakınlaşmasını hem de bir ailenin üyelerinde görülene benzer bir sempati bağının, içgüdüsel bir sevginin varlığını içerecektir. Maksimum sevgi ile maksimum yaşam ve çeşitliliği birleştiren ve uzlaştıran böyle bir toplum ne kadar güzel ve asil olurdu! Bu, bir ve çok olanın, duygu ve aklın uyumlu birliği, doğa ve sanatın, uygun bir şekilde büyüme ve üretim olarak adlandırılan şeyin mümkün olan en mükemmel sentezi olurdu. Aile, doğanın bir tezahürüdür. Birbirine yabancı kişiler arasında kurulan örgütler yapay yaratımlardır. Dış dayanışma ve doğal yakınlık, fayda ve içgüdü tarafından en mutlu oranlarda bir arada tutulan bir organizasyon, evrenin şaheseri olmaz mıydı?

Siyasi ahlâkın ilkesi olarak ulusal haysiyet fikri göz önüne alındığında, demokratik bakış açısından demokrasinin iki unsurunu nasıl tanımlayacağız: halk ve hükümet?

Halk, ne birbirinden bağımsız bireylerin basit bir toplamı ne de bu bireylerin yalnızca araçları ve pasif delegeleri olacağı aşkın bir bütün olabilir. Çünkü bu kavramların hiçbirisi, tek ve heterojen, doğal ve kurumsallaşmış bir bütün olarak ulus fikrine karşılık gelmez.

Demokratik bakış açısından halk, birbirleriyle öylesine birleşmiş bireyler topluluğu olarak tanımlanmalıdır ki, çoklukları, çeşitlilikleri ve özgürlükleri birliğin koşullarına kendiliğinden uyabilsin ve birlikleri bireyselliklerini ve özgürlüklerini güvence altına alabilsin. Bir yandan bütün,

bireylerin toplamından başka bir şeydir, çünkü bireylerin kendi başlarına bırakıldıklarında düşünemeyecekleri ya da hayal ürünü olarak görecekları bir ideali hedefler. Öte yandan, bütüne gerçeklik kazandıran yalnızca bireylerdir ve bu bireyler yalnızca kendi varlıklarını güvence altına almak, yoğunlaştırmak ve yüceltmek için hesaplanan amaçların peşinden gitmelidir.

Dolayısıyla halk hem tek hem de çok olan bir varlıktır; ortak idealleri ülkelerinin yüceliği olan çok çeşitli yurttaşlar topluluğudur: tek ve görünür olan, onur mirasını kıskançlıkla koruyan ve tüm üyelerinin bu mirastan yararlanmasını sağlayan büyük bir ailedir. Birlik, bireylerin ortak amaca adanmışlığıyla gerçekleşir; ortak yarar ise her birinin iyiliğidir.

Yine, ahlâkî açıdan bakıldığında, ne bireylere kendini dayatan mutlak hükümet teorisini ne de bireylerin doğasında var olan egemenlik teorisini savunabiliriz. Kökeni ya da temeli ne olursa olsun, her türlü denetimden muaf mutlak bir hükümet, ulusal haysiyet fikrine karşıdır. Bu egemenlik hükümdardan bireyler olarak vatandaşlara devredilse bile, bireyin kendi kendini yönetme hakkına hiçbir sınır koymayan bir bireycilik mutlakiyetçilikten başka bir şey olmayacaktır.

Aslına bakarsanız, “yöneten” ve “yönetilen” gibi isimler uygunsuzdur. Normal bir Devlette, eski bilgeliğe göre, tek gerçek yönetici kanundur: “Hükmedene kim hükmedecek? Yasa.” “Yöneten” ve “yönetilen” sözcükleri hiçbir şekilde bir hiyerarşi ilişkisini değil, sadece bir işlev farklılığını ima etmelidir. Bir anlamda her yurttaş, yasaların yapılmasında ve yürürlüğe konulmasında payı olduğu ölçüde bir yöneticidir. Yönetenler ve yönetilenler, adaletin tek yüce yasası önünde eşit bir şekilde dururlar. İnisyatif ve itaat: bu iki nitelik herkes için uygun ve gereklidir; herkesin gücüne, refahına ve onuruna katkıda bulunurlar. İster devleti ister bireyleri ele alalım, gerçek anlamıyla kendini yönetmek, kişinin kişisel fikirlerine veya arzularına göre değil, adalet ve hakikatin emirlerine göre kendini yönetmesidir. Böyle bir idealin hayata geçirilmesinde Devlet ve bireylerin, örgütlenme ve özgürlüğün, sanat ve doğanın yakın iş birliği vazgeçilmezdir.

Ve eğer demokrasi anlayışımızı genişletir ve uluslar ligine uygulamaya çalışırsak, benzer sonuçlara ulaşırız.

Böyle bir birliğe katılan uluslar ne mutlak bağımsızlık hakkına sahip kendi kendine yeten bireyler olarak ne de merkezi bir egemen gücün basit araçları olarak görülebilir. Burada da bütün ile parçalar arasında, örgütlenme ile özgürlük arasında karşılıklı uyumlu bir ilişki olmalıdır. Ancak açıktır ki, Bütün, bir, topluluk, bu durumda, siyasi örgütlenmesi ortak gelenekler ve özelemler, içgüdüsel sempati ve derin bir ahlâkî birlik tarafından güçlendirilen, iyi kurulmuş ve sağlam bir şekilde oluşturulmuş bir ulusa göre çok daha az gerçekliğe sahiptir ve çok daha sınırlı bir hakka sahiptir. Uluslararası bir demokrasiyi ancak belirli uluslararası adalet ve ortak



çıkarlar temelinde göreceli bir yakınlaşma olarak tasavvur edebiliriz.

Ahlâkî ilkesine göre belirlenen genel demokrasi fikri budur. Bu bakış açısı bir kez benimsendiğinde, hak, eşitlik ya da teklik kavramlarına, tarih ya da sosyoloji verilerinin pratik değerine ilişkin bahsedilen güçlükler derhal ortadan kalkar. Gerçek ahlâkî hak, grupların, partilerin, bireylerin veya sınıfların keyfi iddialarından açıkça ayırt edildiğinde, hak kavramı kesinliğini, otoritesini ve kutsallığını yeniden kazanır. Ayrıca, hak kavramının belirlenmesinde, eşitlik ve dayanışma fikirleri, aklın kavradığı ideali ifade ettikleri ve bilimsel ilkelere dayandırma iddiasında bulunmadıkları takdirde bize önemli bir destek sunarlar ki bu da çoğu zaman yalnızca tutkuları ya da iştahtları temsil eder.

Öte yandan, tarih ve gerçekten bilimsel olduğu ölçüde sosyoloji, siyasete vazgeçilmez veriler sağlar ve akıl, öğretilerini ideal adalet ışığında düşünüp eleştirdiğinde, talimatları çok dikkatli bir şekilde takip edilemeyecek rehberler olarak görünür.

İnsani kurumlar gerçeğin fikre uyarlanmasıdır. Bu uyarlama ancak her iki terimin de bilinmesiyle mümkündür. Akıl bize fikir konusunda ışık tutar; tarih ve sosyoloji ise bize olgu sağlar.

Özetle, demokrasi kavramı kendi içinde biçimsel ve soyut bir kavramdır. Anlamı: halkın kendi kendini yönetmesidir. Bu ifade ancak ahlâkî kabulüyle anlaşıldığında ciddi ve yüce bir anlam taşır. Kelimesi kelimesine ele alındığında, kendi üzerinde özgürce tasarrufta bulunma yetkisi verilen halkın adaleti mi yoksa kendi fantezilerini mi kanun olarak görmesi gerektiğini göstermez. Demokrasi, eğer klasik ününe layık olacaksa, demokratik ruhu gerektirir. Biçim, özden ayrı bir şey değildir; dış özgürlük, kısıtlamanın yokluğu, ancak ondan yararlanan kişi ruhun ahlâkî özgürlüğüne uygun olduğu ve ona sahip olmaya istekli olduğu sürece yararlı ve izin verilebilirdir.

İnsan düşünen bir varlık olarak var olduğundan beri insanlığın doktrini böyle olmuştur, çünkü bu fikirler hem klasik ilimde hem de Hıristiyan öğretisinde neredeyse aynı terimlerle ifade bulur.

---

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

**👤 Yazar(lar) / Author(s):** Osman Zahid Çifçi.

**🏦 Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.



## VAROLUŞUN TINISI: MODERNİTE VE YAŞAMA SANATININ YİTİMİ, ADEM İNCE

*The Sound of Existence: Modernity and the Art of Living, Adem Ince*

### Vahide Nur BAYRAK

Yüksek Lisans Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Konya, Türkiye [orcid.org/013s3zh21](https://orcid.org/013s3zh21)

Graduate Student, Necmettin Erbakan University Institute of Social Sciences Department of  
Philosophy and Religious Studies, Konya, Turkey

✉ [vahidenurbayrak38@gmail.com](mailto:vahidenurbayrak38@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-1260-8772>

#### **i** Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 24.01.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 24.03.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2023

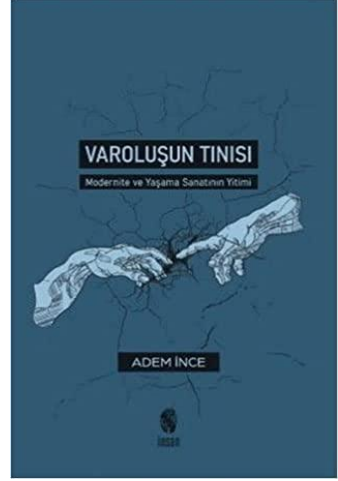
**” Atıf / Cite as:** Bayrak, Vahide Nur. “Varoluşun Tınısı: Modernite ve Yaşama Sanatının Yitimi, Adem İnce”. *Mütefekkir* 10/19 (2023), 287-292. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1312498>

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**🔍 İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## VAROLUŞUN TINISI: MODERNİTE VE YAŞAMA SANATININ YİTİMİ, ADEM İNCE\*

İnsan yaratılışı itibariyle hem çevresini etkileyen hem de çevresinden etkilenen bir varlık olmuştur. İnsanın çevresinden etkilenen bir varlık olması hasebiyle içinde yaşadığı ve içerisinde geçtiği dünyanın dönemlerinden de etkilenmesi kaçınılmazdır. Nitekim küreselleşme ile dünyayı etkisi altına alan modernite insanı merkezi bir konuma taşımış fakat bu esnada da insana has özelliklerin yitimine sebep olmuştur. İncelediğimiz kitabımız da insanın bu savruluşunu ele almaktadır. Yazar kitabın ortaya çıkış serüvenini; “modernite ile şekillenmiş olan geç *modern* dünyanın hâlihazırdaki sorunları karşısında neleri yitirdiğimizi İslâmî bir yaklaşımla yeni bir kavramsallaştırma” üzerinden ele alma çalışması olarak ifade etmektedir. Aynı şekilde incelediğimiz kitapta tını kavramının yeni bir analizi yapılarak literatüre katkı sağlanmaktadır. Ayrıca ele alınan konular açıklanırken sık sık benzetmelere yer verilmektedir. Kitabın devamında ise tını yitimine bağlı on başlık altında farklı yitimlerden söz edilmektedir. Toplamda iki yüz otuz bir sayfadan oluşan kitap açıklayıcı ve konuyu irdeleyici bir üsluba sahiptir. Nispeten kelime tahlillerine çok girilmiş olsa da okuyucuyu kitabın son sayfasına kadar sürüklemektedir.



Kitabın giriş kısmında çalışmanın bel kemiğini oluşturan ‘tını’ kelimesinin analizi ile yola çıkılmaktadır. Tını kavramı, bir şeyi *nevi şahsına münhasır* kılan en temel saik olarak tanımlanırken aynı şekilde kelimenin sosyoloji ve psikoloji alanlarındaki tanımlamalarına da yer verilmektedir. Yazar merkezi rolde olan tını kavramının sosyolojik ve psikolojik bağlamda yapılan tanımlamalarının konunun anlaşılması bakımından sınırlı olduğunu ifade ederek bu kavrama daha geniş perspektiften bakılması gerektiğini ifade etmektedir. Kitabı diğer birçok kitaptan ayırtıran özelliklerden birisi tını kavramına getirilen bu yeni bakış açısı ve çözüm tahlilleridir. Nitekim tını kavramının geniş bir teorik çerçeveye oturması gerektiğini ifade eden yazar buna ancak İslâmî bir perspektiften bakılarak ulaşılabileceğini ifade etmektedir (s. 13).

Bir konuyu daha iyi anlamak için zıttı ile düşünmek gerekebilir. Yazar da tını kavramını açıklarken bu yöntemi kullanmaktadır. Bu bağlamda tını

\* Adem İnce, *Varoluşun Tınısı: Modernite ve Yaşama Sanatının Yitimi* (İstanbul: İnsan Yayıncılık, 2021).

kavramı açıklanırken tınısızlığın da mevcut zeminde neye tekabül ettiğine dikkat çekilerek konu daha açık ve anlaşılır bir şekilde ele alınmaktadır. Örneğin bu karşılaştırma Viktor Frankl'in "varoluşsal vakum" kavramıyla ifade edilmektedir. Devamında yazar, Zygmunt Bauman'ın modern bireyin akışkan modern dünyanın kaypaklığı ve kuşatıcılığı karşısında kendi iç görüşüyle hayatı sürdürme çabasını "yaşam(a) sanatı" olarak isimlendirmesini takdir edilesi bir çaba olarak görmekte ve insanın yitirdiği tınısını yeniden kazanmasının yaşama sanatı ile elde edilebileceğini açıklamaktadır.

İnsanın asıl vazifesinin kendini bilmek ve anlamak olduğunu ifade eden yazar, insanın hikayesini Hz. Adem'e yani ilk insana dayandırarak açıklamalarda bulunmaktadır. Bu bağlamda insanın varlık sahnesine çıktığı ilk yaratılışına-diğer üç hak dinin ortak aktarımı da göz önüne alınarak- yer verilmektedir. Konuya bağlı âyetlerin açıklaması yapılırken semantik bağlamda bazı kelimelerin bütünün parçası olarak ele alınması anlamda daralmalara sebep olmaktadır.

Kitap insanın tını yitiminin nirengi noktasını oluşturan iki akort bozumundan bahsetmektedir. İlk akort bozumu, insanın varlık sahnesine çıktığı Hz. Âdem ve Havvâ'nın kıssasında geçer (s. 33). Bu durum Tâhâ sûresi 115. âyetle beraber düşünüldüğünde insanın nevi şahsına münhasır tınısının ehemmiyetini unutmama ve kararlı olmama hali, tınının muhafazasına yönelik (Allahu alem ifadesi ile) ilk açılım/ihlal olarak yorumlanmaktadır. Dünyanın insan için bir ceza değil bilakis *halifelik* sorumluluğunu yerine getirme ve ahdini gerçekleştirme imkânı bulacağı bir yer olduğu ifade edilerek de ikinci akort bozumuna geçiş yapılmaktadır.

İkinci akort bozumunu *profanlaşma* kavramıyla ele alan yazar (s. 62), modern insanın kendi eliyle öldürdüğü Tanrı'dan geriye kalan boşluğu ne yaparsa yapsın kapatamayacağını kesin bir üslupla açıklamaktadır. İnsanın özgürlüğünü, bağlarını yakarak ve yok sayarak değil bilakis sağlam bir ipe tutunarak elde edileceği ifade edilmektedir. Byung-Chul Han'ın aktarımıyla "dayanak olmadan özgürlük olmaz." (s. 64).

Konunun devamında Miraç hadisesini, insanın anlam yolculuğunun tekemmülü ekseninde ele alan yazar, *sidretü'l-münteha* kavramını anlamsal bir irdelemeye tabi tutmakta ve sidre yani ağaç kavramının açılımlarına odaklanmaktadır. Burada dikkat çeken bir husus yazarın, *sidre* yani ağaç kavramına vurgu yapmasıdır. Hz. Âdem ve Havvâ'nın yaklaşmaması gereken, Tuva vadisinde Hz. Mûsâ'ya kendisi aracılığıyla seslenen ve nihayet miraçta son radde olarak belirlenen '*ağaç*' imgesinin önemi ve hikmetine dair yeni bir okuma önermektedir. Bu düşünceyi destekleyebilecek hadiseleri de ele alan yazar, kitabın birçok yerinde konudan uzaklaşmama adına geniş açıklamalar ve ek okumalara yönlendiren kaynakları dipnotta yer vermektedir.

Yazar, geç modernitede insanın bir muamma ve savruluş anlamında yitime uğradığını söylemekle beraber bu yitimlerin insanın diğer birçok alandaki yitimlerin birleşmesi ile yek hal aldığını ifade etmektedir. İlk olarak, “Dünyanın Hakikatinin Yitimi” ele alınmaktadır. Dünyanın ahiret yurdu için çalışılması gereken bir tarla olduğunu âyetlerle açıklayan yazar, bu durumun modernite ile kurulan düzen dahilinde değiştiğine vurgu yapmaktadır. Kitapta konular ele alınırken Batı ve İslâm düşüncesi arasında yer yer karşılaştırmaya gidilmektedir. Mevzu bahis olan ilk yitimin açıklanması esnasında yapılan karşılaştırma da bunun bir örneğidir. “Batı düşüncesinde insanın yeryüzüne düşüşü bir *boşluğa düşme* olarak algılanırken, İslâmi düşüncede insan *tekrar yükselebileceği bir inişe* (el-Bakara 2/38) maruz kalmıştır.” (s. 73).

İkinci ve en önemli yitimlerden biri ise “İnsan-Varlık İlişkisi”ne dairdir. İnsanın halife olarak varlıkla ilişkisinin *değer edinme ve edindirme* üzerinden kurulduğu anlatılmaktadır. Fakat modern dönemle beraber varlıkla kurulan bu ilişkinin mekanikleştiği ifade edilmektedir. Böylece bu durum insanı -akleden kalbinin bozulmaya uğraması neticesinde- varlık üzerinde sınırsız ve de sorumsuz tasarrufta bulunmaya yönlendirmektedir. Bu hengâme içerisinde kalan insan içsel bağlarını susturarak önce kendisinden, sonra çevresinden soyutlanmaktadır. Bu kopuşla beraber varlıkla ilişkisi inkitaya uğrayan insan kendisini bir savruluşun orta yerinde bulmaktadır.

Üçüncü yitim olan “Uzağın Yitimi” ve dördüncü yitim olan “Yakının Yitimi” önceki konularla bağlantılı olarak insanın savruluşunu farklı boyutlarda irdeleyerek yeniden ele almaktadır. Uzağın yitimi, Franz Kafka’nın *mektup* yorumu bağlamında incelenerek (s. 101) günümüz iletişim araçlarının uzakla olan ilişkide *gereksiz bir yakınlaşmayı* beraberinde getirdiği ve bu durumun insanın içerisinde olduğu mekanla bağıni kopararak uzağı yakın yakını uzak ettiğine değinilmektedir. Bu durumun yakınıla olan ilişkide *biz idrakinin* kaybına sebep olduğu ısrarla vurgulanmaktadır. Nitekim yakınının yitimi açıklanırken, donanım-yazılım benzetmesi yapılarak konu daha anlaşılır kılınmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda insanın fitri hususiyetleri donanım ile, dış dünyasını inşa eden durumlarsa yazılım olarak ifade edilerek konu kendi içerisinde derinlemesine açıklanmaktadır.

Beşinci yitim olarak yazar “Güzellik Yitimi”nden bahsetmektedir. Kısaca ele alınmış olan bu başlıkta ise güzelliğin kentsel, sanatsal ve musiki formlar üzerindeki etkileri ve bu etkilerin modern dünyada uğradığı değişim anlatılmaktadır (s. 119).

Altıncı başlıkta ise “Şahsiyet Yitimi” ele alınmaktadır. Bu konu da bir önceki başlık gibi nispeten yüzeysel diyeceğimiz bir şekilde açıklanmaktadır (s. 127). Çünkü, şahsiyetin bir başkası karşısında durumunun ne olduğu üzerine mülâhazalar yapılarak diğer konuya geçilmektedir.

Yedinci yitim başlığında “Eğitim Yitimi”nden bahsedilmektedir. Eğitimden asıl beklentinin *şahsiyet eğitimi* olduğu vurgulanmaktadır. Bunun yanı sıra günümüz eğitim sistemine diğer bir ifadeyle modern eğitim sisteminin mevcut yapısının insana bir tını bahsedemeyeceğinin altı çizilmektedir (s. 135). Ayrıca İnce’nin daha önceki çalışması olan “Eğitilmiş İnsanın İlmihali: Günümüz Eğitim Anlayışı Üzerine Deneme” kitabı bu başlığın derin tahliller içermesinde ve araştırma sahasına dair tespitlerde bulunmasında etkili olmaktadır.

Sekizinci başlığa baktığımızda ise burada “Zamanın Yitimi” ele alınmaktadır. Konular Kur’anî referanslarıyla desteklendiği için zaman mefhumu da Asr sûresi bağlamında incelenmektedir. Bunun yanı sıra modern kapitalist kültürde ve Kur’anda bahsi geçen zaman kavramının karşılaştırılması yapılmaktadır. Kentleşmiş ve sanayileşmiş toplumlarda zaman kavramının bireyi borçlandırdığı ve dolaylı olarak zamanın bireyin elinden alındığı ifade edilirken, İslam içerisinde tefsir, tasavvuf ve şiir gibi farklı alanlarda yorumlanan zaman anlayışlarına da yer verilmektedir (s. 145).

Dokuzuncu yitimin olarak “Sükûnetin Yitimi: İşkoliklik Çağı” ele alınmaktadır. Bu bölümün yazarın daha önce yayımlanmış başka bir yazının genişletilmiş hali olduğu dipnotta belirtilmektedir. Modern dönemin insanı mekanikleştirmesinin sükûnet yitimine nasıl etki ettiği örneklerle açıklanarak konuya açıklık getirilmektedir (s. 153).

Son olarak “Hikmetin Yitimi”nden söz edilmektedir. Bu yitimde ise insanın yatay ilişkide derinleştiği ve dikey ile olan bağının kesintiye uğradığı ifade edilmektedir. Kitabın genelinde olduğu gibi burada da konuların kendi içerisinde sebep-sonuç analizi yapılması ile mevzu açıklığa kavuşturulmaktadır. Yer yer konuların alt başlıklarına inilmektedir. Nitekim burada da “İrfanın ve Arifin Yitimi” alt başlığı ile konu daha detaylı ve bütüncül ele alınmaktadır. Yazar konuyla bağlantılı katılmadığı görüşleri de kitabına alarak bu konulara dair yeni bir inceleme ve aktarımda bulunmaktadır.

Bütün bu yapılan tespitler ve analizlerden sonra kitabın sonuna çözümün ne olduğuna dair bir bölüm eklenerek okuyucuya yol gösterici açıklamalar yapılmaktadır. Fakat ilk olarak bütün sorunların nedeninin tek bir sebebe bağlandığı *epidemik tınısızlık* kavramının oldukça kapalı bir ifade ile dile getirilmesi çözüm yollarına dair okuyucuda olumsuz bir etki bırakmış olsa da bu durum bir soru üzerinden daha belirgin hale getirilmeye çalışılmaktadır: Bunca debdebe ve yitim karşısında birey şahsiyetini nasıl muhafaza edecektir? Yazar bu soruya verilecek tek ve net bir cevabın olamayacağını ifade ettikten sonra kendi tercih ettiği çözümü eklemektedir. Bunun İbn Bacce’ye atıfla “zihnî bir itizal” ile olacağını söylenmektedir. Konuyu açıklarken kullanılan inziva ve yalnızlık kavramlarının farkları

verilerek konu daha anlaşılır kılınmaya çalışılmaktadır. Bunun yanı sıra Hz. Mûsâ'nın asası imgesinden yola çıkılarak yeni bir okuma ile bugüne yansıyan asanın *hikmet/bilgelik* olduğu ifade edilmektedir. Devamında konu farklı kaynaklardan alıntılarla desteklenmektedir.

Sona yaklaşırken Hz. Peygamber'in (s.a.s) "Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim." (Muvatta, Hüsnu'l-Hulk, 8) hadisi bağlamında bir ahlâk inşa etmede olmazsa olmaz şarta değinilerek konunun daha iyi anlaşılması için farklı izahatlarda bulunmaktadır.

Yazar sonuç kısmını net bir ifade ile sınırlamamaktadır. Bunun yerine konunun nüvesine dair açıklamalarda bulunduğu "Sonsöz Yerine" başlığı altında önemli noktalara temas etmektedir. Mezkûr tınıyı ikame etmenin beraberinde getirdiği acı/sancı ifade edilerek bu durum Hz. Peygamber (s.a.s)'in Hûd sûresi hakkında "*Beni Hud sûresi ihtiyarlattı.*" hadisi ile yorumlanmaktadır. Bu bağlamda okuyucuda soru işareti bırakacak şekilde, kendisini ihtiyarlatan ne ise evvela onun tefekkürü ile işe başlanacağı bildirilmektedir (s. 212).

İnsanın anlam arayışına dair çözüm tahlillerinin yapıldığı bu kitap, kelime analizleri ve kullanılan kavramların çokluğuyla okuyucuyu biraz yavaşlatsa da en nihayetinde güzel bir çalışmayı bizlere sunmaktadır.

---

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

**👤 Yazar(lar) / Author(s):** Vahide Nur Bayrak.

**🏛️ Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.



## KUR'AN-I KERİM ÖĞRETİMİ: TEMEL İLKELER YENİ YÖNTEM VE TEKNİKLER, NAZİF YILMAZ

*Basic Principles of Teaching the Qur'an New Methods and Techniques, Nazif Yilmaz*

### Ünal KILIÇARSLAN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü, Amasya, Türkiye [ror.org/00sbx0y13](https://ror.org/00sbx0y13)  
Graduate Student, Amasya University Institute of Social Sciences Department of Basic Islamic Sciences, Amasya, Turkey

✉ [kilicarslanteoloji68@gmail.com](mailto:kilicarslanteoloji68@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0003-4044-5605>

#### 📌 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 18.05.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 05.06.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2023

” Atıf / Cite as: Kılıçarslan, Ünal. “Kur'an-ı Kerim Öğretimi: Temel İlkeler Yeni Yöntem ve Teknikler, Nazif Yılmaz”. *Mütefekkir* 10/19 (2023), 293-299.  
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1312500>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## KUR'AN-I KERİM ÖĞRETİMİ: TEMEL İLKELER YENİ YÖNTEM VE TEKNİKLER, NAZİF YILMAZ\*

Kur'an-ı Kerim, nazil olduğu dönemden kıyamete kadar geçerli olması bakımından insanların uygulayageldikleri talim ve terbiye faaliyetlerinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Özellikle Kur'an'a inanan mümin sıfatını haiz insanların, onu bütünüyle hayatlarının merkezine koymaları gerekmektedir. Şüphesiz ki bu gerekliliğin aşamalarından biri de Kur'an-ı Kerim öğretimindeki ilke, yöntem ve tekniklerin dikkatli ve isabetli biçimde analiz edilmesi ve uygulanmasıdır.

Nazif Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim Öğretimi: Temel İlkeler Yeni Yöntem ve Teknikler* başlığıyla telif ettiği çalışmasında, giriş bölümünde çalışmanın amaç ve kapsamını ortaya koyarken Kur'an-ı Kerim öğretiminin din eğitiminin temeli ve başlangıcı olduğunu ifade etmiştir (s. 15). Aslında bu tez, çalışmanın meydana gelmesinin temel saiki olarak kabul edilebilir.

Çalışma, önsöz ve sonuç bölümleri haricinde giriş ve dört ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Kur'an'ın temel nitelikleri, muhtevası ve Müslümanlar için önemi üzerinde durulmuştur. Birinci bölüme geçildiğinde ise çerçevenin Kur'an öğretiminde temel ilkeler, geleneksel ve yaygın metotlar merkezinde olduğu görülmektedir. Yılmaz, bu bölümde temel ilkeleri sırasıyla inceledikten sonra "Sevgi temelli öğretimi esas almak" ilkesine dair hususi bir başlık tertip etmiştir. Eğitimde sevginin yerinin ve öneminin tartışılmaz olduğu gerçeğinden hareketle yazar, Allah'ın ilâhî kelâmının henüz başında "er-Rahmân" ve "er-Rahîm" sıfatlarını zikretmesinin sırlarından birinin de insanlara sevginin ve merhametin tartışmasız önemini vurgulamak olduğunu ifade etmiştir (s. 45).

Yılmaz'a göre hayatı boyunca tüm insanların ve ümmetinin kederleriyle dertlenen ve insanları sevmeyi kendisine şiar edinen Hz. Peygamber, eğitim alanında da sevgi temelli yaklaşımı tavsiye ve telkin etmiştir. Lakin tarihin farklı dönemlerinde ve içinde bulunduğumuz çağda bu ilke tam olarak tatbik edilmediği için baskı-ceza temelli ilkeler benimsenmiş ve çocukluk çağından başlayarak sayısız yetişkin insanın dini değerlerden uzak kalmalarına sebebiyet verilmiştir. Bu bağlamda düşünüldüğünde sevgi temelli yaklaşıma olan ihtiyaç fazlasıyla ortaya çıkmaktadır (s. 45-47). Kur'an öğretimi



\* Nazif Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim Öğretimi: Temel İlkeler Yeni Yöntem ve Teknikler* (İstanbul: Dem Yayınları, 2022).

faaliyetinde bulunan öğretmenler ve görevliler, bu ilkeyi her daim dikkate almalı ve buna hassasiyetle riayet etmelidirler.

Çalışmanın ikinci bölümü, Kur'an-ı Kerim öğretiminde yeni yöntemler, teknikler ve materyal kullanımı konularından teşekkül etmektedir. Yazar, bu bölümde ilk alt başlığı Kur'an öğretiminin temelini oluşturan "Cüz" öğretimine ayırmıştır. Ona göre bu aşamada dikkat edilmesi gereken ilk husus öğrencilerin seviyelerine göre gruplar oluşturulmasıdır. Millî Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Kurumları Yönetmeliğinin 8. Maddesinin ikinci fıkrasında geçen "Yabancı dil, Kur'an-ı Kerim ve meslek derslerinde şube ve grup oluşturulurken okulların, programların ve derslerin özelliklerinin yanı sıra öğrenci seviyeleri de dikkate alınır." hükmüne istinaden Kur'an-ı Kerim derslerinde hazırlık veya 9. Sınıf öğrencileri seviye grupları dikkate alınarak şubelere yerleştirilebilir. Bu vesileyle daha önceden hazırlıklı gelmiş öğrenciler, hazır oldukları temel aşamayı zaman kaybı olmadan hızlıca geçip ileri aşamalara daha fazla zaman ayırabilir ve etkili öğrenme faaliyeti gerçekleştirebilirler. Aynı şekilde temelden başlayacak olan öğrenciler de kendi gruplarında verimli bir seviye eğitimi alabilir ve bu durum akran kaynaklı öğrenmeye de son derece büyük bir katkı verebilir (s. 63-64).

Yazar'a göre cüz öğretimi aşamasında belli başlı diğer yöntem ve tekniklerde mevcuttur. Örneğin; Harflerin isimleriyle öğretilmesi, harflerin telaffuzlarının öğretilmesi, doğrudan hareketlerle öğretim, ses temelli öğretim, akran-grup çalışması yoluyla öğretim vb. yöntem ve teknikler vasıtasıyla ilk aşama oldukça faydalı biçimde tatbik edilebilir. Ayrıca Ahmet Bayraktar tarafından öne sürülen tündengelem metoduna da özel bir yer açan Yılmaz, esasları incelemiş ve detaylarını ortaya koymuştur (s. 85).

İkinci aşamada Kur'an-ı Kerim öğretiminde yüzünden okuma sürecine etki eden yöntem ve teknikler üzerinde durulmuştur. Yılmaz'a göre yüzünden okumayı geliştirme aşamasında şu yöntemlerin uygulaması süreci başarıya ulaştırmada önemlidir:

1) Kolaydan Zora: Bu yönetime göre öğrenciler ilk olarak aşına oldukları sûrelerden yüzüne okuma faaliyetlerine başlamalıdır. Bu vesileyle öğrencilerde hedef ve özgüven becerileri de olumlu yönde gelişir (s. 89).

2) Oku-Okut-Ödevlendir: Bu tekniğe göre öğrenci, ilk âyeti birkaç defa dinlemeli ve okumalıdır. Bu vesileyle öğrenci hem doğru sesi kavrayacak hem de kelimeleri çabucak kavrayıp kolayca telaffuz edebilecektir.

3) Anında Geribildirim: Bu teknik doğrultusunda öğrencinin okuyuşunu icra ederken yaptıkları yanlışlar alışkanlık haline gelmeden düzeltilmelidir. Böylelikle hatalı öğrenmenin kalıcı olmasına fırsat verilmemiş olacaktır (s. 92).

4) Seviye Grupları: Yüzünden okuma aşamasında öğrencilerin başarı düzeylerini arttıran tekniklerden biri olan seviye grupları oluşumu,

öğrencilerin buldukları seviyelere göre tasnif edilmesi esasına dayanmaktadır. Böylelikle hem akran etkilemişi artacak hem de öğrencinin içinde bulunduğu düzeyi daha iyi anlaması sağlanacaktır (s. 93).

5) Yazdırma: Bu teknikle öğrencilerden okudukları bölümlerin bir kısmı yazmaları istenir. Böylelikle kelimelerin kavranması ve zihinlerde pekişmesi sağlanabilir (s. 93).

Yılmaz, yüzüne okuma aşamasından sonra tecvit öğretimi üzerinde yoğunlaşmıştır. Ona göre bu aşamada olmazsa olmaz yöntem, harf talimidir. Daha açık ifade etmek gerekirse öğrenci, tecvit kaidelerini öğrenmeden önce Kur'an harflerini doğru ve eksiksiz biçimde telaffuz edebilmelidir (s. 123).

Burada hemen belirtmek gerekirse Yılmaz, bu teziyle günümüzde Kur'an öğretim faaliyetlerinde göz ardı edilen mühim bir hususa vurgu yapmıştır. Zira birçok alanda tecvit öğretiminde teorik anlatımlar ve pratik uygulamalar yapılmasına rağmen öğrencilerde bulunan telaffuz noksanlığı dikkate alınmadığı için başarı sağlanamamaktadır. Örneğin, İmam Hatip Lisesi 10. Sınıf Kur'an dersinde "İhfa" konusunu işleyen öğretmen, kuralı meydana getiren teorik bilgileri aktarmakta ve pratiğini yapmaktadır. Fakat öğrencilerden herhangi birinden ihfa harflerini telaffuz etmesini talep ettiğinde ciddi noksanlıklar yaşanmaktadır. İşte bu örnekten hareketle Yılmaz'ın harf talimini tecvit öğretiminin olmazsa olmazı şeklinde kabul etmesi son derece tabii bir gerçekliktir.

Yılmaz'a göre tecvit öğretiminde kullanılması gereken bazı yöntem ve teknikler de mevcuttur. Bunlardan biri olan teorik ve pratikte dengeyi gözetme yöntemi bağlamında öğrencilere teorik bilgiler aktarılırken gereksiz detaylara düşülmemesi, aşırılığa gidilmemesi ve öğrencilerde anti-patik bir tutum oluşturulmaması gerekmektedir. Aynı şekilde pratik boyutunda öğretmen, öğrenciyi asla yalnız bırakmamalı ve sürecin her anında öğrencinin yanında olmalıdır (s. 116-117).

Çalışmanın ikinci bölümünün son alt başlığı Kur'an öğretiminde ölçme ve değerlendirme süreçlerine ayrılmıştır. Yılmaz'a göre öğrenim sürecinin son halkasını meydana getiren ölçme değerlendirme aşamasında son derece hassas davranılmalıdır. Bunun için belli başlı ilke, yöntem ve tekniklere riayet edilmelidir.

Ölçme değerlendirme aşamasında ilk olarak ortak kriterlerle eylem birlikteliği bulunmalıdır. Yani okullarda zümreler tarafından sene başında tespit edilen kriterler, tüm öğretmenler tarafından müşterek ve eksiksiz biçimde uygulanmalıdır (s. 159).

Bu aşamada uygulanması gereken diğer bir ölçme değerlendirme yöntemi ise e-portfolyodur. Bu yöntem sayesinde öğrenciler, başarılı veya başarısız oldukları alanları izleme ve değerlendirme imkânına sahip olmaktadır (s. 161).

Yılmaz'a göre ölçme değerlendirme aşamasının olmazsa olmaz ilkelerinden biri de öğrenciler arası mukayeseden kaçınmaktır. Yani öğretmen, öğrenciler arasında asla mukayese yapmamalıdır. Her bir öğrenci aslında kendisinin rakibi gibi değerlendirilmeli ve mukayesesi bu şekilde yapılmalıdır (s. 165).

Çalışmanın üçüncü bölümü ise Kur'an öğretiminde nitelik ve verimlilik konusuna ayrılmıştır. Yılmaz, bu bölümde ilk olarak Kur'an öğretimi sürecinin paydaşları üzerine durmuştur. Ona göre bu paydaşlardan biri olan yöneticiler/okul müdürleri, her şeyden önce Kur'an öğretiminin önemini iyice kavramalı ve gerekli tüm önlemleri almalıdır. Bu bağlamda gerekli fiziki ve teknik imkânları tedarik veya inşa etmelidir (s. 193-194). Diğer bir paydaş olan öğretmen ise sınıf yönetimine dair mesleki becerilerini geliştirmelidir. Çünkü tüm faaliyetlerin gerçekleşmesinin yolu etkili ve faydalı bir sınıf yönetiminden geçmektedir (s. 195). İlâhî kelâmın öğreticisi olduğunu hiçbir zaman unutmamalıdır. Öğrencilerinin kapasitelerini dikkate almalı, öğrencilerin Kur'an'dan soğumalarına sebep olacak fiillerde bulunmamalıdır. Millî Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Kurumları Yönetmeliğinin 86. Maddesinin altıncı fıkrasında geçen şu hükmü her daim göz önünde bulundurmalıdır:

"Anadolu imam-hatip lisesi meslek dersleri öğretmenleri gerek ders saatleri içerisinde gerekse ders saatleri dışında olmak üzere öğrencilerin mesleki becerilerinin geliştirilmesi için çevreyle ilişki kurmalarına rehberlik ederek mesleki uygulamalarının verimli olması yönünde çalışmalar yapar ve faaliyetlere katılır. Yapılan çalışma ve faaliyetlerin raporunu hazırlar. Hazırlanan raporlar il milli eğitim müdürlüğünce birleştirilerek ders yılı sonunda ilgili Genel Müdürlüğe gönderilir." (s. 200).

Sürecin diğer paydaşlarından olan öğrenciler, her şeyden önce vazife bilincinin farkında olmalı ve ilâhî kelâmı sevmelidirler. Kur'an öğrenimi sürecinin büyük fedakârlık ve sabır gerektirdiğini bilerek hedefine odaklanmalıdırlar. Öğretmenleriyle birlikte sürecin tüm aşamalarında aktif olmalıdırlar (s. 200-201).

Yılmaz'a göre sürecin bir diğer paydaşı da velidir. Kur'an öğrenimi sürecinin kalitesini ve başarısını arttırmak için anne ve babalar, öğrencilerin ev ortamında ve sosyal çevrede de aktif olmalarını sağlamalıdırlar (s. 203).

Yılmaz, sonuç bölümünü ise ağırlıklı olarak önerilere ayırmış, uygulayıcılara, araştırmacılara ve kurumlara maddeler halinde önerilerde bulunmuştur.

Uygulayıcılar için önerilerden bazıları şunlardır:

1) İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde Tefsir ve Din Eğitimi alanlarındaki akademisyenler, sürekli iletişim halinde olmalı ve niteliği arttırıcı strateji ve materyal gelişimi konusunda çalışmalar yapmalıdırlar.

2) İmam Hatip Liselerinde bulunan İHL Meslek dersleri zümresinin

içinde Kur'an-ı Kerim dersi alt zümresi oluşturulmalı ve bu konuda hususi toplantılar yapılmalıdır. Niteliği arttıran çalışmalar yapılmalı ve müşterek hareket edilmelidir.

3) İmam Hatip Liselerinde İHL Meslek dersleri öğretmenleri arasında güçlü ve nazik bir diyalog bulunmalıdır.

4) İHL Meslek dersleri öğretmenleri Kur'an-ı Kerim alanında sürekli kendilerini geliştirmeli, hizmet içi eğitimler başta olmak üzere birçok faaliyete iştirak etmelidirler (s. 308).

Araştırmacılar için önerilerden bazıları şunlardır:

1) Kur'an öğretiminde standart bir ölçme ve değerlendirme aracı geliştirme amacıyla alan araştırmaları ve literatür destekli çalışmalar yapılabilir.

2) Kur'an öğretiminde öğrenci motivasyonu ve öğretmen yeterlilikleri alanlarında alan araştırmaları yapılabilir.

3) Engelli öğrencilerin öğrenme güçlükleri, salgın hastalık ve afet süreçlerinde Kur'an öğretimi faaliyetlerine dair kapsamlı araştırmalar yapılabilir (s. 310-311).

Kurumlar için önerilerden bazıları şunlardır:

1) İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde müstakil olarak "Kur'an-ı Kerim Özel Öğretim Yöntemleri" adıyla bir ders olmalıdır. Bu ders en az bir dönem olmalıdır. Din Eğitimi ve Kıraat Anabilim dalları hocaları tarafından müşterek biçimde okutulmalıdır.

2) Sınıf yoğunlukları düşürülmelidir. Özellikle oldukça kalabalık sınıfların olduğu fakültelerde bunun yapılması önemlidir.

3) Millî Eğitim Bakanlığına bağlı kurumlarda müfredata uygun olarak "Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretmen Kılavuz Kitabı" hazırlanmalıdır.

4) Seviye sınıfı uygulamaları dikkate alınmalıdır.

Çalışma hakkında genel bir değerlendirme yapıldığında yazarın din öğretiminde oldukça büyük bir önemi haiz olan Kur'an öğretimi üzerine telif ettiği bu eserinde akıcı bir üslup kullanmanın yanında geleneksel ve yeni yöntemler arasında bir köprü oluşturmak istediği anlaşılmaktadır. Yılmaz, uzun süre sahada çalışmanın getirdiği büyük bir tecrübe birikimiyle de problem tespit ve analizlerini yerinde gerçekleştirmiş ve etkileyici çözüm önerilerinde bulunmuştur.

Üç ana bölümden meydana gelen eser, Kur'an öğretiminde ilke, yöntem ve teknikleri araştırmanın yanında sürecin etkin paydaşları olan öğrenci, öğretmen, yönetici ve veli profillerinin sahip olmaları gereken nitelikleri de ortaya koymuştur. Bunu da etkili bir öğretim faaliyetinin, tüm yönleriyle bir bütün olduğu ve birbirinden ayıramayacağı mottosuyla eserin temasına başarıyla işlemiştir.

Sürekli değişen şartlar içerisinde özellikle teknolojik gelişmelere yönelmenin önemine ve sevgi temelli bir yaklaşım olmadan Kur'an öğretimi faaliyetinin başarıya ulaşamayacağına vurgu yapılması da eseri verimli kılan başlıca unsurlar olarak görülmektedir.

Netice olarak "Kur'an-ı Kerim Öğretimi: Temel İlkeler Yeni Yöntem ve Teknikler" isimli eserden uzun yıllar süren büyük bir çabanın ve birikimin ürünü olması hasebiyle Kur'an-ı Kerim öğretimi faaliyetinin uygulandığı okullarda ve kurumlarda istifade edilmeli, bu bağlamda çalışma, özellikle İmam Hatip okullarında Kur'an öğretimi alanında yaşanan sorunların çözümü için kullanılmalıdır.

---

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

**👤 Yazar(lar) / Author(s):** Ünal Kılıçarslan.

**🏛️ Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.







# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

## YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

### Genel İlkeler

- Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi *Mütefekkir*, dini araştırmalar, İslam araştırmaları ve sosyal bilimler alanlarında uluslararası bilimsel, akademik ve hakemli bir dergi olup, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki sayı yayımlanır.
- *Mütefekkir*'in tüm dillerdeki kısaltması **Mütefekkir** şeklinde verilmelidir.
- *Mütefekkir*, öncelikle dini araştırmalar olmak üzere sosyal bilimler alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra editöre mektup, özet, kitap kritiği ile sempozyum ve konferans tanıtımlarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Gönderilen yazılar, ulusal ve uluslararası geçerli bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olmalıdır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Mütefekkir*'de yayımlanan yazar(lar), telif hakkının süresiz olarak *Mütefekkir*'e ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazılar, [mufekkir.aksaray.edu.tr](http://mufekkir.aksaray.edu.tr) internet adresindeki online makale gönderme ve takip etme sistemi aracılığıyla, e-posta adresi ve parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sayfadan hakem süreci takip edilebilir.

### Yayın İlkeleri

- *Mütefekkir*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak

belirtilmelidir.

- *Mütefekkir'*e gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayınlanmaya değer olup olmadığına karar verilir. Uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi “Hakem Değerlendirme Raporu”yla editörler kuruluna bildirir. Hakemlik kurumunun ve yayın kurulunun işlevinin gerekleri yerine getirilirken kesinlikle taviz verilmez. Bu bağlamda yazardan ziyade yazının kendisine önem verilir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri “Yayımlanabilir”, “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” ve “Yayımlanamaz” seçenekleriyle sunulan görüşleriyle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin değerlendirmesinin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından “yayımlanamaz” görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz hakem değerlendirmesi durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” seçenekli durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.
- Bireylerden ölçek, anket, mülakat ve diğer veri toplama araçları kullanılarak veri toplanması gereken makaleler/çalışmalar için Etik Kurul Kararı alınması zorunludur. Buna göre yazarın Etik Kurulu'ndan onay almış olması gereklidir. Kurul onayı makalenin ilk sayfasında kurul adı, tarih ve sayı no ile belirtilmelidir. Makalenin yöntem kısmında, veri toplama başlangıç ve bitiş tarihleri yazılmalıdır. Makale sisteme yüklenirken etik onay belgesi de ek dosya olarak yüklenmelidir.

### Yazım İlkeleri

- Yazılar, Microsoft Word programında yazılarak (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir. Yayıncıdan izin alındığını gösterir belge (izin yazısı, elektronik posta) ek dosya olarak sisteme yüklenmelidir.
- Yazının herhangi bir yerinde yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip, yazara ait herhangi bir bilginin yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, kör hakemlik için zorunludur.
- Gövde metinleri (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında ‘Cambria’ fontu ile metin içinde 11 punto büyüklüğünde; tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2, sol 2,5 ve alt 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır. Kâğıt boyutu; Genişlik 16,5, Yükseklik 24 cm olmalıdır. Paragraf boşlukları, Önce 3 nk, Sonra 0 nk

olmalıdır. Satır başları 0,75 cm olarak ayarlanmalıdır.

- Dipnotlar, 8,5 punto ‘Cambria’, tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.
- Arapça metinlerin tümü metin içinde ‘Traditional Arabic’ fontu, 12 punto; dipnotlarda ise 10 punto olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makaleler 150-250 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özleri verilmelidir. Öz (Abstract), tek paragraf olarak düzenlenmelidir. Ayrıca öz, makalenin amacı, kapsamı, yöntemi, değerlendirme ve sonucunu yansıtacak şekilde düzenlenmiş olmalıdır.
- Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu’nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- Şahıs ve eser isimleri ile terimleşmiş kavramlar, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’nde yer alan madde başlığı ve imlâ kuralları esas alınarak yazılmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında tutarlı olunmalıdır.
- Makalenin sonunda “kaynakça” verilmelidir.
- Yayın ve yazım ilkeleri hakkında detaylı bilgi için [mutefekkir.aksaray.edu.tr](http://mutefekkir.aksaray.edu.tr) adresini ziyaret ediniz.

### Atıf Sistemi

- *Mütefekkir*’de atıf sistemi olarak “İSNAD Atıf Sistemi” kullanılmaktadır. Makalelerin yazımlarıyla ilgili tüm ayrıntılar ‘İSNAD Atıf Sistemi’ne göre düzenlendiği için bu atıf sistemine uygun olmayan çalışmalar kabul edilmemektedir.
- İSNAD Atıf Sistemi ile ilgili ayrıntılı bilgi için [www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org) sayfasını ziyaret ediniz.



# mütefekkir

Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Sciences

## PUBLISHING AND WRITING PRINCIPLES

### General Principles

- Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, *Mütefekkir* is a scientific, academic and peer-reviewed journal on religious studies, Islamic studies, social sciences. It is published twice a year, in June and December.
- The abbreviation of the journal should be referred as **Mütefekkir** in all languages.
- Mütefekkir, accepts authentic and translated articles by scholars contributing whether from Turkey or abroad in the field of social sciences with priority to religious studies., *Mütefekkir* contains letter to the editor, summary, book review, introductions of symposiums and conferences on religious studies. Within the journal, open to all the scholars working on these fields, the editorial board decides on the publishing of the materials out of these fields.
- All the manuscripts sent to the journal are published following the approval of the editorial board.
- Manuscripts should be in accordance with the scientific research and publication ethics valid nationally and internationally.
- Scientific, legal and linguistic responsibilities of the published articles belong to the author.
- Publication language of the journal are Turkish, English and Arabic; however, editorial board decides on the publication of the manuscripts in other languages. The manuscripts which haven't been published in the journal are not sent back to the author.
- The authors whose manuscripts are published in *Mütefekkir* are considered to have accepted that the copyright belongs to *Mütefekkir*.
- Reviewing process of the articles can be traced after submitting to the website with authors e-mail address through online article submitting and tracing system on the website [mutefekkir.aksaray.edu.tr](http://mutefekkir.aksaray.edu.tr)

### Publication Principles

- Articles submitted for consideration of publication in *Mütefekkir* must be academic, original and make contributions to the concerning area. Articles published anywhere in any form or greatly extracted from any published materials are not taken into

consideration. For the manuscripts presented in a scientific event and not being published yet, the name, place and date of the event should be included.

- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of the editor in terms of technical and academic criteria. Following the decision of editorial board, the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas. The referees send their scientific and technical evaluation reports to the editorial board by Article Evaluation Form. While fulfilling the requirements of the function of the refereeing institution and the editorial board, no concessions are made. In this context, importance is given to the text itself rather than the author.
- The publication of the article is decided upon the choices "Issuable", "Non-issuable" and "Issuable after Correction"
- In order an article to be published, two referees must deliver positive reports. If one of them delivers a negative report, the article is sent to a third referee and his/her report, whether positive or negative, will determine the result.
- In the situations of "Issuable after the correction", the study is introduced to the revision of the author and the editorial board decides whether the article will be published or not.
- If the editorial board considers it necessary, it can apply to the opinion of a fourth referee.
- If the referee wants to see the final revision of the article, it is sent to him/her once more.
- An Ethics Committee Decision is required for articles/studies that require data collection from individuals using scales, questionnaires, interviews and other data collection tools. Accordingly, the author must have received approval from the Ethics Committee. Board approval should be indicated on the first page of the article with the name of the board, date and number. In the method part of the article, the start and end dates of data collection should be written. While the article is uploaded to the system, the ethical approval document should also be uploaded as an additional file.

### Writing Principles

- Articles should be written via Microsoft Word and sent to the Editor (Translations alongside with original texts, including pictures, schemas and charts). The document (permission letter, e-mail) showing that permission has been obtained from the publisher should be uploaded to the system as an additional file.
- Under the title of the article, there should not be information about the name of the author, his/her institution, phone number and email address etc. Since the system administrator can already see the author of an article, the information about the author will be added to the article after the referee process. Thus, while adding an article to the system, the authors must be sûre that there is no information about him/her. This is especially important for the referees who will examine the article to work independently.

- Articles should not be longer than twenty-five (25) pages including the bibliography and appendix such as pictures, charts and maps. Texts should be written via Microsoft Office Word with 'Cambria' font style in 11 font size, single spaced, justified. Margins should be; top 2.5, right 2, left 2.5 and bottom 2.5 cm. Paper sizes should be 16.5 cm width, 24 cm in height. Paragraph spaces should be 3nk before and 0nk for after. Indents should be set to 0.75 cm.
- Footnotes should be in 'Cambria' font style, 8.5 in size, single spaced, justified and spelt.
- All of the Arabic texts should be written with 'Traditional Arabic' font, Maın texts should be 12 in size, footnotes should be 10 in size.
- Articles in Turkish language must include 150 to 250 words of abstract and its English translation. Articles in English language must include both English and Turkish abstracts. The abstract should be arranged as a single paragraph. In addition, the abstract should be arranged to reflect the purpose, scope, method, evaluation and conclusion of the article.
- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the Maın reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
- Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.
- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the Maın title.
- There should be a bibliography at the end of the manuscript.
- For more information about the publication and writing principles visit [mutfekkir.aksaray.edu.tr](http://mutfekkir.aksaray.edu.tr)

### **Notes and Bibliography**

- The "ISNAD Citation Style" is used as citation style in the *Mütefekkir*.
- Since [all the details](#) for writing the articles are set according to ISNAD Citation Style, articles that are not written with this style will not be accepted.
- For more information about the ISNAD Citation Style, visit [www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org)